



LETO **BOGOSLOVNI VESTNIK** ŠT. 3

42 GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI 1982

BOGOSLOVNI VESTNIK

številka 3

1982

leto 42

BOGOSLOVNI VESTNIK

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

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Anton Stres (glavni in odgovorni urednik), Stanko Janežič, Jože Krašovec, Anton Nadrah, Marijan Smolik.

Lektor A. Pirnat

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Tabor 3, 61000 Ljubljana.

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

Letna naročnina 800 din, posamezna številka 140 din; za inozemstvo 25 US dolarjev ali enakovredna vsota v tuji valuti.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družina — Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija, čekovni račun 05100-620-107-010-80691-8247/12.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun 50100-620-107-010-72780-32483/3 Družina, Ljubljana, Jugoslavija, s pripombo za BV.

Tisk ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis, Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija. Director responsabilis: Anton Stres, Tabor 3, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Typographia ČGP Delo, Ljubljana, Titova 35.

Ob okrožnici O človeškem delu*

Rafko Valenčič

Elementi teologije dela v okrožnici papeža Janeza Pavla II. „O človeškem delu“

Čeprav je okrožnica papeža Janeza Pavla II. „*Laborem exercens*“ — „O človeškem delu“ (odslej LE) prvenstveno teološki dokument, vendar ne vsebuje sistematičnega in izčrpnega nauka o teologiji dela. Prav tako ne vsebuje izčrpane razprave o socialnem nauku Cerkve ali teološki antropologiji. Narava okrožnice je pastoralno-oznanjevalna, „preroška“ (profetična); vernim, nevernim in drugače mislečim odkriva tiste razsežnosti človekovega življenja in dejavnosti, ki so jih v preteklosti zanemarjali ali jih še. Gre za odkrivanje in globlje spoznanje človeške dejavnosti v njeni počlovečujoči razsežnosti, za osmišljanje in pravilno usmerjanje naporov, ki jih človeštvo vlaga za svoj napredek, za odkrivanje povezanosti med človekovim zemeljskim in onstranskim življenjem, med graditvijo človeške družbe in prihodom božjega kraljestva. Oznanjevalna in preroška narava okrožnice je v tem, da v sedanjem času v stvareh in dogajanjih odkriva to, kar je večno in presega svet. Milostni trenutek („*kairos*“) božje navzočnosti in božjega delovanja je vedno navzoč. Pomembno je, da ga človek zazna in gre za njegovim klicem.¹

Teologija dela, kakor jo posreduje okrožnica, ni izvirna. Sklicuje se na to, kar je bilo že napisano v prejšnjih socialnih okrožnicah ali drugih dokumentih, zlasti v Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu.² Vendar pa

* Okrožnica papeža Janeza Pavla II. O človeškem delu je vzbudila tudi pri nas veliko pozornosti in so jo prav tako zelo različno razlagali. Zato ji ta številka Bogoslovnega vestnika posveča nekaj razprav, vključno z razpravo *Teološki pogled na igro*, ki sicer ni bila izrečno napisana kot prispevek za številko, v glavnem posvečeno vprašanju človekovega dela, pa vendar zelo srečno dopolnjuje razmišljanja o človekovem delu, ker delo relativizira in ga postavlja v širši okvir. Sicer pa je tudi po okrožnici delo samo ena, ne pa edina ali najpomembnejša človeška razsežnost. Prav tako pa smo še v Pregledu uvrstili dva prevoda, od katerih prvi neposredno, drugi pa posredno, dopolnjujeta in pojasnjujeta krščansko stališče do dela in vprašanj, ki so se v zadnjem stoletju pojavila v zvezi z reševanjem socialnega vprašanja. (Op. urednika).

¹ Prim. G. Gualerni, *Aspetti profetici della Laborem exercens*, v: *Rivista di teologia morale* 13 (1981) 576.

² Janez Pavel II. pravi, da »če bi rad pričujoča razmišljanja osredotočil na delo, nočem napraviti to izvirno, temveč v organski povezanosti z vsem izročilom tega nauka in teh pobud« (LE 2,1). — Okrožnica LE se močno naslanja na 3. poglavje I.

ima okrožnica nekatere poudarke, ki jih narekujejo razvoj in potrebe sedanjega sveta. Te poudarke, predvsem tiste, teološke narave, želi posredovati in poglobiti pričujoča razprava ter hkrati opozoriti na nedorečenosti, s katerimi se srečuje bodisi sama okrožnica bodisi sodobna teološka misel.

1. Prvi ,evangelij o delu‘

Kot teološki dokument temelji okrožnica LE na svetem pismu in cerkvenem nauku. Čeprav s pridom uporablja dosežke sodobne znanosti, vendar »črpa svoje pričanje predvsem iz studenca razodete božje besede« in se obrača na človeka »tudi in predvsem v luči razodete besede živega Boga« (LE 4,1; prim. še 2,1; 3,1). Antropologija okrožnice je biblična antropologija, ki govori ne le o večni razodeti resnici, marveč se glede na današnjega človeka in svetovna dogajanja ukvarja s perečimi in neodločljivimi vprašanji sedanjega sveta in njegove prihodnosti.

Klasično in vedno znova citirano besedilo, na katerega se na številnih mestih sklicuje tudi okrožnica LE, je na prvih straneh svetega pisma stare zaveze: »Rodita in se množita ter napolnita zemljo; podvrzita si jo in gospodujta . . .« (1 Mojz 1, 28). Prve strani svetega pisma ne govoré le o človeku na splošno, ampak o njegovem razmerju do oseb in stvari: do Boga — Stvarnika, do sočloveka in do sveta. Šele v razmerju do oseb in stvari more človek spoznati in sprejeti svojo poklicanost. V tem smislu je treba razumeti svetopisemsko *poročilo* o stvarjenju sveta in človeka kot *sporočilo ali razodetje*, kaj je človek in kaj je smisel njegovega zemeljskega bivanja. Razen v prvi Mojzesovi knjigi ni nikjer drugje v svetem pismu besedila s podobno vsebino; tudi v dekalogu in evangelijskih zapovedih ne.³ Iz skromnih navedb pa vseeno izvira bogata vsebina: delo kot zapoved in dolžnost, kot življenjska stvarnost in nujnost, kot naloga in odlika, kot sodelovanje s Stvarnikom in nadaljevanje njegovega dela, kot izpolnitev božjega načrta. Razodetje ne govori in ne razpravlja o delu. Delo sprejema kot zakon življenja; delo je življenjska stvarnost, ker Bog dela in ustvarja; je vrednota, ker ga človek spoznava in doživlja kot nesporno vrednoto. Zato tudi Cerkev na temelju razodetja meni, da je delo ena »temeljnih razsežnosti človekovega bivanja na zemlji« (LE 4, 1.2).⁴

dela Pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu (CS). — Vsebino CS zelo dobro prilagaja našim razmeram dokument ,Človek in kristjan v današnji slovenski družbi in Cerkvi‘, Prenova 6, Ljubljana 1979.

³ Dekalog ima v ospredju predvsem sobotni počitek (prim. 2 Mojz 20, 8—11): »Pomni, da boš posvečal sobotni dan! Šest dni delaj in opravljaj svoja dela! Sedmi dan pa je sobota za Gospoda, tvojega Boga: ne opravljaj nobenega dela . . . Kajti v šestih dneh je Gospod naredil nebo in zemljo . . .; sedmi dan pa je počival; zato je Gospod blagoslovil sobotni dan in ga posvetil.«

⁴ Slovenski prevod (prim. še 11,6, kjer je pravilno), ni dovolj točen. Delo je *ena* izmed temeljnih razsežnosti človekovega bivanja na zemlji, ne edina ali kakor koli druge razsežnosti izključujoča razsežnost.

Svetopisemsko sporočilo prve Mojzesove knjige nam »razkriva najgloblje bistvo dela« in tudi človeka, da je namreč »človek božja podoba med drugim na podlagi naročila, katerega je sprejel od svojega Stvarnika, naj si podvrže zemljo in ji gospoduje. Ko človek izpolnjuje to naročilo, tedaj vsako človeško bitje odseva delovanje samega Stvarnika sveta« (LE 4,2). Ko Bog ustvarja človeka po »svoji podobi« (prim. 1 Mojz 1, 26—28) in ga »postavlja v edenski vrt, da bi ga obdeloval in varoval« (1 Mojz 2, 15), s tem izraža dve stvarnosti, ki zadevata tako človeka kot svet: prvič, gre za *danosti*, za akt stvarjenja sveta, ki je izšel iz božjih rok, in človeka, ki je ustvarjen po božji podobi; drugič, gre za *naloge*, ki jih mora človek kot božja podoba izpolniti s tem, da v sebi dopolnjuje podobnost Bogu ob izpolnjevanju naročila, naj si svet podvrže in mu gospoduje, naj ga obdeluje in varuje. Kakor je stvarjenje »danost in možnost«, ⁵ tako je tudi človekova bogopodobnost hkrati danost in možnost, ki človeka obvezuje k nenehnemu izpopolnjevanju sebe in stvarstva. Njegova podobnost Bogu se uresničuje v razmerju do sveta in do Boga. Ko stvarem »gospoduje« in jih »podreja« vsestranskemu razvoju lastne osebe, tedaj postaja vedno bolj človek in raste v podobnosti Bogu. Podobnosti Bogu seveda ni mogoče razumeti kot nekaj zgolj duhovnega ali zgolj materialnega; vključuje oba vidika človekovega zemeljskega bivanja. Človek je božja podoba kot duhovno-telesno bitje, kot tak živi in se uresničuje, uveljavlja in dopolnjuje svojo podobnost Bogu sredi materialnega, vidnega sveta, katerega del je tudi sam, in sredi vsakdanjega življenja. Biblični antropologiji je tuj vsak dualizem, še bolj pa maniheizem.⁶

S svojim spoznanjem (razumom) in hotenjem (svobodno voljo) je človek deležen božjega stvariteljskega duha. Čeprav le Bog »ustvarja« v pravem pomenu besede, je tudi človek »ustvarjalec«, kolikor je kaka dejavnost tisto področje, kjer se kaže njegov stvariteljski duh. Vsako delo je nekako stvariteljsko, najsi gre preoblikovanje zunanjega sveta in življenja po meri človekovega hotenja in potreb ali za popolnejše uresničevanje lastne osebe.

2. Dvojno gospostvo

Ena vodilnih idej okrožnice LE je biblično sporočilo o človekovem gospostvu nad naravo, ki vključuje takó gospostvo nad zunanjim svetom kot tudi nad človekom. Okrožnica govori o tako imenovanem objektivnem in subjektivnem pomenu dela (prim. LE 6 in 6). Problematiko te stvarnosti je najbolje izrazil humanist, znanstvenik in umetnik Albert Schweitzer, ko je dejal, da je »človek premagal naravo prej, kot se je naučil obvladati sebe.«⁷

⁵ Prim. G. Piana, Le dimensioni antropologiche e spirituali del lavoro, v: Rivista di teologia morale 13 (1981) 58.

⁶ Prim. o razmerju človeka do stvarstva in obratno zlasti M. D. Chenu, Teologia della materia. Torino (Borla) 1966; J. Alfaro, Teologija ljudskog napredka, Zagreb (FTI) 1975, zlasti drugo poglavje (41—69).

⁷ Citira M. Hafner, Zlata pravila življenja. Zbirka izrekov, Ljubljana 1974, 10.

O gospostvu nad stvarstvom in podrejanju sveta govori okrožnica na številnih mestih.⁸ S tem nadaljuje in razvija misel koncila, ki pravi, da je »po božji podobi ustvarjeni človek . . . dobil naročilo, naj si podvrže zemljo in vse, kar je na njej, in naj vlada svet v pravičnosti in svetosti« (CS 34,1). Kaj pravzaprav pomeni gospostvo in podrejanje sveta? Najpreprostejše oblike so znane že iz pradavnine: lov, obdelovanje zemlje, predelovanje surovin; v poznejšem času in danes pa znanost in tehnika, s katerima človek širi svoje gospostvo nad naravo (prim. CS 33,1; LE 5). Mnogi dokazi potrjujejo, da je človek tako v preteklosti kot tudi danes svoje gospostvo uveljavljal ali ga uveljavlja napačno in enostransko. V nekaterih primerih je sakraliziral zunanji svet, bitja in stvari ter imel do njega razmerje podložnika; svet je ne le manifestacija božanskega, pač pa je bog. Takšen odnos človeka ni osvobajal, tudi ni služil pravemu napredku; je odnos strahu, odvisnosti in iracionalnega. V drugih primerih pa je človek spoznal svet in njegove zakonitosti ter jih postavil v svojo službo, pri tem pa je prišla do veljave njegova prometejska in prav tako iracionalna dominacija; svet je v človekovih rokah, z njim lahko in tudi dejansko dela, kar hoče. Tak konkvistadorski odnos ne more biti v prid ne človeku ne stvarstvu. Ekološko vprašanje, vprašanje usihajočih energetskega virov, nevarnost svetovne katastrofe so le posledica zgrešenega pojmovanja in odnosa človeka do stvarstva. Kakor ugotavlja protestantski teolog J. Moltmann, nista ne krščanstvo ne marksizem dovolj razvila pravilnega pojmovanja narave. Prav na tem področju pa bi se med njima lahko razvil uspešen dialog.⁹ »Ni mogoče ustvariti teologije o človeku brez teologije narave, kakor je nemogoče ločiti teologijo učlovečene Besede od teologije Besede-Stvarnika.«¹⁰ Človek je po svoji telesnosti (materiji) in zgodovinskosti (času) kot razumno in svobodno bitje del sveta in vanj potopljen. Ne v bibličnem ne v fenomenološkem pogledu ni mogoče govoriti o kakšni vzporedni stavi (juxtapoziciji) duha in materije, človeka in sveta.¹¹ Pravilno razumevanje enovitosti človeka ter njegovega bivanja v svetu je osnovni pogoj za pravilno razumevanje materije oziroma telesnosti. Ker človek ne najde ustreznega ravnovesja med svojimi duhovnimi in telesnimi zmožnostmi, se neravnovesje prenaša ali kaže v njegovem razmerju do sveta. Gospodovalnost, izrabljanje, uničevanje, brezosebnost in podobno so posledice takšnega razmerja.

Nasprotno pa biblično sporočilo govori o veselju, ki ga človek doživlja, ko opazuje stvarstvo, in občuduje njegove zakone ter spoznava veličino Boga, Stvarnika. »Gospod, naš Gospod, kako čudovito je tvoje ime po

⁸ Prim. LE uvod; 4,2.3.4; 5,1.5; 1.5; 6,1.2.3; 7,4; 9,1.2.4; 10,4; 12,2; 13,2; 14,3; 21,2.3; 25,1.

⁹ Prim. intervju, ki ga je dal za časopis za duhovni život Izvori, 25 (1982), številka 3, str. 5.

¹⁰ M. D. Chenu, n. d., 21.

¹¹ Prim. M. D. Chenu, n. d. 23—114.

vsej zemlji! Povzdignil si svoje veličanstvo nad nebesa! ... Kaj je človek, da se ga spominjaš...? In vendar, naredil si ga le malo nižjega od angelov, s slavo in častjo si ga ovenčal; dal si mu oblast nad deli svojih rok in vse si podvrget njegovim nogam« (Ps 8, 2.5—7).¹² Svet in človek sta odsev veličanine in popolnosti, razuma in lepote. Ob tem izkustvu človek spoznava ne le stvari, ampak se prek njih dviga do Boga.¹³ Tudi sporočilo o šesterodnevju ali o božjem 'delavniku' (stvarjenju) ter sedmem dnevu kot dnevu počitka ima pomembno vsebino: Bog dela, celo 'vedno dela', vendar je počitek sedmega dne tisto znamenje njegovega gospostva, katerega je deležen tudi človek (prim. 1 Mojz 2, 1—3; 2 Mojz 20, 8—11). V nasprotju s poganskimi bogovi in božanstvi, ustvarjenimi 'po človeški podobi', ki jih čas priganja in prehiteva, je Izraelov Bog Gospod nad vsem, tudi nad časom. To naj bo tudi človek. Ko nad stvarstvom gospoduje in si ga podreja, naj doživlja veselje in ponos, ki sta lastna Bogu, stvarniku in začetniku vsega; pravo gospostvo ni v zunanjem gospodovanju nad nečim, ampak v duhovnem, notranjem zrenju bistva stvari, ki smo jih spoznali in se z njimi še bolj zblížali, prav tako pa tudi ob spoznanju in zrenju lastne veličine in poslanstva. V tem smislu tudi 'počitek' postaja 'delo' oziroma je vsako 'delo', 'počitek' kot notranje zrenje in veselje, to je gospostvo nad stvarmi.

Gospostva nad svetom in podrejanja sveta ni mogoče pravilno razumeti, če ni najprej navzoča zavest obdarjenosti in daru. Človek je obdarjen z življenjem, sposobnostmi, prijateljstvom in naklonjenostjo. Bog se mu razodeva kot bitje, ki se daruje. Prvo izkustvo človeštva in človeka je v sprejemanju nečesa nezasluzenega, se pravi popolnega daru. »V tem je ljubezen: ne, da smo mi ljubili Boga, temveč, da je on nas ljubil in poslal svojega Sina v spravo za naše grehe« (1 Jan 4, 10). Ne le bistvo verovanja, tudi bistvo življenja je v prednosti prejemanja pred dajanjem. Joseph Ratzinger pravi: »Krščansko verovati pomeni zaupati se smislu, ki nosi mene in svet; sprejeti ga kot trden temelj, na katerem lahko brez strahu stojim! ... V skladu s tem je krščansko verovanje opcija (odločitev) za to, da ima sprejemanje prednost pred delovanjem — s čimer pa delovanja ne razvrednotimo in ga tudi ne razglasimo za odveč. Samo zato, ker smo sprejeli, moremo tudi 'narejati'.«¹⁴ Razumevanje in sprejemanje lastnega življenja kot nezasluzenega daru pa je povezano tudi s sprejemanjem stvarstva, ki je božji dar človeku. Tako ga sprejema in tako se ga veseli Izraelec (prim. Ps 104). Tako ravna človek, ki se zaveda obdarovanosti. Na to opozarja tudi okrožnica, ko pravi: »V vsaki razvojni stopnji svojega dela stoji človek pred dejstvom, da ga že vnaprej obdarja 'narava' in navsezadnje Stvarnik.

¹² Prim. še Ps 104,23; X. Léon-Dufour, *Vocabulaire de théologie biblique*, Paris (Cerf) 1962, col. 1073—1074.

¹³ Prim. Rimlj 1,18 sl.

¹⁴ Uvod v krščanstvo, Celje (Mohorjeva družba) 1975, 46.

Na začetku človeškega dela stoji skrivnost stvarjenja« (LE 12,2). Prejel je »zemljo v dar« (LE 21,3) in v vsakem delu se »razodeva kot ‚gospodar‘ stvari, ki so mu v vidnem vesolju dane na voljo« (LE 13,2); dane so mu tudi sposobnosti, ki naj jih uporablja v skladu s vsojo razumno in svobodno naravo. Še več, vse, kar mu je zaupano v gospostvo in podrejanje, naj s svojim delom vedno bolj razvija in dopolnjuje, nekako poustvarja.

Človekovo gospostvo in podrejanje sveta je treba razumeti tudi v smislu koncilskega pojmovanja gospostva (kraljevanja), ki je v služenju. Razumeti je treba, da ni človek zaradi sveta, ampak je svet zaradi človeka, kakor tudi ni človek zaradi dela, ampak je delo zaradi človeka (prim. CS 12,1; LE 6,6). Svet (delo) naj torej služi človeku in ne obratno. Gospostvo in podrejanje sveta kot služenje je v tem, da človek vse postavlja v službo za doseganje lastne končne poklicnosti. Služenje pomeni, da osebe in stvari dosegajo svoj smoter, ta pa je človeku dan. Ko človek v moči naročila, naj si podvrže zemljo in naj ji gospoduje, vse svoje dejavnosti ureja v »pravičnosti in svetosti«, ko »priznava Boga za stvarnika vseh stvari« ter mu »izroča sam sebe in celotno stvarstvo«, tedaj je v »podrejenosti vseh stvari človeku božje ime čudovito po vsej zemlji« (prim. CS 34,1). Človek in svet sta tako v novem razmerju do Boga; v svobodi in odrešenosti sta povezana, oba hkrati naravnana na Boga, čigar veličastvo in moč oznanjata in pričujeta; v služenju Bogu in njegovemu načrtu pa dosegata pravo gospostvo, podrejanje in kraljevanje. Tedaj je tudi dosežena tista enovitost med Bogom in človekom, med človekom in stvarstvom, o kateri govori apostol Pavel: »Vse je vaše, vi pa Kristusovi, Kristus pa božji« (1 Kor 3,23).

2. Zunanje gospostvo nad svetom in podrejanje vsega človeku je v okrožnici tako močno poudarjeno, da obstaja nevarnost, da zanemarimo tisto gospostvo, ki je in mora biti v ospredju, to je gospostvo človeka nad samim seboj, z drugimi besedami subjektivni pomen dela (prim. LE 6). Ponavlja se nevarnost, ki je bila navzoča že med koncilom v pripravi tako imenovane 13. sheme, sedanje Pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu, zagledanosti in enostranskega vrednotenja zunanjega napredka, napredka znanosti in tehnike, ki smo mu priča v zadnjih stoletjih in zlasti desetletjih. Bistvo notranjega ali subjektivnega gospostva je v tem, da človek vedno bolj postaja ‚gospod‘ samega sebe. V bibličnem pomenu besede to pomeni, da vedno bolj uveljavlja svojo podobnost Bogu in jo v sebi dopolnjuje. Stvarjenja (sveta in človeka) ni mogoče razumeti zgolj v smislu statičnega stvarjenja ali danosti, ampak v smislu stalnega ustvarjanja (*creatio continua*), ki seveda obsega tako stalno navzočnost Boga v vsem, kar je ustvarjeno, in vzdrževanje sveta v bivanju kot tudi stalno človekovo navzočnost in dejavnost. Zato je vse stvarstvo »danost in možnost«. Dinamični vidik človekove podobnosti Bogu se najprej uveljavlja v človekovem razmerju do stvarstva, v polnosti pa prihaja do veljave in se kaže v svoji pravi

razsežnosti šele tedaj, ko človek postaja vedno bolj človek. To „postajanje“ ali „nastajanje“ njegove človečnosti pa je vezano na njegovo zemeljsko bivanje in delovanje. Kakor je sicer človek po svojem bistvu v stvarstvu in del stvarstva ter bitje, ki biva skupaj z drugimi („Mitsein“),¹⁵ tako je hkrati tudi bitje, ki je različno od drugega in od drugih. Uresničenje človeka, njegove podobnost Bogu je v tem, da se glede na svoje zmožnosti in spoznanje vedno bolj uveljavlja kot razumno in svobodno bitje, ki živi in deluje v skladu s svojo (razumno in svobodno) naravo. Kot božja podoba je »zavesten in svoboden subjekt, ki je sposoben načrtno in razumno delovati, sposoben odločati o samem sebi in naravnano na uresničevanje samega sebe« (LE 6,2). Pri tem ne gre le za vprašanja, ki jih povzemajo trditve, da je »človek več vreden po tem, kar jè, kakor pa po tem, kar ima« (CS 35,1), ali z drugimi besedami »imeti ali biti« (E. Fromm), temveč gre za to, da človek nenehno presega sam sebe. Če imenujemo zunanje gospodstvo nad stvarstvom „prehajajoča“ dejavnost, je gospodstvo človeka nad samim seboj „imantentna“ in hkrati „transcendentna“ dejavnost; vedno bolj postaja človek, vedno bolj se odziva svoji poklicanosti in jo v sebi uresničuje, uveljavlja se kot tisti, »ki gospoduje« (LE 6,3). Gospodstvo in podrejanje prejemata smisel in pomen „osvobajanja“ človeka in „služenja“ človeku. Samó delo, ki je v celoti v službi človekove osvoboditve, ima svojo etično vrednost in zato tudi upravičenost. Zunanje gospodstvo je avtentično le tedaj, ko je izraz človekovega notranjega gospodstva nad samim seboj (prim. LE 6, 2.3).

Zgodovina človeštva je zaznamovana s človekovimi napori, da bi uresničili zunanje in notranje gospodstvo. Sedanje razmere človeštva pa kriče in trpe zaradi neravnovesja, ko je človek sicer na številnih področjih dejavnosti uveljavil svoje gospodstvo nad svetom, ni pa dosegel gospodstva nad samim seboj. Zato mu na različne načine grozi odtujevanje samemu sebi, razčlovečenje ali celo (samo)uničenje. Njegovo gospodstvo nad svetom je zaznamovano s strahom, negotovostjo in suženjstvom, ker ni dosegel pravega notranjega gospodstva in svobode, ki edina zagotavlja resničen in vsestranski napredek tako posameznika kot vsega človeštva.¹⁶

3. Učlovečenje božjega Sina

Jezus Kristus je »središče vesoljstva in zgodovine« (RH 1). Vse je ustvarjeno po njem in zanj. Je večna in učlovečena Beseda, po kateri je »vse nastalo in brez nje ni nastalo nič, kar je nastalega« (Jan 1,3), Vse je usmerjeno vanj, ki je alfa in omega, začetek in konec. Vse ima v njem razlog svojega obstoja in svoje dopolnitve. Najprej človek, kajti »v resnici samo v skriv-

¹⁵ Prim. B. Mondin, *L' uomo: chi è?* Elementi di antropologia filosofica, Milano (Massimo) 1975, 173—190.

¹⁶ O tem vprašanju posebej govori Janez Pavel II. v svoji prvi okrožnici *Redemptor hominis*, 4. marca 1979 (slovenski prevod: *Cerkveni dokumenti* 2, Ljubljana 1979).

nosti učlovečene Besede res v jasni luči zažari skrivnost človeka» (CS 22,1); nato tudi stvarstvo, kajti »njemu (Kristusu) je podvrženo vse, dokler sam sebe in vsega stvarstva ne podvrže Očetu, da bo Bog vse v vsem« (C 36; prim. 1 Kor 15, 27—28). Tako človek kot stvarstvo željno pričakujeta »razodetja božjih sinov«, »rešenja iz suženjstva pokvarjenosti v svobodo poveljanih božjih otrok« (prim. Rimlj 8, 19—21). Kristusovo učlovečenje ni zgolj epizoda, ki je zabeležena v zgodovino našega planeta in vesoljstva; njegovo zemeljsko bivanje in delovanje nimata zgolj ascetičnega pomena, tudi nista zgolj model, kako naj človek ravna. Kristusovo učlovečenje je potrditev tiste ontološke stvarnosti, v kateri je človek od začetka, in skupaj s človekom tudi vse stvarstvo. Vse je bilo ustvarjeno kot »dobro«, celo »prav dobro« (prim. 1 Mojz 1, 1—31). Prvi človek je sicer grešil in vnesel nered v celotno stvarstvo (prim. 1 Mojz 3, 1—23), vendar mu Bog v svojem usmiljenju obljublja odrešenje (prim. 1 Mojz 3,15; 9, 1-17).

Kristus, ki je »prvorojenec vsega stvarstva« (Kol 1,15), prevzema človeško naravo in način človeškega bivanja: rojen je iz človeške matere in živi v družini, sprejema svoj narod in čas, »s človeškimi rokami je delal, s človeškim razumom je razmišljal, s človeško voljo je deloval, s človeškim srcem je ljubil. Rojen iz Device Marije je v resnici postal eden izmed nas, v vsem nam enak razen v grehu« (CS 22,2). Kristusovo učlovečenje in enačenje s človekom razodevata vso veličino življenja tako posameznika kot vsega človeštva. Ta veličina je človeku neodtujljiva. Greh jo je sicer ranil, vendar jo Kristus s svojim odrešilnim delovanjem »še čudoviteje prenavlja«. ¹⁷ Ko je prevzel nase človeško podobo, se je »na neki način združil z vsakim človekom« in nam dal »dostojanstvo brez primere« (CS 22,2; RH 18). Sprejel je naš način življenja, delo in počitek, uspehe in neuspehe, veselje in trpljenje, smisel in nesmisel, ki ga človek doživlja; tudi smrti se ni hotel izogniti. O delu nam ni zapustil razprav, čeprav je ves evangelij poln primer iz vsakdanjega življenja, ki je izpolnjeno z delom. Delo sprejema kot življenjsko dejstvo, s katerim je zaznamovano človekovo življenje, in ne le kot življenjsko nujnost. Kristusovo življenje je »evangelij o delu« prim. LE 2,1; 6,5; 7,1; 25,3; 26,1; 27,2), to je veselo oznanilo o smislu našega dela. Kristus s svojim življenjem neposredno in brez besed pričuje o naravnosti vsega stvarstva na Boga, o dostojanstvu človeka, njegovega bivanja in delovanja, o dostojanstvu vsakega dela, tudi najbolj preprostega, vsakdanjega in skritega. Tolikokrat v zgodovini človeštva je bilo posamezno delo manjvredno, poniževano in podcenjevano in hkrati z njim tudi človek, ki ga je opravljal. Kristusovo življenje pa potrjuje, da »osnova za vrednotenje človeškega dela ni prvenstveno vrsta dela, ki ga kdo opravlja, marveč dejstvo, da je tisti, ki ga opravlja, oseba« (LE 6,5). V našem času, ko se množijo le listine o

¹⁷ Prim. nekdanjo molitev pri darovanju: »O Bog, ki si dostojanstvo človeške narave čudovito ustvaril in še čudoviteje prenovil...«

dostojanstvu človeka in dela, vendar je dostojanstvo enega in drugega ponižano na vseh straneh sveta, je Kristusovo ravnanje najmočnejši 'evangelij o delu'; odpira tiste razsežnosti dostojanstva in vrednosti človeka in dela, ki jih človeški sistemi ne morejo dati.¹⁸ Res je, da evangelij ne daje znanstvenih rešitev glede številnih vprašanj (sodobnega) sveta; ne rešuje neposredno kriz in zagat, v katere zahaja človeštvo v posameznih dobah svojega razvoja. To so naloge, ki jih mora človek sam v moči darov, ki jih je prejel od Stvarnika, reševati. Kristus posreduje tisti (verski in moralni) nauk, ki naj človeka oblikuje, da bo njegovo delovanje v skladu z moralnim zakonom. Kristus nas predvsem uči, da je »temeljni zakon človeške popolnosti in zato tudi preobrazbe sveta nova zapoved ljubezni« (CS 38,1). Naj gre za najbolj preprosta vsakdanja dela, za delo ročnega ali umskega delavca, za napore posameznika ali vsega človeštva, da bi življenje postalo lepše, svet boljši, vedno je potrebno nesebično služenje bližnjemu in odpoved samemu sebi, potrebna je odgovornost in zvestoba. Moč daje Kristus, ki človeška prizadevanja »očističuje in krepi« (CS 38,1).

Kristusovo učlovečenje in istovetenje s človekom ter njegovim zemeljskim obstojem vsebuje dvojni vidik ene in iste razsežnosti: kakor se Kristus 'učlovečuje' in istoveti z nami, tako se človek v moči njegove milosti 'pobožuje' in istoveti z njim. To istovetenje presega zgolj človeško istovetenje, ki se izraža v tem, da smo drugemu blizu, ga razumemo, se z njim veselimo ali trpimo, se z njim čutimo eno... Ko se istovetimo s Kristusom in njegovim življenjem, smo dvignjeni na novo raven, naše življenje dobiva nov smisel, naše delo novo vrednost.

4. V potu svojega obraza...

Prvobitno stanje stvarstva in človeka sta harmonija in red. Tudi zakon dela je deležen te harmonije. S tem seveda ni rečeno, da delo v prvotnem božjem načrtu ne zahteva naporov in iskanj. 'Gospodstvo' nad stvarstvom in 'podrejanje' narave vključujeta napor duha in drugih človekovih zmožnosti. Za nagrado vračata človeku ne le osebno zadoščenje in vedno večje gospodstvo, ampak mu pomagata, da uresničuje in dosega svojo poklicanost. Napor je torej zapisan v naravo dela oziroma človeškega delovanja.

Z grehom je harmonija v človeku skaljena. V človeku se bojujeta dve postavi, postava greha in postava dobrega. Zaradi človeka je prišel nered tudi v stvarstvo. Biblični opis govori o kazni, ki zadene kačo, ženo, Adama in zemljo. Zemlja je prekleta, človeku bo rodila trnje in osat, v potu svojega obraza bo človek užival svoj kruh, moral bo umreti in se povrniti v prah (prim. 1 Mojz 3, 14-19; Rimlj 8, 20-22). Prekletstvo ni prizadelo dela sa-

¹⁸ K tem vprašanjem se Janez Pavel II. nenehno vrača bodisi v svojih okrožnicah ali drugih listinah bodisi v svojih govorih in apostolskih potovanjih.

mega, tudi ne ženine nosečnosti in rojevanja.¹⁹ Napačno je, če marsikje še danes srečujemo prepričanje ali vsaj nejasnost glede tega, ali je delo prvotno ali je kazen za greh.²⁰ Ker je ves človek podvržen grehu, so tudi vsa področja njegovega zemeljskega bivanja prav tako podvržena ničevosti in možnosti, da jih človek zlorabi. Prav delo je tisto najbolj prostrano področje, kjer se kaže moč greha kot sebičnost in izrabljanje človeka, poniževanje njegovega dostojanstva, krivica, pretirana skrb za materialne dobrine in zanemarjanje duhovnih dobrin, napačna raba dobrin in služenje mamonu ipd. Tvarni napredek, »ki je velika človekova dobrina, prinaša s seboj tudi veliko skušnjavo« (CS 37,1). Resničnost te koncilske trditve doživljamo tako posamezniki kot človeška skupnost, tako v preteklosti kot danes; postavljeni smo pred izbiro, ali bomo znali materialni napredek postaviti v službo duhovnega napredka.

Pot, ki jo mora človek izbrati, je pokazal Kristus. To je pot njegove velikonočne skrivnosti, se pravi pot odpovedi sebi in nesebičnemu služenju drugemu, pot pokorščine v nasprotju z nepokorščino, ki je že od začetka človeštvo pahnila v suženjstvo. Potrebno je, da človek vsak dan sprejema odgovornosti in naloge ter napore. »V potu svojega obraza« ne pomeni samo tisti zunanji, telesni ali tudi intelektualni napor, ki ga človek prevzema, da bi življenje naredil lepše. Velja še veliko bolj za tisti napor, ki že od začetka človeku osmišlja življenje in delo. Vemo, da je to dvoje, to je osmišljanje življenja in dela, povsem istovetno. Ničesar pa ni mogoče doseči brez truda. Hoja za Kristusom, h kateri je človek poklican, vključuje ta vsestranski napor. Uresničujemo ga sredi vsakdanjega življenja. Svet dela je tisto področje, kjer človek uresničuje hojo za Kristusom in poklicanost k popolnosti in svetosti. Zvestobo poklicu in vsakdanjim dolžnostim je Cerkev trajno oznanjevala v preteklosti — pomislimo na vodilo »moli in delaj« — in to oznanjevanje je tudi danes merilo za pristnost in prepričljivost krščanskega življenja (prim. C 34-36; CS 43, 1.2). Vsa človeška prizadevanja pa imajo vedno pečat nepopolnosti, zato so potrebna Kristusove odrešilne pomoči in očiščujoče milosti. Kristus očiščuje naša prizadevanja in jih spopolnjuje s svojim križem in vstajenjem (prim. LE 27, 2.3; CS 37,4). Prizadevanja, da bi v vsakdanje življenje in zemeljske strukture vpisali zakon ljubezni in pravičnosti, niso kapljica, ki izgine v puščavskem pesku, ampak človekov prispevek k odrešenjskemu dogajanju. Napore posameznika in vsega človeštva, da bi življenje postalo lepše in bolj bogato, da bi človek postal bolj človek (prim. LE 9,3.4), sprejema Kristus kot naš prispevek, ki se zliva v eno z njegovim odrešenjskim delom.

¹⁹ Prim. X. Léon-Dufour, n. d., co. 1074.

²⁰ Prim. I. Maštruko, *Klasni mir katoličanstva*, Split 1981, 15; O človeškem delu (okrogla miza na FSPN) v: *Naši razgledi* 31 (1982), št. 10 (28. maja 1982), str. 289.

Zakonitost, da bo človek, v potu svojega obraza užival svoj kruh,⁴ bo trajala do konca časov. Krščansko oznanilo ne obljublja in ne pričakuje življenja brez naporov in trpljenja. To jasno kaže Kristus s svojo besedo in svojim ravnanjem. Vendar je človek poklican, da tudi nad to zakonitost razširi svoje gospostvo s tem, da vedno bolj osmišlja svoje delo in odkriva njegovo vrednost v celotnem odrešenjskem načrtu, da z vsemi napori odstranjuje trpljenje in vsakršno bedo ter dosega vedno večjo notranjo in zunanjo svobodo, h kateri je v Kristusu poklican.

5. *Obris novega sveta*

Krščanska vizija dela prihaja v polnosti do veljave šele tedaj, kadar upoštevamo njegovo vlogo v razmerju do prihoda božjega kraljestva. Na začetku biblije je poročilo o stvarjenju neba in zemlje, na zadnjih straneh pa je govor o novem nebu in novi zemlji (prim. 1 Mojz 1; Raz 21). Celotno svetopisemsko sporočilo pa govori o prihodu božjega kraljestva, v katero je človek poklican.

Ta vizija presega zgolj ascetičen vidik dela, ki je bil marsikdaj v ospredju v preteklih dobah. Morda sta temu botrovala opomin apostola Pavla, da »kdor noče delati, naj tudi ne je« (2 Tes 3, 10), in njegovo pričevanje, kako je delal z lastnimi rokami, da bi ne bil drugim v breme (prim. 2 Tes 3,8). Že tedaj jasno pove, da pričakovanje drugega Kristusovega prihoda ne sme verujočih odtegniti od tega, da ne bi izpolnjevali vsakdanjih dolžnosti (prim. prav tam; CS 43,1). Stara zaveza hvali delavnost in občuduje delo človeških rok (prim. 1 Kralj 7, 1 sl.; Preg 8, 10 sl.), graja pa nedelavnost in lenobo (prim. Preg 13,4; 26,14; 31,27). V evangelijskem sporočilu je zlasti v ospredju dejstvo, da bo vsak sojen glede na odnos do bližnjega, se pravi, kolikor ga je ljubil, mu pomagal po svojih močeh, tega pa seveda ni mogoče brez delavnosti (prim. Mt 25, 31-46; Jak 2, 14 sl.). Delo in skrb za bližnjega bosta torej poplačana v božjem kraljestvu, zato si je v življenju treba »nabirati« dobra dela. Seveda se takšno prepričanje lahko izrodi v verski individualizem, ki nima nič opraviti s krščansko ljubeznijo. Ta predvsem gleda na dobro bližnjega, spoštuje vsakega zaradi dostojanstva, ki ga ima kot človek, in ga ne jemlje kot predmet ali priložnost za »nabiranje« dobrih del in zaslužnj za nebesa.

Prav takó krščanska vizija dela presega moralno-etični vidik dela, se pravi dela v njegovem razmerju do izpopolnjevanja človeške osebe in družbe. Delo je dolžnost, tako individualna kot socialna. V sprejemanju te dolžnosti človek osebno raste v človečnosti, to je dopolnitvi samega sebe v razmerju do drugih. V sedanjem času stopa etični vidik dela močno v ospredje zaradi številnih vprašanj, s katerimi se ukvarjajo sodobni družbeni, ekonomski in politični sistemi. Ne le delo kot dolžnost, tudi delo kot pravica vsakega stopa v ospredje; prav tako delovne razmere, pravična nagrada za delo,

pravica do počitka, delo kot uveljavitev človekove enkratnosti, njegovih sposobnosti in želja, delo kot povezovalni člen med posamezniki, ustanovami, družbami in vsem človeštvom; menjava dela ustvarja ali vsaj daje možnosti za ustvarjanje novih in vedno trdnejših vezi med narodi vsega sveta, da se čedalje bolj čutijo ne le med seboj povezani, ampak tudi odgovorni drug za drugega. Prav odgovornost za druge je tisto merilo, po katerem je mogoče soditi o zrelosti posameznika in družbe (prim. CS 25-31; 55; LE 8; 19.).

Vsi napor, da bi svet dosegel pravičnejši socialni red, da bi vse človeštvo postalo ena družina, da bi vsi in vsak posameznik živel človeka vredno življenje, so povsem upravičeni. To je področje, kjer se srečujejo ljudje različnih prepričanj, kultur in pogledov na svet. Medsebojna srečevanja pa jih lahko še bolj zbližujejo in združujejo. Naloga Cerkve je, da vse te napore podpira in se vanje vključuje (prim. CS 42). Še več, njena prvenstvena naloga je oznanjevanje božjega kraljestva in delo zanj. Temelj božjega kraljestva so ljubezen in pravičnost, človekovo dostojanstvo in poklicanost v občestvo z Bogom, bratsko občestvo in svoboda (prim. CS 39,3; LE 27,7). Božje kraljestvo je sicer po svoji naravi nadnaravna stvarnost, je božji poseg v naše bivanje, je milostni dar, na katerega moramo biti notranje pripravljeni. V vsakem času velja za človeštvo Kristusov klic: »Čas se je dopolnil in božje kraljestvo se je približalo; spreobrnite se in verujte evangeliju« (Mr 1, 15). Notranja pripravljenost pa je osnovni pogoj, da človek tudi v življenju ravna in deluje v skladu z njo. Tako se ustvarja enotnost med človekovim notranjim spoznanjem in zunanjim delovanjem, med božjim načrtom in prihodom božjega kraljestva ter prizadevanji človeštva. Koncil naglašja, da je »zemeljski napredek sicer treba razlikovati od rasti Kristusovega kraljestva, vendar pa je ta napredek, kolikor more prispevati k boljši ureditvi človeške družbe, velikega pomena za božje kraljestvo« (CS 39,2; LE 27,6). Zemeljski napredek je kakor njiva, pripravljena sprejeti seme božjega delovanja, da na njej zrastejo novi, neuničljivi sadovi. Zato naj »kristjan, ki posluša besedo živega Boga in delo združuje z molitvijo, ve, kakšno mesto pripada njegovemu delu ne le pri zemeljskem napredku, temveč tudi pri razvoju božjega kraljestva...« (LE 27,7). To prepričanje ga še bolj navdihuje in podpira pri delu za zemeljski napredek, saj se zaveda, da s tem nekako pripravlja pot božjemu kraljestvu v človeške odnose in končno zmago dobrega nad zlim.

Vse oblike zemeljskega napredka, pa naj gre za znanost, tehniko, umetnost ali druge dejavnosti, so podvržene minljivosti. V sedanjem trenutku, ko grozi nevarnost svetovne katastrofe, še toliko bolj.²¹ Duhovne vrednote pa ostanejo, ker jih je oblikoval človek in so te njega oblikovale, da je

²¹ Prim. S. Oertwig, Pokopana mesta, Maribor (Obzorja) 1964; Janez Pavel II. svari pred to nevarnostjo v vseh treh dosedanjih okrožnicah: Človekov Odrešenik (1979), O božjem usmiljenju (1980) in O človeškem delu (1981).

postajal vedno bolj človek in tudi drugim pomagal pri uresničevanju človečnosti. Ljubezen in njeni sadovi: dobrota, mir in pravičnost, zvestoba in odgovornost, odpuščanje in usmiljenje, bratstvo in medsebojna povezava ter edinost ostanejo za večno (prim. 1 Kor 13, 8.13).

Podoba tega sveta prejde (prim. 1 Kor 7,31; CS 39,1). Tudi človek je pomagal pri njegovem oblikovanju s svojim umom in svojimi rokami. Razodetje govori o ničevosti, sužnosti in minljivosti, kateri je podvrženo vse stvarstvo, a tudi o odrešenosti in svobodi, ki bosta značilnost novega neba in nove zemlje (prim. Rimlj 8, 18-22; Raz 20, 11-14; 21, 1 sl.). Niso nam znane zunanje ter materialne stalnice med sedanjim in prihodnjim svetom; znane pa so duhovne stalnice, ki jih že sedaj človeštvo oblikuje ob navdihu božjega Duha, ki bo vse prenovil. Protagonist vsega dogajanja je Bog, svoj načrt uresničuje skozi zgodovino stvarstva in človeštva, ki ju bo v Kristusu po Svetem Duhu prenovil in dopolnil. V to dogajanje pa je vključen tudi človek kot božji sodelavec; vključeno je tudi njegovo delo, naj ga razumemo v ožjem ali širšem pomenu. To delo je kot nekakšna 'tvarina', ki jo človek prispeva za prihod božjega kraljestva in dokončne dopolnitve stvarstva. Kakor se nam z ene strani v vsem kaže veličina Boga, ki vodi svet k dopolnitvi, tako se z druge kaže tudi veličina človeka in njegove poklicanosti, kajti »zmage človeškega rodu so znamenje božje veličine in sad neizrekljivega božjega načrta« (CS 34, 3). Zato tudi razumemo trditve, da »pričakovanje nove zemlje ne sme oslabiti, marveč spodbuditi vnemo za delo na tej zemlji, kjer raste tisto telo nove človeške družine, ki že more dati nekaj obris novega sveta (CS 39,2; LE 27,6).

Krščanska vizija človeškega dela in naporov za napredek vsebuje kozmične razsežnosti.²² Smemo jo istovetiti s krščanskim upanjem, ki objema človeštvo in vse stvarstvo ter jima kaže pot v absolutno prihodnost. Ta pot je pot naporov, trpljenja, nesmisla, porazov, odpovedi in umiranja, vendar je na njej vedno navzoča resničnost Kristusove zmage nad zlom, v katero se človeštvo vključuje s prizadevanjem za zmago dobrega. Toliko bolj to pomeni za kristjana vir novih navdihov in moči, da ostane zvest svojemu človeškemu in krščanskemu poklicu ter poslanstvu. V delu namreč »odkrivajo svitanje novega življenja in novih dobrin, tako rekoč naznanilo 'novih nebes in nove zemlje', ki sta ju človek in zemlja deležna prav prek naporov dela« (LE 27,5). Prizadevanja, da bo svet »prepojen s Kristusovim duhom« in bo tako »v pravičnosti, ljubezni in miru učinkoviteje dosegal svoj namen« (C 36), bodo dobila svojo dokončno potrditev tedaj, ko bo Bog »vse v vsem« (1 Kor 15,27).

²² Okrožnica LE govori o tej razsežnosti manj kot npr. CS; v to vprašanje pa se je najbolj poglobil P. Teilhard de Chardin (prim. Božje okolje, Celje 1975; Pojav človeka, Celje 1978 ter druga dela).

Sklep

V razpravi smo se dotaknili le nekaterih pomembnejših vprašanj teologije dela v okrožnici 'O človeškem delu'. Ne glede na to, da je okrožnica v marsičem neenotna, npr. težko je določiti, kakšne narave je — teološke, socialne, ali duhovne —, da nekatera tudi žgoča vprašanja pušča ob strani, npr. vprašanje avtonomije zemeljskih stvarnosti, teologije prostega časa, da vse preveč poudarja stvarjenje in gospodovanje ter se v duhu svetopisemskega izročila premalo pogloblja v temeljno razmerje človeka do sveta in njunega skupnega celostnega razvoja, je njen namen predvsem osveščati in vzgajati široke množice, da bi v svet dela vnašale novo kulturo in etiko dela. Zdi se, da je tega sedanja tehnična in potrošniška mentaliteta tudi najbolj potrebna.

Povzetek: Rafko Valenčič, Elementi teologije dela v okrožnici papeža Janeza Pavla II. 'O človeškem delu'

Razprava obravnava le nekatera pomembnejša teološka vprašanja v zvezi z okrožnico papeža Janeza Pavla II. O človeškem delu. Ta vprašanja so nakazana v vmesnih naslovih razprave: prvi evangelij o delu, dvojno gospostvo, učlovečenje božjega Sina, »v potu svojega obraza« in obris novega sveta. Razprava se omejuje predvsem na pozitivni prikaz omenjenih vprašanj, ne dotika pa se kritičnih opomb glede narave ali vsebine okrožnice.

Zusammenfassung: Rafko Valenčič, Einige Grundsteine der Theologie der Arbeit im Rundschreiben »Laborem exercens«

Im Traktat wurden nur einige Hauptpunkte der Theologie im Bezug zum Rundschreiben vom Papst Johannes Paul II. betrachtet, die durch folgende Untertitel bekanntgegeben werden können: das erste Evangelium über die Arbeit, zwei Herrschaften, die Vermenschlichung des Gottes Sohnes, „im Schweiss von seinem Gesicht“, der Umriss neuer Welt. Die Fragen wurden vor allem im einen positiven Lichte betrachtet, es ist keine negative Kritik gedacht worden.

Résumé: Rafko Valenčič, Les éléments de la théologie du travail dans l'encyclique »Laborem exercens« du pape Jean-Paul II

Il ne s'agit que de certaines questions théologiques impliquées par l'encyclique Laborem exercens: Ces questions sont indiquées par les sous-titres de l'article: le premier évangile du travail, la double domination, l'incarnation du Fils de Dieu, »à la sueur de ton visage« et l'ébauche du monde nouveau. On ne traite que le côté positif que contient l'encyclique, sans aborder les remarques critiques sur sa nature ou son contenu.

Narava in pomen dela v okrožnici 'O človeškem delu' Janeza Pavla II.

1. Antropološki vidiki dela

Kjerkoli se človek kot bitje uveljavlja, izraža sam sebe in daje svoji dejavnosti pečat človeške osebe.

Človek je celotno bitje. Zaradi njegove narave, ki sestavlja duhovno-telesno enotnost, moramo vsak človekov odnos vrednotiti kot samosvojo človeško prvino. »Jaz« kot temeljna danost in vez človeške osebe je udeležen na vseh nivojih človeškega bitja. Ne samo človek, temveč tudi njegovo okolje je izraz in del človeškega bitja. Narava, v kateri živimo in katere del smo, je naša človeška, je že stalno preoblikovana s človeškimi prvinami, skratka, je del človeškega bitja. Nastaja vzajemen odnos: Človek se kot duhovno bitje uresničuje v svojem telesu, prav tako telo oblikuje duha. To sega tudi v okolje: Človek ga izoblikuje, v njem deluje, a je od njega tudi odvisen. Okolje pa ni nikoli za človeka popolna danost, kateri bi se moral zgolj podrežati, ampak možnost, katero človek uporablja in tako stalno vanj posega.

Aktiven odnos do vsega je izraz človekove osebne svobode, njegove notranje odprtosti. Človek je sposoben delovati sam iz sebe, njegovo delovanje pa gre navzven, v okolje. Ko človek oblikuje in ustvarja okolje, poraja nekaj novega. Zato je narava vedno tudi kultura. Človek kot simbolično bitje vedno preoblikuje danosti po svojem bistvu, to pa je podlaga in jedro njegovega delovanja. Svet je že vedno človeški in vsa narava in njeni procesi ter dogodki imajo svoj smisel v človeku in le prek njega.

Antropologi menijo, da je govorica začetek človeškega bitja. Ko je človek spregovoril, je postal sposoben, da se odlepi iz zgolj naravnih okvirov, otresel se je neposredne navezanosti na svet in začel samostojno delovati. Seveda je govorjenje o človeškem začetku in nastanku nasprotje, kajti ko rečemo človek, imamo pred seboj bitje že z vsemi temi sposobnostmi. Ko govorimo o človeku, imamo že od začetka opravka z govorečim bitjem. To je pomembna ugotovitev bioloških in sorodnih ved, ki proučujejo

začetke človeštva.¹ Tudi sodobna raziskovanja in primerjave človeškega in živalskega ravnanja ter vedenja potrjujejo to ugotovitev. Žival ni sposobna svojega sveta, zato je njeno mesto v naravi le del narave in nič več.² Človek pa je zaradi samozvesti sposoben oblikovati svoj svet, to je svet zavesti. Iz nje sledi tudi več ali manj neodvisno, čeprav pogojeno samostojno ravnanje.

Odnos človeka do okolja je vzajemen. Filizofi so ga različno razlagali. Njegova glavna sestavina je odnos duhovnega do materialnega, notranjega do zunanjega sveta, odnos osebe do stvari. Posebno v zahodnoevropski miselni tradiciji je ta odnos oblikovalo pojmovanje človeka kot osebe: Vsak človek deluje in se uveljavlja v naravi. Zato krščanska dediščina meni, da je delovanje v svetu izraz človekove osebe, prek nje se v svetu razodeva tudi božje delovanje.

Zdi se, da je delovanje sploh osnovna določitev človeškega bitja. To je napotilo mnoge mislece, da so imeli delovanje za temeljno določilo in izhodišče filozofskega razmišljanja.³ Delovanje je po njihovem mnenju tudi temeljitev človekove misli in s tem njega samega: »Znanost o dejanju (action), ne znanost ob dejstvu (fait)! Raziskovali bomo zavest, kolikor je dejavnost, kolikor je javljanje hotenja, ne kolikor je dejstvo. Dejstvo je vedno posledica kakšnega dejanja, dejanje pa izvira iz subjekta, iz hotenja, iz zavesti. Zato izkustvene znanosti, ki raziskujejo dejstva, zahtevajo, še posebno znanost, znanost o dejanju in o zavesti. Tako nas vodi ravna pot, od pozitivne znanosti o predmetih do znanosti o subjektu, ki je sicer v drugem smislu, vendar prav tako pozitivna.«⁴

Delovanje je imanentna človekova danost. Sodobne znanosti, posebno psihologija,⁵ potrjujejo z empiričnimi raziskavami to tradicionalno miselno ugotovitev. Ustvarjalnost izhaja iz človeka, zato lahko vse razumemo le v tej perspektivi. *Delo je bistvena razsežnost človeka kot človeka, je pot njegovega samouresničevanja in obvladovanja sveta.*

2. Razvoj cerkvenega nauka o delu

Že okrožnica Leona XIII. leta 1891 razmišlja o vprašanju odnosa človek-delo. Ker je v ospredju vedno bolj pereče vprašanje, kako delodajalci izžemajo delavce, zahteva, da človek ne sme z delom postati sredstvo, s katerim razpolagajo delodajalci. Čeprav okrožnica ne govori izrecno o odnosu človekovega delovanja do naravnih in pridobljenih sredstev, poudarja, da

¹ prim. H. Mynarek, *Mensch und Sprache*, Freiburg i. Br. 1967, 9—11

² prim. V. Pečjak, *Psihologija spoznavanja*, Ljubljana 1977, 429

³ Fichte, Marx, Blondel itd.

⁴ J. Janžekovič, M. Blondel kot človek in kot mislec, *Izbrani spisi IV*, Celje 1978, 120 (cit. iz M. Blondel, *Dejanje*)

⁵ A. Trstenjak, *Psihologija ustvarjalnosti*, Ljubljana 1981, 32 st.

je človek največja vrednota, ki ne sme postati sredstvo za pridobivanje: »Sramotno in nečloveško pa je, če kdo ljudi zlorablja kot blago, za dobiček, ter jih ne ceni više, kakor toliko, kolikor premorejo s svojimi mišicami in močmi.«⁶

Quadragesimo anno govori o tem odnosu v zvezi z lastnino⁷ in ponavlja stališče Leona XIII. v »Rerum novarum«, da »ne izhaja narodno bogastvo od drugod kakor iz dela delavcev.«⁸ Zato ima človek pravico, da si z delom lahko zagotavlja vsaj osnovne možnosti za obstoj. Po papeževem mnenju ima delo individualno in socialno naravo. Obe moramo upoštevati. Pravni red mora ščititi delo tako, da bo omogočalo primerno delavčevo vzdrževanje,⁹ da se bo podjetje lahko vzdrževalo¹⁰ in bo cvetela splošna blaginja. To pomeni, da bodo plače in razmere v podjetjih dovoljevale zaposlitev in bodo šli izdelki lahko po primerni ceni v promet.¹¹ Šele takšne razmere bodo lahko omogočile duhovno prizadevanje na podlagi krščanskih načel, katerim je treba vse podrediti. Ravnanje po njih bo omogočalo, da se »ne bo le proizvajanje in pridobivanje, temveč tudi raba bogastva, ki je sedaj dostikrat takó v nasprotju s pravim redom, skoraj naravnala v meje pravičnosti in pravične razdelitve, in bi umazani sebičnosti, ki je sramota in velik greh naše dobe, postavili nasproti, resnično in v dejanju, zakon krščanske zmernosti...«¹² Kot temeljni zakon mora veljati krščanska ljubezen,¹³ s tem pa je delo nedvoumno podrejeno človeku kot osebnemu bitju; to sicer ni izrecno rečeno, a je v teh smernicah popolnoma jasno nakazano. Tako lahko odnos delo človek upravičeno razlagamo v tem smislu.

Tudi Janez XXIII. razpravlja v socialnih okrožnicah o delu izrazito v okviru ekonomskih in družbenih silnic. Zagovarja pravično nagrajevanje po delu, ki naj postane svetovna razsežnost.¹⁴ Ko se obrača k vprašanju kmečkega dela, poudarja kmetovalca kot preoblikovalca zemlje, kjer se najočitneje razodeva človek kot subjekt, kot oseba, ki s svojo zavzetostjo spreminja obličje zemlje in sam sebe uveljavlja v najbolj tesni naravni povezanosti. Na tem področju je potrebna po papeževem mnenju vedno večja solidarnost.¹⁵

Izraziteje govori papež o prvotni vrednosti osebe in njenega dostojanstva v zvezi z industrijskim in gospodarskim napredkom. Sodobne gospodarske in družbene razmere moramo reševati tako, »da gospodarski in družbeni na-

⁶ Rerum novarum (RN) 34

⁷ prim. Quadragesimo anno (QA) 44

⁸ QA 53

⁹ prim. QA 72

¹⁰ prim. QA 73/74

¹¹ prim. QA 75/76

¹² QA 137

¹³ prim. QA 138

¹⁴ prim. Mati in učiteljica (MU) 58 sl.

¹⁵ prim. MU 130 sl.

predek čuva in pospešuje prave vrednote tako posameznikov kot celotne človeške družbe. Ko gre za tako stvar, moramo imeti za pravo vrednost vse to, kar zadeva bodisi človekovo dostojanstvo sploh bodisi človekovo življenje, od katerega gotovo ne more biti nič bolj odličnega.«¹⁶ Papež nedvoumno zahteva, da je treba podrediti sredstva in pridobiti človeku kot njihovega proizvajalca zaradi njegove posebne vrednosti. Zato je odločilen red vrednot. Cerkev sicer podpira in pospešuje znanstveno-tehničen napredek in blaginjo, ki izvira iz njega, zato ju je »prav tako treba imeti za pokazatelja napredka človeške kulture. Toda obenem uči Cerkev, da je potrebno presojati te dobrine po njihovi pravi naravi: morajo se smatrati namreč za sredstva, ki jih uporablja človek, da bi uspešneje dosegel najboljši smoter: da bi namreč mogel sam sebe lažje izboljševati v naravnem in nadnaravnem redu.«¹⁷

Tudi »Pacem in terris« postavlja osebo v ospredje za razmišljanje o socialnih vprašanjih. Ko govori o redu med ljudmi, postavlja temeljno načelo, da je »vsako človeško bitje oseba, to je z razumom in svobodno voljo obdarjeno bitje, in da ima zaradi tega samo po sebi pravice in dolžnosti, ki neposredno in hkrati izvirajo iz njegove narave.«¹⁸ S tem je urejen tudi odnos do dela: Človek naj opravlja delo v takih razmerah, ki ne škodujejo niti njegovemu telesnemu zdravju niti ne slabijo njegove npravnosti in tudi ne ovirajo primerne razvoja mladih ljudi.«¹⁹ Iz človeške osebe izvirajoče pravice in dolžnosti, s tem pa tudi odnos do dela, naj imajo mednarodno veljavo.²⁰

Odločilnega pomena za krščansko razumevanje odnosa človek delo je Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sodobnem svetu (CS). Tudi ta povzema dediščino dosedanjega družbenega nauka Cerkve o utemeljnosti dela v vrednosti osebe. Zato je »delo nekaj višjega kakor pa ostale prvine gospodarskega življenja, kajti te imajo samo značaj orodja.«²¹

Delo ima vrednost v osebi. »To delo namreč, pa naj ga kdo opravlja na svojo roko ali pa najet od koga drugega, izhaja neposredno iz osebe, ki naravnim stvarnostim vtisne tako rekoč svoj pečat in jih podvrže svoji volji. S svojim delom človek navadno vzdržuje svoje življenje in življenje svojih domačih, se povezuje s svojimi brati in jim služi; izvrševati more resnično ljubezen in sodelovati pri spopolnjevanju božjega stvarstva.«²² Odnose, ki nastajajo ob delu, je treba meriti po človeškosti, ta pa ima izvor v Jezusu Kristusu, kot pravi dalje koncil. Po tem bo lahko urejevati ne samo ekonomska,

¹⁶ MU 179

¹⁷ MU 227

¹⁸ Mir na zemlji (MZ), v: Nova pot 1963, 8—10, 354

¹⁹ MZ, prav tam, 356

²⁰ prim. MZ, prav tam, 364

²¹ Pastoralna konstitucija Cerkev v sedanjem svetu (CS) 67/1

²² CS 67/2

plačilna in lastniška razmerja, ampak tudi razvijati človekovo socialno, kulturno in duhovno rast.

Pavel VI. v »Populorum progressio« zahteva, naj bo razvoj usmerjen tako, da bo »za vsakogar in za vse prehod od manj človeških do bolj človeških razmer.«²³ Če delo in vsako prizadevanje služita vedno večjemu blagru človeštva, potem šele uspešno preoblikujemo obličje zemlje, kajti ves razvoj mora bogatiti človeka, v njem mora »človek srečevati človeka, narodi se morajo srečevati kot bratje in sestre, kot božji otroci. V tem sporazumevanju in medsebojnem prijateljstvu, v tej posvečeni skupnosti moramo začeti prav tako skupaj delati, da ustvarimo skupno prihodnost človeštva ...«²⁴

V »Octogesima adveniensi« Pavel VI. ponavlja izjavo koncila, po kateri mora imeti človek pravico, da je kot oseba »počelo, nosilec in cilj vseh ustanov«. Temu primerno mora delo služiti razvijanju osebnih sposobnosti. Z njim naj bi si zagotovili »dostojno gmotno, socialno, kulturno in duhovno življenje«.²⁵

Čeprav vse okrožnice posvečajo svojo skrb gospodarsko-socialnim razmeram v svetu, nakazujejo reševanje le z vidika dostojanstva človeške osebe. Novost v tem pogledu je okrožnica O človeškem delu.

3. Okviri »novega pojmovanja dela«

Zadnja okrožnica Janeza Pavla II. vsebinsko ni nov oziroma poseben dokument niti glede na socialno niti glede na versko problematiko, vendar je zbudila izreden odmev v svetu in pri nas. Zdi se, da je to zanimanje povzročil ravno antropološki vidik dela; na to so pozorni posebno kritiki, ki zastopajo drugačen nazor.²⁶ Poznavalci okrožnice se namreč strinjajo, da je človeškost dela te okrožnice »novum« krščanskega socialnega nauka.

Janez Pavel II. se je že med svojim študijem zanimal za človeka v luči krščanskega razodetja. Zato je razumljivo, da v svoji prvi okrožnici kliče svetu, naj sprejme Kristusa. Svet bo srečen takrat, ko bo v polnosti uresničeval ideal človeka, katerega najlepša podoba je Jezus Kristus.²⁷ Ta ideal naj človek uresničuje tudi s svojim delom: Človek je celota, iz katere izhaja tudi njegova temeljna prвина — delovanje. Zato okrožnica O človeškem delu ni zgolj kritika družbenih razmer ali odgovor nanje, kot naj bi bil po mnenju Nell-Breuninga vendar glavni namen dosedanjih socialnih okrožnic:

»S to novo okrožnico pa je Cerkev socialno kritiko presegla in šla korak naprej ... Brez prehudega pretiravanja bi mogli celo reči, da je njena tema

²³ Napredek narodov (NN), 20

²⁴ NN 43 (iz govora v Bombayu 3. dec. 1964)

²⁵ Ob osemdesetletnici 14 (prim. CS 25)

²⁶ prim. Delo 2. febr. 1982, 19 in 30. apr. 1982, 21 Naši razgledi, 14. maja 1982, 258 sl.

²⁷ Človekov Odrešenik 18 (Cerkveni dok. 2, 33)

drugačna kakor v vseh prejšnjih dokumentih socialnega nauka Cerkve; to okrožnico moremo označiti kot prelomno, mogli bi celo dvomiti, če jo moremo šteti za golo nadaljevanje okrožnic, ki so sledile »Rerum novarum«, in se vprašati, če ni preokretnica, saj kaže na vrsto izjav cerkvenega učiteljstva, v katerih si Cerkev tem ne bo nič več dala predpisovati od zunaj, bodisi od vsakokratnih težav, bodisi od nasprotnikov božjega reda, temveč si jih bo izbirala sama po lastni presoji.«²⁸

Okrožnica seveda ni mogla nastati brez predhodnih, vendar pomeni prelomnico ravno zaradi novih pogledov glede socialnega pojmovanja človeka. Socialnoantropološka utemeljenost tega nauka pomeni izvirnost, ki je presenetila sodobni svet in verjetno ravno zaradi tega po mnenju Nell-Breuninga »odprla novo dobo ali obdobje ali vsaj novo stopnjo socialnega nauka Cerkve.«²⁹

Cerkev je s tem dokumentom dala verjetno prvič celoten in sistematično enoten socialni program, ne da bi se pri tem odpovedala dosednji dediščini. To je verjetno tudi posebnost takšnega dokumenta v primerjavi s podobnimi znanstveno-sociološkimi analizami sodobne družbe in njenih gospodarsko-socialnih vprašanj. Njene posebnosti so: utemeljitev na človeku, izogibanje dosedanjim dogmatičnim stališčem (tu sta odprla pot že Janez XXIII. in Pavel VI.) in enakovredna ponudba reševanja socialnega vprašanja, kot jo dajejo sodobne smeri. Takó daljnosežen in zahteven načrt pa seveda mora naleteti na odmeve in kritike.

4. Človek — delo

Trstenjak opredeljuje dejavnost kot bistveno lastnost človeka kot svobodnega osebk, ki je kot takšen vedno dejaven. To velja za vsa področja človeškega delovanja.³⁰

Okrožnica razume človeškost dela v tem smislu: uresničitev človeka kot osebe. Nikjer sicer natančno ne navaja, kaj je delo. Mnogi očitajo to kot nedoslednost, ki naj bi imela negativne posledice za določitev odnosa kapital-delo, objektivni in subjektivni aspekti dela itd. Očitek se mi zdi sporen, ker je delo dovolj opredeljeno, če ga določimo glede na človeka. Dalje je treba imeti pred očmi, da hoče dokument dati krščanske-teološke napotke za reševanje tega vprašanja. Pri tem ne more mimo socioloških meril, prav tako pa tudi ne ostati samo pri njih.

Papež izrecno poudarja, da je Cerkev v dosedanjih dokumentih ohranila določeno pojmovanje človekovega dela. Od okrožnice »Rerum novarum« je bil »problem dela vedno deležen novih poglobitev in razjasnitev, pri tem pa je ostal ohranjen tisti krščanski temelj resnice, ki ga lahko označimo za

²⁸ N. Breuning, Komentar k okrožnici O človeškem delu (ČD), v: Cerkevni dokumenti 13, 59

²⁹ prav tam, 61

³⁰ A. Trstenjak, z. n. d., 221

nekaj neuničljivega«. Ponovno razglabljanje o tem vprašanju ima namen pokazati »morda jasneje kot kadarkoli do sedaj, da je človeško delo ključ, in verjetno bistveni ključ celotnega socialnega vprašanja, če skušamo gledati nanj zares s stališča človekovega blagra.«³¹

Ne glede na nepopolno definicijo pojma delo je pojem razumljiv v odnosu do človeka. Delo je človeški proces »svojevrsnega gospodstva nad zemljo«. Gospodovanje zemlji pomeni človekovo nadrejenost vsej naravi, vsemu stvarstvu. Zato se gospodovanje nanaša »na vsa bogastva, ki jih zemlja (in posredno vse vidno vesoljstvo) skriva v sebi in jih more človek s svojo zavestno dejavnostjo odkrivati in uporabljati v svojo korist.«³²

Delo v objektivnem smislu je tehnika, vendar ne pomeni nič brez njenega nosilca, človeka. Čeprav ima razsežna področja in se vedno bolj uveljavlja, je orodje v človekovih rokah, zato ostaja »tudi v dobi vedno bolj mehaniziranega ‚dela‘ pravi subjekt dela človek.«³³

Po papeževem mnenju ni mogoče zadovoljivo razložiti in razumeti delovnega procesa, če ne menimo, da izhaja iz človeka, ki je odločilni dejavnik v delovnem procesu. Zato so danes vprašanja tega odnosa zaradi njegove zapletenosti obširna in težko rešljiva. Poglavitno vprašanje teh procesov je človek, zato vsebuje njihova problematika »poseben sklop tehničnih prvin in napetosti etične ter posebno etično-socialne narave.«³⁴

Spričo vedno večje človekove ogroženosti hoče okrožnica dati človeku zopet primerno mesto, ki mu gre v družbeno-ekonomskih procesih. Pri tem pa je naloga Cerkve, da prispeva »k takšnemu usmerjanju teh sprememb (oziroma vprašanj), da bo nastal iz tega pristen napredek *za človeka in družbo*«. Kot oseba je človek »subjekt dela« takrat, kadar v delu lahko razvija svoje osebne sposobnosti. Zato ni pomembno, kakšno delo opravlja, pač pa že to, da to delo opravlja človek, oseba: »... osnova za vrednotenje človeškega dela ni prvenstveno vrsta dela, ki ga kdo opravlja, marveč dejstvo, da je tisti, ki ga opravlja, oseba. Najgloblje korenine za dostojanstvo dela je treba iskati ne v njegovi objektivni, marveč predvsem v njegovi subjektivni razsežnosti.«³⁵

To je zahteva po »prevrednotenju vrednot«, kar pomeni vzpostavitev pravih odnosov, ki bodo upoštevali človeka. To pomeni »upiranje različnim tokovom materialistične in ‚ekonomistične‘ (kapitalistične — op. J.J.) miselnosti.«³⁶ Povsod, kjer postaja gospodar nad človekom sistem, ki temelji na kolektivnih ali individualnih, gospodarskih, političnih ali ideoloških interesih, tam ne more človek razvijati svojih človeških razsežnosti, ampak

³¹ ČD 3/1

³² ČD 4/3

³³ ČD 5/3

³⁴ ČD 5/6

³⁵ ČD 6/5, podčrtal J. Juhant

³⁶ ČD 7/1

je podrejen interesom, tujim človeku. Tuji so mu, ker ne oblikujejo njegove osebnosti, ampak ga podrejejo ciljem in interesom, ki ga kot človeka ponižujejo.

Poudarek človekove osebnosti je v tem smislu nov, čeprav je izraz krščanske dediščine, v kateri se je uveljavil pojem osebe. Človek je po stoletnem krščanskem prepričanju osnovna vrednota; to je utemeljeno z učlovečenjem božjega Sina Jezusa Kristusa. S svojim življenjem je tudi on potrdil to razsežnost, saj jo vsebuje njegovo življenje in delo ter je temelj njegovega nauka. Iz njega se je lahko oblikovalo pojmovanje osebnosti in dobivalo vedno bolj jasno obliko. Sicer je srednjeveška teocentrična miselnost postavila človeka bolj na stran, vendar je tudi v njej človek dobival svoje odlično mesto v stvarstvu ravno s svojim odnosom do Boga.³⁷ Upravičeno se torej papež sklicuje glede človekovega socialnega okvira na stoletno krščansko dediščino. Ne samo zadnje socialne okrožnice, temveč tudi predhodni cerkveni nauk poudarja posebnost človekovega mesta v svetu, ki ga utemeljuje ravno z njegovo povezanostjo in utemeljenostjo v Bogu.

Zato papež nadaljuje, naj družinski, družbeni in narodni okviri omogočajo, da bo človek lahko z delom postajal človek. Delo ima v najširšem smislu družbeno-pedagoško funkcijo: Z njim človek vzgaja sam sebe in si zagotavlja obstoj.³⁸

5. Človeškost dela

Ker je nosilec vsega dogajanja v svetu človek, je seveda odločilno vprašanje delovnega procesa on sam. Zato papež pravi, naj »človek, ki dela, pričakuje ne le dolgovano povračilo za svoje delo, marveč tudi to, da bi pri proizvodnem procesu upoštevali možnost, da bi pri svojem delu — tudi če je lastnina skupna — hkrati mogel imeti zavest, da dela ‚na svojem‘ za svojo stvar.«³⁹

Kajti delo je človeška dejavnost, ki izraža njegovo bistvo. Z delom človek izraža sam sebe, daje del sebe v stvarstvo, ki mu gospoduje, in si ga takó prisvaja. Kot je delo uresničevanje človeka, je obenem tudi njegovo dajanje in s tem počlovečenje narave. Človek daruje svojo najbolj pristno bit, da bi se uveljavil, razširil in obogatil.

Zaradi tega prizadevanja ne sme postati blago, ki ga prodajajo oziroma z njim trgujejo. Krščanska dediščina meni, da ne sme biti to pozunanjenje človeka vzrok za njegovo podreitev. Zato se »zmota prvotnega kapitalizma lahko ponovi povsod, kjer človeka nekako izenačijo s celoto materialnih proizvodnih sredstev in ravnajo z njim kot z nekakšnim orodjem, ne pa v

³⁷ prim. T. Akvinski, STh. II, I—II, Prolog

³⁸ prim. ČD 10/1

³⁹ ČD 15/2

skladu z resničnim dostojanstvom njegovega dela, se pravi kot s subjektom in ustvarjalcem in s tem že tudi kot z resničnim ciljem celotnega proizvodnega procesa.«⁴⁰

Uresničenje človeka vključuje polnopravno priznanje vseh človeških pravic, ki omogočajo človeško življenje. Pomebna pravica je pravičen delovni odnos. Zanj je odgovorna država, saj »mora ravno država voditi pravično politiko dela«. Ker so države danes tesno povezane, je to postal svetovni problem, kot ugotavlja že Pavel VI. v svojih okrožnicah.⁴¹ V medsebojnem sodelovanju držav bo uresničljiv človeški odnos do dela. Zato naj pravičnost omogoča, da bo delavcu v njegovih dejavnostih, tudi prek sindikatov, uspelo »ne samo več ,imeti«, marveč in tudi predvsem več ,biti«, se pravi v vseh pogledih bolj popolno uresničiti svojo človeškost.«⁴² V tem smislu je treba v vsakem, tudi kmečkem delu, omogočiti človekovo suverenost nad stvarstvom in tako ohraniti njegovo človeškost.

Najbolj očiten je ta poudarek ob pojavu »prizadetega človeka« in njegovega odnosa do dela. Čeprav ta ne more biti v polnem smislu enakovreden partner v družbeno-ekonomskem pridobitvenem procesu, ima enakovreden družbeni položaj ravno zaradi enakovrednosti v družbeno-ekonomskih razmerjih, osnovanih na človeški osebi. Jasno je, da ima človekovo dostojanstvo regulativno vlogo v delovnih razmerah. In ravno »prizadeti človek« na poseben način opozarja na vrednost človeške osebe ne glede na njeno družbeno-ekonomsko vlogo. Ravno zato je sociološko pretresanje socialno-ekonomskega vprašanja sicer nujno, vendar nezadosten kriterij za njegovo reševanje. S takšnih stališč ne moremo nikoli polno zadeti bistva človeka, ne da bi ga zožili oziroma podredili družbeno-ekonomskim interesom. Zato ima Cerkev takšen vidik za radikalno kritiko vsakega sistema in zgolj »objektivnega« reševanja teh razmer.

6. Ekskurz: Ali ima Cerkev svoj socialni program?

Razmišljanja o cerkvenem socialnem programu so mnoge kritike napotila k vprašanju, ali ima Cerkev sploh socialni program. Kritiki, ki niso umolknili tudi ob zadnji okrožnici Janeza Pavla II., očitajo Cerkvi, da ne izdelata natančnih in celostnih rešitev za odpravo družbenih in gospodarskih težav. Takšni kritiki tudi radi poudarjajo, da je Cerkev v preteklosti sodelovala ali vsaj tolerirala delovanje kapitalističnih družb. Šele spričo rastočega vprašanja delavcev naj bi se bolj usmerila k temu vprašanju, čeprav naj bi bilo to že večkrat »zvonjenje po toči«. Takšno stališče naj bi bilo povzročilo odtujitev delavcev od Cerkve.⁴³ Brez dvoma je na odnos delavcev do Cerkve

⁴⁰ ČD 7/3

⁴¹ Napredek narodov, 44 in 78

⁴² ČD 20/6

⁴³ predvsem iz marksističnih krogov

močno vplival tudi sekularizacijski proces, čeprav niso vsi cerkveni predstavniki v preteklosti praktično doumeli, kaj pomeni delavsko gibanje. Pač pa so ga polagoma razumevali drugi in mnogi ne samo kot pomoč delavstvu, ampak priložnost, da jih odvrnejo od Cerkve.

Še bolj sporno naj bi bilo, da je Cerkev, tako menijo te kritike⁴⁴, vedno obstala na pol poti, ker ni ob perečih socialnih vprašanjih takoj nastopila s celotnim programom. Zato naj bi bile socialne okrožnice vedno za spoznanji »znanstvene družbene kritike«. Njen prispevek je bil predvsem tak, da je kritizirala razmere, ni pa podajala določenega programa s smernicami, kako reševati socialne probleme. Takšno pomanjkljivost vidijo nekateri tudi v okrožnici O človeškem delu.

Zdi se, da je nemogoče uspešno zavrniti takšno pojmovanje in takšne kritike, ne da sprejmemo osnovno poslanstvo Cerkve in vere, da namreč človeka usmerja v transcendentni svet. Ta svet ne pomeni odtujitve sedanjim družbenoekonomskim razmeram, pač pa njihovo temeljito prevrednotenje. Temeljno izhodišče krščanske dediščine tudi na socialnem področju je, da ni pravega človeka brez Boga; torej če človek ni odprt za Boga, ostaja okrnjen. Vključitev človekove presežnosti pomeni polnost njegovega bivanja. Zato evangelij nikoli ne more biti samo zemeljski program ampak ga lahko prav razumemo šele v razodetveni oziroma zunajzemeljski perspektivi,⁴⁵ kar velja tudi za vso krščansko dediščino.

Zato presežne razsežnosti ni lahko postaviti v sociološke oziroma znanstvene okvire. Ker je religijski fenomen samo z znanstveno metodiko nedosegljiv, tudi presežna razsežnost človeka odseva v njegovi socialni strukturi. Zato Cerkev posega na družbeno področje in se zaveda, da je njeno delovanje v marsičem odvisno od pozitivnih dejstev, vendar v zvezi z religiozno razsežnostjo človeka dobijo danosti, ki jih ni mogoče zajeti zgolj s sociološkimi analizami, nove razsežnosti. Kaže, da je v tem križ sporazumevanja med sociološkimi prijemi socialnega vprašanja in med cerkvenim programom na tem področju. Ker noben program ne more shajati brez takšnih svetovnonazorskih in ideoloških izhodišč, je tudi socialni nauk Cerkve podvržen vrednotenju, ki ima bistveno postavko — človekovo presežnost. Sicer pa noben program ni brez teh postavk, le da zgolj »sociološkim« analizam dodajamo svetovnonazorske utemeljitve, ki takšen družbeni program vrednotijo, usmerjajo k določenemu cilju, skratka, izhajajo iz določenih svetovnonazorskih vidikov.

Tudi krščanstvo nudi takšno presojo, takšen pogled na človeka in družbo. Posebnost tega pogleda je duhovna razsežnost kot temeljna sestavina in usmerjevalka socialnih vprašanj. Krščanstvo snuje socialni nauk, ki človeka razume kot duhovno bitje, s tem pa bitje, odprto za Boga. To je

⁴⁴ HthG II, 432 sl.

⁴⁵ Papeževi govori v Mehiki, Cerkveni dokumenti II, 10

glavni razlog, da še takó temeljit krščanski socialni program ne more biti samo program za reševanje zadev zemeljske družbe, zato ostaja nepopoln v očeh sociologa, ki uporablja imanentne kriterije.

7. Duhovnost dela

Mnogi menijo, da je zadnji del okrožnice, ki govori o duhovnosti dela, največja pridobitev na področju krščanskega socialnega nauka. Iz gornjih ugotovitev je ta razsežnost nujna posledica temeljnih izhodišč krščanske vere. Človeško prizadevanje na zemlji je zaradi njegove duhovne razsežnosti podobno Bogu. Zato človek ni samo božji namestnik na zemlji, temveč dejansko izvršuje božje poslanstvo, ki prenavlja obličje zemlje, kakor je to delal božji Duh od začetka sveta.

Delo odpira kristjanu dve razsežnosti, ki jih utemeljuje z naukom Jezusa Kristusa.

Človek je najprej sodelavec Boga-Stvarnika, ker nadaljuje njegovo poslanstvo v svetu, v njegovem imenu namreč preoblikuje svet v božji, duhovni svet. Zato je vsako človeško delovanje, odkrivanje in dajanje globljega smisla stvarstvu, to pa naj bi se kazalo v vsakem še tako neznačnem delu.⁴⁶

Ta razsežnost dela ima daljnosežne posledice: Človek, ki ravna v skladu s tem božjim, duhovnim načrtom, razume sam sebe kot Stvarnikovega partnerja pri ustvarjanju sveta, zato se ne pusti zapreti v kakršnekoli zemeljske kalupe. Čeprav se je to kristjanom večkrat zgodilo in se še dogaja, ostane vendar to temeljni imperativ krščanskega pojmovanja sveta in delovanja v njem. Bog človeka vedno znova vabi, da v svojem delovanju z njim vzpostavlja neprestan dialog (molitev), ki ga dviga v božji svet, mu omogoča, da njegovo delo stalno prerašča zemeljske okvire in postavlja duhovne temelje.

Dalje pa je ravno zato duhovnost dela neločljivo povezana z dejanjem in besedo učlovečenega Boga, Jezusa Kristusa. Kristus s svojim pojavom neprestno odpira prave razsežnosti dela. Kristusov učenec je takó v svojem prizadevanju neprestano razpet med časovnimi vsakdanjimi prizadevanji in skrbmi ter med upanjem, da križ njegovega zemeljskega prizadevanja ni zadnja beseda, temveč pot v novo življenje. »Zato je treba zemeljski napredek sicer skrbno razlikovati od rasti Kristusovega kraljestva, vendar pa je ta napredek . . . velikega pomena za božje kraljestvo.«⁴⁷

Če zna kristjan v svojem prizadevanju za čim večji napredek združevati zemeljsko delo s svojo usmerjenostjo k Bogu, bo lahko ostal v polnem smislu zvest svoji osebi. V tem je pa tudi prava vrednost človeškega dela: Človek ni samo materialno bitje, temveč ima tudi duhovne razsežnosti, ki morajo najti

⁴⁶ prm. ČD 25/6

⁴⁷ ČD 27/6 (CS 90)

v vsakemu delu svoje mesto. Šele to pomeni v pravem smislu človekovo napredovanje. V tem gre krščanska duhovnost dela tako daleč, da svoje prizadevanje žrtvuje za blaginjo drugega. To pa je višek človeške ustvarjalnosti.⁴⁸

Povzetek: Janez Juhant, Narava in pomen dela v okrožnici 'O človeškem delu' Janeza Paula II.

Okrožnica Janeza Pavla II. o socialnem vprašanju pomeni danes utemeljitev socialnega vprašanja na osnovi krščanskega pogleda na človeka. Krščanska dediščina razume človeka kot osebo; to pomeni, da se morajo vsi odnosi osebe (do narave, do pridobljenih sredstev) ravnati po njej. Tudi delavno razmerje človeka in iz njega izvirajoči odnosi morajo izražati suverenost človeške osebe nad stvarstvom. Papež meni, da je uspešna rešitev socialnega vprašanja možna le takrat, ko se v delu razodeva pristen človeški odnos, ki omogoča človeku v polnosti razviti svoje sposobnosti, pri tem pa upoštevati svoje duhovne temelje.

Zusammenfassung: Janez Juhant, Grundelemente des Verständnisses von Arbeit in dem päpstlichen Rundschreiben »Von menschlicher Arbeit« Johannes Pauls II.

Das päpstliche Rundschreiben Johannes Pauls II. über die soziale Frage bedeutet die Grundlegung dieser Frage von der christlichen Sicht des Menschen her. Die christliche Tradition versteht den Menschen als Person, was bedeutet, dass alle Beziehungen der menschlichen Person (zur Natur, zu den Erwerbsmitteln) von ihr her gerichtet werden müssen. Auch die Arbeitsbeziehungen des Menschen müssen die Souveränität des Menschen über die Schöpfung gewährleisten. Der Papst vertritt den Standpunkt, dass eine erfolgreiche Lösung der sozialen Frage nur dann möglich sein wird, wenn in der Arbeit die echte menschliche Beziehung, die dem Menschen seine Fähigkeiten völlig zu entwickeln erlaubt und auch nicht seine geistigen Grundelemente vernachlässigt, gewährleistet wird.

Résumé: Janez Juhant, La nature et la signification du travail dans l'encyclique »Laborem exercens« des Jean-Paul II

L'encyclique Laborem exercens traite la question sociale sous l'angle de la conception chrétienne de l'homme. Celle-ci considère l'homme comme personne, ce qui signifie que le travail et les autres rapports de l'homme avec la nature doivent manifester la souveraineté de l'homme sur la création. La solution de la question sociale n'est possible, selon le pape, que lorsque le travail devient un rapport authentiquement humain qui permet à l'homme de développer toutes ses facultés, y compris sa dimension spirituelle.

⁴⁸ prim. A. Trstenjak, z. n. d., 216

Pravice delovnega človeka

I.

V devetdesetih letih po izidu Leonove okrožnice »Rerum novarum« so se razmere v delavskem svetu temeljito spremenile. Če smo bili tedaj na začetku industrijske družbe, smo danes na začetku poindustrijske. Proti koncu prejšnjega stoletja so po naših mestih začeli teči tramvaji, pojavili so se prvi avtomobili, mesta so začela dobivati električno razsvetljavo. Praktična uporaba elektrike pa je odprla pot v tedaj nesluteni industrijski razvoj.

Danes stojimo pred novim razvojem tehnike in s tem tudi gospodarstva ter politike. Avtomatizacija je na pohodu, sredstva družbenega obveščanja naglo razširjajo sporočila po vsem svetu. Čez eno ali dve uri je lahko že zadnja tibetanska vas po radiu vedela, da je bil lani 13. maja atentat na papeža Janeza Pavla II.

Stojimo pa tudi pred dejstvi, ki nas skrbijo. Ugotovili smo življenjsko, čeprav smo teoretično to vedeli že v prejšnjem stoletju, da so viri energije in surovin, brez katerih si gospodarskega napredka ni mogoče misliti, omejeni. In zato vedno dražji. Kako je deloval na svet naftni šok v letu 1973! Dim iz tovarniških dimnikov nam je bil nekdanj simbol gospodarske moči, danes pa zremo v njem onesnaževalca okolja. Uporaba atomske energije v miroljubne namene je pomenila up za prihodnji razvoj, danes pa ljudje z bojaznijo opazujejo nenavadne kupole jedrskih elektrarn in se sprašujejo, kakšne bodo posledice, če se bo pri njihovem delovanju zgodilo kaj nepredvidljivega. Poročila o napakah, ki so se pokazale pri obratovanju jedrskih elektrarn onstran Oceana, še povečujejo strah.

Leon XIII. praktično ni poznal križa današnjega delavskega sveta — brezposelnosti. Številke o visokih milijonih brezposelnih, polzaposlenih v razvitih in nerazvitih državah, zbujaajo skrb odgovornih politikov za prihodnost.

V tem trenutku človeške zgodovine je papež Janez Pavel II. napisal svojo okrožnico o človeškem delu »Laborem exercens«¹. Nadaljeval je izro-

¹ Janez Pavel II., Okrožnica o človeškem delu ob devetdesetletnici okrožnice Rerum novarum, Cerkevni dokumenti 13 (Ljubljana 1981). Za primerjavo sem včasih uporabljal italijanski prevod, objavljen v Civiltà Cattolica, zvezek 3151 (3. oktobra 1981), 35—78.

čilo svojih prednikov, ki so po Leonu XIII. spregovorili o socialnem vprašanju. Posebej omenimo Pija XI. »Quadragesimo anno«, Janeza XXIII. »Mater et Magistra« (1961), Pavla VI. »Populorum progressio« (1967) in »Octogesima adveniens« (1971). Za razvoj cerkvenega socialnega nauka ima velik pomen tudi 2. vatikanski koncil, zlasti pastoralna konstitucija Cerkve v sedanjem svetu.

II.

Okrožnica »Laborem exercens« se začneja z besedami: »Z delom mora človek skrbeti za svoj vsakdanji kruh in hkrati prispevati k stalnemu napredovanju znanosti in tehnike, zlasti pa k nenehni kulturni in moralni rasti družbe, v kateri živi skupaj s svojimi brati. Beseda 'delo' pomeni vsakršno dejavnost, ki jo opravlja človek, pa naj bodo značilnosti in okoliščine tega dela kakršne koli.«

Delo, o katerem govori okrožnica, ni samo delo tovarniškega delavca, uradnika, vodilnega uslužbenca v podjetju, kmeta na polju, temveč tudi duševno delo izobraženca in duhovno delo človeka v duhovnem poklicu. Okrožnica govori vsem in je, kakor je razvidno iz prvega nagovora, namenjena vsem ljudem dobre volje.

Človek in delo! Delo in človek! V kakšnem razmerju si stojita vsak sebi? Kdo je prvi? Janez Pavel II. na ta vprašanja ni odgovarjal v slogu tradicionalnih papeških okrožnic o socialnem vprašanju, temveč je filozofsko in teološko razmišljal o človeškem delu. Okrožnica je zato sad papeževega osebnega dela, prežeta z zavestjo, da je postavljen za vrhovnega pastirja Cerkve in učitelja vere.²

Na vprašanje, kdo ima prvenstvo, človek ali delo, okrožnica neizpodbitno odgovarja, da je prvi človek, ker je on subjekt dela. To je bilo povedano že prvima človekoma v raju: »Rodita in se množita ter napolnita zemljo; podvrzita si jo in gospodujta« (1 Mojz 1, 28). Z delom naj bi si človek podvrgel zemljo, odkrival v njej bogastva in jih uporabljal za svoj vsestranski napredek. Po delu naj bi človek postal bolj človek in s tem Bogu podoben.

Kakšen razvoj je napravil človek od tistih besed v raju do današnjega dne! Od nabiralca hrane, pastirja, kmeta, živinorejca do voditelja zapletenih tehnoloških procesov v jedrskih elektrarnah ali celo pri vesoljskih poletih.

Z delom si je človek ustvaril tehniko, pridobil raznovrstna orodja in aparate kot pomočnike pri ustvarjanju novih dobrin, z novimi tehnološkimi procesi si je olajšal napor pri delu (ne pa odgovornosti!). Doživel pa je tudi manipulacijo s tehniko. Razvoj kemije je nekega dne privedel do

² Scoprire i nuovi significati del lavoro umano, uredniški komentar v istem zvezku *Civiltà Cattolica*, str. 4.

iznajdbe smodnika in strupenih plinov. V zadnjih devetdesetih letih sta svet, zlasti Evropo, pretresli dve svetovni vojni, druga strašnejša od prve, ker so vojskujoče se strani imele na voljo bolj izpopolnjeno tehniko in z njo delo človeškega duha in človeških rok obrnile v človekovo uničenje.

Razvoj tehnike je dal v zadnjih desetletjih človeku v roke možnost samouničenja (atomska, bakteriološka, kemična orožja, nevtronska bomba, sprememba meteoroloških razmer). Tehnika je tako postala etično vprašanje in »neprestan izziv mnogoterim ustanovam, državam in vladam, mednarodnim sistemom in organizacijam, prav tako pa tudi izziv za Cerkev« (t. 5, 6).

Cerkev se zaveda poslanstva, ki ga ji je naročil Kristus — odreševati človeka v vseh razsežnostih njegovega bitja in bivanja. Če je delo tako pomembna prvina njegove človeške biti, ga mora odreševati tudi kot delavca.

Ko je Cerkev začela svojo pot v zgodovino, se je najprej srečala z delitvijo ljudi v sloje po naravi dela, ki so ga opravljali. Telesno delo je v rimski državi veljalo za nekaj nevrednega svobodnega človeka in ga je antična družba prepuščala sužnjem. Krščanska vera je tedaj spremenila javno mnenje. Kristus je večino svojega zemeljskega življenja opravljal tesarsko, to je telesno delo. Pri vrednotenju dela po njegovem zgledu ne igra več odločilne vloge vrsta dela, temveč kdo ga opravlja, človek. Dosledno temu je Cerkev odločilno pripomogla k odpravi suženjstva v starem veku. Zato pa je eno najbolj žalostnih poglavij zgodovine krščanstva, da so po odkritju in zavzetju Amerike Evropejci domačine zlorabljali in gonili na prisilno delo in da so tja do 19. stoletja krščanski evropski narodi prirejali velik lov na sužnje ter organizirali cvetočo trgovino s prodajo sužnjev. Po previdnih cenitvah je bilo okoli 30 milijonov Afričanov prodanih na trgu sužnjev ameriškim belcem, ki so veljali za kristjane. Prav toliko, če ne še več, pa jih je pri lovljenju in prevozu izgubilo življenje. Pod vplivom razsvetljenstva in po dejavnosti kvekerjev se je na zahodni polobli šele prebudila javna vest za »družbeno vprašanje«, ki je pozneje privedla do zakonske odprave suženjstva. Temu so kmalu sledile islamske dežele in ostali svet. Dejstvo, da so velike Cerkve in teologi v tem družbenem neredu, za človeštvo nezaslišanem, igrali samo nepomembno vlogo, naj bo spodbuda Cerkvam in teologom za nenehno budnost.³

Suženjstvo je danes, vsaj na papirju, povsod odpravljeno kot povsem neskladno z deklaracijo o človekovih pravicah, ki jo je razglasila organizacija Združenih narodov 10. decembra 1948. Zato je okrožnica Janeza Pavla II. o človeškem delu novo opozorilo Cerkvi, da ob krivičnih postopkih in poniževanju človeka kjer koli na svetu ne sme stati ob strani, temveč

³ Bernhard Häring, *Frei in Christus III*, Freiburg-Basel-Wien 1979, 344. V pričujoči razpravi sem uporabil še več podatkov iz 7. poglavja istega dela z naslovom *Wirtschaftsethische Gesichtspunkte*, 270-356.

stopiti v prve vrste boja za človekove pravice, med katere spadajo tudi pravice delovnega človeka.

Prvenstveni temelj vrednosti dela je človek sam, pravi papež. Iz tega takoj sledi »zelo tehten zaključek etične narave: čeprav je res, da je človek določen za delo in poklican k delu, je vendar v prvi vrsti delo za človeka in ne človek za delo. To sklepanje nas po pravici privede do priznanja, da ima subjektivni smisel dela prednost pred njegovim objektivnim smislom« (t. 6,6). S tem seveda papež noče reči, da ima vse, kar človek dela, enako objektivno vrednost in da to nima svojega cilja. Cilj vsega človekovega dela, tudi takrat, ko opravlja tako imenovana najnižja in ponekod prezirana dela, je vedno človek.

Če naj bi človek po delu postal bolj človek, kakšno mesto ima potem človekov napor pri delu, kaj pomenijo nevarnosti nekaterih poklicev (rudarjev, gradbincev, razne specializirane službe za varstvo človeka in okolja, zdravstveni poklici), velika odgovornost ljudi v vodilnih strukturah politike in gospodarstva, pa tudi delo družinske matere in še nekatera druga premalo cenjena dela? Ali je takšno delo še dobrina? Janez Pavel II. odgovarja s Tomažem Akvinskim, da je delo naporna dobrina, dobrina, čeprav združena z žrtvijo in odpovedjo. Žrtev pa človeka počlovečuje. Brez napora ni možna krepost delavnosti. Toda odpoved mora človek svobodno sprejeti nase, tedaj postane tudi naporno delo dobrina za človeka. Papežu Poljaku ob tem uidejo misli na Hitlerjeva taborišča in Stalinove gulage. Z bridkostjo ugotavlja, kako je tam postalo delo sredstvo, da zatirajo človeka, kako ga je žalilo v njegovem dostojanstvu in kako je postalo pravo nasprotje temu, kar je bila in je še Stvarnikova volja.

Narediti človeka vedno bolj vrednega tega imena je tudi cilj širnega področja vzgoje in vzgojnih prijemov. Zato ima delo posebno mesto pri ustvarjanju družine in s tem tudi pri njeni vzgojiteljski nalogi. Z delom si človek pridobiva sredstva za preživljanje družine. Vzgoja v družini ali zunaj nje pa zgreši svoj smisel, če ne privzgoji mlademu človeku delovnih navad, katere bo pokazal z resnim in vestnim spolnjevanjem dolžnosti v izbranem poklicu.

Človek pripada tudi narodu in državi. Od njiju prejema raznovrstne dobrine, kulturo, varstvo svojih pravic; njima mora z delom vračati in s tem prispevati svoj delež narodovi in državni blaginji. Človeka bi pa lahko obdolžili pretiranega nacionalizma, če bi se takó zagledal v svoj narod ali državo, da bi ne videl več svoje pripadnosti svetovni človeški družini.

III.

V času Leonove okrožnice so ostro postavljali vprašanje kapitala in dela. Podjetnik ali skupina lastnikov so dali denar za novo tovarno in z

njim nabavili potrebno opremo, za denar so potem najeli delavce, da so z delom na strojih ali z drugimi opravili proizvajali za trg. Po liberalistični teoriji, katero je klasično zastopal znani Adam Smith (1723 — 1790), nimajo v gospodarstvu kaj govoriti npravna načela. V njem naj odloča načelo svobodnega tržišča in koristi posameznih lastnikov. Vsakdo, ki ima kaj pod palcem, si namreč želi svoj kapital naložiti tako, da mu bo prinašal čim večji dobiček. Ta načela so vodila k izžemanju delavcev, k zanemarjanju njihove varnosti pri delu. Pri delavčevem osebnem dohodku niso prav nič upoštevali njegove družine. Tako je v industrijskih središčih naraščal proletariat v prvotnem pomenu te besede.

Priznajmo, da je Karl Marx s svojim znanim geslom Proletarci vseh dežel, združite se, leta 1848 prehitel Cerkev. Res je znani nemški katoliški socialni škof Emmanuel von Ketteler (1811-1877) že dvajset let pred Leonovo okrožnico zagovarjal stališče, naj bi bil delavec čim bolj soudeležen pri dobičku podjetja. Vendar njegovim idejam niso prislunili. Leonova okrožnica je prišla tako rekoč v zadnjem trenutku, da je Cerkev še lahko postavila most nad prepadom, ki je začel vedno huje zijati med njo in delavstvom.

V zadnjih devetdesetih letih je katoliški socialni nauk veliko razpravljal o razmerju med lastnino in delom. V zahodni kulturi so pod vplivom individualizma in liberalnega kapitalizma zasebno lastnino také poudarjali, da se je zdela kakor svetinja. Obramba zasebne lastnine naj bi bila ena glavnih funkcij državne oblasti. Toda sčasoma je v cerkvenem nauku vedno bolj prihajala do veljave v prejšnjem stoletju nekoliko pozabljena zavest, da so zemeljske dobrine namenjene vsem ljudem enako in da ima zato zasebna lastnina družbeno funkcijo. To je 2. vatikanski koncil zelo jasno povedal: »Bog je zemljo z vsem, kar vsebuje, določil za uporabo vsem ljudem in narodom, tako da morajo ustvarjene dobrine v pravem sorazmerju pritekati v roke vseh... Naj v skladu z različnimi in spremenljivimi okoliščinami obstoje kakršne koli oblike lastnine, prilagojene različnim zakonitim uredbam ljudstev, vedno je treba upoštevati dejstvo, da so zemeljske dobrine določene za vse ljudi. Zato mora pri uporabljanju teh dobrin človek na zunanje reči, ki jih ima zakonito v lasti, gledati ne tako, kakor da bi bile samo njegove, temveč tudi kot na skupne: v tem pomenu namreč, da morejo koristiti ne le njemu, ampak tudi drugim. Sicer pa slehernemu človeku pripada pravica, da ima del dobrin, kolikršen zadostuje njemu in njegovi družini« (CS 69, 1).

Glavni naslov za pridobivanje zemljišča in proizvodnih sredstev je družbeno usmerjeno delo. V pravadnini si nabiralci sadežev še niso lastili zemlje. Posamezne skupine pa so se že sporazumele, kje bodo ene in druge imele prvenstveno pravico nabiranja. Nekoliko težavneje je bilo sporazumevanje med pastirji glede pašnikov za črede in med lovci za

»lovske revirje«. Ko pa je človek začel obdelovati zemljo in je bil s tem prisiljen, da se je za stalno naselil, so nastale nove oblike, pa tudi nova zavest o trajnem lastništvu obdelovalne zemlje in uporabljanega orodja.

Pustimo ob strani, kaj se je dogajalo za preseljevanja narodov ali naseljevanja Evropejcev v Ameriki. Marsikatera zgodovinska bremena še niso razčiščena. Velja pa, kar pravi papež Janez XXIII. v okrožnici *Mati in učiteljica*:

»Sicer se iz samega zgodovinskega razvoja vedno pravilneje razume, da more biti uspešno in dobro urejeno sožitje med ljudmi le, ako družno prispevajo h gospodarstvu tako zasebniki kakor državniki; kajti ta delež se mora ustvariti v medsebojnem in složnem prizadevanju in tako, da kar najbolj ustrezajo vloge, ki so enemu ali drugemu zaupane, potrebam obče blaginje, v skladu s spremenljivimi pogoji časa in razmer.«⁴

Zdi se, da je glede dela kot najodličnejše možnosti za pridobivanje lastnine Janez Pavel II. postavil v katoliškem socialnem nauku piko na i z besedami: »V strukturo današnje stvarnosti so globoko zapisani številni spopadi, ki jih je povzročil človek, v nji pa imajo tehnična sredstva, sad človeškega dela, prvenstveno vlogo; tukaj tudi pomislimo na možnost svetovne kataklizme, če izbruhne jedrska vojna s svojimi uničevalnimi možnostmi, ki si jih skoraj ne moremo predstavljati, zato se moramo spomniti predvsem na eno načelo, ki ga je vedno učila Cerkev: načelo prednosti 'dela' pred 'kapitalom'. To načelo se tiče samega proizvodnega procesa, pri katerem je delo vedno prvenstveni tvorni vzrok, med tem ko 'kapital' kot skupek proizvodnih sredstev ostane le orodje ali orodni vzrok. To načelo je razvidna resnica, ki izhaja iz vse človekove zgodovinske izkušnje« (t. 12,1).

Okrožnica »*Laborem exercens*« izhaja iz stvarjenja in iz božjega naročila človeku, naj si podvrže zemljo in ji gospoduje. Zemlja — to so vsi njeni zakladi, njeno bogastvo v osrčju, v morju, na površini in v zraku. Človek si nad njimi pridobi oblast in jih uporablja — z delom. Z delom si je tudi pridobil razna orodja in proizvodna sredstva, ki jih uporablja. Današnji človek izkorišča delo prejšnjih rodov. Uporaba tehnike odkriva vedno nove možnosti, da človek postane gospodar na zemlji. Kaj je torej kapital? To je sad človekovega dela. To je samo skupek reči, ki si jih je človek pridobil z delom. Prvenstvo dela nad kapitalom je povsem utemeljeno. Nasprotja med delom in kapitalom ne sme biti, ker je obema subjekt človek. Ta bo tudi v prihodnje napredoval z delom v kar moč pisani paleti njegovih oblik. Teorija kapitalizma 19. stoletja, ki je, poenostavljeno rečeno, učila: eden da kapital, drugi prispeva delo, proizvod je sad obojega, je zavržena. Kapital ni noben brezimni subjekt, temveč le pogoj proizvodnje.

⁴ *Mati in učiteljica* 43; AAS LIII (15. julija 1961). Navedba po slovenskem prevodu v *Nova pot* XV (1963), 13.

Subjekt dela je samo eden — človek. To je ključ za razumevanje okrožnice, srčika tega, kar je hotel vrhovni poglavar katoliške Cerkve glede vprašanja dela povedati svetu v sedanjem trenutku.

IV.

Ko začenja papež govoriti o pravicah delavcev, omenja najprej moralne pravice in dolžnosti kot logično posledico spoznanj o pomenu in vlogi dela za človeka. Človek je dolžan delati, ker mu je to naročil Stvarnik. Z delom naj bi razvijal svoje sposobnosti in zorel v vedno zrelejšo osebnost. Z delom si človek pridobiva vsakdanji kruh zase in za svojo družino. Kadar človek dela, stopa v zgodovinsko dogajanje in prispeva svoj obolus k dediščini prednikov in vsega človeškega rodu. S tem pa tudi prinaša svoj delež k prihodnosti človeštva. Jutrišnji rodovi ne bodo začeli znova, temveč bodo gradili na naših dosežkih in spoznanjih.

Nato prehaja papež na pravice delovnega človeka v ožjem smislu, to je človeka, ki je z delodajalcem, naj bo to zasebnik ali podjetje, sklenil delovno pogodbo. Kakšna naj bi bila podoba pravične delovne pogodbe?

Tu se moramo najprej pomuditi na papeževi razlagi razločkov med 'posrednim' in 'neposrednim' delodajalcem kot posledico sodobnega gospodarskega razvoja. Priče smo namreč vedno večjim razlikam med razvitimi in nerazvitimi državami, priče smo tudi dialogu Sever — Jug naše celine, ko vodilni politiki in gospodarstveniki razmišljajo, kako bi mogli premostiti vedno bolj zijajoče prepade med bogatim Severom in revnim Jugom. V teh vprašanjih je zelo pomembna vloga 'posrednega' delodajalca. Okrožnica jo opredeljuje takole: »Pod pojem posrednega delodajalca spadajo osebe in raznovrstne ustanove; ta pojem pa obsega tudi kolektivne delovne pogodbe in vedenjska načela, ki so jih vzpostavile te osebe in ustanove ter določajo ves socialnoekonomski sistem ali pa njegov izraz. Pojem posrednega delodajalca se torej nanaša na številne in na različne prvine. Odgovornost posrednega delodajalca se razlikuje od odgovornosti neposrednega, kakor to pove že sama beseda: odgovornost je manj neposredna, vendar je še vedno prava odgovornost; posredni delodajalec določa bistveno ta ali drugi vidik delovnega razmerja in tako vpliva na ravnanje neposrednega delodajalca, ko ta vzpostavlja delovno pogodbo in delovno razmerje. Takšna ugotovitev nima namena razbremeniti neposrednega delodajalca njegove odgovornosti, marveč bi le hotela obrniti pozornost na splet pogojenosti, ki vplivajo na njegovo ravnanje. Ko gre za izoblikovanje etično pravilne politike dela, je treba imeti pred očmi vse te pogojenosti. In ta politika je pravilna, kadar so delavčeve objektivne pravice v celoti spoštovane.« (t. 17, 1).

Povezave med državami so vedno številnejše. Nastale so močne gospodarske enote. Povezavam na državni ravni sledijo povezave med podjetji in

tako prihaja do tako imenovanih multinacionalnih družb. Janez Pavel II. pozdravlja takšne povezave, takoj pa na njihov račun izreka kritično besedo. Skušnja namreč kaže, da takšne družbe težijo za čim večjim dobičkom z visokimi cenami svojih izdelkov in z nizkimi cenami, ki jih plačujejo za surovine. Kaj naj tedaj stori delodajalec v industrijsko nerazviti, surovinsko pa bogati afriški državi? Prišel je v klešče. Njegov položaj je neugodnejši od podjetja, ki proizvaja drage izdelke, in od trgovine, ki jih seveda tudi drago prodaja. 'Posredni' delodajalec tako vpliva na 'neposrednega'. In če bo sedaj tudi ta hotel iz svojega podjetja iztržiti čim večji dobiček, se bo delavcu slabo pisalo. Papež se tu odločno postavlja na delavčevo stran. »Uveljavljanje delavčevih pravic ne sme biti obsojeno na to, da bi sestavljalo samo posledico gospodarskih sistemov, ki bi dopuščali, da bi jih vodili bolj ali manj z vidika, kako bi dosegli čim večji dobiček. Nasprotno! Prav ozir na objektivne delavčeve pravice (naj bo delo že kakršno koli: ročno ali umsko, v industriji ali poljedelstvu) mora biti ustrezni in temeljni kriterij za oblikovanje celotnega gospodarstva znotraj vsake posamezne družbe ali posamezne države, kakor na ravni celotne svetovne gospodarske politike ter mednarodnih sistemov in odnosov, ki iz tega izvirajo« (t. 17, 4). Če kratko povzamemo papeževo misel, je 'posredni' delodajalec dolžan poskrbeti, da bo delavec polno deležen svojih pravic, ne pa da 'neposrednega' delodajalca pri tem ovira. Delavec ne sme biti na noben način izkoriščen.

Vloga 'posrednega' delodajalca prihaja posebej do veljave pri uveljavljanju človekove pravice do dela. Vsak človek je po svojih zmožnostih in možnostih dolžan z delom skrbeti za preživljanje sebe in svoje družine in s tem tudi prispevati svoj delež k skupni blaginji. Lenuhu velja apostolovo opozorilo: »Kdor noče delati, naj tudi ne je« (2 Tes 3, 10). Toda kako naj to stori, če ne najde dela in je tako postal brezposeln?

Brezposelnost je trenutno največji križ delavskega sveta.⁵ Številke ne bi navajal, ker jih za posamezna področja pogosto navajajo sredstva družbenega obveščanja. Brezposelnost povzroča posebno skrb zategadelj, ker je prizadela toliko mladih ljudi. Uspešno so končali šole in si pridobili ustrezno poklicno izobrazbo, zdaj pa ne morejo dobiti zaposlitve. Včasih zapadajo občutku otopelosti in obupa, češ: »Čemu smo študirali, ko pa nas zdaj, vsaj tako se zdi, družba ne potrebuje.« Včasih se ta mladina odloči za nepreračunljiva dejanja, kakor so bili na primer lanskoletni nemiri v nekaterih angleških mestih. Kaj se sicer dogaja v srcih teh mladih brezposelnih in kakšne »načrte« kujejo za prihodnja leta, je posebno vprašanje, pred katerim odgovorni voditelji ne smejo zatiskati oči.

Papež pravi, da tu vsekakor nekaj ni v redu. Na zemlji je veliko naravnega bogastva še neizkoriščenega, nekatere dežele so redko naseljene. Zakaj

⁵ A. Schwan, Genügt Gerechtigkeit? v Stimmen der Zeit, Heft 2. (Februar) 1981, 87.

imamo torej tako velike množice nezaposlenih, polzaposlenih in celo milijone stradajočih? Kako odpomoči temu zlu? Janez Pavel II. ne išče krivcev, ne kritizira — to sploh ni njegova navada —, temveč razmišlja, svetuje in postavlja načela, po katerih bi bilo mogoče priti do zadovoljive rešitve. Najprej se obrača na 'posredne' delodajalce. Države naj bi se lotile globalnega načrtovanja gospodarskega razvoja. To naj bi seveda jemalo v poštev razmere posameznih dežel in njihove možnosti ter preskrbelo zaposlitev ljudem v državah, kjer bivajo, toda brez vsakega nasilnega centralizma. Država naj ne misli, da bo vse naredila. Tudi ljudje, posamezne skupine ljudi, naj naredijo svoje! Človekova osebna pobuda naj bo popolnoma zajamčena, prav tako tudi pravice delovnega človeka, med katerimi omenja papež tudi pravico do kulturnega življenja.

Nekatere dežele so prenaseljene, druge premalo. Janez Pavel II. je tu zvest svojemu nastopnemu govoru 22. oktobra 1978, ko je zaklical državnim voditeljem: Odprite meje! Sklepali naj bi mednarodne pogodbe o raznovrstnem gospodarskem in kulturnem sodelovanju in tako omogočili množici brezposelnih zaposlitev, vsakdanji kruh in človeka vredno življenje. Papež tu ne pozablja mednarodnih organizacij in jim pri odpravljanju brezposelnosti pripisuje izreden pomen. Mednarodno organizacijo dela (OIT) in organizacijo OZN za prehrano (FAO) še posebej omenja. Vse to naj bi pripomoglo do bolj izravnane napredka vsega človeškega rodu, kakor ga kot vodilno misel poudarja okrožnica papeža Pavla VI. »Razvoj narodov«. Janez Pavel II. se zdaj spet vrača na osnovno misel svoje okrožnice o človeškem delu in pravi, da je »odločilna prвина in obenem najboljši preizkusni kamen takšnega napredka v duhu pravičnosti in miru, kakor ga Cerkev oznanja in zanj nenehno prosi Očeta vseh ljudi in vseh narodov, ravno stalno vračanje k vrednotenju človeškega dela bodisi pod vidikom objektivnega namena bodisi pod vidikom dostojanstva tistega subjekta vsakega dela, ki je človek« (t. 18, 4).

Načrtovanje mora seveda biti pametno. Za svoj cilj naj bi si postavilo pravilno razmerje med različnimi vrstami dejavnosti, kakor so kmetijska, industrijska, uslužbenska, znanstvena, umetniška, kulturna. Človek potrebuje vse te dobrine, da bo vedno bolj človek. Načrtovanje in iz njega izvirajoča organizacija naj se ne strašita korenitih popravkov dosedanjih načrtov, če so na primer preveličali uslužbensko, administrativno dejavnost na škodo proizvodne in duhovnostvarjalne.

Šola vzgaja prihodnje rodove in jih usposablja za jutrišnjo dejavnost. Iz šol naj bi prihajali takšni profili delavcev in strokovnjakov, kakor jih bo terjal družbeni in gospodarski razvoj v naslednjih desetletjih. Okrožnica kritično ocenjuje dosednji šolski sistem v marsikateri državi. V prejšnjem stoletju so bili proletarci delavci, ki so s svojo številno družino tolkli revščino v predmestnih barakah, danes pa so proletarci izobraženci z diplomami v

žepu, toda brez posla, ker po njihovem znanju nihče ne povprašuje. Na tem področju se bo stanje še poslabšalo, če šolanje ne bo usmerjeno v vzgojo takšnih poklicev in služb, kakor jih zahtevajo resnične družbene potrebe. Papež zagovarja usmerjeno šolstvo, ki ga uvaja vedno več držav, med njimi tudi naša. Usmerjeno šolstvo pa ne sme pomeniti preziranja izobrazbe, saj je »sama po sebi velika vrednota in pomembna obogatitev človeške osebe« (t. 8, 5).

V.

Prva pravica delovnega človeka, ki mu jo mora zagotoviti neposredni delodajalec, je pravična plača. Kaj to pomeni po okrožnici »Laborem exercens«? Papež je tu kratko povzel izjave prejšnjih papežev in 2. vatikanskega koncila. Osnovo pravične plače je treba iskati v prvotnem namenu ustvarjenih dobrin. Po plači naj bi delavec uveljavil svojo pravico do njihovega deleža, ki mu pripada. S plačo si odpira pot do dobrin, ki mu omogočajo človeka vredno duhovno, duševno in telesno življenje. Pravična plača, ki jo dobiva delovni človek, je eden glavnih preizkusnih kamnov, kolikor je kakšen družbeni in gospodarski red pravičen in koliko pravično deluje.

Pravična plača je družinska plača. Delavec naj bi zaslužil toliko, da bo lahko ustanovil in vzdrževal družino ter poskrbel za njeno prihodnost. Ta plača naj bi bila tolikšna, da ženi ne bi bilo treba hoditi v službo ali bi morala iskati zaslužek zunaj doma, da bi lahko pošteno preživljala otroke. Kako priti do družinske plače? Možne so različne poti. Ena izmed njih so tudi otroške doklade. Družbena ureditev naj bi po želji okrožnice predvidela posebne doklade tudi za matere, ki se izključno posvečajo družini.

Janez Pavel II. ni posebno navdušen, da bi bila mati zaposlena zunaj doma. Priznava, da v marsikateri deželi vidiš ženo zaposleno na vseh življenjskih področjih. Okrožnica zahteva zanje takšne delovne razmere, da bodo v skladu z njeno naravo. Žena ne sme biti zapostavljena, za enako delo naj bi prejela enako plačilo kakor moški. Zaradi skrbi, ki jo posveča družini, naj bi ne bila deležna manjšega spoštovanja; naj bi ne bila »prisiljena plačevati svoj napredek s tem, da bi izgubila svojo značilnost in bi trpela škodo družina, v kateri ima kot mati nenadomestljivo vlogo« (t. 19, 5).

Kljub spoštovanju do žene delavke pa bi papež zelo rad videl mater z majhnimi in doraščajočimi otroki doma sredi družine. Takóle pravi: »Skušnja potrjuje, da se je treba zavzemati za ponovno priznavanje socialne vrednosti materinskih nalog, za priznavanje vrednosti naporov, ki so s tem združeni, in potrebe otrok po negi, ljubezni in prisrčnosti, da bi se ti otroci mogli razviti v odgovorne, npravno in versko zrele ter psihološko uravnovešene ljudi. Družbi je v čast, če materi omogoča, da se — brez psihološkega ali praktičnega zapostavljanja in, ne da bi trpela zaradi tega

škodo v primerjavi s svojimi vrstnicami — svobodno odloči in posveti negi in vzgoji svojih otrok v skladu z različnimi potrebami njihove starosti. To, da mora pustiti svoje naloge in prevzeti plačano delo zunaj doma, s stališča blaginje družbe in družine ni pravilno, če to nasprotuje prvenstvenim ciljem materinstva ali jih otežkoča» (t. 19, 4).

Poleg pravične plače naj bi bil delavec deležen še drugih pravic, kakor mu jih urejene zakonodaje praktično zagotavljajo. Delati mora v takšnih prostorih in drugih delovnih razmerah, da ne bo trpelo njegovo telesno, duhovno in nravno zdravje. Poskrbljeno mora biti za delavca in njegovo družino v primeru bolezni, nesreče, trajne ali začasne invalidnosti. Papež zahteva, da mora imeti delavec lahek dostop do zdravstvene pomoči. Delavec ima pravico do počitka in oddiha. »Tu gre predvsem za reden tedenski počitek, ki bi moral obsegati vsaj nedeljo, poleg tega pa daljši čas oddiha tako imenovani letni dopust in morebiti dopust večkrat v letu za krajšo dobo« (t. 19, 6). Naslednja je pravica do pokojnine pa tudi pravica do nagrajevanja po delu. To naj bi še posebej pokazalo, da je razmerje med delavcem in delodajalcem pravilno urejeno.

Delavci imajo pravico do združevanja, to je pravico, da si ustanovijo sindikat. Papež posebej naglašja — morda ima pri tem v mislih boj poljskih delovnih ljudi v lanskem in predlanskem letu — da imajo pravico ustanoviti svoj sindikat vsi delovni ljudje, tudi kmetje in izobraženci, da z njim varujejo svoje upravičene koristi pred podjetniki in drugimi lastniki proizvodnih sredstev. Sindikati niso nujno znamenje in odsev razredne strukture družbe ter glasniki razrednega boja, čeprav se bojujejo za pravice delavcev, ki jih zastopajo. Ne sme pa biti to boj zoper druge, ker delo po svoji naravi ljudi združuje in ustvarja skupnost, občestvo, v katerem se morajo nekako strniti delavci in delodajalci.

Sindikati naj bi pripomogli k ustvarjanju pravičnejšega družbenega reda in naj bi vedno jemali v poštev meje, ki jih postavljajo splošne gospodarske razmere v deželi. Sindikalne zahteve se ne smejo spremeniti v nekakšen skupinski ali razredni egoizem, čeprav se morajo tudi prizadevati za izboljšanje pomanjkljivosti v sistemu lastništva proizvodnih sredstev ali v njih upravljanju in uporabi. Vse družbene moči pa morajo imeti pred očmi zahteve skupne blaginje. »Družbeno in gospodarsko-socialno življenje je gotovo kot nekakšen sistem 'veznih posod', vsaka socialna dejavnost v prid pravicam posameznih skupin pa se mora vključevati v ta sistem« (t. 20, 4).

Ob sindikatih se okrožnica dotika še dveh vprašanj: njihovega razmerja do političnih strank in pravice do štrajka. Sindikat ni politična stranka, ki se na volitvah bojuje za glasove volilcev in s tem za oblast, tudi ne sme imeti s strankami pretesnih vezi, ker bi tedaj lahko zanemaril svojo prvenstveno nalogo, to je varovanje delavčevih pravic v okviru splošne blaginje celotne družbe. Sindikati naj bi nikoli ne postali orodje kakšne politične

stranke. Tu papež ponavlja misli, ki jih je izrekel 15. januarja 1981 ob obisku voditelja poljskega sindikata Solidarnost Lecha Walensa.⁶ Sindikati pa naj bi se vneto zavzemali za izobraževanje in vzgojo svojih članov. »Vedno je zaželeno, da delavcu z dejavnostjo njegovih sindikatov uspe ne samo več 'imeti', marveč tudi in predvsem več 'biti', v vseh pogledih bolj popolno uresničiti svojo človeškost« (t. 20, 6).

Glede pravice do štrajkanja ponavlja papež stališče katoliškega socialnega nauka, da je štrajk v določenih okoliščinah in v pravih mejah upravičen. To pravico morajo oblasti in podjetniki delavcem priznati, zaradi njene uporabe ne sme biti delavec kaznovan. Toda štrajk naj bo skrajno sredstvo, ne sme biti zlorabljen za politične namene. Tudi med štrajkom morajo biti bistvene službe družbenega življenja zagotovljene, zlasti zdravstvena. Z ničemer ni mogoče opravičiti stanja, da tisoči bolnikov postanejo nekakšni »talci« štrajkajočega osebja.

S kmečkim delom človek še posebej spolnjuje Stvarnikovo naročilo, naj si zemljo podreja in ji gospoduje. Kmečko delo je vedno pomembnejše, saj je vedno več ust, ki želijo jesti. Papež se v okrožnici odločno zavzema za pravice kmečkih delavcev in kmetov. Tudi ti imajo — kakor drugi delovni ljudje — pravico do svobodnega združevanja, po katerem naj bi dosegli družbeni, kulturni in gospodarski napredek. Vsakovrstne tehnične pridobitve naj bi kmetom olajšale delo in omogočile boljše obdelovanje zemlje. Papež se posebej ustavlja ob nerazvitih deželah. Tu imajo veleposestniki v lasti velikanska zemljišča, ki jih za nizko plačo obdelujejo milijoni kmetov brez zemlje. Te včasih grobo izkoriščajo. Papež se ne spušča v podrobnejše razčlenjevanje tega vprašanja, pač pa predlaga, naj bi kmetje vsaj nekaj zemlje, ki jo obdelujejo, dobili v last. Na vsak način pa morajo biti zavarovani za primer starosti, bolezni in brezposelnosti. Kadar pa lastniki pustijo rodovitno zemljo neobdelano, naj velja staro pravilo: *primi est conditio possidentis*. Naj bi močnejši posamezniki in skupine, ki jih žene »lakota po zemlji«, ne pregnali kmetov z zemlje, ki so jo že leta in leta obdelovali. Za vse države pa mora veljati pravilo, da o kmetu ne smejo odločati brez kmeta.

Prizadeti je tudi človek, nosilec pravic, ki mu pripadajo, in dolžnosti, ki jih mora spolnjevati, da bo postal koristen član človeške družine. Prizadetemu človeku je treba omogočiti delo, ki ga more opravljati po svojih močeh in sposobnostih. Tudi prizadeta otrok in mladostnik se morata šolati za poklic. Družba jima je dolžna to oskrbeti. Njena človekoljubna usmerjenost se meri tudi po tem. Nikoli ne sme naša civilizacija delati vtisa, kakor da je samo zdrav človek lahko polnovreden in polnopraven član družbe. Ko okrožnica naglaša ta osnovna načela, ki so samo logična posledica njene usmerjenosti k pravicam človeka, se tudi zaveda, kako zapleteno je to

⁶ gl. Družina-verski tednik XXX. št. 4 (26. januarja 1981), 2.

vprašanje. Znamenje, da je kakšna družba storila dovolj za prizadete, bo njihov občutek, da niso porinjeni na rob družbe, da ljudje cenijo njihov prispevek k skupni blaginji. Najbrž pa smo še daleč od tega.

Načela, ki veljajo za prizadete ljudi, razteguje okrožnica tudi na delavce, ki so odšli v tujino iskat zaposlitve. Papež priznava, da to ni vedno pot »s trebuhom za kruhom«. Človek pač ima pravico, da iz pametnih razlogov zapusti domovino v želji, da bi drugod našel boljše možnosti za delo in s tem večji zaslužek, s katerim naj bi učinkoviteje poskrbel zase in za svojo družino. Vendar je izseljevanje neko zlo, čeprav morda nujno. Z odhodom v tujino domače občestvo izgubi sposobnega člana. Ta pa je v novi deželi vsaj v začetku kakor izgubljen. In če je doma pustil ženo in otroke, lahko nastanejo številne nove težave in krize.

Papež zahteva od držav, ki sprejemajo tuje delavce, pravično zakonodajo, urejeno v duhu spoznanja, ki ga je Cerkev v ZR Nemčiji, Avstriji pa tudi drugod pogosto ponavljala: »Iskali smo tujo delovno moč, prišli so pa ljudje.« Tuji delavec je tudi človek, zato v svojih pravicah ne sme biti zapostavljen. Določno govoreno to danes pomeni, da v času naraščajoče brezposelnosti ne sme biti na slabšem ko delavec domačin. Papeževa okrožnica odločno obsoja nekatere vlade, ki bi vprašanje brezposelnosti rade reševale tako, da bi tuje delavce kar poslali nazaj, odkoder so prišli. Ne smejo pozabiti, da so jih pred časom v želji za čim višjo gospodarsko rastjo sami vabili, naj pridejo.

VI.

Zanimivo je zasledovati razvoj cerkvenega nauka o delavskem vprašanju od Leonovih časov do danes. Cerkev se je delavstvu vedno bolj odpirala in nedvomno veliko pripomogla, da so številne države z zakonodajo več ali manj zagotavljale pravice delovnega človeka. Čutiti je, da tudi delavstvo vedno manj misli, da Cerkev drži s kapitalisti, tehnokrati in menažerji velikih podjetij. Gotovo gre tukaj pripisati vsaj nekaj zaslug papežu Janezu Pavlu II., saj je bil nekoč sam delavec tovarne Solway v Krakovu in zato pri delavcih zbujal zaupanje (papežev obisk lani v Terniju, letos v Livornu). Kjer pa delovni človek še nima zagotovljenih vseh pravic, bo lahko okrožnica »Laborem exercens« njihov priročnik v pravičnem boju.

Povzetek: Ivan Merlak, Pravice delovnega človeka

Papež Janez Pavel II. izvaja v okrožnici »Laborem exercens« pravice delovnega človeka iz osnovnih človekovih pravic. Človek je subjekt dela. Z delom spolnjuje naročilo, ki ga je Stvarnik dal prvima človekoma v raju, naj gospodujeta zemlji (prim. 1 Mojz 1, 28). Delo ima zato prednost pred kapitalom. Papež se odločno zavzema za

družinsko plačo, za ovrednotenje materinstva in vzgoje otrok, za pravice kmetov brez zemlje, za pravice prizadetih oseb in delavcev, ki delajo na tujem.

Okrožnica je lahko priročnik delavcem, ki se bojujejo za svoje pravice.

Zusammenfassung: Ivan Merlak, Die Rechte der Werktätigen

Der Papst Johannes Paulus II führt in seiner Enzyklik »Laborem exercens« die Rechte der Werktätigen aus den Grundrechten des Menschen aus. Der Mensch ist Subjekt der Arbeit. Arbeitend vollführt er den Auftrag Gottes sich die Erde zu unterwerfen (cfr. Gen 1,28). Die Arbeit hat also Vorrang vor dem Kapital. Der Papst tritt entschieden für das Familiengehalt ein, für gebührende Schätzung der Mutterschaft und der Erziehung, für die Rechte der Landwirtschaftsarbeiter, für die Rechte der Behinderten und der Gastarbeiter.

Die Enzyklik kann den Arbeitern als Handbuch dienen, wenn sie für ihre Rechte kämpfen.

Résumé: Ivan Merlak, Les droits des travailleurs

Dans son encyclique »Laborem exercens«, le pape Jean-Paul II déduit les droits des travailleurs des droits de l'homme. L'homme est sujet du travail. Par le travail, il accomplit l'ordre de dominer la terre (cf. Gn 1,28). Le travail a la primauté sur le capital. Le pape exige le salaire familial, la révalorisation de la maternité et de l'éducation des enfants, il défend les droits des ouvriers agricoles, exclus de la possession de la terre qu'ils cultivent, les droits des personnes handicapées et des ouvriers immigrés. L'encyclique pourrait servir de manuel aux travailleurs qui luttent pour leurs droits.

Ciril Sorč

Teološki pogled na igro

Uvod

Igra je tesno povezana z veseljem; lahko rečemo, da je praksa veselja, predvsem krščanskega. Kajti krščansko veselje ne prinaša človeku samo novo gledanje na svet, drugačno sprejemanje življenja, ampak tudi novo bivanje, ki preveva vse življenje in se izraža v posameznih okoliščinah. Kristjanovo veselje ni zgolj čustveno, temveč živeto, zato je tudi njegovo življenje preizkusno področje njegovega veselja.

Izraz veselja je igra in ena od oznak za človeka je v tem, da se igra, da je »ens ludens«.¹ Igra je ustvarjalna fantazija, ki je možna samo v zavesti svobode in upanja. V igri in prav igraje se moremo otresti pritiska trenutnega življenja; in ko se smejemo, spoznavamo, kako ni nujno, da stvari ostanejo take, kakor vsi zatrjujejo, da morajo biti. Igra nujno spada k človečnosti emancipaciji človeka v družbi, ki ga obdaja. Pojavi se vprašanje: Ali se lahko kristjan igra v razmerah, v kakršnih je, sredi trpljenja. Kako naj se igra in smeje, ko na Poljskem trpe in umirajo nedolžni ljudje? Ali se more smejati, se igrati in plesati, ko v južni Italiji uprizarja potres svoj apokaliptični ples? Ali nima njegovo veselje nad svobodo grenak priokus, ko v imenu svobode jemljejo ljudem osnovno pravico do mišljenja in govora? Vprašanje, ki ga je zastavil že psalmist: »Kako naj pojemo pesem Gospodovo v tuji deželi?« (Ps 137,4). Ali pravzaprav obstaja svoboda sredi suženjstva, veselje v tkivu trpljenja in hvalnice Bogu v krčih narave? Za rešitev tega vprašanja, ki postavlja pod vprašaj veselje kot nov način bivanja, moramo najprej razlikovati med oblikami le navidezne sreče, ki nas odtujujejo, in oblikami veselja, ki nas osvobajajo.²

¹ Prim. J. Huizinga, *Homo Ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*, rde 21, Hamburg 1956. Vemo, da je današnjemu človeku tudi tisto, kar razumemo pod pojmom igra, pravzaprav ena od zaposlitev. Kristjan pa tudi delo, ki ga je dolžan opravljati, sprejema kot veselo in osvobajajoče samouresničevanje. Lahko bi uporabili izraz igra, toda v veliko širšem pomenu, kakor smo ga vajeni uporabljati v vsakdanjem izrazoslovju.

² Prim. J. Moltmann, *Die ersten Freigelassenen der Schöpfung*, Chr. Kaiser, München ³1972, 10. Odslej navajam to delo: J. Moltmann, n. d.

Odtujevalna narava igre

Igra lahko postane odtujevalna prvina, beg pred odgovornostjo ali nadomestek za neizpolnjene želje. Drži, da je današnji stehnzirani svet kaj malo prikladen »igrišče« za igro, ki ustvarja in osrečuje. Enako pa je tudi res, da je današnji industrijski in poindustrijski človek slab »igralec«. V času strojev je povečevanje igre pogosto povezano z melanholičnim tarnanjem nad pomanjkanjem otroškega, arhaičnega in religioznega v modernem svetu. Zato ima precej romantično ali utopično, pa tudi kultno (češčenje telesa) naravo.

Današnja igra je razbremenjevalne narave ali terapija človeka, ki je obremenjen in podvržen stresu. Prav zato se je močno razvila industrija prostega časa, ki ponuja vse možno »blago« za igro in izrabo (!) prostega časa, kot da bi predmeti in zunanje danosti ustvarjali možnosti. Igralnice, stadioni, trim steze so sestavni del »delo-pusta«. Danes beseda »dopust« pove: človek napravi premor, da bi lahko zopet delal z večjim zagonom in večjim veseljem. Napravim torej premor, poiščem oddih, da bo moje delo boljše. Človek ne dela obratno: da bi mogel bolje izpolniti svoj dopust in živeti bolj svobodno.³ Industrija ima še druge »vabe«, ki obljublajo modernemu človeku sprostitev. Utesnjen in utrujen človek potrebuje večerno kriminalko in nočni kino na televiziji. Ta mu predvaja dogodivščine, ki se ne dogajajo v njegovem enoličnem svetu. Mali človek v natikačih vidi v junaku kriminalke zopet sam sebe v vsej moškosti. Turizem napolnjuje svet brez doživetij z vonjem po vznemirljivem, eksotičnem svetu. Bolj kot kdaj koli cveto karneval in podobna »razvedrila, ki naj človeka sproščajo«. Delavci na ropotajočih strojih se sproščajo na drdrajočih motorjih in profesorji, ki vedno sede za pisalno mizo in knjigami, jemljejo v roke za »razvedrilo« kriminalke. Današnji človek ne zna več »izklopiti« in se lotiti nekaj čisto drugega, manjka mu ustvarjalne fantazije in spontanosti.⁴

V vseh teh in podobnih okoliščinah se čuti človek razbremenjen, toda ti trenutki so obremenjeni v tem, da morajo služiti »normalnemu« življenju (torej gre za skok iz normalnega toka življenja), ta sprostitev pa je priprava na obremenitev, ki prihaja, tako da predmeti za igre in dopust služijo končno stabilizaciji in delovni morali ter politični poslušnosti. Glede zadnjega pa je že rimska oblast poznala učinkovito zdravilo, ki je znano pod geslom: »Panem et circenses!« Pustiti ljudstvu nekaj »ventilov« je nujno za uspešno manipulacijo z njim. Cesarji so vodili ljudstvo v areno, kjer je moglo tešiti svoje krvoločne gone. Njihove žrtve so jim bile za to še hvaležne: »Ave caesar, morituri te salutant!« Moderni diktatorji poznajo to pravilo in

³ J. Moltmann, n. d., 16.

⁴ J. Moltmann, n. d., 74.

zdravilo. (V državah z diktaturo je največ političnih šal). Vsak »trd« režim želi imeti pod kontrolo prosti čas državljanov. Moltmann omenja za primer, kako je socialistična revolucija v Pragi leta 1948 zaprla 2000 kavarn, pivnic in drugih lokalov, v katerih so revolucionarji med razpuščeno c. k. monarhijo nekoč razpravljali in pripravljali revolucijo. Nov »ventil« je postal množičen in organiziran šport. Tako ostane prosti čas kontroliran. Leninovo geslo je bilo: »Zaupati je dobro, toda kontrola je boljša«.⁵

Za človečnostno emancipacijo je treba igro, ki odtuja, vzeti izpod kontrole vladajočih interesov in jo napraviti za predigro svobode ljudi in svobodne družbe. Vsaka igra, ki služi samo porabi časa in je ni mogoče predruščiti, je brezupna in brez pomena. To je opij, mnogi pa ga uporabljajo in priporočajo. »Človek najde veselje nad svobodo, ko vnaprej igra to, kar je lahko drugačno in mora postati drugačno, in takó preskoči ograjo nespremenljivosti obstoječega. To je igra, ki prinaša kritične perspektive za predruščanje tako obteženega sveta. Igra ima podoben smisel kot umetnost — namreč proti vsakdanjim in že navajenim človekovim okoliščinam ustvariti »nasprotno okolje« (Anti-Umgebungen)«. ⁶ Za bistvo igre sta značilna dva elementa: 1. Igra je duhovna ali telesna dejavnost, ki nima neposredno praktičnih namenov in je njeno gibalno le veselje nad igro; 2. Igra je dejavnost, ki poteka po čisto določenih, vsem udeležencem znanih pravilih, po katerih je mogoče uspeti ali ne, zmagati ali zgubiti. Človek se v igri loteva realnih možnosti, ki pa ne pomenijo bega iz sedanjosti, ampak učenje, urjenje v prihodnjih možnostih.

»Človek se v igri in vedno najprej igraje osvobaja pritiska sedanjih življenjskih okvirov in smeje spoznava, kako le ni nujno, da je vse tako, kakor ljudje mislijo, da mora biti«, pravi Moltmann.⁷ Taka igra osvobaja strahov (prim. 1 Jan 4,18); in kdor ne živi več v nekakšni tesnobni napestosti, tega je težko obvladati, čeprav mu grozimo s telesno smrtjo. To so pokazali antičnim tiranom stoiški modreci in krščanski mučenci v arenah. Šli so »svobodno«, naj bo to stoično, »brez strahu in upanja« ali pa naj bo to krščansko, z »upanjem, ki ni od tukaj«.

»Nastopilo je vstajenje,
ki je potekalo čisto drugače, kot smo mi mislili,
prišlo je vstajenje,
ki je vstaja Boga zoper gospodarje
in zoper gospodarja gospodarjev: zoper smrt«.⁸

⁵ Prim. J. Moltmann, n. d., 18.

⁶ Mc Luhan, *Understanding Media: The Extensions of Man*, New York, 1964. Nav. J. Moltmann, n. d., 19.

⁷ J. Moltmann, n. d., 20.

⁸ K. Marti, *Leichenreden*, Neuwied 1969, 62 sl. Nav. J. Moltmann, n. d., 21.

Tukaj smo že na področju teologije igre. Vera v vstajenje je pogum k vstaji zoper »zavezo s smrtjo« (Iz 28,15). Je upanje na zmago življenja, ki uniči smrt, je upanje zoper smrt, ki požira življenje.

Igra kot udeležba pri božji igri

Če hočemo obravnavati teologijo igre, bomo morali uporabljati kategorije estetike, ki morajo v pristopu k veri večkrat prepustiti mesto moralnim. Kategorije estetike nam odpirajo nove in koristne vidike.⁹ Igra je nekaj stvariteljskega in je zelo blizu ter sorodna umetnosti.¹⁰

Izvor igre je Bog sam, ki kliče stvari v bivanje iz čistega veselja in kot izraz notranje sreče ter ljubezni, ki se želi zastonj razdajati — gre za prekipevanje notranjega življenja in veselja nad tem življenjem. Že stvarjenje lahko izrazimo s kategorijami estetike in igre. Modrost pravi: »Ko je Gospod postavljali temelje zemlji: tedaj sem bila pri njem kot stavbenica, se veselila dan na dan, se igrala pred njim ves čas« (Preg 8,30). Tukaj sta navzoča otroška in ženska prvina, ki se bolj prilegata navedenim kategorijam, ker ni v ospredju »zakaj«, ampak »kako« stvarjenja.¹¹ Tečajev zemlje ne nosi Atlas na svojih ramah, marveč ima zemeljsko kroglo otrok v rokah. Nobenih razumsko opredeljenih utemeljitev nimamo za to, da nekaj obstaja. Obstoj sveta npr. ni prav nič nujen. Teologija izraža to, ko razglša svet za božjo stvaritev. Utemeljitev je ta: »Če bi bilo stvarstvo za Boga nekaj nujnega, potem ne bi bil Bog njegov svobodni stvarnik. Če pa bi bilo nasprotno, stvarstvo samo naključje ali nezgoda, ne bi bil Bog svobodni stvarnik, ampak muhasti demon.«¹² Bog Stvarnik je vseskozi presežen, transcendenten. Človek stoji pred Bogom, ki presega naše predstave (je »semper major«), ki »biva v nedostopni luči« (prim. 1 Tim 6,16) in se ni uresničil šele s stvarjenjem, ampak je neskončno dvignjen nad vse stvarstvo.¹³ Stvarstvo torej ni nujen zunanji izraz Boga, tudi ne emanacija njegove božanske polnosti. Stvarstvo je stvaritev, ki ima svoj razlog v božjem »ugodju«,¹⁴ je igra božje

⁹ H. U. v. Balthasar obravnava teologijo pod tem vidikom v svojem delu *Herrlichkeit*, ki je izhajalo v več knjigah od leta 1961 do 1969 pri založbi Johannes v Einsiedeln. Prim. še njegov članek *Der Begriff des Schönen in der Theologie*, v: *Seminarium XXXIII — nova series XXI* (1981) 453—466.

¹⁰ Zanimiva je tudi Nietzschejeva filozofija umetnosti. Gl. npr. E. Fink, *Nietzsches Philosophie*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz 1960. Uporabljam hrvaški prevod B. Despota Nietzscheova filozofija, Centrala za kulturno djelatnost (zbirka Znaci), Zagreb 1981, 9—42.

¹¹ Prim. P. Th. de Chardin, *Hymne an das Ewige Weibliche*. Mit dem Kommentar von Henri de Lubac, Johannes, Einsiedeln 1968 in E. Moltmann-Wendel, *Freiheit-Gleichheit-Schwesterlichkeit*, Chr. Kaiser, München 1977. Uporabljam it. prevod A. Comba Libertà, uguaglianza, sororità, Queriniana, Brescia 1979, 21.

¹² J. Moltmann, n. d., 23.

¹³ Prim. J. B. Metz, *Zur Theologie der Welt*, Mathias-Grünewald, Mainz 1973, 58—64.

¹⁴ Ta in naslednji stavek prim. J. Moltmann, n. d., 24.

modrosti, ki ji ne moremo najti temelja. Stvarstvo je »igrišče« (Spielraum) za razvitje božjega razkošja (Prachtentfaltung). Ko govorimo o božjem igranju, moramo reči, da so stvaritve te božje igre polne smisla, nikakor pa niso nujno potrebno dejanje.¹⁵ Za božje ustvarjanje uporablja stara zaveza glagol barah. Ko govorimo o božjem stvariteljskem igranju, izražamo s tem njegovo ustvarjanje iz nič, in sicer ustvarjanje tega, kar Bogu ugaja.

Človek se lahko samo z nečim igra, toda kljub temu lahko najdemo stično točko z »božjo igro«. Igra je povezana s Stvarnikovim veseljem nad svojo stvaritvijo in z igralčevim ugodjem pri svoji igri. Igralec se poglobi v svojo igro, a jo obenem presega. Igralec uresničuje svojo svobodo, ne da bi jo izgubil. Izraža se navzven, ne da bi se pozunanjal. »Svobodnemu ustvarjanju iz tistega božjega ugodja, katerega simbol je svet, ustreza božje otroštvo kot simbol za človeka.«¹⁶ Kakor je Bog svoboden v odnosu do svojih stvari, tako je v ustvarjenem svetu otrok tisti, ki se ne da usužnjiti stvarjem. Med drugim lahko tudi to razberemo iz Jezusovih besed: »Kdor božjega kraljestva ne sprejme kakor otrok, ne pride vanj« (Mr 10,15).

Vprašanje: »Čemu je Bog ustvaril svet«, pravzaprav ni na mestu, ker Bog Stvarnik ni deus faber, ki bi moral nekaj ustvariti, da bi sam sebe udeležil. Calvin imenuje svet: »theatrum gloriae Dei«, zato je človek poklican, da povečuje Boga. Westminsterški katekizem iz leta 1647 odgovarja na vprašanje: Kaj je končni človekov namen: »Man's chief end is to glorify God and to enjoy Him forever«. Smisel človekovega življenja je torej veselje, veselje v zahvaljevanju in zahvaljevanje kot veselje. Odgovor na vprašanje: Čemu sem tu? Ali sem koristen? je v sprejetju lastnega bivanja — že to je prikaz (demonstracija) vrednosti mojega bivanja.¹⁷ Ideologije, ki skušajo človeku osmišljati življenje, mu jemljejo pravi smisel. Odgovor na vprašanje o smislu človekovega življenja bomo dobili, ko se bomo vprašali »kako« in ne »zakaj«. V »kako« je že dan odgovor na »zakaj«. Kajti tudi v naravi ni vse usmerjeno samo na vzdrževanje vrste in samoohranitev, ampak lahko pritrdimo Buytendijku: »Ptice pojejo veliko več, kakor pa jim je dovoljeno po Darwinu.«¹⁸

Človekovo veselo sprejemanje samega sebe ustreza uživanju Boga nad svojim stvarstvom. Zato je povečevanje Boga že v izražanju veselja nad bivanjem. Veselje nad življenjem in pritrditev tej minljivi lepoti je notranja deležnost pri neskončnem Stvarnikovem veselju. »Sem« je osnovna vrednota, ker je deležnost božjega »Sem«. Naše bivanje je osvobojeno in lepo, še preden moremo kaj narediti.

¹⁵ Prim. H. Rahner, *Der spielende Mensch*, Einsiedeln 1952, 15.

¹⁶ J. Moltmann, n. d., 25.

¹⁷ Prim. F. J. J. Buytendijk, *Der Spieler*, v: *Das Menschliche*, Stuttgart 1958, 210. Nav. J. Moltmann, n. d., 26.

¹⁸ F. J. J. Buytendijk, n. d., 210.

»Dejavnost človeka, ki sprejema sam sebe kot svobodnega in želi svojo svobodnost uporabljati, je igra«, pravi Sartre in takemu človeku ustreza svet kot zgodovina ali »dežela neomejenih možnosti«, ¹⁹ torej svet, ki je odprt za prihodnost (Welt als offener Prozess). ²⁰ Teološko povedano, je stvarjenje usmerjeno na zgodovino, kakor to jasno izraža stara zaveza. Toda kakor kažejo preroki in nova zaveza, je zgodovina usmerjena tudi na novo stvarjenje. Svoboda ni usmerjena samo na udejanjanje, ampak tudi na uprizarjanje (Darstellung) in slavljenje (Zeilebration). ²¹ Torej ne gre samo za uresničevanje, ampak tudi za praznovanje, ki vključuje vse prvine sveta. Igra kot izraz človeka in kot simbol sveta presega kategorije delovanja, imetja in uspešnosti ter prehaja v kategorijo biti— pristne človekove biti in veselja nad njo. Taka igra je trpna in dejavna obenem, je v sprejemanju in dajanju. Charles Péguy vključuje v to igro tudi »igro milosti«, v kateri poraženec zmaga, bogataš pa ostaja prazen. To je tista igra eshatološkega presenečenja, v katerem bodo »poslednji prvi in prvi poslednji«. ²²

Učlovečenje, križ in vstajenje v kategorijah igre

Ni človeška stiska izsilila, da je prišel Bog v »mesu«, ampak njegova svobodna ljubezen. V tej ljubezni ne gre samo za to, da bi Bog pomagal svoji stvári, ki je v stiski; Bog ji marveč ustvari nekaj novega. Novo stvarjenje, ki izvira iz odrešenja, ni navadna vzpostavitev ali obnovitev prvega stvarjenja, ampak je tudi v odnosu do prvega stvarjenja novo. To je nova igra. Torej ne gre za »obnovitev«, ampak za »novo stvaritev«. Ni greh tisti, ki ga moramo odstraniti za vzpostavitev prvotnega reda, ampak se mora človek odtrgati od njega, da postane »nova stvar«. Človek mora odmrtni grehu, postavi in smrti ter zaživeti na novo. Božja milost je po Pavlovih besedah postala obilna tam, kjer je vladal greh, to pa ne pomeni zgolj božje prizadevanje za vzpostavitev prvotnega stanja. V tem novem stvarstvu je tudi nova postava, ki se imenuje: Kristusova milost (charis Christou): »Zakaj v Kristusu Jezusu niti obreza niti neobreza nič ne velja, ampak nova stvar« (Gal 6,15).

Ves Kristusov nauk in vse njegovo delovanje je oznanjevanje »pravil«, ki omogočajo igro že tu na zemlji in so predujem eshatoloških časov ter vzpostavljanje možnosti za tako igro že tu, sredi stisk. Prav blagri in govor na gori vodijo iz območja smrti, ki zagreni veselje vsakemu zgolj človeškemu igranju. Pravi vir veselja je v tem, da »so naša imena zapisana v nebesih« (Lk 10,20).

¹⁹ Nav. J. Moltmann, n. d., 28.

²⁰ E. Bloch, Zur Onthologie des Noch-Nicht-Seins, Frankfurt 1961, 15.

²¹ Prim. J. Moltmann, n. d., 29.

²² Nav. J. Moltmann, n. d., 31.

Jezusova spremenitev na gori Tabor je »vpogled« izbranih apostolov v Jezusov božji sijaj.²³ Gre za to, kar more človek opisati samo v estetskih kategorijah, ki jih jemlje iz vidnega sveta, občuti pa, da tudi te odpovedo pred srečanjem »z božjim svetom«. In v tem »svetu« dobijo tudi zemeljske kategorije drugačno vrednost; to so učenci spoznali šele po vstajenju (prim. Mr 9, 9—10). Jezusova pot v poveličanje pelje skozi smrt (Lk 9,31) (Janez je evangelij zasnoval kot Jezusovo pot v Jeruzalem, kjer bo križan, to pa je pogoj za poveličanje). Sinoptični evangelisti vidijo božji sijaj v Jezusovem rojstvu in spremenjenju, za Jezusovo zemeljsko življenje pa zelo redko uporabljajo izraze veličastva in slave. Prihranijo jih, ko opisujejo prikazovanja vstalega Kristusa. Šele Janez govori o slavi (doxa) zemeljskega Jezusa. Celó v trpljenju in smrti prepozna njegovo poveličanost (Jezusova pot v Jeruzalem, kjer je bil križan — žrtvovan kot velikonočno jagnje — je pot v poveličanje, in na to pot stopa kot kralj). Takó tudi vidi Janez Jezusovo »povišanje« na križ v tesni zvezi s »povišanjem« vstalega Kristusa v slavi (prim. Jan 13,31—32). H. U. v. Balthasar pravi, da je ta povezava možna, ker je Jezus, ki nosi grehe vseh, največji dokaz božje ljubezni; še več: izraz ljubezni sv. Trojice do sveta.²⁴ Jezusova slava ni v sijaju nadzemlske moči, ampak v lepoti ljubezni, ki se izniči in odpušča. Tako kaže Bog svojo moč v slabosti, svojo čast v ponižanosti in svoj sijaj v Kristusovem križu. Upravičeno pravi Moltmann, da slava križanega Boga privede temu ustrezno do prevrednotenja vrednot in jemlje čast temu, kar se samo pobožanstvuje.²⁵

Tisto, kar omogoča igro v razmerah, ki so za igro nemogoče, je Kristusov križ. Evangeliji opisujejo Jezusovo življenje v znamenju jasli in križa, brezdomstva in smrti, v znamenju dveh krstov, ko je krst krvi »logična« posledica prvega krsta v reki Jordan. To je pokorščina do smrti na križu (Fil 2,8). Težko bi Jezusov smrtni boj in zapuščenost (gl. Iz 53,2) opisali v kategorijah estetike in ju opredelili kot igro. Moltmann zatrjuje, da Jezusov »smrtni krik kljub Bachu ne spada v kategorije petja«.²⁶ Ta dogodek pa omogoča igro vsakemu, ki Jezusa priznava za Gospoda. Stotnik je prav iz Jezusovega umiranja prišel do spoznanja: »Resnično, ta človek je bil božji Sin« (Mr 15,39). V tej uri največje zapuščenosti je bil Jezus najbolj predan Očetu. Prav zaradi Kristusovega križa ni več nobena okoliščina človekovega življenja brezupna in neodrešena. Kristus je umrl kot seme, postal je

²³ Prim. P. N. Evdokimov, *L'art de l'icône. Théologie de la beauté*, Ed. Desclée de Brouwer, 1972, Uporabljam it. prevod P. G. da Vetralla *Teologia della bellezza. L'arte dell'icona*, Paoline, Roma 1981, 278—285 in P. Galignani, *Il mistero e l'immagine. L'icona nella tradizione bizantina*, Coop. editoriale »La Casa di Matrona«, Milano 1981, 182—186.

²⁴ H. U. v. Balthasar, *Der Begriff des Schönen in der Theologie*, v, *Seminarium XXXIII* (1981) 457. Glede »lepote« Kristusovega križa je Balthasar drugačnega mnenja kot Moltmann.

²⁵ Prim. J. Moltmann, n. d., 46—47.

²⁶ J. Moltmann, n. d., 35.

resnično »humilis« — blizu zemlji, da bi iz nje nastalo novo življenje; v posnemanju tega je vidna pristnost tistih, ki gredo za njim.²⁷

Če Kristusov križ in njegova smrt omogočata igro, je vstajenje začetek te igre. Tu se začenja v resnici smeh odrešenih, ples osvobojenih in stvariteljska igra, ki ustreza novim življenjskim razmeram. To je igra odprte svobode in neslutnih možnosti, čeprav še v takih razmerah, v kakršnih bi bil smeh nemogoč. Velikonočne pesmi že od začetka opevajo zmago življenja nad smrtjo in vstajenjska pesem v 1 Kor 15, 55—57 je kakor posmeh smrti, ki je po Kristusovem vstajenju izgubila boj in moč (glej tudi Pesem slednico na velikonočno nedeljo). Tudi naše slovenske velikonočne pesmi so polne tega zmagoslavnega veselja, ki je posijalo v območje postave, greha in smrti. Tudi iz slovenske besede in zemlje polje vesel napev, saj je »slovenska beseda beseda praznika, petja in vriskanja. Iz zemlje same zveni kakor velikonočno potrkovanje in zvezde pojó, kadar se na svoji svetli poti ustavijo ter se ozro na čudežno deželo pod seboj« (Ivan Cankar, Kurent). Odrešenost je razlita na vse stvarstvo in omogoča vsakemu jeziku, da izraža veselje nad odrešenim življenjem. Brez Kristusovega vstajenja bi bili tisti, ki vanj zaupajo, najbolj bedni (1 Kor 15,19), po njegovem vstajenju pa so najbolj srečni.

Cerkev je že od začetka odela praznovanje Kristusovega vstajenja v pomenljive estetske izraze, ki prekipevajo v vzkliku veselja — aleluji, simbolih, procesijah itd. Narodi so to praznovanje obogatili s svojimi narodnimi običaji (naše pritrkovanje, vstajenjska procesija . . .). Velika noč se začne s praznovanjem; je praznik, ko vstali Kristus pripravlja hvalno daritev in séde s svojimi za mizo. Prikazovanja Vstalega so združena z lomljenjem kruha (Lk 24,30—31; 24,41—43; Mr 16,14). On sam jih pogosti (Jan 21,12). Gostija je nujno povezana s praznovanjem Kristusovega vstajenja. Vstali kot vodnik življenja v boju zoper smrt vzame pri gostiji svoje v novo življenje ter se jim sam daje. Zato je evharistija najpopolnejše spominjanje na križ in upanje na njegov prihod, v spominjanju in upanju pa prikazuje sedanje veselje nad milostjo.²⁸ Pri vsem praznovanju in veselju ne smemo spregledati, da je Vstali istoveten s Križanim. Proslavljamo vstajenje križanega Kristusa. Tisti, ki je obujen pred nami v veličastno božjo slavo, je za nas umrl na križu. Iz njegovega ponižanja izhaja naše povišanje. Veličastna zastava Vstalega ima obliko križa in poveljani Kristus ima sledove ran, ki so mu jih zadali pri križanju. Zato ostaja za odrešene Kristusov križ znamenje upanja na zemlji. Ko odrešeni upa sredi stvarstva, podvrženega trpljenju (prim. Rimlj 8), živi svojo velikonočno vero in poje hvalnico Očetu. Božji

²⁷ Prim. H. U. v. Balthasar, In Gottes Einsatz leben, Johannes, Einsiedeln 1972, 102—110.

²⁸ Prim. J. Moltmann, Kirche in der Kraft des Geistes, Chr. Kaiser, München 1975, 129—132.

otroci kažejo sredi usužnjene narave nepričakovano svobodo, ko kljub vsemu kličejo: »Abba — ljubi Oče«.

Toda vstajenjsko veselje ni slepilno in sanjaško, ki bi pomenilo beg iz sedanjosti in stran od odgovornosti. Kristjan ne spregleda trpljenja in njegova igra ne pomeni, da se posmehuje trpljenju človeštva. Samo tistemu, ki je sposoben sreče, bo tuje in njegovo trpljenje povzročalo bolečino. Samo kdor se zna smejati, zna tudi jokati. Kdor ima upanje, je sposoben podpirati svet in žalovati. Življenje v veselju nad osvobojenostjo priganja k solidarnosti z usužnjenimi. Oboje, igra v posinovljenem bivanju in bolečina nad neodrešenim bivanjem, oboje je odsev velikonočnega dogodka v svetu.²⁹

Ali se torej kristjan lahko predaja igri? Naj nam premislek pomaga do odgovora. Samo tisti, ki so brez krivde — to je otroci ali tisti, katerim je bila krivda odpuščena, namreč ljubljani — se lahko igrajo. Kdor je kriv, je sam v sebi razdeljen, izgubil je svojo spontanost in tak se ne more dobro igrati. Prav z vero sprejme človek sam sebe in doseže novo zaupanje vase. Smisel Kristusovega vstajenja je, da je človeka osvobodil nasilja krivde in ponavljajočega se zla. S Kristusovim vstajenjem je predrta stena v svobodo in omogočena je igra novega stvarstva. Prav zato ta igra ne sprejema sveta takega, kakršen je, ampak ga spreminja in vnaša vanj prvine novega stvarstva. Velikonočni kristjan sprejema trpljenje in smrt resno, ker ve, kako draga odkupnina je bila potrebna za uničenje smrti in trpljenja. Odrešenje in veselje sta nam podarjena. Nobena stvar ni sama po sebi umevna. Nihilist pravi: »vse je zastonj« in dvomi. »Resnično je vse zastonj«, pravi vernik, se veseli milosti, ki je dana zastonj, in upa v nov svet, v katerem se vse zastonj daje in prejema.³⁰ Preroki stare in nove zaveze obljublajo: »O vsi žejni, pridite k vodi! In vi, ki nimate denarja, pridite, kupite žito in jejte! Pridite, kupite žito brez denarja in brez plačila vino in mleko! Zakaj trošite denar za to, kar ni kruh?« (Iz 55,1—2; gl. Raz 22,17).

Igra in končni namen zgodovine

Ko govori kristjan o končnem namenu zgodovine, si ga ne predstavlja kot trenutek upokojitve ali kot plačilni dan ali izpolnjen program, ampak kot dogodek, o katerem se mu niti ne sanja (1 Kor 2,9), bo pa izpolnjen s hvalnicami in rajanjem odrešenih (Raz 19,5—8) in z deležnostjo trinitarične božje polnosti. To bo popolna harmonija duše in telesa. Krščanska eshatologija nam slika večnost z barvami, ki jih »sanja otroštvo« (E. Bloch) — to so barve veselja in polnosti. Barve novega sveta, ki prihaja, ne izvirajo iz sveta boja in zmage, dela in uspeha, ampak iz sveta otroškega prazaupanja. V

²⁹ Prim. J. Moltmann, n. d., 37.

³⁰ V prvem primeru je »zastonj« zaman, v drugem pa pomeni podarjenost. Prim. J. Moltmann, n. d., 39.

tej luči gleda kristjan tukajšnje življenje: ne kot naprejšnji boj (Vorkampf), ampak kot predigro (Vorspiel), ne kot pripravljalo delo, ampak kot predujem prihodnjega življenja v veselju. Taka vnaprejšnja znamenja večnega življenja v minljivem času najdemo v milosti, veri, sreči, ljubezni, odprtosti in upanju. Božja milost npr. ne moralizira, ampak se kaže v nepričakovani naklonjenosti, ki prehiteva in presega vsako naše zasluženje.

Že od šestega stoletja sem obstaja v krščanski umetnosti podoba vstajenjskega plesa. Slika nam neizmerno množico vstalih, kot množico ljudi, ki plešejo. Kristus pod svojim vihrajočim plaščem vodi kólo nasproti svobodi, dokončnemu osvobojenju, k Očetu vse tiste, ki so se njemu darovali, ki so izbrali ljubezen. To so tisti, ki so se odpovedali imetju, ker so se nekoč odločili za darovanje samega sebe. Stopili so v tisti ples, v katerem se Bog sam daruje, in v tem plesu je edino pravilo to, da ne zadržiš zase nič od tistega, kar ti je bilo darovano. Vstali, ki začenja in vodi ta eshatološki ples svobode, je resnično — kakor pravi Hipolit — »predplesalec v mističnem rajanju«, in Cerkev je njegova »nevesta-soplesalka«.³¹

Bog odgovarja na vprašanje o »čemu« in o namenu z novim stvarjenjem. Na vprašanje: »Čemu trpljenje in smrt«, odgovarja s stvarstvom, v katerem ne bo ne trpljenja ne vpitja ne bolečine, zakaj prvo nebo in prva zemlja sta prešla (prim. Raz 21,4). Na koncu zgodovine čaka spet to, kar je bilo vzrok začetka in nas je spremljalo na poti: veselje v igri, ki svobodnega Boga povezuje z osvobojenim človekom. To bo »osmi dan«, ki ga začenja Kristusovo vstajenje, predokus je obhajanje nedelje, dokončen nastop pa bo ob »dopolnitvi časov«.³²

Ko govorimo o prihodnosti, govorimo tudi o večnosti. O tej je težko govoriti človeku, ki živi v vedno hitrejšem tempu. Zato zveni »večnost« kakor brezčasovnost in breztelesnost. Toda to razsežnost bolje opredelimo s pojmom »danes«, »sedaj«, ki ga izkusimo v veselju in je njegova značilnost intenzivnost (z notranjo močjo nabit sedaj). Vtem izkustvu je večnost neskončna, kajti v veselju človek nikoli ne pride »do konca«. Veselje, ki se imenuje nebeško in kaže na težko predstavljivo nebeško veselje, ima okus po večnosti (po večnem sedaj). »Pokazal mi boš pot življenja, polnost veselja pri sebi, večne radosti na svoji desnici« (Ps 16,11).

Sveto pismo nam želi to večnost opisati z estetskimi kategorijami veselja, hvalnega petja (Raz 19,1—8), ki je pravzaprav nova pesem (Raz 14,3), pesem občudovanja. To je Jagnjetova svatbena gostija, na katero so povabljeni poveljani (Raz 19,9) in poteka v »novem Jeruzalemu«, katerega sveetišče je Gospod, Bog vsemogočni in Jagnje (prim. Raz 21,22). V večnosti

³¹ Nav. J. Moltmann, n. d., 41.

³² Prim. P. N. Evdokimov, n. d., 143.

bo v vsej polnosti prišla do veljave božja veličastnost (Herrlichkeit),³³ kateri ustrezajo človekovo občudovanje, češčenje in hvaljenje. To bo božje območje.

Človek — osvobojen za igro

Človek je sam sebi dan kot možnost, katero mora uresničevati; sam sebi je naloga. Značilno za človeka je, da živi pred seboj, zato ni to, kar je, ampak to, kar bo — je eshatološko bitje.³⁴ Toda človek ni to, kar napravi iz sebe. Temu nasproti moremo postaviti pravilno umevan Lutrov obrazec: »Človek se opraviči po veri«. Delovanje ne spreminja temeljev človekovega bivanja, tudi prehod od »narediti« k »biti« ni možen po tej poti. »Temeljita sprememba se zgodi šele s pomočjo stvariteljskega božjega delovanja v človeku.«³⁵ Opravičenje grešnika ustvari iz nepravilnega življenja pravično (prim. Lk 7,50). Ne predvideva kakšnega delovanja. (Spreobrnjenje ni v tem, da vnaprej nekaj napravim, ampak v tem, da se odprem, prepustim delovanju Kristusove milosti — to je trpno-dejavna prвина spreobrnjenja). Kakor je stvarjenje brez vsakih predpostavk — ex nihilo ali — de libertate Dei, kot pravi teološka tradicija, tako je tudi opravičenje brezbožnega stvariteljski božji klic v novo bivanje, ki pa (in to moramo poudariti proti protestantskemu gledanju) zahteva človekovo soglasje (Bog, ki nas je ustvaril brez nas, nas ne bo zveličal brez nas). Človek je »znova rojen« (Jan 3,5). Vere ne moremo primerjati takšni kreposti, katere se lahko naučimo, ampak prej začetnici novega rojstva. To rojstvo pa je stvarjenje, sad stvariteljske Besede božje ljubezni. Na tem področju opušča teološka govorica področje človeške produktivnosti in jemlje primerjave iz področja rojevanja, da bi razlikovala delovanje in bivanje. Človek je odrešen, poklican in osvobojen za novo bivanje in šele iz tega izvira novo bivanje. Ne postanemo pravični že s tem, da opravljamo »pravična dela«, ampak kot opravičeni smo sposobni teh del. Teologija odrešenja in na njej sloneča teologija igre nas svari pred religijo aktivizma in religijo dela kot samouresničenja. Oseba ustvarja, ni pa nasprotno: delo ustvarja osebo. Odrešeni človek je osvobojen pritiska dela, ker deluje v luči kraljestva svobode že v tem svetu smrti. Oseba je namreč ostvaritev božje ljubezni, in zato ta »božji ljubljene« živi v novem božjem svetu, kjer vladajo polnost veselja, pravičnost, mir, življenje, odrešenost. Človek izkazuje svoje novo bivanje iz Boga v svobodnem delovanju. Človek ni bitje, ki se samo uresničuje. Lahko bi rekli: Bog je postal človek, da bi človek postal človek. In tak odrešeni človek ni več »proizvod« svojega dela.

³³ Prim. J. Moltmann, n. d., 44.

³⁴ Prim. J. Moltmann, *Wer ist »der Mensch?«, Benziger, Einsiedeln-Zürich-Köln 1975, 25—30.*

³⁵ J. Moltmann, n. d., 52.

Tak človek »presega vsa svoja dela in je v razmerju do njih svoboden«. ³⁶ Odrešeni se s svojimi deli nikoli ne istoveti takó, da bi ta njegova dela postala njegov malik, niti si ne prizadeva ustvarjati v njih spomenik sam sebi. Kakor Bog Stvarnik »od zunaj« gleda in ocenjuje svoje delo, tako se tudi odrešeni človek čuti v odnosu do svojih del svoboden, v odnosu do njih neko oddaljenost in ta ga usposablja, da se ne čuti njihov ujetnik.

Takó delo odrešenih prehaja v ustvarjalno igro, ta pa je osvobodjena »delovne mrzlice«, zato najbolj ustvarjalna. Ena izmed zmot materializma in komunizma je v tem, da pripisujeta osvobodilno moč tistemu, kar bi moralo biti izraz osvobojenosti. In za to svobodo nas je osvobodil Kristus! To je svoboda, ki se izraža v samopozabljanju, spontanosti in v igri. Moltmann pravi: »Morala vere je ljubezen, ki ne potrebuje kakšne druge utemeljitve in si je človek ne more priboriti«. ³⁷ To je »novo vino, ki ne spada v stare mehove« diktature postave. Če imenujejo odrešeni Kristusa za Gospoda, jim njegovo gospostvo ne pomeni istega kot gospostvo postave, katero je premagal s tem, da je sam »podobo hlapca vzel nase« (4. evh. mol.). Ta osvoboditev ni moralna ali ideološka, ampak ontološka (svojim je umil utrujene noge in kdor si te umije, je ves čist), zato izvira iz nje njegova avtoriteta. Zaradi tega poslušnost njemu ni slepa poslušnost, ampak svobodna hvala in zavestna uporaba svobode v ustvarjalni ljubezni.

Iz novega bivanja in novega odnosa do dela izvirajo tudi novi medčloveški odnosi.

Na žalost ljudje ne cenimo drugega po tem, »kdo je«, ampak po tem, »kaj ima« in »kaj zna«. Goethe je v delu »Wilhelm Meister« opozoril na konec reprezentativnega plemstva in na začetek meščanstva, ki uporablja navedene kriterije za človeka. ³⁸ V tej družbi je človek le to, kar stori — delavec, in kar porabi — potrošnik. Istoveti se s tem, kar ima, ne pa s tem, kar je. Sam sebe sprejema kot reč, kot telo, ki ga ima, kot denar, hišo, socialni položaj, moč in probleme — vse to *ima*. Tudi izraža se v kategorijah »imeti« in »ne imeti«. Človek je to, kar napravi. Marx se je upravičeno uprl temu kapitalističnemu vrednotenju človeka, kolikor pa je sprožil kult dela in človeka postavil za njegovega oboževalca, problem ni rešen.

Za spremenitev medčloveških odnosov se mora človek spremeniti (bolje rečeno spreobrniti). Notranja osvoboditev od dela lahko postane samo romantičen umik v notranji svet, če ni povezana s počlovečenjem struktur in načel tiste družbe. Vera človeka osvobaja, vštric s tem pa mora potekati prosto in osvobajajoče delo ljubezni. Gotovo pa je slepilo misliti, da bo pra-

³⁶ J. Moltmann, n. d., 53. Prim. tudi G. Barbier, *Le goût de Dieu*, Cerf, Paris 1976, 40 in okrožnico Janeza Pavla II. O človeškem delu, predvsem člen 9, kjer govori o delu in dostojanstvu osebe.

³⁷ J. Moltmann, n. d., 54.

³⁸ Nav. J. Habermas, *Öffentlichkeit*, Neuwied 1962, 23. Habermas imenuje ta prehod prehod od Aristokratie k Meritokratie.

vična družba osvobodila človeka v njegovi notranjosti in bo svobodna družba usposobila človeka za svobodno bitje. To je slepilo mnogih ideologij z marksizmom vred. Že trditve, da nesvobodni odnosi in razmere brezpogojno ustvarjajo suženjske ljudi, je napačna. Vedno so bili in so tudi v suženjstvu ljudje, ki presenetljivo izražajo neujetost in notranjo svobodo. Drugače ne bi bili nikoli zmagali nad socialno in politično tiranijo. Kajti samo zunanja prostost in svoboda še nista dovolj trdno poročstvo za človekovo notranjo svobodo. V sorazmerno svobodnih in pravičnih razmerah poznamo še vedno dovolj nesvobodnih in krivičnih ljudi, ki ne uporabljajo možnosti, katere jim objektivna svoboda ponuja. Objektivna, zunanja svoboda in pravičnost še ne ustvarjata notranje svobode, ampak jo samo omogočata; in nasprotno: krivične razmere jo otežkočajo.

Odkloniti moramo torej dve napačni iskanji glede osvoboditve človeka: 1. Idealistično slepilo, kajti samo spremenjenje osebe in samega sebe, ne da bi se spremenili odnosi, je napačno; 2. materialistično slepilo, ker je spremenitev odnosov neuresničljiva, če človek ne spremeni sam sebe.

Pravilno je poudaril Marx proti Feuerbachu in materializmu v svoji tretji tezi, da samospremenjanje in spreminjanje odnosov nastopata hkrati v revolucionarni, tj. osvobajajoči praksi.³⁹

Končno se moramo vprašati: Ali lahko postane delo ustvarjalna igra? Tudi v marksistični viziji komunistične družbe delo preneha in se prevesi v delovanje iz veselja. Tudi njihova vizija prihodnosti je opisana v estetskih kategorijah igre, umetnosti in svobodnega samoizražanja.⁴⁰ Češki komunist Vitězslav Gardavský ima ljubezen za ključno besedo, ki omogoča, da postane delo ustvarjalno samouresničevanje. V resnično ustvarjalni igri, brez nadmoči, vidi globoko uresničitev človečnosti ter stično točko med krščanstvom in marksizmom. Francoski komunist Roger Garaudy vidi prihodnost v estetskem delovanju: »Zakaj bi moral človek delovati samo na spodbudo potrebe in stiske, ko so si pa kristjani zamislili Boga, čigar stvarstvo ni nikakršno nujno izhajanje, ampak nezaslužen dar ljubezni?«⁴¹

Toda že starejši Marx je ugotovil, da ta prehod ni samo po sebi umeven in da delo ne more postati igra.⁴² Tudi prosti čas je postal neka nuja zaradi avtomatizacije dela in ne kot proizvod svobodnega preseganja. Zgodovina industrializacije (tudi socialistične) kaže, da več prostega časa človeku nikakor ne prinese avtomatično več svobode in več prilike za

³⁹ Gl. Frühschriften, ed. Landshut, Stuttgart 1953, 339 sl.

⁴⁰ Prim. predvsem L. Hurbon, Ernst Bloch — Utopie et espérance, Cerf, Paris 1974, 115—130; G. Ueding, L'art comme utopie remarques sur l'esthétique du pré-apparaître chez Ernst Bloch, v: G. Raulot (ed.), Utopie-maxisme selon Ernst Bloch, Payot, Paris 1976, 68—78.

⁴¹ Prim. V. Gardavský, Hoffnung aus der Skepsis, München 1970, 52 sl. Nav. J. Moltmann, n. d., 59; R. Garaudy, Der Dialog, rororo aktuele 944, 1966, 86.

⁴² Prim. Das Kapital III, Berlin 1959, 873 sl. Nav. J. Moltmann, n. d., 59.

samouresničenje. Vsa ta iskanja šele »iščejo« tisto človečnost, ki je še v temi. Zelo pomembno je vprašanje: Zakaj bo človek prost in kako bo doživljal to svojo »prostost«? Ali bo to občutil kot strah pred svojo odvečnostjo? Bo občutil kot brezs miselnost lastnega življenja?

Po križanem in vstalem Kristusu najde človek človečnost že v tem, da je sprejet in ljubljen tak, kakršen je. To ga toliko osvobaja tujih zakonov in samega sebe, da more svobodno živeti in svoje življenje svobodno dajati. Krščanstvo rešuje človeka gole funkcionalnosti. Stroji vsiljujejo človeku svoje zakone. Postati mora »čitljiv« za kompjuterje, to pa bo postal le, če se bo »prevedel« v številke. Vse drugo na njem postane nepomembno. Kar ni funkcija, ni nič. Ratzinger razmišlja ob Razodetju 13, 18, kjer je govor o »protiigralcu« Boga — živali: Žival je število in napravlja ljudi za številke (koncentracijska taborišča!) Bog pa ima ime in kliče po imenu, je oseba in išče osebo. Ima srce in išče naše srce. Ime pomeni: možnost, da sem poklican, pomeni skupnost. Kristus je razodetje božjega imena in v njem lahko pokličemo Boga kot »Ti«. Jezusovo ime pomeni: Bog rešuje, jaz sem, ki sem; sedaj pomeni: Jaz sem tisti, ki vas rešuje. Njegovo bivanje je reševanje.⁴³

Za Feuerbacha je religija proizvod človeškega srca in za Marxa »zdiho vanje tlačenega stvarstva«. Toda Huizinga in van der Leeuw sta pokazala, da religije nikakor niso rojene samo iz potrebe, ampak predvsem temeljijo v igri, samoizražanju in fantaziji.⁴⁴ Wilhelm Weitling je v »Evangeliju ubogega grešnika« leta 1843 zapisal zoper Marxa: »Religije ne smemo uničiti, ampak uporabiti, da osvobodimo človeštvo. Krščanstvo je religija svobode«.⁴⁵

Skušnjava kaže v edenskem vrtu: »Bosta kakor Bog«, ima pač to napako, da hoče biti uresničena brez Boga, zato je že v načelu obsojena na neuspeh. Krščanska vera pa sprejema ta »Bosta kakor Bog« ne kot neizpolnjivo skušnjava, temveč kot uresničeno dejstvo, ki ga je Bog sam uresničil. Gre za izhodišče (prim. Flp 3,21)! Pobožanstvenje človeka se začne z izkustvom osvobajajoče božje ljubezni!

Na vprašanje: Ali more delo postati ustvarjalna igra? — končno lahko odgovorimo s trditvijo: Da, toda samo v povezavi z vero in z izkustvom Boga kot svobodnega Stvarnika in križanega ter vstalega Odrešenika Jezusa Kristusa, ki nas uvaža v trinitarično življenje Boga, v katerem so stvariteljski in svobodni ljubezenski odnosi.

⁴³ Prim. J. Ratzinger, *Der Gott Jesu Christi*, Kösel, München 1976, 19.

⁴⁴ Nav. J. Moltmann, n. d., 62.

⁴⁵ Nav. J. Moltmann, n. d., 63.

Kaj vse je Cerkev v svoji zgodovini privzela v svoje delovno področje. Mnoge krize v Cerkvi so nastale zato, ker so ji bila odvzeta tista področja, ki niso bila njej lastna. Vse to je povzročilo krizo glede njenega bistvenega poslanstva. Toda prav to osvobajanje raznih področij življenja iz njenega zakupa je sililo in mora siliti Cerkev, da se osredotoča na svoja področja in tako pravzaprav osvobaja sama sebe. Cerkev ne bo nikoli tako prepričljiva in pomembna kakor takrat, ko bo uresničevala svojo pravo vlogo v zgodovini odrešenja. Danes opazamo, da se moderni svet v državnem, gospodarskem, šolskem in moralnem pogledu osvobaja vpliva religije, vere in Cerkve ter želi delovati sam po sebi. To pomeni v negativnem smislu odmiranje prevladujočega položaja religije, v pozitivnem pa, da se religija, Bog, vera in Cerkev osvobajajo svoje vloge pomočnika v sili in dobivajo svoj bistveni pomen. Ni treba ustvarjati preplaha, če odpadajo stare potrebe po religiji. Pomisliti moramo na pozitivne možnosti, ki izhajajo iz novih danosti.

Če je bil »Bog« večkrat tisti, ki ga je človek potreboval, da bi užival svet ali vsaj v njem brez sitnosti ostal pri življenju, mora zdaj nastati preobrat: svet uporabljati, da bi uživali Boga! Bog kot »mašilec lukenj« in »izhod v sili« mora v celoti izginiti iz življenja posameznika in družbe. Po »smrti« tega Boga nastopi »uživanje« in veselje nad svobodnim Bogom. Ko človek ne potrebuje več Boga za »pomočnika v stiski« in »reševalca problemov«, tedaj postane po Avguštinovi trditvi končno sposoben in prost za veselje nad Bogom in nad samim seboj v Bogu (*fruitio Dei et se invicem in Deo*). Nekoristolovsko veselje nad Bogom stopi na mesto uporabe in zlorabe Boga.⁴⁶

Cerkev mora najti svojo specifično vlogo v družbi, ki se čuti zelo emancipirana (kot smo videli, tudi v odnosu do Boga), sekularizirana in se doživlja kot svobodna. Toda ta svoboda je večkrat v zakupu zmožnih, uspešnih, zdravih . . . Tako, da lahko govorimo danes o nevarnosti nekakšne elitne družbe ali, kakor pravi Moltmann, o družbi razlikovanj (*Segregationsgesellschaft*).⁴⁷ Kajti za otroke so pripravljeni otroški vrtci, za bolne bolnišnice, neozdravljivo bolne so potisnili v domove za oskrbo, ostarele v domove počitka, kaznjence v kaznilnice itd. Danes otrok nima pravice doživljati svojega otroštva, starček ne svoje starosti, bolezen pojmujejo le kot »okvaro« telesa, ki jo je treba odpraviti v posebnih »delavnicah«, človek niti nima pravice »človeško« umreti. Vsak »O. K. svet« stoji na zelo trhljih nogah in v še takó emancipirani družbi ostaja dovolj potrebe in bede, ki omogočata prakticiranje svobode, kakršno prinašata vera in ljubezen.

⁴⁶ Prim. J. Moltmann, n. d., 69.

⁴⁷ Prim. J. Moltmann, n. d., 72.

Če kristjani in cerkvene ustanove zares uresničujejo Kristusovo svobodo, ki je svoboda za svet brez upanja in za brezupne okoliščine, imajo v tej družbi dovolj dela in ne bodo odvečne.

Ena od temeljnih struktur Cerkve je torej »biti za druge«. Cerkev se poteguje predvsem za tiste, za katere se nihče ne. Ta »biti za druge« je potreben za osvoboditev in rešitev stiskanega in s krivdo obloženega človeškega življenja. Prav prek ljubezni se svoboda uresničuje in širi. Ta vloga Cerkve za druge izhaja iz Jezusovega odrešenjskega »sestopa« zaradi nas in zaradi našega zveličanja. »Biti za druge« je izpolnjevanje krščanske ljubezni, ki ima zopet svoj izvor v Jezusovi ljubezni in je edina prava hoja za njim. Iz takega pojmovanja vloge Cerkve izvirajo kratki obrazci, ki skušajo opisati njeno vlogo: »Cerkev za svet«, »Cerkev za druge« itd. Poudarjena je njena »funkcionalnost«, ki vključuje določene dejavnosti, kot: kruh za svet, Caritas, klic v stiski . . . Ljubezen, ki sotrpi z drugimi in se poteguje za srečo drugih, je v resnici potrebna oblika svobode sredi suženjstva in zapuščenosti ter nezainteresiranosti za druge v današnjem svetu.

Toda »biti za druge« ni končni namen in svoboda sama. To je pot, čeprav edina, ki vodi k »biti z drugimi«. Kajti tudi namen Kristusa, ki je umrl za nas, je v tem, da je z nami. Tudi naš namen je v tem, da bi živeli z njim. Zato se »bivanje za druge« steka v »bivanje z drugimi«. Če je prvo sodelovanje pri odreševanju življenja, je drugo oblika tega svobodnega in odrešenega življenja. Vloga Cerkve je torej vnaprejšnje uveljavljanje tega novega bivanja, in samo kot taka je Cerkev tudi namen ali bolje, predujem nebeškega Jeruzalema. Kot skupnost svobodnih torej ni več samo pomočnica, temveč skupnost, ki živi svobodo in izraža veselje nad njo. Prav v tem je njena eshatološkost.

Deležnost vernikov pri življenju vstalega Kristusa, tista deležnost, ki se uresničuje v upanju, novi poslušnosti in prazničnem veselju, usposablja njihovo življenje za ustrezno praznovanje. To ni nekaj zgolj umišljenega, če se zavedamo, da je ta »poveličani Kristus«, v katerega se vcepljamo, tudi ponižani hlapec, križani Sin človekov. Pogled na Vstalega pripravlja življenje za praznovanje, toda šele pogled na Križanega napravi »celotno življenje« za praznik in praznik za nenehno praznovanje, kateremu tudi smrt ni ovira — torej za »praznik brez konca«.⁴⁸

Osvobajajoče praznovanje in življenje kot praznik brez konca se dopolnjujeta. Vstali Kristus deluje s svojim gospostvom in s svojim sijajem. Teh dveh vidikov ne smemo nikoli medsebojno ločiti. Krščanski prazniki in njih srčika, ki je evharistično slavlje, so deležnost pri božjem praznovanju in vsebujejo ta božji vidik. Toda vedno bolj se nam vsiljuje vprašanje: Kam je izginilo duhovno veselje z naših obrazov? Kje je osvobajajoči glas

⁴⁸ Prim. J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, 133.

evangelija? Ali ne razveseljuje na tem svetu najbolj božja navzočnost? Ali ni nedeljska maša praznik vstajenja? Zakaj torej niso naša praznovanja prazniki, ki osvobajajo? Vsa ta vprašanja izvirajo iz nasprotnega izkustva naših praznikov in obredov.

Moderni svet zahteva strogo racionalizacijo življenja: v njegovi namen-skosti, sredstvih in uspehih. Človek se trudi, da bi postal »nekdo«, za to pa je potrebna samodisciplina in temu primerna življenjska resnost. Igre so postale »stvari za otroke« in liturgija »stvar za ženske«. Kolikor bolj vidi današnji človek smisel svojega življenja samo v preračunljivih namenih, toliko bolj brezsmiseln in nekoristen mu je praznik. Tak neosvobojen in preračunljiv človek ne more praznovati. In če se kristjan, ki se udeležuje obredov in liturgije, ne osvobodi teh danosti, ne bodo njegovi obredi izraz notranjega veselja, ampak preračunani v namenskost in koristnost. Ko je Nietzsche opazoval kristjane, je prišel do ugotovitve: »Praznovanje je poganstvo par excellence,⁴⁹ in vendar bi moralo veljati: Praznovanje je krščanstvo par excellence. Toda te prazničnosti kljub vsemu, kar govori »za«, ni opazil v krščanskih obredih in je najbrž tudi danes večkrat ni. Tu bi moralo priti do veljave veselje nad odrešenim bivanjem, bivanjem v skupnosti, ki poveljuje Jezusovo smrt in vstajenje ter uresničuje svoje mesijansko bivanje. To srečanje naj bi bilo praznovanje zgodovine z Bogom. V prazniku svobode praznuje človek novo življenje in v novem življenju se uresničuje ta praznik. Tukaj človek ne more več ločiti med praznikom in vsakdanjim življenjem. Jezusova zgodovina svobode se tako povezuje z našo zgodovino trpljenja, da njegova svoboda prežema in premaguje naše trpljenje ter nesrečo.⁵⁰

Sklep

Mogoče bo kdo mislil, da smo se ustavili pri snovi, ki daje bolj malo »delovnih« pobud; ki je premalo »resna« za razpravo in revijo, v kateri je objavljena; ki premalo temelji na dejstvih in praksi. Kdo drug bo rekel z Gregorčičem: »Življenje ni praznik, je delovni dan«. Vendar krščanski pristop k igri (ta ima širšo in globljo vsebino, kot smo jo vajeni položiti v ta izraz v vsakdanjem izražanju) in praznovanju noče zmanjšati človekove storilnosti, noče nadeti človeku plašnice, da ne bi videl resnih razmer, v katerih živi, noče dvigati človeka »nad realnost«. Mogoče pa nima današnji človek resnega in sproščenega odnosa do dela prav zaradi tega, ker ni sposoben, da bi se vključeval v krščansko praznovanje. Igra in praznovanje,

⁴⁹ Nav. J. Moltmann, *Neuer Lebensstil: Schritte zur Gemeinde*, Chr. Kaiser, München 1977. Uporabljam it. prevod G. Cunico *Nuovo stile di vita. Piccoli passi verso la »comunità«*, Queriniana, Brescia 1979, 71.

⁵⁰ Prim. J. Moltmann, *Gott kommt und der Mensch wird frei*, Chr. Kaiser, München 1975, 17.

kakor smo ju obdelali (seveda v grobih obrisih), želita biti pobuda za prizadevanje, delavnost ter resen odnos do življenja in lastne prihodnosti. Končno pa je človekov namen »praznik brez konca« in mu vse drugo to le omogoča in pripravlja nanj.

Povzetek: Ciril Sorč, Teološki pogled na igro

Igra je praksa odrešenega človeka in izraz krščanskega veselja. Taka igra nas ne odtuja, ampak nas osvobaja. Zato lahko govorimo o igri kot udeležbi pri božjem stvariteljskem delu. Izvor igre je Bog sam, saj kliče stvari v bivanje iz čistega veselja in kot izraz notranje sreče ter ljubezni, ki se želi razdajati. Tudi učlovečenje, križ in vstajenje lahko opišemo v kategorijah igre. Če učlovečenje in križ igro predvsem omogočata, osvobajata za igro, je vstajenje začetek le-te. Čeprav je igra vključena v zgodovino, kaže in vodi h koncu zgodovine, v eshatološko prihodnost. Po božjem delovanju je človek osvobojen za igro »po novih pravilih,« ker je v tej igri glavno pravilo ljubezen, je Jezus Kristus ustanovil Cerkev, skupnost ljubečih se ljudi.

Zusammenfassung: Ciril Sorč, Theologischer Hinblick auf das Spiel

Das Spiel ist die Praxis des erlösten Menschen und der Ausdruck der christlichen Freude zugleich, das uns nicht entfremdet, sondern im Gegenteil, es bringt uns zur Freiheit. Daher kann vom Spiel im Sinne von unserer Teilnahme am göttlichen Schöpfungsplan gesprochen werden, wo Gott selber als Ursprung des Spiels angesehen werden kann, denn er von reiner Freude und als Ausdruck der innerlichen Glücks, das durch die Sich-selbst-gegebenheit geprägt ist, alle Dinge zur Existenz ruft. Die Menschwerdung, das Kreuz und die Auferstehung können wohl mit Spiel verglichen werden. Wenn die Menschwerdung und das Kreuz das Spiel ermöglichen, dann kann die Auferstehung als Anfang dieses Spiels angesehen werden. Obwohl dieses Spiel schon in die Geschichte eingeschlossen ist, weist es und führt es zu Ende der Geschichte, in die eschatologische Zukunft hinein. Durch den göttlichen Eingriff ist der Mensch für das Spiel »mit neuen Normen« befreit und befähigt worden; weil in diesem Spiel die Liebe als Grundsatz gilt, gründete Jezus Christus die Kirche, Gemeinschaft der Menschen der Liebe.

Résumé: Ciril Sorč, Un point de vue théologique sur le jeu

Le jeu est la pratique de l'homme sauvé, il exprime la joie chrétienne. Il n'aliène pas mais au contraire il libère. On peut parler du jeu comme d'une participation à l'action créatrice de Dieu car il n'appelle les êtres à l'existence que par la joie, la béatitude interne et par la charité voulant se prodiguer. Même l'incarnation, la croix et la résurrection peuvent se décrire dans les catégories de jeu. Les deux premiers la rendent possible, la dernière en est le commencement. Impliqué dans l'histoire, le jeu la conduit vers sa fin. L'homme est libéré pour un jeu nouveau où la règle principale est l'amour et c'est pourquoi Jésus-Christ a fondé l'Eglise, la communauté des hommes qui s'aiment.

Anton Nadrah

Osrednji pomen Kristusovega vstajenja za našo vero

O Kristusovem vstajenju bomo po metodi sv. Tomaža razpravljali v dveh členih:

1. Ali je Kristusovo telesno vstajenje resničen objektivni dogodek?
2. Ali ima Kristusovo vstajenje osrednji pomen za našo vero?

1. Ali je Kristusovo telesno vstajenje resničen objektivni dogodek?

Zdi se, da Kristusovo telesno vstajenje ni resničen objektivni dogodek:¹

1. Znani katoliški biblicist Rudolf Pesch namreč pravi, da se med tem, ko so položili Jezusa v grob in so se učenci po Jezusovi smrti ponovno sestali, ni nič objektivnega zgodilo. Evangeljska poročila o razkropitvi učencev, o njihovi neveri in dvomu so neresnična. Reči moremo le to, da so učenci verovali v Jezusa kot Mesija. Po njegovi smrti so se brez posebnega pretresa v duhu oklenili zgodovinskega Jezusa. Torej ni bilo nikakih velikonočnih dogodkov. Najstarejše izjave nove zaveze o prikazovanju vstalega Kristusa so le izraz poklicanosti apostolov k začetnemu oznanjevanju skupnosti. Izjave o prikazovanjih apostolom hočejo apostole le legitimirati kot priče. O »vstajenju« pod narekovaji govorimo tam, kjer so učenci verovali v Jezusovo mesijansko poslanstvo.²

2. Nadalje pravijo kritiki, da je v poročilih o velikonočnih dogodkih polno protislovij. Razlike med posameznimi evangelisti so v številu žen, številu angelov, žene ne reagirajo povsod enako. Tudi glede vrstnega reda prikazovanj so razlike, prav tako glede kraja. Po Mateju naj bi bili šli učenci takoj po vstajenju v Galilejo, po Janezu so bili vsaj še osem dni v Jeruzalemu. Razlike so v opisu, kako so potekala prikazovanja, in Kristusovega telesa, ki je pri Luku bolj realistično kakor pri Mateju. Razlike so v odzivu učencev.

¹ V sestavku, predavanju na Teološki fakulteti v Ljubljani za Tomaževo proslavo 8. marca 1982, sem namenoma uporabil Tomaževo metodo v podajanju snovi.

² R. Pesch, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung*, v: ThQ 153 (1973) 201-228; R. Pesch se je v svojih izjavah naslonil na U. Wilckensa, *Auferstehung, Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt*, Stuttgart 1970, 147.

Po enem poročilu so se prestrašili in so mislili, da vidijo prikazen (Lk 24, 37), po drugem pa so se razveselili (Jan 20, 20). Vstali ne govorijo pri vseh poročilih o istem prikazovanju enako. Pri Mt 28,20 daje misijonsko naročilo, pri Jan 20,22 daje Svetega Duha, katerega so po Luku prejeli učenci šele na binkošti. Vse to kaže, pravijo kritiki, da evangelijska poročila niso pristna in zato ni šlo za resnično Jezusovo telesno vstajenje.

3. Končno kritiki še posebej zavračajo pristnost poročil o praznem grobu in nekateri tudi prazen grob sam. Sv. Pavel kot najstarejša priča o praznem grobu še nič ne ve. Poročila o praznem grobu so nastala pozneje, in sicer iz apologetičnih razlogov, ker so učenci hoteli z njimi zavarovati resnico o Kristusovem vstajenju. John A. T. Robinson pravi: »Mislim, da smemo reči, da morejo biti Jezusove kosti še danes pokopane na kakem kraju Palestine.«³ Tudi nekateri katoliški teologi trdijo, da ni nujne zveze med praznim grobom in Kristusovim vstajenjem. Kristus bi mogel vstati, čeprav bi njegovo telo ostalo v grobu. Bog bi mogel Kristusu ustvariti povečano telo. Kristusov jaz bi bil vseeno isti kakor prej.⁴

Toda proti omenjenim trem razlogom je med drugim oznanilo sv. Pavla, ki je v svojem jedru (1 Kor 15,3b-5) nastalo kmalu po velikonočnih dogodkih in ga je Pavel le »prejel«: »Zakaj izročil sem vam predvsem to, kar sem tudi prejel, da je Kristus za naše grehe umrl, kakor je v pismih; in da je bil pokopan in da je tretji dan vstal, kakor je v pismih; in da se je prikazal Kefu in potem dvanajsterim; potem se je prikazal več kot petsto bratom hkrati, izmed katerih je zdaj večina živih, nekateri so pa zaspali. Potem se je prikazal Jakobu, nato vsem apostolom. Nazadnje za vsemi pa se je kakor negodniku prikazal tudi meni« (1 Kor 15,3-8).

Odgovarjam: Iz evangelijskih poročil je popolnoma jasno, da so s Kristusovo smrtjo učenci izgubili vsako upanje in so bili prepričani, da je s tem Jezusovo poslanstvo žalostno propadlo. Razočarani so se vrnili na svoje domove. Emavška učenca sta to takole izrazila: »Mi pa smo upali, da je on tisti, ki bo rešil Izrael« (Lk 24,21). Poleg tega je bilo vse Jezusovo zemeljsko delovanje tako povezano z njegovo osebo, da učenci tega delovanja brez Kristusa sploh ne bi mogli nadaljevati. Nikakor ni bilo mogoče gojiti in posredovati naprej Jezusovih idej in idealov brez Jezusa, kakor so npr. ideje in ideale Sokrata po njegovi smrti širili. S Kristusom stoji in pade tudi njegova stvar.⁵

Vendar z velikim petkom ni bilo vsega konec. Nasprotno. Učenci so se zbrali in začeli široko misijonsko dejavnost ne le med Judi, ampak tudi med pogani. Tega ne moremo razložiti s takratnimi religioznimi, psiho-

³ J. R. T. Robinson, *The Human Face of God*; italijanski prevod *Il volto umano di Dio*, Brescia 1974, 180.

⁴ Tako M. Brändle, *Muss das Grab Jesu leer sein*, v: *Orientierung* 1967, 112.

⁵ Prim. W. Kasper, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 164.

loškimi, političnimi in socialnimi razlogi. Brez resničnega Kristusovega vstajenja bi vsega tega sploh ne bilo.

Novozavezna poročila glede resničnosti telesnega objektivnega Kristusovega vstajenja ne dopuščajo nikakega pametnega dvoma. Jezusovi učenci so oznanjali, da je Kristus vstal, še bolj pogosto pa, da ga je Oče obudil od mrtvih.

Če Jezus v resnici ne bi bil vstal, nikoli ne bi bila nastala vera v njegovo vstajenje. Judje v Jezusovem času niso nikjer razumeli starozaveznih napovedi v tem smislu, da bo moral Kristus umreti in bo nato vstal. Šele resnično srečanje z vstalim Odrešenikom je moglo obuditi vero v vstajenje in v Vstalega. Samó Kristusovo vstajenje, povezano s poslanjem Svetega Duha, more razložiti nastanek in razvoj Cerkve. Le srečanje z resnično živim in vstalim Kristusom razloži Pavlovo spreobrnjenje pred Damaskom.

Vredno je omeniti, kar pravi protestantski ekseget G. Bornkamm: »V nekem resnično zgodovinskem smislu je gotovo, da bi brez oznanila o Jezusovem vstajenju ne bilo nikakršnega evangelija, nobene pripovedi, nobenega pisma v novi zavezi, nobene vere, nobene Cerkve, nikakega bogoslužja, nobene molitve v krščanstvu prav do danes.«⁶

Pri vstajenju je šlo za preoblikovanje vse Kristusove človeške narave in za prehod v onstransko življenje. Ta dogodek sam v sebi seveda ni zgodovinsko oprijemljiv in ga ni nihče opazoval, niti ga ni mogel opazovati. Zgodovinsko je neposredno dosegljiva najprej velikonočna vera apostolov in prvih učencev ter oznanjevanje o vstajenju. Učenci so prišli do te vere na podlagi prikazovanj Vstalega in drugotno tudi na podlagi praznega groba. Vse to pa ima svoj temelj v vstajenju.

Jezusovo vstajenje je objektivno resničen dogodek ob robu zgodovine, nadzgodovinski (metahistorični) dogodek, zgodovinski le v analognem smislu a zato nič manj resničen. V nekem smislu bi lahko rekli, da je Jezusovo vstajenje *posredno* zgodovinsko dejstvo. Neposredno zgodovinsko je tisto dejstvo, ki ga je mogoče z zgodovinsko raziskavo doseči in spoznati v samem sebi. Posredno zgodovinsko pa je tisto dejstvo, ki nam je na podlagi drugih dejstev posredno dosegljivo. Ker ni nihče videl in tudi ni mogel videti Jezusovega vstajenja, nam ta dogodek ni neposredno dostopen. Poleg tega je Jezus prešel v poveljučano življenje, drugačno, kot je bilo Lazarjevo, ko ga je obudil od mrtvih. Pri Lazarju je šlo za neposredno zgodovinski dogodek.

Jezusovo vstajenje je eshatološki dogodek, s katerim je Jezus prešel v nadzgodovinsko (metahistorično) poveljučano življenje, v katerem ni naših zgodovinskih kategorij prostora in časa. Ko se srečujemo z neposredno zgodovinskimi dogodki, namreč z Jezusovo smrtjo in pokopom, s praznim grobom, s prikazovanji Vstalega učencem, z njihovo vero v Kristusovo

⁶ G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Stuttgart 1956, 166.

vstajenje, ki so jo zapečatili s svojo krvjo, z vzornim življenjem prve Cerkve, imamo moralno gotovost o Kristusovem vstajenju. Takšno moralno gotovost imamo tudi o drugih zgodovinskih dejstvih. Kristusovo vstajenje je torej vtisnilo zgodovinsko oprijemljiva dejstva, ki pa zopet niso takšna, da bi *izsilila* pristanek našega razuma.

Zato, a ne samo zato, je potrebno, da Kristusovo vstajenje sprejmemo ob podpori božje milosti tudi z vero. Kdor vnaprej taji vsak čudež in tudi možnost čudeža, tudi Kristusovega vstajenja ne bo sprejel.⁷

Ne moremo pritrditi protestantskemu teologu W. Marxsen, ki zanika zgodovinskost vstajenja in pravi: »Zgodovinsko moremo ugotoviti samo to (toda to z gotovostjo), da so po Jezusovi smrti nekateri ljudje trdili, da so imeli *izkustvo*, in razmišljanje o tem izkustvu je te ljudi pripeljalo do razlage: Jezus je vstal.«⁸ Premalo je, če po Marxsen, rečemo, da za modernega človeka pomeni Jezusovo vstajenje le to, da se Jezusova stvar nadaljuje.⁹

Odgovor na 1. ugovor: Trditev Rudolfa Pescha, da vstajenje ni objektivni dogodek in moremo o »vstajenju« govoriti le v narekovajih, in sicer pri tistih učencih, ki so verovali v Jezusovo mesijansko poslanstvo, so njegovi kolegi eksegeti ostro kritizirali. V odgovoru na kritike je Pesch zastavil značilno vprašanje: »Ali je nas eksegete, še mogoče rešiti, dokler bomo razpravljali manj drug z drugim kakor drug proti drugemu?«¹⁰ Leo Scheffczyk v svoji odlični knjigi o Kristusovem vstajenju odgovarja: »Eksegeze v stilu Rudolfa Pescha verjetno, ni več mogoče rešiti. Kdor zavrača tako bistvene dele nove zaveze, kakor so Mr 16, Mt 28, Lk 24, 1 Kor 15 in mnoga druga mesta, ki kljub večji zgoščenosti pač isto povedo, ta mora dopustiti, da ga vprašamo, kaj more nova zaveza človeku sploh še povedati.«¹¹ Če bi bilo res, da so se hoteli apostoli z izmišljenimi zgodbami o Jezusovih prikazovanjih le legitimirati, utemeljiti svojo apostolsko veljavo pred skupnostjo, bi morale spadati k apostolom tudi žene in petsto bratov, katerim se je po svetopisemskih poročilih Gospod tudi prikazal. Izmišljeno vstajenje in izmišljena prikazovanja ne morejo ničesar legitimirati. Ali bi bili apostoli sploh še pošteni, če bi si izmislili Kristusovo vstajenje, ki ga v resnici ne bi bilo? Ako bi hoteli apostoli le same sebe legitimirati, si ne bi bili izmislili nečesa tako izrednega, kakor je Kristusovo vstajenje.¹²

Posebej je treba reči glede prikazovanj Vstalega, da so v sv. pismu nove zaveze zelo močno izpričana. Učenci so jih imeli za pristna. V najstarejšem

⁷ Prim. G. de Rosa, *Il cristiano di oggi di fronte alla Risurrezione di Cristo*, v: *La Civiltà Cattolica* 1970, 369-371; D. Beartetto, *Gesù Cristo autore della salvezza*, Roma 1975, 36-41.

⁸ W. Marxsen, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, Gütersloh 1965, 20.

⁹ W. Marxsen, n. d., 22-24.

¹⁰ R. Pesch, v: *ThQ* 153 (1973) 283.

¹¹ L. Scheffczyk, *Auferstehung Prinzip christlichen Glaubens*, Einsiedeln 1976, 135.

¹² Prim. L. Scheffczyk, n. d., 134-138.

svetopisemskem poročilu o vstajenju in prikazovanjih Vstalega v prvem pismu Korinčanom je sv. Pavel zapisal kot staro izročilo (vsaj za prvi del to velja), da je Kristus »tretji dan vstal, kakor je v pismih; in da se je prikazal Kefu in potem dvanajsterim; potem se je prikazal več kot petsto bratom hkrati, izmed katerih je še zdaj večina živih, nekateri so pa zaspali. Potem se je prikazal Jakobu, nato vsem apostolom. Nazadnje za vsemi pa se je kakor negodniku prikazal tudi meni« (15,4-8).

Nobenega dvoma o resničnosti prikazovanj ni mogoče podpreti z razlogi zgodovinske znanosti. Dvom prihaja iz filozofske in teološke skepse, iz stališča, da takšni pojavi niso možni. V skladu s poročili je treba sprejeti, da so priče Gospoda resnično videle in ga poslušale, in večina biblicistov tega tudi ne zanika.

Kdo si bo zastavil vprašanje, ali ni šlo morda vendar za videnja, vizije, za nekaj čisto subjektivnega, čemur v zunanji stvarnosti nič ne ustreza. Sv. pismo pozna videnja zlasti v stari zavezi, a ta se bistveno razlikujejo od prikazovanj Vstalega. Videnja so povezana z ekstatičnimi pojavi: preroki so bili zamaknjeni, telesno nemirni, razburjeni, polni različnih predstav in podob. Takšno je bilo npr. videnje preroka Ezekijela (Ezk 3,12-21). Teolog tudi takšnih videnj ne bo zavrgel kot blodne predstave ali halucinacije, ampak bo v njih gledal božje delovanje. Tudi če bi šlo pri prikazovanjih Vstalega za videnja, bi mogla imeti pomen za nastanek velikonočne vere in bi bila božje delo. Toda po sv. pismu je popolnoma jasno, da so prikazovanja Vstalega nekaj čisto posebnega, nikakor pa ne vizije. Nova zaveza se posebej ne zanima za videnja, ekstatične in mistične pojave,¹³ saj tudi Jezus ni bil ekstatičen in videc.¹⁴

Jezus se je prikazoval spremenjen, tako da ga navadno učenci niso takoj spoznali. Tako Marija (Jan 20,11-17), učenca na poti v Emavs (Lk 24,16), apostoli ob Tiberijskem morju (Jan 21,4), apostoli in drugi učenci v Jeruzalemu, ki so najprej mislili, da vidijo prikazen (Lk 24,37). Jezus se je nenadoma pojavil in izginil, prišel je pri zaprtih vratih. Vendar je bil kljub temu vedno *isti* Jezus (prim. Jan 20,16 sl.; Lk 24,30 sl. 36-43; Jan 20,24-29). Jezusa je treba spoznati, kakor ga je spoznal »oni učenec, ki ga je Jezus ljubil«: »Gospod je!« (Jan 21,7). Jezus, ki je po vstajenju isti kakor pred vstajenjem, čeprav drugačen, ima po vstajenju drugačno telo in živi drugače. Prešel je v področje vere in razodetja.

Odgovor na 2. ugovor: Nekatere razlike, navedene pri evangelistih glede prikazovanj Vstalega, se dajo lepo uskladiti. Vsi štirje evangelisti poročajo na koncu evangelijev o Kristusovem vstajenju. Pri vseh gre za isto bistveno vsebino: Žene v nedeljo zjutraj obišejo Jezusov grob in ga najdejo praznega. To želijo sporočiti apostolom, katerim se prikaže Jezus. Razlike v poročilih

¹³ Prim. E. Pax, *Vision*, v: LThK ²10, 811 sl.

¹⁴ Prim. L. Scheffczyk, n. d., 122-128.

so zaradi teoloških in oznanjevalnih razlogov. Evangelistom ni šlo za to, da bi kronološko prikazali ves potek prav vseh velikonočnih dogodkov.

Res ostanejo nekatere razlike in neskladja, ki jih s pomočjo današnjih spoznanj še ni mogoče uskladiti in jih zato tudi ne smemo po vsej sili usklajevati. Treba je upoštevati literarne vrste pripovedi, saj niso zgodovinski zapisi v našem pomenu, ampak kerigmatična pričevanja. Zato razlike in neskladnosti niso odločilne in ne opravičujejo domneve, da gre za mite ali legende.

Zgodovinska metoda v obravnavanju sv. pisma ima svoje meje, katerih se eksegeti vedno ne zavedajo dovolj. Ekseget kot kritik teksta iz nasprotij v besedilih večkrat sklepa, da se kaj ni zgodilo. Na vprašanje o možnosti ali nemožnosti sporočenega bi mogla odgovoriti le zgodovina, večkrat pa niti ta ne. Nekatere podrobnosti v poročilih o velikonočnih dogodkih bo morda treba glede zgodovinskosti pustiti še odprte. Zgodovinar ne more odgovoriti na vprašanje, kaj je v svetu možno in kaj ni, zato ne bo takoj rekel, da izredni dogodki niso možni. Bolje je, da nekatera vprašanja puščamo odprta, kakor da bi dajali nedognane razlage in z njimi izsiljevali vase zaprto podobo, ki ne ustreza resnici.¹⁵

Odgovor na 3. ugovor: Ker je Kristusovo vstajenje objektivni dogodek, nimajo prav tisti, ki trdijo s protestantskim teologom Rudolfom Bultmannom, da se s Kristusovim telesom v grobu ni nič objektivnega zgodilo, ampak je nastala le subjektivna sprememba v učencih, zato so ti začeli verovati, da je Bog Jezusa obudil od mrtvih. Učenci so to začeli tudi oznanjati. Tako je po Bultmannu Kristus vstal v kerigmi. Velikonočna vera učencev in njihovo oznanjevanje, da nas Bog rešuje v umrlem in vstalem Kristusu, je po njem edini nam dostopni velikonočni dogodek. Če pojmujeemo vstajenje kot čudežno oživitev Kristusovega trupla, je to po Bultmannu mit, ne zgodovina.¹⁶

Lahko rečemo, da sodijo pripovedi o praznem grobu med najstarejša poročila: žene so našle grob prazen (Mr 16,1-8), prav tako Marija Magdalena (Jan 20,1 sl.) in Peter (Lk 24,12). Nimamo vzroka, da bi dvomili o zgodovinskosti ali vsaj o zgodovinskem jedru teh poročil, kakor delajo nekateri.¹⁷

Če hočemo določiti, kakšen pomen ima za vero v Kristusovo vstajenje prazen grob, moramo poseči nekoliko nazaj. Najstarejše poročilo o Jezusovem pogrebu je po mnenju strokovnjakov pri Marku (15,42-47) in ustreza zgodovinski resnici. Jezusa je bilo treba pokopati na hitro, še pred sončnim

¹⁵ Prim. H. Staudinger, *Die historische Glaubwürdigkeit der Evangelien*, Würzburg 1974, 58; L. Scheffczyk, n. d., 114 sl.

¹⁶ Prim. R. Bultmann, *Kerygma und Mythos I*, Hamburg 1960, 44-48.

¹⁷ Npr. R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testament*, Tübingen 1958, 48, H. Grass, *Ostergeschichten und Osterberichte*, Göttingen 1962; R. Pesch, *Des 'leere Grab' und der Glaube an Jesu Auferstehung*, v: *IKZ* 11 (1982) 6-20.

zahodom, ker se je s sončnim zahodom začel sobotni počitek. Zato je moral biti grob v bližini. Nič nenavadnega ni bilo, da je Jožef iz Arimateje poprosil Pilata za Jezusovo telo. Žene, ki so vedele za Jezusov grob (prim. Mr 15,47), so po sobotnem počitku v nedeljo zgodaj zjutraj prišle, da bi Jezusa mazi-lile, ker v petek za to ni bilo časa. Našle so grob prazen.

Prazen grob je zgodovinsko dejstvo. Jezusov grob je bil ljudem znan in vojaki so ga stražili. V skladu z navadami tistega časa je, da so ga žene obiskale. Jezusovi nasprotniki niso nasprotovali trditvi, da je grob prazen. Prazen grob so razlagali z lažjo, češ da so učenci Jezusovo telo ponoči ukradli (Mt 28,12-15).

Prazen grob še ni prepričljiv dokaz za Kristusovo vstajenje, saj tudi učenci niso verovali le na podlagi tega (prim. Mr 16,8; Lk 24,22-24). Prazen grob je treba povezovati s prikazovanji Vstalega in sploh z razvojem krščan-stva. Vendar tudi prazen grob razodeva, da pomeni Kristusovo vstajenje mnogo več kakor samo to, da se »Kristusova stvar nadaljuje« (Marxsen). Predvsem je prazen grob »opozorilo« in »znamenje« Kristusovega vstajenja, kakor lepo pravi Hans Schlier.¹⁸

Vstajenje predvideva prazen grob. Če bi bil Jezus pustil svoje telo v grobu, sprejel pa drugo, poveljano telo (kakor pravi Brändle), bi ne bilo šlo za vstajenje, ampak za novo stvarjenje. Kakor je Jezus trpel v svojem zemeljskem telesu, tako je tudi z njim poveljčan vstal. Zato ima prazen grob velik teološki pomen, saj je jasno znamenje zgodovinske kontinuitete in fizične identičnosti med križanim in vstalim Kristusom.¹⁹

Kritika hoče najprej tendenčno ločiti prikazovanja od praznega groba. Ko je oboje ločeno, je lažje razlagati kot nezgodovinsko. Zgodovinskost poročila o praznem grobu so hoteli in še hočejo razvrednotiti s trditvijo, da je nastalo iz apologetičnih razlogov. Apologetični namen je sicer v ozadju, a ta ne govori proti zgodovinskosti. Če je kdo obtožen, se bo branil s tem, da bo navajal resnična dejstva, sicer njegova obramba ne bo več vredna. Če kaj navaja iz apologetičnih razlogov, s tem torej še ni rečeno, da je izmiš-ljeno. Izmišljeni razlogi tudi ne morejo nikogar prepričati. Zato ne smemo poročil o praznem grobu zavreči ali razglasiti za legendo zaradi tega, ker jih sv. pismo navaja tudi iz apologetičnih razlogov.

Vera v vstajenje sploh ne bi nastala, če Jezusov grob ne bi bil v resnici prazen. Pomembno je, kar pravi katoliški biblicist Jacob Kremer: »Judovska antropologija, ki ne pozna življenja brez telesa . . . , ne dovoljuje nobenega

¹⁸ H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln 1968, 28 sl.; prim. G. Koch, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Tübingen 1959, 163; W. Nauck, *Die Bedeutung des leeren Grabes f. r. den Glauben an den Auferstandenen*, v: ZNW (1965) 258.

¹⁹ Prim. G. de Rosa, n. d., 373-377; B. Rigaux, *Dieu l'a ressuscité*, Gembloux 1973, 474; AA. VV., *Resurrexit*, Atti del Simposio internazionale sulla Risurrezione di Gesù (Aprile 1970), Vaticano 1975.

oznanjevanja vstajenja, da bi hkrati ostalo truplo v grobu.«²⁰ Omenimo še, kar pravi drug katoliški ekseget, Ludger Schenke: »Poznejša najdba Jezusovega trupla bi zato v judovskem okolju starega krščanstva pomenila konec krščanskega vstajenjskega oznanila.«²¹

— Ne more iti za legendo, kajti legenda ne bi navajala žená kot odločilnih prič, kajti ženske po judovskem pravu ne morejo pričati.²² Judje so zelo čistili grobove, zato je nemogoče, da bi si mlado krščanstvo izmislilo legendo o praznem grobu, kajti takoj bi se izkazala za neresnično, ker bi jo Judje razkrinkali. Gotovo so se Judje in kristjani prepričali, da je grob res prazen. P. Althaus pravi: »Vstajenjska kerigma se v Jeruzalemu ne bi mogla obdržati niti en dan niti eno uro, če praznega groba vsi navzoči ne bi imeli za dejstvo.«²³

Tudi apostol Pavel pozna prazen grob in ga vključno omenja, ko pravi o Kristusu, »da je bil pokopan in da je tretji dan vstal, kakor je v pismih« (1 Kor 15,4). Edina naravna razlaga tega mesta je, da Kristusovega telesa po vstajenju ni bilo več v grobu.

2. Ali ima Kristusovo vstajenje osrednji pomen za našo vero?

Zdi se, da Kristusovo vstajenje nima osrednjega pomena za našo vero:

1. Med šestimi resnicami, ki se jih učijo že otroci v prvih razredih verouka, Kristusovo vstajenje sploh ni omenjeno.

2. Nadalje Kristusovo vstajenje sploh nima odrešenjskega pomena, saj četrti od šestih resnic pripisuje odrešenjsko vrednost le Kristusovi smrti na križu: »Da se je Bog Sin učlovečil, da bi nas s svojo smrtjo na križu odrešil in večno zveličal.«

3. Končno, sodeč po apostolski in nicejsko-carigrajski veri, nima Kristusovo vstajenje večjega pomena, kakor katera koli druga verska resnica, ki jo apostolska ali nicejsko-carigrajska vera enako omenja.

Toda proti omenjenim pomislekom poudarja sv. Pavel osrednji pomen Kristusovega vstajenja za našo vero, ko pravi: »Če pa Kristus ni vstal, potem je prazno naše oznanjevanje, prazna tudi naša vera . . . Ako pa Kristus ni vstal, je prazna naša vera, še ste v grehah. Torej so izgubljeni tudi tisti, ki so v Kristusu zaspali. Če imamo samo v tem življenju upanje v Kristusa, smo od vseh ljudi najnesrečnejši. Toda Kristus je vstal od mrtvih, prвина

²⁰ J. Kremer, Das älteste Zeugnis von der Auferstehung Christi (SBS 17), Stuttgart 1967, 38.

²¹ L. Schenke, Auferstehungsverkündigung und leeres Grab (SBS 33), Stuttgart 1968, 111.

²² Prim. H. v. Campenhausen, Der Ablauf der Osterereignisse und das leere Grab, Heidelberg ²1958, 41.

²³ P. Althaus, Die Wahrheit des kirchlichen Osterglaubens, Gütersloh 1940, 23; prim. W. Pannenberg, Grundzüge der Christologie, Gütersloh ³1976, 98 sl.

njih, ki so zaspali, ker je namreč po človeku smrt in po človeku vstajenje mrtvih« (1 Kor 15,14.17-20).

Odgovarjam: Kristusovo vstajenje, seveda v povezavi z njegovim trpljenjem in smrtjo, je osrednja resnica naše vere; to sledi iz sv. pisma. Jezusova obuditev od mrtvih je bila središče apostolskega oznanila. Sv. Pavel pravi, da je brez Kristusovega vstajenja »prazno naše oznanjevanje« (1 Kor 15,14). Kakršno koli oznanjevanje o Jezusu bi bilo prazno brez vstajenja, tudi oznanjevanje o Kristusovem trpljenju in njegovi smrti, prav tako o njegovem nauku in njegovih delih, o njegovem skitem življenju v Nazaretu, o njegovi pokorščini nebeškemu Očetu. Teolog Leo Scheffczyk pravi v svoji knjigi o Kristusovem vstajenju: Pri Pavlu »stoji in pade s Kristusom vstajenjem tudi kakršno koli drugo oznanjevanje. Vse Jezusovo življenje in smrt, ki se v oznanjevanju nadaljujeta, bi bila neučinkovita in za odrešenje brez pomena. Kristusovemu dogodku po Pavlu brez vstajenja ni mogoče pridevati nikakega odrešenjskega pomena in odrešenjske moči. To drži tudi še danes kljub vsem poskusom, da bi pripisovali odrešenjski pomen krščanskemu oznanilu, ne da bi ga povezovali s pohujšljivim oznanilom o Kristusovem vstajenju.«²⁴

Sv. Pavel govori o veri, ki je brez Kristusovega vstajenja prazna. Kar velja glede oznanjevanja, velja tudi glede vere. Oznanjevanje in vera spadata skupaj, kajti vera je iz oznanila. Če je prazno oznanjevanje, je prazna tudi vera. Prva posledica za vero, ki ne prizna Kristusovega vstajenja, je ostajanje v grehih. Brez vere v Kristusovo vstajenje ne bo kristjan več deležen Kristusovega odpuščanja. Vera, ki ni vera v vstalega Kristusa, ni več odrešenjska.

Za Pavla je Kristusovo vstajenje že eshatološki dogodek, vdor poslednjega časa v odrešenjsko zgodovino. Zaničanje vstajenja ima eshatološke posledice: »Torej so izgubljeni tudi tisti, ki so v Kristusu zaspali« (1 Kor 15,18). Zato brez Kristusovega vstajenja in brez priznanja tega vstajenja ni več nobenega absolutnega smisla življenja. Brez Kristusovega vstajenja tudi vesoljstvo ne bi doseglo svoje dovršitve (prim. 1 Kor 15,23-28).

Danes se je med nekaterimi teologi razširilo prepričanje, da je zadnji namen človeštva spopolnitev človeške družbe s popolno humanizacijo. Zgodovinski Kristus je pri tem naš idealni vzor in navdihovalna moč, in sicer le za ta svet, za to življenje. Zato ni treba sprejemati nadnaravnega in mitičnega vstajenjskega dogodka. Gre samo za Kristusa v svetni zgodovini in za to zgodovino.

Sv. Pavel pa je drugačnega mnenja, saj pravi: »Če imamo samo v tem življenju upanje v Kristusa, smo od vseh ljudi najnesrečnejši« (1 Kor 15,19). Krščansko upanje, ki se naslanja le na zgodovinskega Jezusa kot »človeka

²⁴ L. Scheffczyk, n. d., 20

za druge«, izključuje pa Kristusovo vstajenje in njegovo moč, po Pavlu nič ne pomeni. Če ne bomo upali v vstalega Kristusa, nima pomena sklicevati se na zgodovinskega Jezusa. »Brez Kristusovega vstajenja nista Kristus in krščanstvo nič, kar bi presegalo svetu imanentne sile in sposobnosti.«²⁵ Kristjan, ki upa le v zemeljskega Kristusa, je na slabšem od nekristjana. Opira se na slepilo, kajti samo zemeljskega Kristusa ni. Če imamo Kristusa samo za vzor človeka, navdihovalca svobode ali začetnika politične spremembe sveta, »smo od vseh ljudi najnesrečnejši«. Kristus ima pomen za ta svet le, če je res vstal in živi. V vstalem Kristusu so po sv. Pavlu navzoče temeljne prvine naše vere: odpuščanje grehov in sploh odrešenje, upanje v nadzgodovinsko prihodnost posameznika in vsega stvarstva, posredno pa tudi napredek tega sveta.²⁶

Glede pomena Kristusovega vstajenja pravi znani protestantski teolog J. Moltmann: »Krščanstvo stoji in pade z dejstvom, da je Bog Jezusa obudil od mrtvih. Krščanska vera, ki bi ne bila vera vstajenja, se ne more imenovati krščanska in sploh ne vera.«²⁷ »Ne priznati Kristusovega vstajenja je isto, kakor ne biti kristjan.«²⁸

Krščanstvo brez Kristusovega vstajenja sploh ne bi nastalo. Danes nekateri postavljajo v ospredje Kristusovo križanje, a le z njim se krščanstvo ne bi začelo in ne bi bilo Cerkve. Kristus ne bi bil vstal, če bi ga ne bili križali. Da je vstali Kristus središče naše vere, se vidi iz celostnega pogleda na vero. Vse verske resnice in dejstva dobijo v vstalem Kristusu svojo združevalno moč, saj so vanj usmerjene ali iz njega izvirajo: stvarjenje, učlovečenje božjega Sina, njegova smrt na križu, življenje Cerkve z oznanjevanjem božje besede, delitvijo zakramentov in posebej z obhajanjem evharistične daritve, poslednja dovršitev ljudi in vsega stvarstva. Vse to brez Kristusovega vstajenja zgubi svojo vrednost. Vstajenje osvetljuje vsa ta dejstva in jih med seboj povezuje. Oznanilo o Kristusovem vstajenju ni oznanilo poleg drugih oznanil, marveč je temelj in jedro krščanskega oznanila.

Imamo mnoge poskuse za prikaz naše vere. Pri tem je velika nevarnost, da iz krščanstva nastane neka teorija, zbirka idej. Teologi se sprašujejo, kaj je bistvo in jedro krščanske vere, a bolje bi bilo po zgledu H. U. v. Balthasarja vprašati »kdo« namesto »kaj«. Odgovor je: poveljani Kristus. Vstali Kristus je popolna in oprijemljiva konkretizacija, središče naše vere. To je edina primerna »kratka vsebina« krščanske vere. Tu dobiva vera svojo trdnost in življenjsko osebno moč.²⁹ Vstali Kristus pa ni samo »človek za

²⁵ L. Scheffczyk, n. d., 23.

²⁶ Prim. L. Scheffczyk, n. d., 18-24.

²⁷ J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1965, 150.

²⁸ J. A. Fitzmyer, *Nouveau Testament et christologie*, v: NRT 113 (1981) 191.

²⁹ Prim. H. U. v. Balthasar, *Wer ist ein Christ?* Einsiedeln 1965; L. Scheffczyk, n. d., 15-18.

druge«, kakor je učil D. Bonhoeffer,³⁰ ampak mnogo več, saj je 19 stoletij pred Bonhoefferjem zapisal o poveličanem Kristusu apostol Janez: »Jaz sem Alfa in Omega, prvi in poslednji, začetek in konec« (Raz 22,13).

Evangelij o Kristusovem vstajenju je oznanilo o novi, že v tem svetu zakrito navzoči stvarnosti, ki nam budi upanje za prihodnost. Ta evangelij je več kakor izraz za pomen Jezusove stvari, ki še traja (Marxsen), več kakor izraz za pomen Kristusovega križa (Bultmann). Kristusovo obujenje je dogodek, po katerem je bil Kristus premagal smrt in postal Gospod vsega. Po tem božjem delovanju smo bili tudi mi v počelu rešeni oblasti hudobnega duha, greha in smrti ter nam je omogočena deležnost pri življenju vstalega Kristusa.

Velikonočno sporočilo more izpolniti najgloblja pričakovanja slehernega človeka. Kakor sv. Pavel, moramo tudi mi v veri izkusiti in spoznati, kaj pomeni Vstali za nas in naše življenje, kateremu daje popolnoma nov smisel in vsebino. Oznanjevanje o Kristusovem vstajenju ima poseben pomen tudi za naš čas. Kristusovo vstajenje je izpolnitev božjih obljub in zadnje veliko božje razodetje pred paruzijo. Zato je gotovo povezano tudi s problemi našega časa in daje odgovor tudi nanje.

Današnji čas posebno doživlja božjo oddaljenost, ki jo izraža krilatica »Bog je mrtev«. Človek si je osvojil svet, ki je tako postal »hominizirani svet« in hkrati »razboženi svet«.³¹ Zaradi te antropocentričnosti je človek izključil Boga iz svojih misli in besed. Celo nekateri teologi so prišli na misel, da je bolje ne govoriti o Bogu.³² Pri nas smo pred kratkim brali, kako v anketi 2. razreda petih ljubljanskih srednjih šol v letu 1981 dve tretjini učencev »trdi, da današnjemu človeku vera v boga ni več potrebna«.³³

Rešilni odgovor na takšno današnje stanje moramo iskati v poveličanem Kristusu, v tesni povezanosti z njim. On je tudi kot poveličan ostal pravi človek in ne samo pravi Bog. Z njim se srečujemo v božji besedi, v duhovnikovi osebi, v skupnosti, ki je zbrana v njegovem imenu, pri prejetju zakramentov, najmočneje pa v evharistiji. Za srečanje s poveličanim Kristusom, za spoznanje, da je on navzoč, je predvsem potrebno z odprtim srcem prisluhniti evangeliju in se z daritvenim razpoloženjem udeleževati lomljenja kruha, kot sta storila emavška učenca, ki sta Gospoda spoznala po lomljenju kruha (Lk 24,30 sl.). Njuno srce pa je bilo goreče že tedaj, ko jima »je po poti govoril in razlagal pisma« (Lk 24,32).³⁴

³⁰ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung* (Neuausgabe), München 1970, 414.

³¹ Prim. J. Metz, *Die Zukunft des Glaubens*, Mainz 1965, 45-62.

³² Prim. R. Bultmann, *Welchen Sinn hat es, von Gott zu reden?*, *Glauben und Verstehen* I, Tübingen 1954, 26-37; J. A. T. Robinson, *Honest to God*, London 1963, 29-44.

³³ A. Kovač in S. Grahek, »Vrednote in moralne norme moje generacije«, v: *Naši razgledi* 31 (1982) 84. Teh izjav seveda ni treba posploševati.

³⁴ Prim. K. Lehmann, *Zugang zum Ostergeschehen heute, Am Beispiel der Emmaus-erzählung*, v: *IKZ* 11 (1982) 42-51.

Danes so si ljudje na znotraj vedno bolj tujci, čeprav živijo veliko skupaj. S Kristusovo velikonočno skrivnostjo se je začelo novo božje ljudstvo. Vstali Kristus je »novi človek« (Ef 2,14; 4,24; prim. 1 Kor 15,45), ki z vsemi vanj verujočimi in krščenimi sestavlja »eno telo« (1 Kor 12,12 sl.), je skupaj z njimi »eno« (Gal 3,28). Ta enost je rešitev za naš čas. Vstali Kristus nam omogoča, da živimo vedno bolj s Cerkvijo, v Cerkvi, Cerkev samo. V novem človeku moramo vsi postati eno telo in eno božje ljudstvo.

Za današnji čas je značilna velika odprtost za vrednote tega sveta in za materijo. Tudi je opaziti veliko zaskrbljenost za prihodnost sveta. Rešitelj je vstali Kristus. On je znamenje in začetek našega vstajenja in poveličanja vsega stvarstva. Vse naše delo za telo in za svet je lahko naravnano na večno življenje. Tako je prav Kristusovo vstajenje, bolje vstali Kristus, vzrok velikega upanja za današnjega človeka in svet.³⁵

Odgovor na 1. ugovor: Med šestimi osnovnimi resnicami Kristusovo vstajenje sploh ni omenjeno, vendar to ne dokazuje, da nima za nas središčnega pomena. Sestavljalcji tega obrazca so na Kristusovo vstajenje na žalost pozabili. Četrto resnico bi lahko takole dopolnili: »Da se je Bog Sin učlovečil, da bi nas s svojo smrtjo (na križu) in vstajenjem odrešil in večno zveličal.«

Odgovor na 2. ugovor: Podan je že v 1. odgovoru. O odrešenjski vrednosti Kristusovega vstajenja govori sv. pismo večkrat. Tu naj bosta navedeni le dve mesti iz sv. Pavla: »Za vse je umrl, da bi tisti, ki živijo, ne živeli več sami sebi, ampak njemu, ki je zanje umrl in vstal« (2 Kor 5,15). V pismu Rimljanom pravi sv. Pavel v zvezi z Abrahamovo vero: »Ni pa zapisano samo zaradi njega, da se mu je štelo, ampak tudi zaradi nas, ki se nam bo štelo, če bomo verovali v njega, ki je od mrtvih obudil našega Gospoda Jezusa, ki je bil žrtvovan zaradi naših grehov in je vstal zaradi našega opravičenja (Rimlj 4,23-25).

Odgovor na 3. ugovor: Veroizpovedi nimajo namena verskih resnic razporejati po hierarhični vrednosti, saj so večkrat tako sestavljene, da omenjajo tiste resnice, ki so bile v času nastanka bolj ogrožene. Za današnji čas pa bi bilo koristno, če bi bilo Kristusovo vstajenje še bolj naglašeno, a to je lahko v kakšni novi veroizpovedi, apostolska in nicejsko-carigrajska veroizpoved pa bosta gotovo ostali v prvotni obliki med drugim tudi iz ekumenskih razlogov, saj bi dodatki in spremembe druge Cerkve motili.

Povzetek: Anton Nadrah, Osrednji pomen Kristusovega vstajenja za našo vero

Sestavek najprej govori o Kristusovem vstajenju kot resničnem objektivnem dogodku, nato o osrednjem pomenu tega dejstva za našo vero.

³⁵ Prim. J. Kremer, n. d., 139-145

Zusammenfassung: Anton Nadrah, Der Hauptsinn der Auferstehung Christi für unseren Glauben

In diesem Artikel wird zunächst von der Auferstehung Christi als wahren und objektivem Ereignis erörtert, dann wird aber auch auf den Sinn, den er für unseren Glauben hat, hingewiesen.

Résumé: Anton Nadrah, La résurrection du Christ et sa signification centrale pour notre foi

On traite d'abord de la résurrection du Christ comme d'un événement réel et objectif et ensuite de sa signification centrale pour notre foi.

Svetopisemska resnica in znanost

V dobi vsestranskega napredka znanosti gotovo ni odveč vprašanje, kako tisočletja staro sv. pismo izraža resnico. Ob primerjavi sv. pisma z znanostjo se spontano poraja vprašanje, ali se sv. pismo in znanost ujemata, dopolnjujeta ali pa se razhajata, morda celo nasprotujeta. Zdi se, kakor da smo na dveh bregovih. Šele poglobljeno proučevanje narave sv. pisma in znanosti bo pokazalo, ali obstaja most med njima ali ne.

Do nastanka pozitivnih znanosti nihče ni zastavljal takega vprašanja. Sv. pismo je bilo norma tudi znanosti. Veljalo je za nezmotno v katerikoli stvari. Njegovemu ugledu načelno nihče ni nasprotoval. Ko so pa v 19. stol. nastale nove izkustvene znanosti in se obstoječe poglobile, je zavladala napetost med sv. pismom in znanostjo. Čedalje bolj se uveljavlja prepričanje, da sv. pismo ne vsebuje vedno resnice, ko zahaja na področja znanosti, zato so ga mnogi odklanjali in imeli za zmotno. Ko se je znanstvenemu napredku pridružila še človeška ošabnost in so začeli pisati besedo znanost z veliko začetnico, besedo Bog pa z malo, je bil prepad med sv. pismom in znanostjo že tako velik, da so mnogi postavljali kar alternativo: ali sv. pismo ali znanost. Med vernimi je zavladal nemir. Komu naj zdaj verjamejo? Ali je človeštvo res živelo tako dolgo v zmoti? Ne, to ni mogoče. Dobro misleči so se trudili na vse načine, da bi spravili sv. pismo v sklad z znanostjo. To prizadevanje imenujemo *konkordizem*.

Konkordizem je hotel napraviti most med sv. pismom in znanostjo. Čeprav je imel najboljši namen, je bila njegova metoda povsem zgrešena. Ti ljudje niso prav poznali niti narave sv. pisma niti poslanstva znanosti. Konkordizem je po eni strani krčil svetopisemsko sporočilo, po drugi pa naprezal znanstvene izsledke do neverjetnosti. Za šesterodnevje (1 Mz 1) je dejal, da je to pravzaprav šest geoloških obdobij, od primarija prek mezozoika do pluvio-glaciara, ko se je pojavil človek. Bog je že v sv. pismu predvidel, kar je znanost šele odkrila. Takšna razlaga šesterodnevja (heksamerona) je seveda zgrešena in prav nič ne izraža njegovega verskega sporočila.

Čeprav je bil konkordizem časovno pogojen, ima tudi svoje korenine. Konkordizem je bil dedič takega razlaganja sv. pisma, ki se je začelo s sv. Avguštinom in je trajalo noter do XX. stoletja. Ta razlaga se je posvečala predvsem usklajevanju in pojasnjevanju razlik med svetopisemskimi pripovedmi z namenom, da bi nasprotja med njimi kar najbolj zmanjšala, če že ne odpravila. Takšno razlaganje sv. pisma imenujemo *harmonizacija*. Če pravita Marko in Luka, da je Jezus ozdravil enega obsedenca v Geraški deželi, Matej pa dva, so razlike v poročilih nastale samo zato, ker je bil eden posebno divji. Marko in Luka sta bila pozorna samo na tega, drugega pa preprosto prezrla, čeprav je Jezus ozdravil oba, kot poroča Matej (prim. Mt 8,28—34 in vzpor.). Razlaga je nedvomno duhovita, vendar si danes nihče ne beli glave, če se evangelisti ne ujemajo v številu ozdravljenih, ampak nas bolj zanima smisel takšnih ozdravljenj.

Če konkordizem skuša rešiti ugled sv. pisma pred znanostjo in harmonistična razlaga pojasnjuje nasprotja med sv. pismom in znanostjo kakor tudi nasprotja v sv. pismu samem, to delata zato, ker je takó judovstvo kot krščanstvo trajno prepričano, da je sv. pismo od Boga, zato se ne more motiti. Samo sv. pismo ima v Bogu svoj izvor. Bog je pri njegovem nastajanju tako sodeloval, da je njegov glavni avtor, človek pa njegov orodni avtor, kot uči sv. Tomaž Akvinski.¹ To sodelovanje Boga s svetim pisateljem imenujemo *navdihnjenje* ali *inspiracija*. Ker je sv. pismo navdihnjeno, se ne more motiti. V njem mora biti resnica, saj bi v nasprotnem primeru lahko Boga dolžili zmote, kar pa je nesmisel. Brž ko priznamo, da je sv. pismo božja knjiga, moramo priznati tudi njegovo nezmotnost, če pa božje avtorstvo zanikamo, pa pridemo v nasprotje s soglasnim izročilom, da je sv. pismo božja knjiga.²

Ker je sv. pismo božja knjiga, se ne more motiti. To je nesporna resnica. Če to ne drži, moremo zanj reči isto, kot pravi apostol Pavel za Kristusovo vstajenje: »Če Kristus ni vstal, je prazna naša vera« (1 Kor 15,14). Ker pa izsledkov pozitivnih znanosti spet ne moremo zanikati, je treba trditev »sv. pismo se ne more motiti« natančno preučiti. Gre za bistvo naše vere. Ne moremo in ne smemo verovati knjigi, ki se moti. Od resničnosti sv. pisma je odvisna resničnost naše vere. Zakaj? Preprosto zato, ker krščanstvo ni plod človeškega umovanja, ampak je razodeta religija. Razodetje pa je vsebovano v sv. pismu, zato moramo njemu prisluhniti, če hočemo spoznati bistvo krščanstva. To se pravi, da mora sv. pismo oblikovati koncept naše vere in ne človeško spoznanje. Kristusa moremo avtentično spoznati samo

¹ »Auctor principalis Sacrae Scripturae est Spiritus Sanctus, homo fuit autor instrumentalis Sacrae Scripturae« (Quodlibetales V, q. 7, a. 14 ad 15).

² Božje avtorstvo sv. pisma je začela tajiti racionalistična kritika sv. pisma v 18. stoletju. Prvi je tajil navdihnjenje sv. pisma *Johann Salomo Semler* v knjigi *Abhandlung von freier Untersuchung des Kanons*, Halle 1771 (prim. A. Weiser, *Einleitung in das AT*, Göttingen 1966, 14) in s tem degradiral sv. pismo na raven navadne človeške knjige.

iz evangelijev. Govoriti o Kristusu in ne poznati evangelijev je blasfemija, pravi francoski spreobrnjenec Jean-Claude Barreau,³ ker se kaj rado zgodi, da si naredimo Kristusa po svojem okusu in prepričanju. Pri razodeti religiji je treba bolj poslušati kot govoriti, bolj sprejemati kot ustvarjati, se bolj znati podrediti kot podrežati. Starozavezni človek se je tega močno zavedal. Bogoslužje, ki je obstajalo pretežno iz branja sv. pisma, se je vselej začelo z uvodnim vzklikom »šema' Israel«, kar pomeni: Poslušaj, Izrael! Poslušanje sv. pisma ga je postavilo pred Boga. Kakor je Bog govoril s Sinaja, da se je gora kadila, ker je Gospod stopil nanjo v ognju (prim. 2 Mz 19,18), tako zdaj govori po sv. pismu.

Tega se najbolj zavedajo preroki. Jeremija imenuje sebe kar »Gospodova usta« (prim. 15,19). Prerokbe uvajajo s tako imenovano uvodno formulo »tako govori Gospod« ali »Gospodova beseda mi je prišla, rekoč«. Z njo razločno povedo, da so sami samo posredovalci božje besede. Uvodna formula še ni božje sporočilo, ampak »poslančev izrek« (formula legati, Botenspruch), ki uvaja božje sporočilo. Ker to sporočilo vsebuje sv. pismo, Izrael nikoli ni imel sv. pisma za človeško besedo, »ampak kar resnično je, za božjo besedo« (prim. 1 Tes 2,13).

Ker je bil Izrael globoko prepričan, da je sv. pismo božja beseda, je uživalo vseskozi pri njem nesporen ugled. Ta je posebno porastel v zadnjih stoletjih pred Kristusom. Ugleda pa ni imelo zaradi posameznih pisateljev ali zaradi različnih vsebinskih enot: zakonodajnih, preroških, modrostnih..., ampak zato, ker so bili o njem vsi prepričani, da izhaja od Boga.⁴ V sv. pismu je bila uresničena božja zamisel pisave. V njem se je »vknjižila« božja modrost, zato se je vknjižena božja modrost imenovala kar »pismo«. Beseda »pismo« označuje najprej in predvsem sv. pismo. Jezus pravi nasprotnikom: »Pismo se ne more ovreči« (Jn 10,35), pri tem pa misli na to, kar je v očeh vseh veljalo za najbolj sveto, kar je bilo napisano, to je na sv. pismo. Kristjani pa se izražamo še krepkeje, ko govorimo o vzvišenosti sv. pisma. Primerjamo ga s Kristusom: kakor je Kristus »učlovečena« božja beseda (Logos ensarkikos), tako je sv. pismo »vknjižena« božja beseda (Logos enbiblos).⁵

Samo v takšnem vrednotenju sv. pisma je treba iskati vzrok, da se je sv. pismo skozi stoletja ohranilo nepokvarjeno. To ni nič manj nenavadno, kot je nenavaden nastanek sv. pisma.⁶

³ Jean-Claude Barreau, *Die Evangelien sind noch unbekannt*, Graz 1972, 5.

⁴ Pietro Dacquino, *Incontro con la Bibbia*, Torino 1968, 94.

⁵ Ze stari cerkveni očetje, grški in latinski, so radi primerjali sv. pismo učlovečeni božji Besedi in dejali: kakor se je Logos v osebi nazareškega Jezusa »učlovečil« (Logos ensarkikos), tako se je Logos v sv. pismu »vknjižil« (Logos enbiblos).

⁶ To naglašajo vsi proučevalci svetopisemskega besedila in zgodovine kanona (prim. A. Jepsen, *Kanon und Text des AT*, ThLZ 74 (1949) 65-74; R. Mayer, *Einleitung in das AT I*, del, München 1965, 18 sl.), pri nas pa se temu pojavu čudi Števan Kuzmič v

Danes nimamo nobenega svetopisemskega izvirnika več. Sv. pismo je ohranjeno samo v prepisih in prevodih, zato se upravičeno sprašujemo, ali se sedanje besedilo ujema z izvirnikom ali ne, kajti navdihnjen in zato nezmoten je samo izvirnik, prepis ali prevod pa samo toliko, kolikor je identičen z izvirnikom. Tekstna kritika pa nam z znanstveno natančnostjo zagotavlja, da se sedanje besedilo kljub tolikim prepisom in prevodom v bistvu ujema z izvirnikom.

Način, kako se je sv. pismo ohranilo, je edinstven v vsej svetovni književnosti. Skozi dolga stoletja se je ohranilo celotno in nepopačeno, čeprav ni bilo tiska in je obstajalo bore malo zvitkov, pa še ti so se v burni zgodovini judovskega naroda porazgubili ali bili načrtno uničeni, na primer med babilonskim suženjstvom ali makabejsko vstajo. Kako se je moglo takó natančno ohraniti? Preprosto zato, ker je živelo v človekovi zavesti. Med sv. pismom in življenjem ni bilo prepada, kot je, žal, med njim in življenjem današnjega človeka; ljudje so tako rekoč živeli njegovo vsebino. Mojzesova postava je bila ustava izraelskega naroda. Sv. pismo je živelo v ustnem izročilu, tako kot še danes živi narodna pesem. Vsaka njegova beseda je bila ljudem sveta. Tudi ko so zapisali, se ni spreminjalo. Četudi se je kje vrinila napaka v besedilo, ni besedila nihče popravljal, ampak se je ustno sporočalo naprej, kako je treba tisto mesto brati oziroma razumeti. Pozneje so take opazke res zapisali, vendar nikoli v besedilo, ampak na rob ali pod stolpec besedila. Take opombe imenujemo *mendosa*.

Izročilo je bilo nekakšna barikada sv. pismu. Varovalo ga je pred slehernimi deformacijami. Nad njim so bedeli kot nad zrkлом svojega očesa. V njem si nihče ni drznil kaj spreminjati. Kdor bi kaj spreminjal, bi posegel v božjo pristojnost, zato ne bi ostal nekaznovan. V kolofonu (pripisu) najstarejšega masoretskega rokopisa, slovitega babilonskega preroškega kodeksa iz l. 895 beremo: »Vsak, ki bi se drznil v tem rokopisu spremeniti samo eno besedo ali izbrisati samo eno črko, naj mu ne bo odpuščeno in ne prizaneseno. Ta ne bo gledal Jahvejevih radosti (Ps 27,4) in ne bo imel sreče. Naj bo kakor nečistnica in zavržen kot izmeček. Njegove končine naj razsekajo na kosce in njegovo ošabnost naj pokončajo. Njegovo meso naj zgine, da ga ne bo več videti, in njegove kosti naj bodo gole! Kdor to bere, naj sliši in kdor sliši, naj pomni! Amen«.⁷ Pripis razločno navaja, kako so Judje vrednotili sv. pismo, ne samo ob njegovem nastajanju, ampak tudi med njegovim nadaljnjim izročanjem.

Predgovorih nove zaveze, ki veljajo za prvi Uvod v sv. pismo na Slovenskem: »V tolikem času in v tolikih spremembah svetovnih stvari je svojo sveto besedo ohranil celotno in čisto vse do našega časa« (M. Kuzmič, Predgovori Števana Küzmiča, Ljubljana 1981, 23).

⁷ Ernst Würthwein, *Der Text des Alten Testaments*, Stuttgart 1963, 150. S podobno grožnjo se končuje tudi sv. pismo samo, prim. Raz 22, 18-19.

Kako so Judje cenili sv. pismo, pokaže tudi primerjava z drugo judovsko literaturo. Vnaprej je jasno, da Judje niso imeli samo sv. pisma. Kakor njihovi sosedge, so imeli tudi Judje v tisočletni zgodovini najrazličnejšo svetno literaturo. Posebno v zadnjih stoletjih pred Kristusom je pri njih nastalo veliko religioznih spisov, ki so po vsebini zelo sorodni s starozaveznimi, vendar jih niso nikdar sprejeli v seznam svetih knjig. Poleg religiozne literature so imeli veliko tudi posvetne, kar spričujejo qumranske najdbe, med katerimi je komaj četrtno rokopisnih fragmentov s svetopisemsko vsebino, vse ostalo pa so odlomki medicinskih, naravoslovnih in astroloških spisov oziroma odlomki, ki se nanašajo na življenje qumranske skupnosti.⁸

Sledove bogate svetne literature najdemo celo v sv. pismu. Svetopisemski pisatelji večkrat navajajo odlomke ali izreke iz teh knjig (prim. Iz 23,15; 37,22—29; Jer 22,14 sl.) ali omenjajo samo njihove naslove. Takó je že v Jozuetovi knjigi (10,13) omenjena Knjiga pravičnega, čeprav iz nje ničesar ne navaja. V Knjigah kraljev so pogosto omenjeni Letopisi Judovih kraljev, Letopisi Izraelovih kraljev (prim. 1 Kr 16,27; 22,39.46 itd.), vendar se od njih ni ohranilo drugo, kot to, kar je v sv. pismu. Ker te knjige Judom niso bile svete, niso nad njimi tako bedeli, kot so nad sv. pismom, zato se tudi po večini niso ohranile. Poznamo jih samo iz naslovov ali rokopisnih drobcev qumranske zapuščine. Ker je tako veliko knjig judovske literature prešlo v pozabo, sv. pismo pa se je v celoti ohranilo, so Judje morali razlikovati med navdihnjeno in posvetno literaturo. Prvo so takó cenili, da se je skozi vso burno zgodovino nepokvarjena ohranila in prišla do nas taka, kot se je glasila na začetku; druga pa se je porazgubila ali samo v drobcih ohranila. Iz tega sklepamo, da so Judje drugače vrednotili sv. pismo kot drugo literaturo. Sv. pismo ni táko, kot so druge knjige, zato z njim tudi ravnajo drugače. Samo v tej izjemni in nenavadni skrbi zanj je treba iskati vzrok, da se je skozi stoletja nepopačeno ohranilo.

Naravno je, da se je ob takem vrednotenju sv. pisma izoblikovalo tudi prepričanje o njegovi nezmotnosti. Sv. pismo se ne more motiti, ker je božja knjiga. Izrael je samo zato veroval v resničnost sv. pisma, ker je bil globoko prepričan, da njegovo sporočilo prihaja od Boga. Bog pa ni samo izvor sv. pisma, ampak tudi porok, da se je res nepopačeno ohranilo. Prav zato, ker je svetopisemsko sporočilo prehajalo nepopačeno iz roda v rod, je mogel Izrael na njem graditi norme svojega verskega in moralnega življenja. Kakor je Bog vedno isti, tako je tudi njegovo sporočilo vedno resnično. Ker se Bog ne more motiti, ga tudi sv. pismo ne more zavajati, zato je sprejemal njegovo sporočilo kot resnico.

⁸ Herbert Haag, *Die Handschriftenfunde in der Wüste Juda*, Stuttgart 1965, 40-51; *Le mond de la Bible* 4 (1978) 12-14; *Bible et Terre Saint* št. 137 (1972) 10.

Čeprav je starozavezni človek tako vrednotil sv. pismo, se zdi, da prihaja danes v razkorak z znanostjo. Zato je treba znova premisliti trditev »sv. pismo se ne more motiti«. Kako se ne more motiti, če pa prihaja v nasprotje z znanostjo? Kako se ne moti, če pa večkrat pripoveduje tako, da mu danes ne moremo pritrditi? Naj omenim samo nekaj takih trditev.⁹

Sv. pismo zagovarja geocentrični sistem in pravi, da sta Sonce in Luna največji nebesni telesi, čeprav vemo, da so zvezde večje od Sonca.¹⁰ Po mišljenju svetopisemskih pisateljev je Zemlja plošča na vodi. Res ne plava na vodi, kot so mislili Grki, ampak je pričvrščena na stebrih, ki stojijo v vodi. Nad njo se boči nebesni svod kakor pastirski šotor. Na svodu so pritrjene zvezde, in če se kakšna utrne, pade na Zemljo, tako »kakor odmetava smokva svoje nezrelo sadje« (Raz 6,13).

Kje so šli Izraelci iz Egipta v Obljubljeno deželo? Sv. pismo omenja okrog petdeset krajev, kjer so se Izraelci ustavili in začasno prebivali pod šotori, vendar strokovnjakom doslej ni uspelo identificirati enega samega kraja njihovega bivanja v Sinajski puščavi¹¹ in niti tega natančno ne vedo, kje so šli prek Rdečega morja in kje je Bog dal Mojzesu zapovedi ter sklenil zavezo z izvoljenim ljudstvom.¹²

In kaj naj rečemo o nekaterih moralnih pripovedih? Kako je Bog mogel ukazati Izraelcem, naj pri zavzetju mesta Haj pobijejo vse prebivalce, ne samo vojake, ampak tudi starce, žene in otroke (prim. Joz 7)? Kako je mogoče spraviti v sklad z božjo svetostjo starozavezno etiko, ki kliče prokletstvo in nesrečo nad sovražnike, kar se posebno ponavlja v modrostni literaturi in psalmih? Tudi Ezdrove in Nehemijeve zahteve po odpravi mešanih zakonov se zde mnogim pretrde. Nemški razlagalec Franz Joseph Schierse pravi, da je treba kar najkrepkeje (aufs heftigste)¹³ protestirati proti Ezdrovi in Nehemijevi zahtevi, naj moški iz mešanih zakonov odslovijo svoje žene in otroke.

Celo v novi zavezi so trde in nečloveške zahteve. Jezus pravi v govoru na gori: »Ako te tvoja desna roka pohujšuje, jo odseka in vrzi od sebe«

⁹ Tudi na II. vat. koncilu so koncilski očetje navajali konkretne primere, kjer sv. pismo prihaja v nasprotje z znanostjo. Tako je kard. König dejal (2. okt 1964), da sv. pismo na področju znanosti in zgodovine ne spoštuje vedno resnice in trditev podprl s konkretnimi primeri. Isto je za njim storil (5. okt.) kard. Mayer (prim. P. Dacquino, n. d., op. 114.)

¹⁰ Astronomi so l. 1980 odkrili zvezdo, ki je 3500-krat večja od Sonca.

¹¹ Tudi proučevalcem Cezarjeve knjige *De bello Gallico* doslej še ni uspelo identificirati vseh krajev, ki jih Cezar omenja v tej knjigi.

¹² W. L. Moran, *Adnotationes in Libri Exodi*, P. I. B., Romae 1966. Gerhard von Rad, *Theologie des AT*, I. zv., München 1966, 189-200.

¹³ Prim. A.Škrinjar, *Sadanšnje stanje biblijske znanosti u katoličkoj Crkvi*, *Obnovljeni život* 4 (1973) 316.

(Mt 5, 30). Prebivalcem Gerase povzroči veliko gmotno škodo, ko dovoli, da gredo demoni v dva tisoč svinj, ki nato končajo v Genezareškem jezeru (Mr 5,13 sl.) in sam celo prekolne smokey (Mr 11,20 sl.). Apostol Pavel pravi, naj ženska molči v Cerkvi (1 Kor 14,34).

Končno pa je tudi v sv.pismu veliko nasprotij. Takó imamo dve poročili o vesoljnem potopu, ki si med seboj nasprotujeta. Po prvem Bog ukaže Noetu, naj vzame s seboj v ladjo po dvoje živali od vsake vrste ne glede na čiste in nečiste živali; po drugem pa naj vzame po sedmero od čistih in po dvoje od nečistih živali. Tudi potop je različno trajal, po prvem poročilu samo štirideset dni in je bila zemlja po treh tednih že sposobna za življenje; po drugem pa je potop trajal sto petdeset dni in šele po enem letu je bila zemlja sposobna za življenje. Povrh sta poročili takó tesno spojeni, da ju beremo kot eno samo poročilo (prim. 1 Mz 7—8). Katero poročilo je resnično? Če je resnično prvo, ne more biti drugo, ker se od njega razlikuje, in vendar sta obe navzoči v sv. pismu. Še manj pa je verjetno, da bi se vesoljni potop zgodil dvakrat.

Takih neskladij je veliko tudi v evangelijih. Po Mateju in Luku Jezus ne dovoli učencem vzeti karkoli s seboj na misijonsko potovanje, »zakaj delavec je vreden svoje hrane« (Mt 10, 10b); po Marku pa jim je dovoljeno vse, razen kruha, torbe in denarja (Mr 6,7—13). Matej pravi, da je bil na Jezusovem grobu Gospodov angel (28,2); Marko pa »mladenič, ogrnjen v belo oblačilo« (16,5b); Luka pa, »da sta bila dva moža v blestečem oblačilu« (24,4b) torej popolno neskladje, ne samo v številu angelov, ampak tudi o njihovi oznaki.

Tudi trditev, »da ima sv. pismo vedno prav«, vselej ne drži. Sv. pismo nas ne seznanja z izsledki naravoslovnih znanosti. Za to sploh ni pristojno. Če kdaj priložnostno govori o naravoslovju in zgodovini izraelskega naroda ali njihovih sosedov, je to večkrat v nasprotju s tem, kar vemo danes. Sv. pismo nič ne pove, kdaj je svet nastal, ampak samo uči, da ni nastal sam od sebe in da je tisti, ki ga je ustvaril, večji od sveta in naravnih sil.

V sv. pismu tudi ne dobimo odgovorov na vprašanje, ki tarejo današnega človeka. V njem zaman iščemo odgovor na vprašanje naglega naraščanja svetovnega prebivalstva,¹⁴ na vprašanje prekinitve nosečnosti, evtanazije itd.¹⁵ Zato bi bilo naivno reči, da sv. pismo daje odgovor na vsa vprašanja, čeprav je res, da človeka tako usposablja za življenje, da more živeti po božji volji in doseči namen svojega bivanja v vseh življenjskih okoliščinah.

¹⁴ »Ako je človeštvo v sto tisoč letih svojega razvoja naraslo le za tri milijarde, bo že v prihodnjih tridesetih letih, če se kaj ne spremeni, naraslo ravno za toliko — po nekaterih napovedih celo več«, pravi Matej Bor v članku Onesnaževanje planeta in človekovega duha (DELO, 13. 6. 1981, str. 26/27).

¹⁵ Prim. N. Höslinger, Probleme mit der Bibel? Klosterneuburg 1976, 22.

Kljub tolikim razlikam med sv. pismom in znanostjo in kljub razlikam med svetopisemskimi pripovedmi ostaja sv. pismo božja knjiga in uči resnico.¹⁶ To ni nobena vnaprejšnja trditev, ampak nekaj, kar logično izhaja iz spoznanja narave sv. pisma in njegovega poslanstva v zgodovini. Zanj moremo reči isto, kot je Peter dejal o Jezusu: »Ti imaš besede večnega življenja, h komu naj pojdemo« (prim. Jn 6,68). Preden bom pojasnil, kakšno resnico uči sv. pismo,¹⁷ hočem opozoriti na nekaj načel, brez katerih ni mogoče prav vrednotiti sv. pisma in njegovega načina pripovedovanja.¹⁸

Načela za pravilno vrednotenje sv. pisma

1. Vsako knjigo moramo presojati iz njenega namena

S knjigo je kakor s človekom. Kakor storimo človeku krivico, če mu podtikamo namene, ki jih nima, tako delamo nasilje nad knjigo, če v njej iščemo to, česar v njej ni in tudi biti ne more, ker je zunaj njenega namena. Vsak pisatelj piše knjigo z določenim namenom. Knjiga pravzaprav nastane zaradi namena, ki ga ima z njo pisatelj, zato jo tudi najbolj avtentično razlagamo, če jo razlagamo v skladu z namenom, zaradi katerega nastane. Sv. pismo pa je verska knjiga. Njen glavni namen je ljudem posredovati verske resnice, zato moramo v njej iskati najprej te. Po sv. pismu Bog vodi k zveličanju, to se pravi k zadnjemu smotru človeškega bivanja. Sv. pismo nam »more dati modrost za zveličanje« (2 Tim 3,15). Ko človeka vodi k zveličanju, ga zanj tudi vzgaja. Narediti ga hoče vrednega zveličanja, zato

¹⁶ Kako zapleteno je vprašanje svetopisemske nezmotnosti se je pokazalo tudi na II. vat. koncilu ob nastajanju konstitucije o Božjem razodetju. Malokateri koncilski dokument je doživel toliko predelav kot ta. Prva oblika koncilске konstitucije iz l. 1962 je zagovarjala absolutno nezmotnost sv. pisma. Sv. pismo se ne moti niti v najmanjših trditvah, pa naj bodo te verske ali svetne narave; skratka, sv. pismo je nezmotno. Redakcija iz l. 1963 priznava še vedno splošno nezmotnost sv. pisma, utemljuje pa jo s tem, da je Bog glavni pisatelj svetopisemskih knjig. V končni obliki iz l. 1964 je vse to izpuščeno, tako da konstitucija o Božjem razodetju več ne govori o svetopisemski nezmotnosti, ampak svetopisemski resničnosti in svetopisemsko resničnost povezuje z odrešenjskim sporočilom, podobno, kot je pojmoval svetopisemsko nezmotnost že I. vat. koncil.

¹⁷ Nekateri razpravljalci na koncilu so se zapletli v vprašanje, kako je treba razumeti besedo »resnica«, ali v grškem ali v semitskem pomenu. Po grškem je resnica tisto, kar razum posname od žive stvarnosti in povzdigne v abstraktnost; po semitskem pojmovanju pa je resnica nekaj konkretnega; nekaj, kar je mogoče doživeti, se s tem srečati in ljubiti. V tem smislu govori Jezus, ko pravi: »To pa je večno življenje, da spoznajo tebe, edinega pravega Boga« (Jn 17,3). Končno so spoznali, da je tako razlikovanje odveč in da je treba resnico pojmovati kot skladnost spoznanja z dejanskim stanjem.

¹⁸ Poznanje teh načel je še posebno koristno za naš prostor in naš čas. Pogosto se sliši, da je sv. pismo zastarelo, da njegovo pripovedovanje sodi med bajke in legende. Kdor je prežet s tako miselnostjo in bere poročila o čudežih, ne pozna pa svetopisemske govorice, se kaj hitro lahko zmede in ne ve, kje je resnica. Za praktično seznanjanje s sv. pismom je poznanje teh načel nujno.

tudi moralno vpliva na človeka. »Vse od Boga navdihnjeno pismo je koristno za pouk, za poboljševanje in za vzgojo v pravičnosti, da bi bil božji človek popoln in za vsako dobro delo pripraven« (2 Tim 3,16—17). Narediti človeka popolnega, »kakor je popoln naš nebeški Oče« (Mt 5,48) in ga privedi k zveličanju, je prvi in glavni namen sv. pisma. Kdor ima to dvojje pred očmi, v njem ne bo iskal odgovorov na vprašanja, na katera morajo odgovoriti svetne znanosti, ampak predvsem versko sporočilo. Kakor bi bilo nesmiselno v stopici Prešernovih Poezij iskati zakonitost geometričnega ali matematičnega zaporedja, v ljubavnih romanih eksaktno zgodovino, v novelah čisto filozofijo, tako bi bilo nesmiselno iskati v sv. pismu odgovore na naravoslovna vprašanja. Četudi sv. pismo opisuje naravoslovne pojave, jih nikdar ne opisuje zaradi njih samih, ampak vedno v odnosu do verskega sporočila, ki ga tudi s takimi pripovedmi nekako oznanja. Če tako vrednotimo sv. pismo, je pač vseeno, ali se Sonce vrti okoli Zemlje, kot misli sv. pismo, ali pa se Zemlja vrti okoli Sonca, kot trdi astronomija, pač pa je nadvse pomembna svetopisemska resnica, da Sonce in Zemlja nista nastala sama od sebe, ampak ju je ustvaril Bog in je zato Bog tudi njun gospodar. Za dosego zveličanja je pač vseeno, ali se je človek po telesu razvil iz predstojećih višjih živalskih vrst vretenčarjev ali pa ga je Bog neposredno ustvaril, ampak je najbolj pomembno to, da ima samo človek razumno in neumrjočo dušo in je samo on ustvarjen za srečo v nebesih. Za dosego zveličanja ni odločilno, kje je bil biblični raj in koliko časa je človek živel v njem brez greha, ampak je najbolj pomembno to, da je človek s svojo nepokorščino zapravil prijateljstvo z Bogom in smrtno grešil. To je bilo zanj usodno, kajti »po grehu enega človeka je prišla smrt na vse ljudi« (Rim 5,12).¹⁹

Sv. pismo ima verski namen. Tudi v naravoslovnih pripovedih moramo iskati resnico ali vsaj skušati doumeti, v kakšnem razmerju je naravoslovni dogodek z versko resnico, ki jo sv. pismo prvenstveno oznanja. To je naglasil že papež Leon XIII. v encikliki *Providentissimus Deus* (1893).²⁰ V resnici pa je papež ponovil samo to, kar je dejal že sv. Avguštin, ko je zavračal tiste, ki so iskali v sv. pismu odgovor na vprašanja astronomije: »Sveti Duh, ki je govoril po svetih pisateljih, ni hotel ljudi učiti o rečeh, ki nimajo nobene zveze z zveličanjem, kajti Bog nas je hotel napraviti kristjane, ne pa matematike«.²¹ Na drugem mestu pa pravi ta cerkveni učenik: »Bog ni obljubil Svetega Duha, da bi nas učil o teku Sonca in Lune, ampak da bi nas naredil kristjane«.²²

¹⁹ Še danes filozofija ne najde boljše razlage odkod smrt, kot jo daje sv. pismo (prim. Rim 5, 12) in ne zna bolj prepričljivo pojasniti zla na svetu (prim. 1 Mz 3).

²⁰ *Enchiridion Biblicum*, 121.

²¹ ML 42, 525

²² ML 42, 525

2. Sv. pismo je kot vsaka knjiga zrcalo dobe, v kateri je nastalo, zato ga moramo presojati z zornega kota njegovega nastanka.

Tudi sv. pismo je odsev dobe, v kateri je nastalo. Bog je navezal odrešenijsko sporočilo na podobo sveta, ki je bila takrat veljavna, in na dogodke, ki jih je preživel človek, ko je sv. pismo nastajalo, zato njegovega pripovedovanja ne smemo meriti z današnjimi merili in ga odkloniti, če nudi drugačen pogled na svet, kot je naš. Vedeti moramo, da imamo v sv. pismu najstarejši pisni dokument človeštva. Sv. pismo je dokončno nastalo pred malo manj kot 2000 leti, posamezni deli stare zaveze pa so nastali že pred 3000 leti, če pa upoštevamo še ustna izročila, ki so obstajala že stoletja pred prvimi zapiski, lahko rečemo, da je sv. pismo v svojih začetkih staro več kot 3000 let. To je vendar dolga doba. Kakšne socialne, kulturne in miselne spremembe je doživelo človeštvo v tem času! Ta častitljiva starost nas sama po sebi sili, da se ji bližamo s spoštovanjem. Kako staro je sv. pismo, še bolj začutimo, če ga primerjamo s klasično grško ali rimsko literaturo. Ko te še nikjer ni, je sv. pismo doživljalo že zlato dobo svojega nastajanja. To je bila doba monarhije in čas, ko so delovali veliki preroki, približno od l. 1000 do razdejanja Jeruzalema pod Nabohodonosorjem l. 586 pred Kr. Če hočemo prav dojeti njegovo sporočilo, se moramo nujno »v duhu povrniti v tista davna stoletja Vzhoda in s pomočjo zgodovine, arheologije, etnologije in drugih ved spoznati dobo, v kateri je sv. pismo nastajalo«, pravi papež Pij XII. v okrožnici *Divino afflante Spiritu* (1943), ki velja za »magno carto« bibličnega študija.²³

Sv. pismo prav razumemo samo, če poznamo podobo takratnega sveta. Razodetje ni nekaj abstraktnega, ampak je vezano na prostor in čas. Evangelist Luka pravi, da »je sklenil napisati poročilo o dogodkih, ki so se dovršili med nami« (1,1). Dogodki pa se vedno godijo v določenem prostoru in času, ne samo evangeljski, ampak tudi očaški ali prazgodovinski, zato je sodobno proučevanje sv. pisma zelo pozorno na okoliščine, v katerih so odrešenijski dogodki nastajali. Samo če dobro poznamo okoliščine sveto-pisemskih dogodkov, nam bo njihovo versko sporočilo šele prav razumljivo. Ob branju sv. pisma moramo biti ponižni in priznati, da se je Bog popolnoma prilagodil miselnosti davnih, davnih stoletij in odrešenijsko sporočilo navezal na nepopolno predstavo sveta in nepopolno pojmovanje delovanja naravnih sil samo zato, da bi bilo prvim naslovljencem razumljivo in bi lahko začeli živeti po razodeti veri, ki vodi k zveličanju.²⁴ Bog bi mogel že takrat razodeti pravo podobo sveta, toda sprašujem se, če bi bila ta podoba res taka, kot je naša. Morda, lahko pa tudi ne, saj človek v odkrivanju veselja in spoznavanju naravnih sil najbrž še ni prišel do konca. Znano je, kako so

²³ EB, 558

²⁴ Prim. P. Dacquino, n. d., 101.

kamenine z Lune postavile na glavo vse dosedanje teorije o nastanku Zemlje in njeni starosti. Kaj ve pozitivna znanost o začetku sveta, kaj o koncu sveta;²⁵ kaj o delovanju duha na materijo? Toliko je še stvari, kljub velikemu napredku znanosti, o katerih moramo ponižno reči: Ne vemo. Bog bi mogel vse to razodeti tako, kot v resnici je. To bi bil tudi gotovo storil, če bi bilo za zveličanje potrebno. Ker pa poznanje objektivne podobe stvarstva za zveličanje ni potrebno, je Bog prepustil človeku, da se sam dokopava do objektivnega spoznanja. Tudi v tem pogledu velja naročilo: »Podvrzi si zemljo in ji gospoduj!« (prim. 1 Mz 1,28) in ko bo proučeval stvarjenje, naj ves čas zvesto služi Stvarniku stvarjenja.

3. Sv. pismo drugače opisuje zgodovino, kot smo vajeni danes

Čeprav sv. pismo opisuje dogodke, jih ne opisuje tako, kot bi jih današnji zgodovinar. Svetopisemsko zgodovinopisje se razlikuje od današnjega. Podobno je antičnemu in ne današnjemu znanstvenemu zgodovinopisju. Znanstvena zgodovina je sorazmerno mlada veda, stara je komaj sto let. Antična zgodovina, posebno še orientalska, pa ni bila znanstvena, ampak prej razveseljujoča umetnost. Zgodovina je ljudi bolj zabavala, kot natančno seznanjala. Quintilijan je dejal, da je zgodovina podobna lepo zapeti pesmi, ki je izzvenela v preteklost.²⁶ Če pomislimo na Herodota in njegov način pisanja zgodovine, Quintilijanova trditev ni brez podlage. Njegova zgodovina so prej anekdote kot znanost, zato se ob njegovem pripovedovanju sprašujemo, kaj je zgodovinska resnica. Čeprav ni bilo vse antično zgodovinopisje tako, vendar drži, da ni bilo znanstveno v sodobnem pomenu besede. Bolj se je približevalo besedni umetnosti kot znanosti. To pa ne pomeni, da je vse izmišljeno in resnica vedno potrjena, ne, nikakor ne, antični zgodovinar samo pripoveduje drugače, kot pripoveduje sodobni zgodovinar. Znanstveniki danes niso samo prepričani, da je antično zgodovinopisje v jedru resnično, ampak da celo antično leposlovje vsebuje zgodovinsko resnico, čeprav so do nedavna mislili, da je vse samo bajka in legenda. Najbolj prepričljiv dokaz za to je odkritje Miken na Peloponezu.

Do 19. stol. je veljalo prepričanje, da je v ozadju Homerjeve Iliade samo pesniška domišljija in ne zgodovina. Nemški arheolog Heinrich Schliemann pa je vzel Homerjeve besede zares. Sumljivo se mu je zdelo, zakaj se Mikene v Homerjevi dobi tako pogosto omenjajo. Niso bile samo glavno mesto Agamemnonovega kraljestva, ampak so po njih imenovali kar ves Peloponez. Leta

²⁵ O nemoči znanosti reči karkoli zanesljivega o koncu sveta razpravlja tudi A. Vögtle v knjigi *Das Neue Testament und die Zukunft des Kosmos*, Düsseldorf 1970, zlasti str. 11 sl.

²⁶ Prim. *Il Messaggio della salvezza*, I. zv., Torino 1964, 68.

1874 je Schliemann odkril po sledih Homerjeve pesnitve slovite Mikene, ki ležijo na cesti Korint—Argos. Pred nekako 3500 leti je bilo to v kraljevski blišč zavito mesto, o čemer pričajo ostanki mogočnih zidov in vrat, palač, hiš in grobov. Odkril je svetovno znane zaklade, zlate maske, zlate in srebrne posode, razno okrasje itd. Do Schliemannovih odkritij so Mikene veljale za bajko ali zgolj ljudsko pesniško izročilo brez pravega zgodovinskega ozadja, Schliemann pa je dokazal, da v tem primeru pesniška domišljija ni bila brez stvarne podlage.²⁷

Za svetopisemsko zgodovinopisje pa je še posebno značilna *selektivnost*. Iz dolge zgodovine izbira samo tiste dogodke, ki vsebujejo določeno odrešenijsko sporočilo. Med prihodom Izraelcev v Egipt in izhodom iz Egipta je poteklo 400 let, vendar sv. pismo iz tega obdobja ne omenja niti enega dogodka. Prva Mojzesova knjiga se konča z naselitvijo Jakobovih sinov v Egiptu, druga pa se začne z Mojzesovim rojstvom in nadaljuje, kako je Mojzes z božjo pomočjo peljal izraelsko ljudstvo iz egiptovske sužnosti. Končno pa tudi Jezus ni povedal samo toliko, kolikor so ohranile njegovih besedi štiri drobne knjižice evangelijev, ampak je lahko prej res to, kar pravi Janez na koncu svojega evangelija: »Ako bi se drugo za drugim popisalo, ves svet ne bi obsegel knjig, ki bi jih bilo treba napisati« (21,25).

Sv. pismo tudi dogodkov ne opisuje celotno. Pisatelj se ne spušča v podrobnosti, zlasti pa jih ne postavlja v prostor in čas tako, da bi mogli iz njegovega poročanja rekonstruirati celoten dogodek. Dogodke opisuje samo substancialno, to se pravi, da jih bolj ugotavlja kot vsestransko natančno opisuje. Zgleden primer svetopisemskega opisovanja dogodkov je pomirjenje viharja na Genezareškem jezeru. Dogodek je bil gotovo nadvse dramatičen. Celo izkušeni ribiči so bili preplašeni in prosili Jezusa: »Gospod, reši nas! Potapljamo se«. Pa poglejmo, kako je v evangelijih opisan.

Iz evangelijskih poročil (Mt 8,23—27 in vzpor.) ne zvemo, v katerem letnem času se je to zgodilo. Ali se je to zgodilo v času, ko so viharji na Genezareškem jezeru dnevni pojav, ali pa je bil to čisto nenaden vihar. Prav tako ni znano, kdaj se je podnevi to zgodilo, kajti drugače je doživeti vihar podnevi kot ponoči; iz besedil le sklepamo, da se je to zgodilo pod noč. Noben evangelist ne pove, kaj se je zgodilo s čolnom, ali je bil kaj poškodovan, vesla morda polomljena, jadra raztrgana. Prav takó nič ne zvemo, kakšna je bila usoda drugih čolnov, saj pravi Marko (4,36), da so bili z njim tudi drugi čolni. Vsekakor je dogodek opisan premalo doživeto. Matej ga omenja v petih vrsticah. Kaj bi lahko napisal o tako razburljivem dogodku človek, ki ga je sam doživel, morda človek s potapljajočega se Titanika! Najbrž bi napisal cele strani, če ne kar knjigo. Toda evangelisti ne potešijo naše radovednosti. Ne povedo vsega, pač pa toliko, da je iz njihovih poročil lahko raz-

²⁷ »Herojski mikenski svet«, članek v sobotni prilogi Dela, 8. julija 1978, str. 30.

brati: bil je zares silovit vihar in Jezus je ob tej priliki razločno pokazal, da je gospodar narave. Dogodek omenjajo samo toliko, da je iz njega mogoče razbrati resnico o Jezusu. Evangeliste je bolj prevzel nauk kot dogodek, zato dogodka ne opisujejo v vsej razsežnosti.

Tako so v sv. pismu opisani zlasti tisti dogodki, ki vsebujejo pomembno odrešensko sporočilo. Od teh je gotovo najbolj pomemben izhod iz Egipta. Na tem dogodku tako rekoč sloni starozavezna religija. Izrael se je prav takrat prepričal, da ga je Bog res izvolil. Po čudežni rešitvi iz Egipta se je prerodil v »kraljestvo duhovnikov in svet narod« (2 Mz 19,6). Ta dogodek odmeva v vsej poznejši zgodovini. Nanj se sklicujejo preroki, njega poveljujejo psalmi in iz njega zajema življenjske smernice modrostna literatura, pa čeprav ne vemo, kako so mogli iti po suhem prek morja, kje so šli prek, kako so šli: ali v vrsti drug za drugim ali v gručah, kako so povedli s seboj otroke, starce, tujce, živino . . ., vprašanja, na katera ne dobimo iz sv. pisma nobenega odgovora. Ali moremo zato dogodek razglasiti za neresničen? To bi bil največji nesmisel. Na čemer sloni bit kakšnega naroda, mora biti zgodovinsko resnično, bit izraelskega naroda pa sloni prav na izhodu iz Egipta. Zavreči zaradi teh nepojasnjenih vprašanj rešitev iz Egipta bi pomenilo isto kot tajiti ustoličevanje koroških vojvod na Gosposvetskem polju in znikati Karantanijo. Kakor je v tem začetek slovenske narodnosti, tako je izhod iz Egipta in sklenitev zaveze pod Sinajem začetek izraelske narodnosti, čeprav je v tem hkrati tudi bistvena razlika. Ustoličevanje koroških vojvod je samo slovenska zgodovina, izhod iz Egipta in sklenitev zaveze pod Sinajem pa ni samo izraelska zgodovina, ampak odrešenska zgodovina vsega človeštva, vezana na dogodka izraelske zgodovine.

Pri opisovanju svetopisemskih dogodkov je pravzaprav tako: čim večja je skrivnost, ki jo dogodek vsebuje, tem manj vemo o dogodku. Največja resnica naše vere je Kristusovo vstajenje. In kaj vemo o vstajenju? Noben evangelist ne pove, kako je Jezus vstal. Niti apostol Pavel, ki je spisal svoje poslanice prej, kot so nastali evangeliji, ne pove, kako je Jezus vstal, čeprav na vsakem koraku oznanja to resnico. Če evangelisti opisujejo angelov prihod, potres, prazen grob itd., to ni vstajenje, ampak so to same posledice Jezusovega vstajenja. Ali bomo zato zavrgli resnico o Kristusovem vstajenju, ker nam dogodek ni neposredno razviden? To bi pomenilo znikati krščanstvo. Krščanstva brez vstajenja sploh ni. Šele ob Kristusovem vstajenju so se apostoli prepričali, kdo je Jezus. Svetloba velikonočnega jutra je osmislila krščansko verovanje, zato vstajenje ne more biti nekaj izmišljenega, četudi ni neposredno razvidna resnica.

Svetopisemski dogodki so resnični samo po svoji biti, ne pa v podrobnostih. Takšno pisanje utegne biti za današnjega zgodovinarja pomanjkljivo, vendar bi napačno mislil, da zaradi tega ne more biti objektivno. Če svetopisemski pisatelj ne omenja vseh dogodkov ali omenjenih ne opisuje v celoti,

še ni rečeno, da tisto, kar pripoveduje, ni resnično. Če ne povem vsega, še ni rečeno, da tudi to ni res, kar povem. Táko pripovedovanje je glede na objektivno stanje pomanjkljivo, vendar zato še ni lažnivo. Kdo pa je dolžan vedno vse povedati? To po večini sploh ni mogoče. Ker svetopisemski pisatelj ne piše zgodovine zaradi zgodovine, ampak zgodovino upošteva samo v odnosu do odrešenjske zgodovine, pove samo toliko zgodovine, kolikor je zahteva odrešenjsko sporočilo. To se pravi, da zgodovino opisuje bolj substancialno kot celotno.

Táko obnavljanje preteklih dogodkov je znano tudi v novi zavezi. Najbolj pogosto se pojavlja na ustih prvih blagovestnikov, ko nasprotnikom dokazujejo, da je Jezus uresničenje vseh starozaveznih pričakovanj, Cerkev pa novi, resnični Izrael. Takó je diakon Štefan v zagovoru pred velikim duhovnikom naštel vse bistvene etape starozavezne odrešenjske zgodovine, čeprav ni v vsej podrobnosti razpredel niti enega dogodka. Štefan omenja Abrahamov odhod iz Mezopotamije, nastanitev v Haranu in tako naprej vse ključne dogodke judovske zgodovine do Kristusa (prim. Apd 7,2—53). Govor je substancialni povzetek vse judovske zgodovine. Vsi dogodki so resnični, čeprav ni nobeden podan v celoti. Vsebinsko so tako zoženi, da jih naštevamo kot člene v veroizpovedi. Táko pripovedovanje preteklosti zgovorno kaže, kako zgodovina prehaja v verovanje. Nič se ne zgodi samo po sebi, pač pa vse z določenim namenom. Čeprav ni mogoče takoj razbrati globljega pomena iz vsakega dogodka, je vendar res, da zgodovina tolmači verovanje. Vera je vpisana v zgodovino, ta pa razlaga verovanje. Kristus je del človeške zgodovine in tudi njen najboljši tolmač. On ni samo člen v verigi dogodkov, ki jih je Bog storil v korist izvoljenega naroda in prek njega vsemu človeštvu, ampak je tudi cilj človeške zgodovine.

Podobno je govoril tudi apostol Pavel rojakom v Antiohiji Pizidski (prim. Apd 13,17—27). Tudi Pavel povzema v enem govoru vso izraelsko zgodovino in dokazuje, da je Kristus njeno uresničenje. Čeprav se ne spušča v podrobnosti, je to, kar je povedal, takó resnično, kot je resničen Izrael, saj je ta dejansko nastal iz omenjenih dogodkov. Ker s pripovedovanjem teži h Kristusu, ki je uresničenje zgodovine, substancialno omenjanje dogodkov popolnoma zadošča za odrešenjsko zgodovino.

Če torej presojava svetopisemsko zgodovino z načeli zgodovinske kritike, je po eni strani pomanjkljivo, po drugi pa zadovoljivo, ker njen formalni vidik ni narodna, ampak odrešenjska zgodovina. »Kar zadeva pojem zgodovinskega dejstva, smemo reči, da pozitivistično mišljenje, ki je dolgo vladalo v zgodovini, več ne drži. Že sama narava zgodovinske znanosti nas sili k spoznanju, da ne moremo obujati spomina na preteklost, ne da bi jo hkrati tudi tolmačili, zato ne smemo ocenjevati sv. pisma samo po tako imenovani zgodovinski objektivnosti, ampak po tem, kako sv. pismo tolmači zgodovinsko objektivnost, pri tem pa dosledno upoštevati še njegovo

simboliko in svojevrstno orientalsko govorico»²⁸. Substancialno povedani dogodki so resnični: David je res vladal v Jeruzalemu, Jezus je res umrl na križu, Jeruzalem je bil res porušen . . . Ob soglasju substancialno povedanih dogodkov z zgodovino prepoznamo svetopisemsko resnico. Teže pa je takrat, kadar bi radi zvedeli vse podrobnosti določenega dogodka. Takrat postane raziskovanje bolj vroče. Ker zaradi oddaljenega dogajanja in pomanjkljivega pričevanja ne moremo do zadnje resnice, se moramo zadovoljiti samo z verjetnimi rezultati. V takih primerih se porajajo mnenja, težave, negotovosti, teorije, skratka, vse, kar se dogaja pri raziskovanju vsake zgodovine.²⁹

Kako potemtakem preverjamo svetopisemsko resnico?

Najprej se vprašamo, če se je to, kar sv. pismo pripoveduje, res zgodilo. Prvo vprašanje se torej nanaša na zgodovinskost svetopisemskih dogodkov. Seveda s tem ne mislimo, če so svetopisemske knjige zgodovinsko verodostojni spisi. To je pravzaprav že drugo vprašanje, ampak če se je to, kar knjige pripovedujejo, res zgodilo. Tega pa ne moremo zvedeti s pomočjo literarne kritike, ampak z dognanji zgodovinske kritike. Vprašanje nas sili, da preiščemo svetopisemsko poročilo pod jezikovnim, arheološkim in zgodovinskim vidikom in ga takó postavimo v čisto določen prostor ter čas. Pri tem uporabljamo dva kriterija:

- 1) *kriterij razlik ali disimilacije* in
- 2) *kriterij skladnosti ali koherence*³⁰.

k 1) Če hočemo dognati, ali so besede, ki jih evangelisti pripisujejo Jezusu, resnično Jezusove, jih moramo primerjati s takratno judovsko in krščansko miselnostjo. Pri tem opažamo podobnosti in razlike. Pristno je gotovo tisto, kar ni moglo nastati ne v judovstvu ne v zgodnjem krščanstvu, na primer: med naročili, ki jih Jezus daje apostolom, preden jih pošlje v misijonsko prakso, je tudi prepoved, naj ne hodijo k poganom in ne k Samarijanom: »Na pot k nevernikom ne hodite in v samarijska mesta ne vstopajte« (Mt 10,5). Ker naročilo nasprotuje praksi krščanske misijonske prakse, je gotovo pristna Jezusova beseda. Pristne Jezusove besede so tudi vsi stavki, kjer je beseda abba ali moj Oče. Noben Jezusov sogovornik ali kak drug človek v evangelijih Boga ne ogovarja takó. Táko pojmovanje Boga je bilo takrat pri Judih nenavadno in lastno samo Jezusu, zato so stavki, v katerih je beseda abba ali moj Oče, pristne Jezusove besede.

²⁸ Prim. E. Cothenet, *L'horizon historique du message: Jésus de Nazareth*, v: *Introduction à la Bible*, 4. zv., Pariz 1977, 217.

²⁹ C. Martini, *Parola di Dio e parola umana*, *Incontro con la Bibbia*, Roma 1978, 50.

³⁰ X. Léon-Dufour, *L'historien en quête de Jésus de Nazareth*, v: *Introduction à la Bible*, 2. zv., Pariz 1976, 218 sl. Po njem povzemam v prilagojeni obliki tudi naslednje primere, ki pojasnjujejo ti dve načeli.

k 2) Drugi kriterij temelji na spoznanju, da je določena Jezusova beseda pristna, ker se ujema z miselnostjo njegovega časa in okoljem, v katerem je Jezus živel. Jezus je odgovarjal na duhovne potrebe svoje dobe. Kakšen je bil svet takrat, pa vemo iz svetnih virov. Soglasje evangelijev z judovsko in svetovno zgodovino dokazuje, da evangeliji niso nobeni tendenciozni spisi. O življenju in delovanju Janeza Krstnika poroča tudi Jožef Flavij. Imenuje ga Krstnik, tako kot evangeliji. Jožef Flavij poroča tudi o sovraštvu med Judi in Samarijani, o sporih med farizeji in saduceji itd. Deželni oblastniki so v evangelijih in Apostolskih delih navedeni v isti zapovrstnosti, kot so se dejansko zvrstili v Palestini; pa tudi predstavljeni so tako, kot o njih poročajo svetni viri: Feliks je bil skop in neznačajan, Fest pa pravičen in preudaren.

Dogodki, ki jih opisujejo evangeliji, so se morali zgoditi pred letom 50, kajti po apostolskem koncilu v Jeruzalemu leta 49/50 so se razmere tako spremenile, da so evangelijski dogodki v njih anahronizem.

a) Iz Apostolskih del in Pavlovih pisem razberemo, da se je krščanstvo po binkošti hitro širilo v svet. Nastajale so nove krščanske srenje, ki so bile načrtno organizirane. Izpovedovale so versko prepričanje, ki se je razlikovalo od poganskega in judovskega. Glede na poznejše novozavezne spise moremo reči, da so evangeliji še pravi »arhaizem«; v njih še ni nobenih sledov organiziranih krščanskih srenj.

b) Krščanske srenje so se v Pavlovem času že močno razlikovale od shodnice. V njih so že jasni zarisi hierarhije. Pavel je povsod, kamor koli je prišel, postavljaj starešine (prim. Apd 18,23; 1 Tim 1,3 itd.). Pripadniki teh srenj se močno zavedajo, da je krščanstvo vesoljna religija. Pojavljajo se že prve herezije. Občasno prihaja celo do preganjanj. Kristjane najprej zalezujejo Judje, nato pogani, privrženci cesarskega kulta. Nasprotno pa evangeliji predstavljajo samo »novo vero«. Kristjani evangelijev se shajajo še v shodnicah in obiskujejo tempeljsko bogoslužje. Jezus in apostoli še vedno spolnjujejo Mojzesovo postavo.

c) Krščanski nauk v Pavlovem času je že kazal prva znamenja sistematičnega obravnavanja evangelijskih resnic, tako da lahko govorimo že o Pavlovi kristologiji, soteriologiji, ekleziologiji, pnevmatologiji in o verskem izročilu, imenovanem »depositum fidei«. V evangelijih pa še ni nobene sledi o sistematizaciji Jezusovega nauka niti o spekulativnem obravnavanju verskih resnic. Evangelijska teološka terminologija je preprosta. Nekateri izrazi kot »Sin človekov«, »nebeško kraljestvo« so pozneje povsem izginili; nadomestili so jih bolj razumljivi izrazi: Maziljenec, nebesa, večno življenje.

Če je zgodovinska kritika dognala toliko soglasij med evangeliji in zgodovino, upravičeno sklepamo, da je resnično tudi ostalo, saj je del istih evangelijev.

Odrešenjskih dogodkov nihče pri priči ni popisal. Jezusovih govorov nihče ni stenografiral ali snel na magnetofonski trak; vse je sprva živelo v ustnem izročilu. Za pravilno vrednotenje svetopisemske resnice pa je treba poznati razvojno pot od dogodka do njegovega zapisa v sv. pismu. Oglejmo si jo ob najbolj tipičnih primerih za sv. pismo, čudežih, saj so ravno čudeži najbolj prepričljiv dokaz božjega posega v svet.

Ob čudežih se biblični človek sploh ni spraševal, če se je to res zgodilo, kot se sprašujemo mi in hočemo za vsako ceno vedeti, kako se je zgodilo, ampak se je ob njih spraševal, kaj čudeži pomenijo. Vzhodnega človeka je prevzel pomen čudeža; ob njem se je zamislil. V Markovem evangeliju se ljudje ob Jezusovih čudežih nenehno sprašujejo: »Kaj je to? Kaj takega še nikoli nismo videli!« (1,27; 2,12; 4,41). Zanje je bil pomembnejši pomen čudeža kot dogodek sam. V tem se vzhodni človek močno razlikuje od zahodnega. »Zapadnemu človeku je resnica v svojem prvenstvenem pomenu zgodovinska resnica, vzhodnemu človeku pa je v svojem prvenstvenem pomenu smisel, pomenska resnica. Zapadnemu človeku je ideal resnice film dogodkov in posnetek besed na zvočni trak, vzhodnemu človeku je ideal globinski pomen dogodka. Zapadni človek je obseden od težnje po 'dejanskosti' in gre v tem tako daleč, da zanemarja pomen, ki ga ima dogodek. Vzhodni človek pa je nasprotno obseden od želje po pomenu, in to tako močno, da zanemarja zgodovinsko dejanskost³¹. Dokler ne bomo dojeli te razlike v pojmovanju bibličnih dogodkov, bomo težko prav vrednotili svetopisemsko resnico.

Čudeži pa so zabeleženi z vzhodno miselnostjo. Predstavljeni so kot dogodki, ki ljudi vznemirjajo. Čudež vedno nekam meri. Človeka sili k razmišljanju in v njem prebuja vero. Čudež je dogodek, ki po svoji naravi meri navzgor. Za njim je biblični človek slutil Boga, zato so čudeži božje sporočila. Ker pa mi v njih božjega sporočila več ne zaznamo, nam delajo težave. Za ljudi z materialistično miselnostjo pa so čudeži sploh nemogoči. Četudi se zgodi kaj izjemnega, zlepa ne bodo rekli: »Zgodil se je čudež«, ampak: »Zgodilo se je nekaj, kar danes še ne znamo razložiti, morda bomo pa znali jutri«. Če pa so taki ljudje povrh še siti vsega, jim čudeži tudi niso potrebni, zato cinično govorijo: danes se čudeži godijo v tovarnah in bolnicah, v srednjem veku so se pa v cerkvah.

Ovira za pravilno vrednotenje svetopisemske resnice je torej nepoznanje orientalske miselnosti in materialistično mišljenje, ki odklanja vse nadnaravno.

In kako so čudeži prišli do nas?

³¹ Vladimir Truhlar, *Katolicizem v poglobitvenem procesu*, Celje 1971, 161.

Gotovo ni pri priči o njih nihče zapisal. Dolgo so živeli v ustnem izročilu. Nastanek izročil pa je treba presojeti kar najbolj naravno.

Čudež so že priče — očitvidci različno doživeli. Eni so bili nad njim navdušeni, drugi, zlasti Jezusovi nasprotniki, pa še bolj zagrenjeni, tretji pa kratko in malo niso doumeli njegovega sporočila in zahtevali ponovno čudež, kakor da bi bila dva čudeža več kot eden. Če so že navzoči takó različno reagirali na čudež, je razumljivo, da so tudi različno o njem naprej pripovedovali. Ker si povrh tudi nihče ni vsega zapomnil, so se o istem dogodku izoblikovala različna izročila. Ta se v bistvu med seboj ujemajo, v podrobnostih pa razhajajo, zato se ne smemo prav nič čuditi, če se sinoptiki ne ujemajo v tem, koliko obsedenih je ozdravil Jezus in kje se je to zgodilo: ali v Gadari, kot pravi Matej, ali v Gerasi, kot pripovedujeta Marko in Luka? Končno se niti v diagnozi bolezni evangelisti ne ujemajo,³² toda kljub razlikam je v njihovih poročilih toliko skupnega, da se je nekaj moralo zgoditi, zato čudeža ne moremo zanikati, čeprav ne bomo nikoli vedeli, kako se je to v podrobnostih zgodilo.

Razlike v izročilih spričujejo, da je bilo izročilo nekaj živega. Kar živi, praktično nastaja. Življenje ni statično, zato so razlike prej znamenje pristnosti izročil kot potvorjenosti. Če bi bila izročila do kraja poenotena, bi bila prej pokvarjena kot pristna. Že sv. Avguštín je dejal, da bi bila na las enaka evangelijska izročila prej znamenje pokvarjenosti kot pristnosti.

Če sta v sv. pismu dve poročili o stvarjenju sveta in dve različni poročili o vesoljnem potopu, iz tega ne sledi, da Bog ni sveta ustvaril ali da sta bila dva vesoljna potopa, pač pa, da so se v tisočletnem obdobju izoblikovala različna izročila o istem odrešenjskem dogodku. Razlike so znamenje življenjskosti svetopisemskih izročil in so ostale tudi tedaj, ko so bila zapisana in postala del sv. pisma. Božja previdnost jih je najbrž zato zadržala, ker hoče, da bi bilo tudi sv. pismo življenjska knjiga.

Sporočilo, ki presega vse druge knjige

Vendar skladnost sv. pisma z zgodovino še ne opredeljuje v celoti svetopisemske resnice. To je odgovor samo na vprašanje, ali sv. pismo posreduje zgodovinsko resnico. Obstaja pa še drugo vprašanje, ki je za človeka veliko bolj usodno od prvega, to je vprašanje o smislu njegovega življenja. Bog pa mu prav v sv. pismu odkriva zadnji življenjski smoter. Tega pa človek ne doseže na tem svetu, ampak v onstranstvu, zato mu sv. pismo odpira pogled njegove dokončne popolnosti. Ta pa se prične že s smrtjo. In kaj ve

³² Matej pravi, da sta bila »demonična«. Pridevnik »demoničen« uporabljata v samostalniški obliki, zato Matejevo oznako bolezni navadno prevajamo »dva obsedena«. Marko pravi, da je to »človek z nečistim duhom«; Luka pa »mož, ki je bil obseden«. Izrazi so v bistvu enakovredni, čeprav je ista bolezen označena na tri načine.

znanost o smrti in o življenju po njej? Sprašujemo učenjake, nadlegujemo modrijane, nastavljamo aparate, toda na vprašanje smrti nam ne zna nihče odgovoriti. Pred smrtjo smo kakor pred zaprtimi duri, samo razodetje nam pojasnjuje njeno skrivnost in posveti v življenje po njej. Zato ne zadošča samo odgovor na vprašanje: kaj se je zgodilo?, ampak vzgaja človeka, da bi bil vreden tega, kar se je zgodilo. Sv. pismo tudi obvezuje. Sv. pismo ne daje samo informacije o očakih, prerokih, zvestobi in nezvestobi izvoljene-ga naroda; ne govori samo v tretji osebi: bilo je, zgodilo se je, ampak nas s pripovedovanjem oblikuje v nove ljudi. Sv. pismo govori tudi neposredno, v drugi osebi. Bog je Adama naravnost vprašal: »Kje si?« (1 Mz 2,9); Natan je Davidu naravnost rekel: »Ti si tisti mož!« (2 Sam 12,7); Jezus pravi: »Blagor vam, ki zdaj jokate! (Lk 6,21) itd. Ko sv. pismo človeka naravnost ogovarja, ga kliče k spreobrnjenju, k veri, upanju, odpuščanju . . ., z eno besedo, k temu, kar mu omogoča »dostop k Bogu« (prim. Rim 5,2). S tem mu odkriva pravi smisel življenja, ker je človek dejansko ustvarjen za Boga in za življenje v njem, kajti »nemirno je naše srce, dokler se ne spočije v tebi« (Avgustin).

S tem pa pravzaprav odgovarjamo na vprašanje svetopisemske resničnosti. Ker se božja beseda v sv. pismu veže na nepopolno predstavo sveta, na nepopolne kategorije človeškega mišljenja in ker zgodovinskih dogodkov nikdar ne opisuje celotno, več ne govorimo o svetopisemski nezmotnosti, ampak njegovi resničnosti, pri tem pa mislimo njegovo odrešensko sporočilo.³³ To pa vsebuje v določenem smislu vsaka svetopisemska pripoved, tudi naravoslovna in posvetnozgodovinska. Pri branju sv. pisma moramo doumeti, kako je v takih pripovedih odrešensko sporočilo vsebovano. Kakor so pota do zveličanja različna, tako tudi svetopisemske pripovedi različno vsebujejo odrešensko sporočilo. Najdemo ga prav v vsaki pripovedi, tudi v taki, ki je prej pohujšljiva kot spodbudna, na primer greh Lotovih hčera (prim. 1 Mz 19,30—38), pokol Benjaminovih sinov (Sod 20,29—46), Judovo izdajstvo (Mt 26,14—16) itd., ker prav te zgovorno kažejo, kako je mogoče zgrešiti pot k zveličanju. Take pripovedi negativno učijo pot zveličanja, ker drži, »da tistim, ki Boga ljubijo, vse pripomore k dobremu« (Rim 8,28). Tako je v vseh svetopisemskih pripovedih vsebovano določeno versko sporočilo, pa čeprav je večkrat vezano na preživelost predstavo sveta.

³³ V tem se novo pojmovanje svetopisemske resničnosti razlikuje tudi od konkdizma. Medtem ko so v 19. stol. zoževali svetopisemsko nezmotnost samo na tiste dele sv. pisma, ki se nanašajo na vero in moralo, za ostale pa menili, da se lahko motijo, novo pojmovanje uči da je vse sv. pismo resnica, čeprav samo z ozirom na odrešensko sporočilo. Vsaka pripoved v sv. pismu, celo vsaka beseda, v določenem smislu posreduje odrešensko sporočilo. Če ga kdo prvi hip ne odkrije, še ni rečeno, da ga v njem ni, kajti resnične so besede: »Vse od Boga navdihnjeno pismo je koristno za pouk . . .« (2 Tim 3, 16).

Predstave o svetu se menjajo, znanost se razvija, človeštvo napreduje, toda človeka težijo, od kar je človek, vedno isti problemi. Ljubezen in sovraštvo, veselje in žalost, razigranost in trpljenje, življenje in smrt... zalezujejo tako sodobnega človeka, kot so bibličnega, zato more božja beseda enako živo nagovoriti sodobnega človeka v vsakem trenutku njegovega življenja, kot je nagovarjala bibličnega. Mar ni to prepričljiv dokaz njene življenjske moči, hkrati pa tudi njene resničnosti? Besede, ki jih je Bog govoril Abrahamu, očetu vseh, ki verujejo, tisoč osemsto let pred Kristusom: »Pojdi iz svoje dežele in iz hiše svojega očeta v deželo, ki ti jo pokažem« (1 Mz 12,1), govori tudi vsakemu izmed nas in jih bo govoril vsakemu do konca sveta, ker Bog kliče vsakega posebej, da zapusti »hišo svojega očeta«, sebe in posvetno mišljenje ter »prejme mesto, ki mu je pripravljeno od začetka sveta« (prim. Mt 25,34 c). To pa je ravno odrešensko sporočilo. Vse sv. pismo se zoži na to sporočilo. V njem je sv. pismo resnično, ker nas Bog po sv. pismu vodi k zveličanju, »zato moramo izpovedati, da svetopisemske knjige zanesljivo, zvesto in brez zmote učijo resnico, ki jo je Bog hotel imeti zaradi našega zveličanja zapisano v sv. pismu« (BR, 11).

Med sv. pismom in znanostjo ni nobenega nasprotja. Sv. pismo in znanost nista medsebojna tekmeča, še manj nasprotnika, ampak dve strani iste resnice. Sv. pismo je od Boga razodeta odrešenska resnica, znanost pa od Boga ukazana, iskana in najdena resnica. Znanost je spolnjevanje božjega naročila človeku: »Podvrzi si zemljo in ji gospoduj!« (prim. 1 Mz 1,28). Obe resnici izhajata od iste resnice, ki je pravzaprav Resnica sama, od Boga. Zato znanost ne more ovreči sv. pisma, kakor po drugi strani sv. pismo noče biti znanost. Sv. pismo in znanost imata vsak svoje poslanstvo. Vsak po svoje vodi človeka do resnice; znanost ga vodi skozi ta svet, sv. pismo pa skozi ta svet in ga hkrati pripravlja za svet, ki prihaja, zakaj, če je resnično to, »kar je« (Raz 1,19), je resnično tudi to, »kar se bo zgodilo poslej« (Raz 1,19 b).

Povzetek: France Rozman, Svetopisemska resnica in znanost

V dobi velikega napredka znanosti se samo po sebi zastavlja vprašanje, kako staro sv. pismo izraža resnico. Če so v preteklosti v njem iskali odgovor na vsa vprašanja človeškega življenja, je moralo priti v razkorak z znanostjo, ker sv. pismo ne daje odgovorov na vprašanja, do katerih se je človek po božjem naročilu (prim. 1 Mz 1,28) dolžan prebiti sam, ampak mu »daje le modrost za zveličanje« (prim. 2 Tim 3,15). Poznanje narave sv. pisma in njegovega poslanstva omogoča spoznati njegovo resnico. Te pa tudi znanost ne more ovreči, ker znanost ne ve o odrešenju nič, zato med sv. pismom in znanostjo ni nasprotja.

Zusammenfassung: France Rozman, Biblische Wahrheit und Wissenschaft

Im Zeitalter des wissenschaftlichen Fortschritts stellt sich von selbst die Frage auf, wie die Wahrheit in der alten Bibel ausgesagt wird. Obwohl in der Vergangenheit in der Schrift die Antwort auf alle Lebensfragen gesucht wurde, hat dies heute eine Kluft zwischen der Bibel und der Wissenschaft verursacht. Die Schrift bietet nämlich keine Antworten auf die Fragen an, für die der Mensch nach dem göttlichen Befehl von selbst aufzukommen hat (Gen 1,28). Sie vermag nur »weise zu machen für das Heil auf Grund des Glaubens in Jesus Christus« (2 Tim 3,15). Die Kenntnis der Natur der biblischen Botschaft ermöglicht uns ihre Wahrheit zu verstehen. Die Wissenschaft kann diese Wahrheit nicht anfechten, denn sie handelt nicht von der Erlösung, somit kann es keinen Widerstand zwischen Bibel und Wissenschaft geben.

Résumé: France Rozman, La vérité biblique et la science

A l'époque du progrès scientifique se pose nécessairement la question de savoir comment l'Écriture exprime la vérité. Si dans le passé on cherchait la réponse à toutes les questions que se pose l'homme, nous savons maintenant qu'elle ne nous donne que la sagesse nécessaire pour le salut (cf. 2 Tim 3,15). Si l'on connaît la nature de l'Écriture, on arrive à comprendre qu'il ne peut pas y avoir de contradiction entre elle et la science. Cette dernière, en effet, ne peut rien savoir du salut.

»Laborem exercens«

PRIMERJAVA Z MARKSIZMOM

Eden najbolj presenetljivih vidikov nadvse pomembne okrožnice Janeza Pavla II. o človeškem delu je čisto novo obravnavanje tako marksizma kakor tudi kapitalizma.

Vsebina tega dokumenta in njegovo izražanje ne izobčujeta in ne obtужujeta. Papež ni imel namena, da zavrača ali obsoja, še manj, da blagoslavlja ali odobrava; predvsem ni hotel družiti krščanstva z dvournimi, nevarnimi in njegovi neokrnjenosti škodljivimi prikrojevanji.

Nenavadno v tem dokumentu je to, da se tema »delo« v tolmačenju njegove najbolj boleče in najbolj pereče problematike dotika osnovnih postavk marksizma. Ne da bi dokument izrecno omenjal Marxa, se ujema z nekaterimi njegovimi problemskimi zastavitvami, od drugih se pa razlikuje, ker mu ne ustrezajo; obenem kaže na slabosti v nakazani rešitvi, zato jo odklanja in predlaga drugačno rešitev, ki temelji na socialnem nauku Cerkve in ni nekakšno s kapitalizmom obarvano »posredništvo«, temveč nekaj globljega, učinkovitejšega in aktualnejšega od marksizma.

Morda bo najbolj izvirno, ako se postavimo prav na področje marksističnega utemeljevanja. Takó ne bo mogoče očitati socialnemu nauku Cerkve, da obravnava vprašanje, ki ga ne pozna ali ga le slabo pozna, ali pa da govori nerazumljiv jezik sodobnemu človeku, ki zavedno ali nezavedno marksizmu toliko dolguje. Naj pripomnim, da papež iz Poljske ne pozna marksizma samo iz knjig. V marksističnem socializmu je preživel svojo mladost kot delavec in univerzitetni študent, svoja zrela leta pa kot univerzitetni profesor, duhovnik in škof.

Ko pravim, da papež tolmači svojo tezo na tleh marksizma, s tem ne nameravam trditi, da bi pomenila okrožnica še eno razlago marksizma, še manj pa, da bi se nasprotni strani strinjali v obravnavanih temah. Kot učitelj versko-socialnega nauka daje papež tem temam čisto izvirno usrediščenje. Ko na primer izraža prepričanje, da je delo ena od razsežnosti človekovega bivanja na zemlji, priznava, da to prepričanje temelji na zakladu spoznav mnogovrstnih znanosti, ki se ukvarjajo s človekom, potem pa dostavlja, da

»postane razumsko prepričanje hkrati *prepričanje iz vere*« (LE 4). Ob takem prepričanju pa papež vendar ne zapušča tal, na katera postavlja isti problem tudi marksizem, ne prenaša ga na raven, ki bi jo marksizem odklanjal. Dialog — in pri nekaterih trditvah, če hočete, polemika — se začne na isti izhodiščni točki in z vzporednim zapovrstjem v obravnavanju. Vendar ga prav to dviga na etično raven. Ko papež govori o objektivnem pomenu dela ali o tehniki in drugih problemih, ki jih zastavlja gospodarstvo, posebej podčrtava »poseben sklop tehničnih prvin in napetosti etične ali celo etično-socialne narave« (LE 5). S tem pa se ne postavlja na drugačno raven, saj tudi Marx izvaja od tu etično-socialne zaključke. Enako je mogoče razložiti uporabo svetopisemskega besedila o »človekovem gospostvu«, iz katerega papež izvaja humanizem in ga sijajno priteguje, ko govori o subjektivnem vidiku dela (LE 6).

Zaradi večje jasnosti se bom omejil na obravnavanje dveh ključnih trditev okrožnice, ki sta obenem osnovni trditvi marksizma, namreč:

1. *Človek*, ključ vprašanja dela, zato tudi ključ rešitve tega vprašanja.
2. *Delo*, ključ socialnega vprašanja, zato tudi ključ tistega humanizma, ki daje človeku njegov pravi smisel.

Marxovo obravnavanje teh dveh trditev bom primerjal z obravnavanjem okrožnice; iz tega bo mogoče izluščiti, v čem se ti obravnavanji strinjata, v čem se ločita in obenem tudi to, v čem papeški dokument marksizem pre-sega, v čem je podlaga zavrnitve, izvirnost in novost dokaznih razlogov, končno pa še predlog rešitve.

1. — MARKSIZEM

Človek in delo, ključa socialnega vprašanja

Ne gre za obravnavanje marksizma v celoti. Omejil se bom na to, da pojasnim v Marxovem smislu izraza, ki služita za podlago v zastavitvi in rešitvi socialnega problema ali vprašanja. Ker sta za marksizem osnovnega pomena, vodita do njegovega bistva. Tako bo primerjava s socialnim naukom Cerkve segla do korenin polemike.

Vrstni red, po katerem obravnavam teme in ki sledi Marxovi argumentaciji, nam osvetljuje nevtralne točke dialoga: *Prvi del* naj pokaže, da je človek ključ problema dela, zato tudi njegove rešitve. Tu govorimo o marksističnem humanizmu, ki je izhodiščna točka marksističnega razpravljanja; iz tega izhajajo značilnosti človeka (samoustvarjalec, čigar bistvo je delo). Tako pridemo do njegove povezanosti s sredstvi dela in z njegovimi socialnimi odnosi, to vse pa odpira pot k zastavitvi in rešitvi problema. Tako bo *drugi del* zaprl krog, ko bo pokazal, da je vprašanje dela ključ socialnega vprašanja. To vprašanje je opredeljeno kot »odtujitev«, ki ji je treba najti

korenino. Nanjo naletimo najprej v odtujenem gospodarstvu kapitalističnega sistema, korenino tega gospodarstva pa spet najdemo v odtujenem delu; kot zadnja podlaga odtujitve bo omenjeno zasebno lastništvo proizvodnih dobrin. Končali bomo s teorijo »prakse«, ki naj v skladu z omenjenim človeka razodtuji, se pravi, naj reši socialno vprašanje.

Narava naše razprave nas oprošča obširnih izvajanj in kritičnega aparata. Zadošča naj opozorilo na zadevne razprave, kadar bo potrebno.

1.1. — Človek je ključ vprašanja dela, zato podlaga za njegovo rešitev

Dokazati hočemo, da je humanizem ključ, izhodna točka in obzorje v Marxovi misli o problemu dela, zato tudi ključ za rešitev tega problema.

1.1.1. Marxov humanizem

Osredotočili se bomo na Marxovo misel, saj je ta nesporno prvoten vir marksizma.

Zavedamo se, da so eksegeti oporekali misli očeta marksizma in še oporekajo marksističnemu humanizmu. Vendar se zdi jasno, da je nemogoče razložiti uspeh marksizma, njegovo zakoreninjenost in njegovo mistiko brez izrazito humanistične podlage. Althusser je zanikal ta humanizem, ker se je Marx v delu svoje zrele dobe, v »Kapitalu«, dvignil proti svojim mladostnim hegeljansko obarvanim humanistično-etično-filozofskim izvajanjem (teza o »prelomu«) in se tako v delih svoje zrelosti povrnil k znanosti realnega. Proti tej tezi govore neomarksisti Roger Garaudy, Nicos Poulantzas, Lewis Coser, Alfred Kosing, Adam Schaff in še mnogi drugi. Zadnjih petnajst let tudi marksisti Sovjeske zveze, Nemške demokratične republike in predvsem držav, ki so sateliti Moskve,² in seveda številni zahodni marksisti, prav vsi, poudarjajo v različnih polemikah humanistično razsežnost Marxove misli. V prid Marxovega humanizma govore tudi marksisti, ki so v njegovem imenu nasprotovali ruskim invazijam, in še najnovejši misleci, ki Marxov humanizem branijo.³

Pravkar povedano in pa razpravljanje, ki bo še sledilo, nam odvzemata dolžnost opravičevati priznanje tega humanizma. Določimo natančneje nekatere njegove značilnosti, še prej pa pokažimo, kje je njegovo izhodišče.

¹ G. Guijarro Díaz, »La Concepción del hombre en Marx«, Ed. Sigueme, Salamanca 1975, str. 14—16.

² J. Vélez Vorrea, »El Análisis marxista«, Universidad Andrés Bello, Caracas 1978, str. 57—63.

³ Prim. na primer: Lucien Sève, »Marxismo y teoría de la personalidad«, Ed. Amorrortu, Buenos Aires 1973, Bertell Ollman, »Alienación«, Ed. Amorrortu, Buenos Aires 1975, G. I. Gouliane, »El Marxismo ante el hombre«, Barcelona 1970, Adam Schaff, »El Marxismo y el individuo humano«; k temu še: Gajo Petrović, Karel Kosik, H. Marcuse, Erich Fromm, Kostas Axelos, itd.

1.1.2. Izhodna točka

Ko Marx tolmači ekonomska dejstva (kapitalistične družbe), *izhaja iz dela, iz človeka*, ki je odtujen v svojem lastnem delu, pri tem odkrije ključ za obsodbo tedanje družbe.⁴

Ker to jasno trditev dokazuje citirano delo in jo potrjujejo tudi drugi avtorji,⁵ je nepotrebno, da bi še mi utemeljevali, kako je Marxova izhodiščna točka filozofija človeka, ki ima za podlago ekonomsko dejstvo, filozofija, ki jo še utrjuje sklicevanje na Hegla in njegovo pojmovanje dela, in to od Rokopisov iz leta 1844 do Grundrisse iz leta 1858.⁶

1.1.3. Človekovo samoporajanje

Človek ni dodaten delček narave; ni nekaj, kar bi bilo dano naenkrat; njegove biti mu ni dala druga, višja bit, temveč je sam sebe ustvaril z delom, ki ga opredeljuje kot človeka; človek je rezultat lastnega dela. Številni navedki v Rokopisih⁷ se v tem ujemajo s Fichtejevo in Heglovo tezo.⁸ Če so v človeku samem njegova trdnost, njegova upravičenost do bivanja in njegov razvoj, potem je odveč vsako povpraševanje po Bogu.

Ob tem se zastavlja marksizmu najtežje vprašanje njegove antropologije:⁹ Ali je to, kar se spreminja, človeška narava in torej o človeku lahko govorimo že od začetka zgodovinskega procesa ali pa je treba imeti človeka za vrhunec procesa, v katerem sam sebe dela? Z drugimi besedami: če človek z delom sam sebe rojeva, ali to delo ne predpostavlja razuma in volje, s katerima se človek razvija ali *izpopolnjuje*, a se ne ustvarja?

1.1.4. Človekovo bistvo predstavlja delo

V tem se človek razlikuje od živali: z delom se odloči od narave in popredmeti svoje moči v proizvedenem predmetu ter ga tako postavi proti sebi kot nekaj od sebe različnega, celo sovražnega; ga pa tudi obvladuje, ko si ga znova prilašča s pomočjo uma ali zavesti, ki jo razumemo kot zmožnost razločevanja ali spoznanja namenskosti. Nasprotno pa žival sicer uresničuje čudovita dela, da bi zadostila svojim potrebam (pajek izdelke, podobne tkalčevim, čebela izdelke, podobne arhitektovim), vendar ne deluje

⁴ G. Guijarro, op. cit., str. 72 sl.

⁵ Prim. E. Baas, »L'humanisme marxiste«, Ed. Alsatia, Paris; Pierre Bigo, »Marxisme et humanisme«, P.U.F., Paris 1954, Calvez, »El pensamiento de K. Marx«, Ed. Taurus, Madrid 1972; Garaudy, »Perspectivas del hombre«, Ed. Platina, Buenos Aires 1965; Fromm in drugi, »Humanismo socialista«, itd.

⁶ Prim. G. Guijarro D., op. cit., str. 227—257, 271—302.

⁷ Prim. id., str. 80—83.

⁸ Prim. R. G. Yurre, »El Marxismo«, I. zv., BAC, Madrid 1976, str. 22—26.

⁹ Prim. G. Guijarro D., op. cit., str. 155; G. Cottier, »Esperanzas enfrentadas«, Ed. Cedral, Bogotá 1975, str. 212—218.

kot delavec človek, ki ima že v glavi sad svojega dejanja, njegov namen, ki temu namenu prilagaja sredstva in jih podreja svoji volji. Takó so proizvodi dela, v katerih se človek povnanja, za njegovo zavest kot zrcala, ki osvetljujejo njegovo bit, da ima samo sebe v lasti in se uresničuje (»biti za sebe«): sadova dela sta človeška svoboda in uveljavitev.

Delo, ki vključuje zavest in svobodo, postane ključni dejavnik zgodovine, ta pa ni nič drugega kot proizvodnja človeka s pomočjo človeškega dela, nastajanje narave po človeku ali razvoj. Z delom človek napreduje, žival pa ne, ker ne obvladuje narave,¹⁰ ne obvladuje pa je, ker *ne dela* (kot človek).

1.1.5. Uporaba orodij, prilagojenih nekemu namenu

Ta daje delu naravo umne in hotene dejavnosti ter ga loči od vsake živalske dejavnosti. Preučevati taka proizvodnja pomeni spoznati človeka kot ustvarjalca takšnih sredstev in spreminjevalca narave ter samega sebe. S svojim delom se človek postavlja nasproti naravi, da jo obvladuje in izrablja.

1.1.6. Družbeni odnosi v delu določajo človeka

Delo ni samo dejavnik razvoja s pomočjo delovnih moči (zamišljati, graditi in zavestno uporabljati orodje), temveč je tudi izraz družbenih odnosov, v katerih poteka delo. Človeka in družbo prepoznavamo ter razporejamo glede na sredstva, ki jih uporabljata, in po odnosih z drugimi pri delu. Ta družbenost je človekova bistvena lastnost.

Dialog med ljudmi izvira iz njihovega dialektičnega odnosa do narave, prek dela, ki vodi ljudi, da stopajo v »družbene odnose«, v katerih »človek proizvaja sam sebe in druge«. To pomeni, da skupnostna razsežnost dela *človeka počlovečuje*, ga vodi k temu, da bogati sebe in druge. Ta teza je antiteza kapitalističnega individualizma. Socialna razsežnost posameznika je celo tako absolutna, da so vsa dejanja posameznika naravnana v družbeno smer, tako da človekovo osebnostno življenje bistveno vključuje njegovo »generično življenje«, njegovo človeško bit, to se pravi človeštvo kot družbo. Ta postane »sobitnost človeka z naravo« s pomočjo dela. Ta misel, ki jo še krepe razmišljanja o družini, se od Marxovih mladostnih del nadaljuje do del njegove zrelosti.¹¹

Velja torej, da delo kot dejavnost človeške vrste ustvarja, ohranja in izpopolnjuje človeka in s tem tudi človeštvo, »generičnega človeka«, ki

¹⁰ Prim. R. G. Yurre, op. cit., str. 37—39.

¹¹ Prim. A. López Trujillo, »La concepción del hombre en Marx«, Col. Populibro, Bogotá 1972, str. 117—128.

pomeni poslednjo in absolutno usodo človeka kot posameznika: »Človeška bit ni abstrakcija, ki bi prebivala v posamezniku; v resnici je to skupek družbenih odnosov«. To misel je Marx uporabil, da je ločil človeka od živali; v kasnejših delih mu bo služila za določitev zgodovinskih obdobj.

1.2. — Delo je ključ socialnega vprašanja in s tem tudi tistega humanizma, ki daje človeku njegov pravi smisel

V navedenih razpravljanih nam je Marx prikazal proces predmetenja s posredovanjem dela, po katerem človek postane človek. To dokazovanje dopolnjuje in krepi razlaga, spet s ključem dela, socialnega problema ali vprašanja, ki se mu reče »odtujitev človeka« ali razčlovečenje. Zato je rešitev tega vprašanja humanizem, ki daje človeku pravi smisel.

Tudi tukaj je treba priznati, da pri Marxu ni lahko z vso natančnostjo določiti pojma »odtujitev«. Uporablja ga z različnimi odtenki (oddelitev, ločitev, izguba, itd.). Po drugi strani za neko maloštevilno neomarksistično šolo, za Althusserjevo, teorija o odtujitvi pripada hegeljanski filozofiji in pri zrelem Marxu izgine, ko se ta odloči za protihumanizem ali za strogo znanstveno metodo. Proti temu tolmačenju nastopajo ugledni in številni marksisti, ki branijo humanizem pri Marxu in zatrjujejo, da je pojem odtujitve v marksizmu ključen in ga Marx ni odpravil, čeprav izraza v svojih zrelih delih ni uporabljal.¹² Vrednost, tehtnost in številnost razlogov, ki jih navaja ta zadnji tok marksistov, opravičujejo naslov našega poglavja.

Pojem odtujitve je hrbenica marksistične misli, njen temelj. Je način, kako formulirati Marxovo misel z izrazi njegovega časa, je to, kar Cerkev imenuje socialni problem ali »socialno vprašanje«, kot pravi Janez Pavel II.

1.2.1. Odtujitev ali socialno vprašanje ima svojo korenino v ekonomski odtujitvi

V svoji analizi razčlovečenja ali odtujitve človeka Marx srečuje ali poudarja različne vidike odtujitve po naslednjem *kronološkem* redu: človek se odtuji religiozno, ko se razvrednoti pred Bogom, ki je stvaritev njegove glave, odsev njegovega bednega položaja; nato ustvari idealistično filozofijo, ki ga enako slepi; ko Marx analizira te duhovne podproizvode, raziskuje politične institucije kot stvaritev, ki naj vzdržuje gospodstvo enega razreda nad drugim (politična in socialna odtujitev). Nazadnje prehaja na dokazovanje, da je gospodarska odtujitev podlaga in korenina obravnavanih.

Ontološko ali po vzročnem redu gredo stvari obratno: prva in najbolj temeljita je ekonomska odtujitev, saj določa socialno odtujitev ali ločitev družbe v razrede, to pa spet povzroča politično odtujitev ali ustanovitev

¹² Prim. G. Guijarro D., Op. cit., str. 167—302.

države v službi vladajočega razreda. To fizično gospodstvo podpirata idealistična filozofija (Heglova) in religija ter poskušata prepričati z idejami, katere proizvaja vladajoči razred. V tem obstoji redukcija odtujitev.¹³ Ločiti odtujitev od ekonomskih analiz se pravi potvarjati Marxa.

Odtujitev pa je le negativna oblika marksističnega humanizma, način predstaviti človeški položaj, kakršen je, in zaključiti, da tak ne sme biti. Z drugimi besedami se temu reče opredeliti socialno vprašanje. Odveč je omenjati, da je za takšno vrednostno sodbo treba imeti neko pojmovanje človeka; tega smo že določili v predstojenih odstavkih. Iz tega sledi, mimogrede povedano, da se marksistična analiza nečloveškega položaja, v katerem živi človeštvo, ne more odreči svojemu antropološkemu pojmovanju.¹⁴

Če hočemo opisati ta odtujujoči položaj, lahko poudarimo kot *prvo potezo človekovo ne-gospodstvo*, ki ustreza temu, kar Marx imenuje »predzgodovina človeške družbe«, kot jo je razložil Engels v svojem Anti-Dühringu. Ne gre za nekaj, kar bi bilo izgubljeno, ampak za gospodstvo, ki si ga človek pridobiva. Gospodstvo nad naravo in nad samim seboj, ki napravi, da je *svoboden*. Ko bo nastala družba (komunizem), v kateri bo svoboden razvoj posameznika pogoj svobodnega razvoja vseh, bomo dosegli pravo svobodo, kot razlaga Komunistični manifest.

Na drugem mestu odtujitev, kot zatrjuje Hegel in dopolnjuje Marx, *razdira gospodstvo človeka nad stvarmi* (v kar so vključene tudi stvari, ki jih je izdelal človek in tehnično orodje) in povzroča gospodovanje stvari nad človekom. Ta druga narava, ki jo Marx razkriva predvsem v gospodarskem stroju kapitalistične družbe, je tuja moč, ki človeka zatira.

Odtujitev, *na tretjem mestu*, človeka »postvarja«, to se pravi, iz njega napravi stvar, kupoprodajni predmet. Človeški odnosi s tem postajajo blago. Tako pridemo do odtujitve dela, ki je ključ gospodarske odtujitve.

1.2.2. Odtujitev dela kot korenina gospodarske odtujitve

Za Marxa je odtujitev dela odtujitev človeka samega,¹⁵ saj je delo, kot smo že spoznali, bistvo človeka. Monetaristi so videli bogastvo v predmetih zunaj človeka. Klasični liberalizem, posebno z A. Smithom, razglaša delo samo na sebi za vir bogastva. Iz njega izhaja Marx, ko obtožuje kapitalizem in kaže na protislovje v tem sistemu, v katerem postaja delavec (vir bogastva) vedno bolj *reven*, medtem ko nedelavec bolj in bolj *bogati*.

Dosegli smo stržen marksistične ekonomije. Za klasične ekonomiste je bil odnos med obema ločenima prvinama, kapitalom in delom, nekaj normalnega, saj je pod gospodarsko obliko zasebnega lastništva zamenjava

¹³ Yurre, op. cit., str. 66—73.

¹⁴ Prim. J. Vélaz Correa, op. cit., str. 74—77.

¹⁵ Prim. Marcuse, »Marx y el trabajo alienado«, Buenos Aires 1972.

potekala s pomočjo mezde, ki je plačevala vrednost dela. To pa je le videz pojava. Marx hoče priti do njegove korenine, ko kaže na odtujitev dela in njen vzrok. V resnici je takole:

Z ločitvijo kapitala od dela se delavčev proizvod odtuji, ker se proizvedeni predmet loči od delavca: utelešenje dela se spremeni v kapital, tako da ta nasprotna stran zaslužuje in izrablja delavca.

Še več. Ker je delo umska, zavestna in svobodna dejavnost, je usmerjeno h gospodstvu nad predmetom. Toda v kapitalističnem gospodarstvu se dogaja prav nasprotno: predmet postaja delavcu sovražnik, to se pravi kapital. Še več, prek delavčevega dela tudi proste dejavnosti prehajajo v kapitalistovo last.

Iz prejšnjega sledi, da se ljudje odtujejo med seboj, ker kapital in delo predstavljata nasprotna razreda.

1.2.3. Korenina odtujitve dela je zasebna lastnina

Odtujitev dela nastane, kadar je priznana pravica do zasebne lastnine, saj kapitalistu omogoča, da delavcu odtuji delo.

Zato Marx zatrjuje, da je treba *zasebno lastnino odpraviti*, ker bo tako odpravljena tudi ključna odtujitev. Vsa marksistična teorija o izrabljanju, ki sloni na tezi o vrednosti dela in presežni vrednosti, potrjuje to trditev.

Opozoriti je treba, da je podlaga vsega tega izvajanja materialistično-ekonomistično pojmovanje človeka in dela,¹⁶ zmota, ki bo prišla na dan pri primerjavi z okrožnico o delu.

Ko bo odpravljeno zasebno lastništvo, trdi Marx, ne bo več odtujenega dela ne izkoriščevalcev niti izkoriščanih (socialna odtujitev), ne bo države v rokah vladajočega razreda (politična odtujitev), ne bo odtujevalnih filozofskih in religioznih ideologij, ki so navedenim odtujitvam v oporo in jo obenem odsevajo.

1.2.4. Človek kot »bitje prakse«

Praksa je izrazito revolucionarna, je gibalno preobrazbe in s tem rešitve socialnega vprašanja.

Danes je nesporno in je postalo skorajda aksiom, da je pristni marksizem »filozofija prakse«, ker dialektično vsebuje teorijo in prakso.¹⁷ Ta filozofija temelji na marksističnem pojmovanju in ga obenem utemeljuje, saj »teoretična praksa« vključuje metodo ali pot, ki vodi do cilja, katerega zastavlja omenjeno pojmovanje in se s tem spreminja v »praktično prakso«. Takó se

¹⁶ Prim. J. Vélez Correa, op. cit., str. 58—63; Bertell Ollman, op. cit., str. 159—237.

¹⁷ Prav tako K. Korsch v »Marxismo y filosofía«, Ed. Eva, México 1971, str. 48 in sl.

resnica (marksistična epistemologija in antropologija) isti s preoblikujočim dejanjem (marksistična politika in etika). Z drugimi besedami: »ortodoksija« se dialektično spreminja v »ortopraxis« in obratno. Trditev, da je človek bitje prakse, torej pomeni, da mu pripada dolžnost spreminjati družbo v okviru marksizma, se pravi znotraj dialektičnega in historičnega materializma.¹⁸ Še več, ker gre za kapitalistično družbo, ki je »odtujenost in odtujenost«, bo ta praksa nujno revolucionarna.¹⁹

Človek je bitje prakse, tako zaključuje Marx, ko kritizira Heglovo in Feuerbachovo antropologijo.²⁰ Kot »ustvarjalec samega sebe« preoblikuje svojo lastno bit v njen široki ali »generični« pomen, preoblikuje naravo obenem z organskim orodjem, ki je potrebno za njegovo dejavnost (drugi pomen preoblikovanja samega sebe), spreminja in preoblikuje proizvodne odnose, ki so podlaga družbe, in jo s tem spreminja (še en pomen preoblikovanja samega sebe). Reči, da je človek bitje prakse, tudi pomeni postaviti ga za ustvarjalca ali subjekt zgodovine. Ker je ta zgodovina (historični materializem) zašla v proces odtujitve, ki mora po svoji lastni dialektiki pripeljati do nove družbe, komunistične, se mora človek kot bitje prakse zavestno in dejavno zavzemati, da pospeši ta nujni in neogibni zgodovinski preskok, *revolucijo*. Praksa spreminja socialno-politični sestav, pa tudi ideološki sestav, ki je njegovo dopolnilo, in pomeni v Marxovi misli *gospodarsko dejavnost*, ta pa je podlaga teh sestavov. Zato se mora revolucionarna praksa osredotočiti na preoblikovanje ali spreminjanje kapitalističnega gospodarstva, katerega temelj je zasebno lastništvo.²¹ Iz tega razloga se mora tudi usmeriti, da vzpostavi oblast (diktaturo proletariata), ki je njen glavni namen odprava lastnine.²²

Po drugi strani pa je človek po svojem bistvu »delavec«; to pomeni, da z delom uresničuje omenjene spremembe. Z drugo besedo, človek je bitje prakse. V ozkem pomenu, ki ga Marx daje besedi »delo«, je pravo bitje prakse delavski razred, proletarijat, torej je tudi *gibalo revolucije proletariata*.²³ Ta uteleša v delu odtujeno bit in je v osrčju zgodovine (predstavlja del proizvodnih sil ali baze). Poleg tega je zaradi svojega odnosa v industrijski proizvodnji najbolj razporejen, da se zaveda, kako ga izrabljajo in v katero smer teče zgodovina; najbolj ima napredno miselnost, ki ga prepričuje o nasprotjih v kapitalizmu in o njegovem nujnem prehodu v znanstveni socializem ali komunizem; poleg tega je delavski razred v večini in tako se njegove pravice ter zahteve ujemajo s pravicami in zahtevami družbe.²⁴ To tezo je iz

¹⁸ Prim. J. Vélez Correa, op. cit., str. 56—58.

¹⁹ Prim. G. Guijarro D., op. cit., str. 159—161.

²⁰ Prim. id., str. 167—302.

²¹ Prim. Yurre, op. cit., str. 71; 268—271.

²² Prim. id., op. cit. str. 484—488.

²³ Prim. id., op. cit. II., str. 164—165; 171—172.

²⁴ Prim. id. I., str. 534—541; II. str. 199.

taktično-političnih razlogov spremenil Lenin in dodelil komunistični partiji revolucionarno poslanstvo, da v imenu in kot zastopnica proletariata izvede revolucijo.²⁵

K temu je pomembno dostaviti, da si po novih razlagah neomarksizma, ki gredo za Leninovo tezo, ta revolucija nadeva posebno v Latinski Ameriki pomen osvoboditve od vsakršne odvisnosti. To temo najdemo tudi v okrožnici in bomo o njej še govorili.

2. — KRŠČANSTVO

Človek in delo, ključa socialnega vprašanja

Znova poudarjam, da ni neposredni namen okrožnice obsojati kapitalizem ali marksizem. Janez Pavel II. stoji na višji ravni: dokazuje velika načela socialnega nauka Cerkve in predlaga rešitev v njihovi luči. V teoretični obrazložitvi pa vseeno jasno opozarja na napake kapitalizma in marksizma in tako ne dokazuje samo nezdružljivost teh sistemov s socialnim naukom Cerkve, ampak se v njegovem zaokroženem prikazu razodeva v vsej moči tudi zavrnitev predlogov, ki so bili posebno v marksističnem pojmovanju tako zelo privlačni. Pa tudi v predlogih okrožnice se kaže dejstvo, ki ga okrožnica neposredno ne poudarja — pač pa je to naloga pričujoče razprave —, da ti predlogi za rešitev niso kakšne naključne ideje, nenavezane na osnovno teorijo, ampak so v primerjavi z marksističnim predlogom trdnejši, globlji in učinkovitejši. Samo mimogrede omenjam kapitalistični predlog, saj sta že marksizem in zgodovina prevzela nalogo, da ga napravita manj privlačnega, razen seveda za skupino, ki ji je takšen red v prid. Končno naša razprava postavlja v jasno luč odgovor na takó vsakdanji ugovor, ki ga uveljavljajo nasprotniki pa tudi kristjani proti socialnemu nauku Cerkve, ko govore, da je to lepa abstraktna teorija brez povezave z resničnostjo in zato neuporabna. Okrožnica je presenetljivo bogat in ploden odgovor na ta ugovor.

2.1. — Človek, ključ vprašanja dela, zato tudi temelj rešitve tega vprašanja

Okrožnica, ki je njena tema delo, izrecno izraža to postavko, ker služi za osnovo njeni obrazložitvi. Papež ob devetdesetletnici prve okrožnice ne obravnava kakšne naključne teme: dokazuje — to bomo preučevali v drugem delu te obravnave —, da je vprašanje dela ključ modernega socialnega vprašanja. Moj namen v tem prvem delu je obrazložiti, kako se v papeževem

²⁵ Prim. id. I., str. 233—241.

nauku kaže človek, v širokem pomenu *humanizma*, kot ključna točka za študij vprašanja dela.

2.1.1. Humanizem v misli Janeza Pavla II.

V primerjavi z liberalno-kapitalistično tezo o človeku, ki je slabotna in nedosledna, in marksistično, ki je predmet polemike, ker ni dovolj jasna in natančna, je humanizem v socialnem nauku Cerkve nedvomen, očiten in predvsem osnovnega pomena za zastavitev vprašanja dela. Ta humanizem je razvit v cerkvenih dokumentih.

Tema humanizma ima prvo mesto že v prvi socialni okrožnici *Leona XIII.*, ko ta obsoja socialistično rešitev z vidika človeka (RN 4), ko določa njegovo naravo (id. 5) in pravice, ki jih ima kot gospodar stvari (id. 6), in ko humanizem navezuje na temo dela (id. 7). Po teh opredelitvah predlaga zastavitev socialnega vprašanja (id. 13) in sredstva za njegovo rešitev (id. 14 in sl.). Ko *Pij XI.* obravnava vprašanje dela, vse to potrjuje (QA 17—40), nato pa v luči istega humanizma znova zastavlja vprašanje in predlaga rešitve (id. 100—148); pri tem se ozira na spremembe, ki so nastale v zadnjih štiridesetih letih. Petdeset let po prvi okrožnici *Pij XII.* v radijski poslanici potrjuje življenjsko moč omenjenih humanističnih pogledov in jih navezuje na uporabo materialnih dobrin, na delo in na družino. Ob sedemdesetletnici okrožnice *Janez XXIII.* izpopolnjuje in razvija ta socialni nauk in ga navezuje na spremembe, ki so nastale zadnjih dvajset let (MM 51—211). Čez dve leti objavi isti papež enega najpopolnejših dokumentov o humanizmu, ki ga opira na resnico, pravico, ljubezen in svobodo kot temelje sožitja in miru (PT 8, sl.). Dve leti kasneje 2. vatikanski koncil razglasi enega najbolj pomembnih dokumentov o humanizmu, v njem izhaja iz današnjega položaja človeka (GS 4—10), kaže na njegovo dostojanstvo (id. 12—22), na njegovo vlogo v človeški skupnosti (id. 23—32) in na vprašanje dela (id. 33—39). Dve leti kasneje *Pavel VI.* napiše nov osnovni dokument o humanizmu, ki je ključ neokrnjenega razvoja človeka (PP 6—42) in ga je mogoče doseči s solidarnostjo človeštva (id. 43 in sl.).

Janez Pavel II. se posebej odlikuje kot branilec humanizma. Ko malo mesecev po začetku svojega pontifikata odpira 3. latinskoameriško škofovsko konferenco, poudarja tri temeljne kamne krščanskega nauka: resnice o Jezusu Kristusu, o Cerkvi in o Človeku. Slabost današnje civilizacije, pravi (I—9), je neustrezno pojmovanje človeka. Čeprav je to doba humanizmov, je obenem paradoksalno tudi doba globoke človeške tesnobe ob vprašanjih njegove identitete in poniževanja, tesnobe, kot je doslej še ni bilo. Papež zaključuje: »Popolna resnica o človeški biti je temelj socialnega nauka Cerkve in podlaga resnične osvoboditve.« V nadaljnjem (III-1) zahteva od škofov, da so resnični branitelji človeškega dostojanstva, in načrtuje v okviru

neokrnjenega humanizma pravo osvoboditev in navodila o zasebnem lastništvu.

V svoji prvi okrožnici, *Redemptor Hominis*, prikazuje položaj odrešene- nega človeka v sodobnem svetu in brez omahovanja zatrjuje, da je človek v polni resničnosti svojega bivanja, svoje osebnostne in hkrati skupnostne biti »prva pot, ki jo mora Cerkev pri izvrševanju svoje službe hoditi« (RH 14).

Tudi v okrožnici, s katero se ukvarjamo, *Laborem Exercens*, nam papež že v uvodu kaže, da je delo dejavnost, ki izvira iz človeške narave, se pravi iz humanizma, kateri služi za podlago nauka o delu. Poteze tega humanizma se bodo pokazale pri obravnavanju vidikov, ki jih narekuje vprašanje dela.

S tega gledišča okrožnica ni preprosto ponavljanje prejšnjih dokumentov. Močan vtis dela *humanistična osredotočenost*, iz katere papež izhaja pri obravnavanju vprašanja dela (LE 3.2), in zanos, s katerim govori o trajnosti tega temelja, o človeku, kot ga predstavljajo ne samo dokumenti zadnjih devetdeset let, ampak že prva stran svetega pisma (LE 3.1).

Da bomo razumeli ves zadevni nauk, moramo imeti pred očmi krščanski humanizem, kot smo imeli humanizem pred očmi pri orisu marksizma. Preprosto soočenje bo pokazalo, da krščanski humanizem po svoji širini, globini in utemeljenosti presega marksizem. Še več, bistvene razlike med obema humanizmoma nakljub nekaterim ujemanjem ne dovoljujejo kristjanom, da bi sprejeli analize in prilagoditve, ki so nasprotne krščanskemu humanizmu.

2.1.2. Izhodiščna točka

Za obravnavanje vprašanja glede dela je po papežu izhodišče *človek*, ker je delo njegova temeljna razsežnost. Pri tem prepričanju se Cerkev naslanja na znanosti, ki se ukvarjajo s človekom (antropologija, paleontologija, zgodovina, sociologija, psihologija . . .); z razodetjem pa to prepričanje zadobi naravo vere (LE 4.1).

Ceprav tudi Marx izhaja iz nekega humanizma, se že v tej točki kaže njegova različnost od krščanstva: opazili smo namreč, da je humanizem, iz katerega izhaja pri obravnavanju dela, ekonomistične narave in nanj postavlja celo temelj zgodovine. Nasprotno pa je vidik, ki nam ga predstavlja papež, vidik Geneze; človek je božja podoba, ko si podreja zemljo in ji gospoduje s pomočjo dela (LE 4.2); prav to, da je svobodna osebnost, subjekt dela, je podlaga njegovega dostojanstva. Posledica te subjektivne razsežnosti je, da ne more biti človek zaradi dela, ampak prav obratno, delo mora biti zaradi človeka (LE 6.2,3 in 5), ki je končno cilj vsake dejavnosti. Že na tem mestu papež opozarja, kako človeka ogroža zlonosna preobrnitev vrednot v *materialistični in ekonomistični miselnosti*, pa naj bo ta naravnana kapita-

listično (delo-blago) ali marksistično (ekonomske in objektivne prvine dela prevladujejo nad subjektivnimi, to je nad človekom) (LE, 7). Ta ekonomistična namenskost dela je pripeljala do usodnega nasprotja med delom in kapitalom, to pa je zaostriło vprašanje (LE 10.3); ekonomski vidik dela je prevladal nad osebnostnim (Prim. LE 15.2).

2.1.3. O človekovem samorojevanju

V tem se okrožnica popolnoma loči od marksističnega humanizma. Po dialektiki subjektivnega in objektivnega vidika dela se čisto gotovo človek, ki spreminja in si podreja naravo z delom in dandanes predvsem s tehniko, obenem spreminja tudi sam, se razvija in izpopolnjuje (LE 5.4). V tem pomenu lahko dopuščamo, da *človek nastaja* (LE 5.1), kot lahko trdimo o kulturi in civilizaciji, proizvodih dela v njegovem širokem pomenu (LE 9), da spreminjata naravo: »se tudi sam uresničuje kot človek in v določenem smislu celo *postaja* bolj človek« (LE 9.3).

Toda kakor smo zabeležili (1.1.3), je za marksizem glavno razložiti z delom človekov izvor. Tudi če se ne oziramo na to, da marksizem ne navaja razlogov, ki bi dokazovali večnost materije in razvoj sam od sebe, se zdi razlaga o preskoku od živali do človeka s pomočjo dela nejasna in celo protislovna, saj delo že po marksistični teoriji zahteva delavčev um in voljo. Ta teza ateističnega humanizma se ne omejuje na brezplodne in abstraktne prepire s teizmom, temveč si prizadeva zastaviti in rešiti vprašanje dela. Zato zaključujem: Površno in naivno mislijo nekateri kristjani, da je mogoče ločiti marksistični ateizem od njegovega zastavljanja vprašanja (analiza, itd.) in od njegovih izpeljav (rešitev).

Gospodstvo nad stvarmi, ki ga *sprejema* človek kot božja podoba, predpostavlja, da se ni sam ustvaril, to pa spet pogojuje *etično naravo dela* (LE 6.3). Brez absolutne vrednote, na kateri temelje delavčeve dolžnosti in pravice, postane etični red nemogoč. Ko napravi marksistična etika iz človeštva absolutno vrednoto, postane nehumana, kot je že dokazoval Pavel VI. (PP 42) in zaključil, da »postane zaprti humanizem (ki ni odprt transcendentnemu) nehuman«. Delavčeve pravice, sklepa Janez Pavel II. (LE 16.1 in 2), in njih spremljajoče dolžnosti je mogoče raziskovati samo v širokem okviru človeških pravic, ki slone na absolutni vrednoti. Ko papež dokazuje prednost dela pred kapitalom in poudarja, da je del naravnih dobrin dan človeku v uporabo, opozarja (LE 12.3) na to *rdečo nit, ki teče skozi ves dokument*.

Po drugi strani je zelo *aktualen odgovor marksističnemu ateizmu*, s katerim tolmačijo mnogi neomarksisti Marxov humanizem, poudarek na osnovnem načelu dokumenta, namreč na gospodstvu človeka nad svetom (LE 3.1; 4.2; 6.2; 9.2, itd.); ta nam kaže, da vera v Boga nikakor ne odtuja

in ne razčlovečuje človeka, ampak celo povzdiguje njegovo dostojanstvo in gospostvo. Ko marksizem zanikuje Boga, da bi postal človek močnejši v sebi in zase, ne navaja objektivnih dokazov, pač pa obtožbe proti krščanstvu, ki maličijo in preobračajo pravi položaj človeka pred Bogom. To potrjuje celotni V. del okrožnice, kjer ta poudarja dostojanstvo dela, ki je sodelovanje s Stvarnikovim delom (LE 25); ta del dokazuje veličino človeškega dela z več kot tridesetimi navedki iz svetega pisma, z zgleodom Kristusa in apostolov (LE 26) in z zmago vstajenja nad križem dela (LE 27).

2.1.4. Delo predstavlja človekovo bistvo

Papež v uvodu okrožnice zatrjuje, da delo izvira iz človeške narave, da predstavlja človekovo usodo v njegovem zemeljskem bivanju, da je »ena izmed značilnosti, ki se po njih človek razlikuje od drugega stvarstva«, in da ima »pečat osebe, ki deluje v skupnosti oseb.« Potem pa končuje: »Ta zaznamovanost z osebo človeka je značilna za notranjo kakovost dela in v nekem smislu *sestavlja samo njegovo naravo*.« Iz te razsežnosti človeškega bivanja se rojevajo novi upi, pa tudi nove bojazni in grožnje (LE 1.2).

Vprašanje dela je notranje povezano z vprašanjem človeka, papeža pa privede na raven marksizma, ko, izhajaje iz človekovega bivanja, zastavlja jedro tega vprašanja. Vendar pa papež v nasprotju z Marxom, ki poudarja zgolj fizični vidik delavčevega dela in s tem zabrisuje in celo izključuje njegov intelektualni vidik, umeva delo v vsej njegovi razsežnosti: kot napor za pridobivanje telesnega kruha in kruha znanosti ter napredka (LE 1.2), kot telesno in tudi umsko dejavnost (LE 5.1; 9.2; 14.4). Tudi ne priznava z marksizmom, da bi *vrsta dela* (objektivni vidik) mogla služiti za *delitev in razločevanje ljudi v razrede* (subjektivni vidik) (LE 6,5).

Zadnji razlog omenjenega nasprotja je v tem, da materialistično-ekonomistični pogled sicer ne zanikuje duhovnega vidika človeka (vprašanje, o katerem razlagalci marksizma razpravljajo), vendar daje materialistično-ekonomističnemu vidiku prednost pred duhovnimi vrednotami, ki jih ima za odseve ali nadstavbe ekonomske podlage v zgodovinskem procesu. Zato pa Cerkev, in naj jo tudi obtožujejo »spiritualizma«, poudarja utelešenje duhovnega, obenem pa vztraja pri trditvi, da imajo duhovne vrednote, v tem primeru subjektivnost dela, prvenstvo pred objektivnimi prvinami istega (LE 5—7). Na podlagi tega prvenstva predlaga, proti kapitalizmu in obenem proti marksizmu, rešitev nasprotja delo — kapital (LE 11—13).

2.1.5. Proizvodna sredstva

Ko je marksizem trdil, da je delo umna, zavestna in svobodna uporaba proizvodnih sredstev, je zaključil, da je preučevanje teh sredstev ključ za spoznavanje in presojanje zgodovinskih obdobj. Teza historičnega materializma

ni niti jasna niti dosledna. Če namreč ekonomsko podlago, ki določa nadaljevanje, sestavljajo proizvodna sredstva in družbeni odnosi, ni natančno razvidno, katera od obeh prvin vpliva na drugo in odloča o njej, da potem celoten skupek podlage lahko določa ideologije. Historični materializem strogo dosledno zaključuje z zanikanjem človeške svobode, saj priča o tem vseh pet različnih tolmačenj marksizma v tej točki. Nasprotno pa je Cerkev zvesta svojemu humanizmu, zato ne sprejema marksistične analize zgodovine, ki je v tem ideološkem okviru zmotna, saj v teoriji svobodo zanikuje, v praksi pa jo tepta.

Okrožnica priznava, da proizvodna sredstva vključujejo usposobljenosti in poklice ter vplivajo na spremembo človeka in narave, vendar je pri tem na dlani, da so v proizvodnem procesu ta sredstva *orodni vzrok*, človek pa v njem vedno ostaja *tvorni, glavni in svobodni vzrok*. Ves skupek, ki sestavlja kapital, je sad zgodovinske dediščine dela (LE 12.4 in 5).

Zadnji razlog za odklonitev marksističnega pojmovanja človeka in zgodovine je v osnovi celovitega humanizma, tam, kjer okrožnica prikazuje materialistično-ekonomistično pojmovanje kot nepopolno in škodljivo za človeka (LE 7 in 13). Predvsem pa je na dnu tega humanizma možnost za odločitev proti humanističnemu ateizmu, saj gleda papež na naravne dobrine kot na božji dar in zatrjuje, da je ta ugotovitev »kakor rdeča nit razprostrta skozi ves ta dokument« (LE 12.3).

2.1.6. Družbena razsežnost dela

Prednje razmišljanje dopolnjuje teorija o *socialni razsežnosti dela*. Morada je najpomembnejši prispevek marksizma ta, da je prevrednotil človekovo socialno razsežnost prav glede dela, ko je preobrnil pojmovanje dela, kot je izhajalo iz individualističnega kapitalističnega mišljenja, egoistično in ekonomistično prenesenega na delovne odnose. Okrožnica se pridružuje tej obsodbi kapitalizma (LE 7.1), obenem pa dokazuje, da dela marksizem isto napako, ki jo kritizira (LE 7.2; 9.4; 11.4; 13.2 in 4; 14.6; 15; 20.5).

Že stoletja pred vdorom individualizma poudarja socialni nauk Cerkve prek cerkvenih očetov in srednjeveških teologov družbenost osebe kot bistveno človekovo potezo. Papeži in 2. vatikanski koncil dokazujejo, da je ta razsežnost temelj nauka o razrednem boju, o zasebnem lastništvu in o odnosih države in posameznikov ter držav med seboj.

Papež Janez Pavel II. nadaljuje v isti smeri, ko ob vprašanju dela govori o novi tehnični revoluciji (LE 1.3); tedaj opozarja, da ima vprašanje dela družbeno razsežnost zato, ker ima to razsežnost človek, in da nekdanje vprašanje *razreda* prehaja v vprašanje *sveta* (LE 2.3), ki sega v socialno-ekonomski razvoj (LE 4.4) in v etično-socialno razsežnost (LE 6.2 in 5). Tako temelj tega dokumenta, človek (subjektivnost dela) kot socialno bitje,

pripelje papeža do teme »solidarnost« in do opisa socialne razsežnosti dela, ki je temelj individualnega življenja, družine in družbe, katera je utelešenje dela generacij (LE 10.1—3). Zato že kapital kot skupek proizvodnih sredstev in sad zgodovinske dediščine človeškega dela vsebuje tudi to socialno označje (LE 12.4).

Ko okrožnica obravnava vprašanje dela v odnosu do lastnine, podčrtava, da je *edini zakoniti razlog*, zaradi katerega lahko kdo ta proizvodna sredstva ima, ta, da služijo delu in s tem uresničujejo načelo, po katerem so namenjena vsem (LE 14.3). Isti razlog tudi opravičuje socializacijo teh dobrin (ibid.) Namen dela je torej, da so njegovi sadovi v prid človeku, ki dela, in drugim. Zato izvira dolžnost, da vsi delajo zase, za družino in za družbo, iz družbene narave dela in spada v širok kontekst človeških pravic in dolžnosti (LE 16.1 in 2).

Izvirno razpravljanje o posrednem delodajalcu je izvedba in posledica prednjih tez (LE 17). Isto bi dejali o zagovoru družinske plače, ki naj bi vrnila veljavo materiskemu poklicu žene (LE 19.1 in 5). Enak temelj socialne razsežnosti zamišlja okrožnica za sindikat, ki naj skrbi za skupno blaginjo; to zamisel ponazarja s primerjavo z veznimi posodami (LE 20.4). Še bi lahko naštevali: kako papež kaže na vrednost in na vprašanje kmečkega dela (LE 21), na delo prizadetih (LE 22) in izseljencev (LE 23).

Kar je najti pozitivnega v marksističnem pojmovanju o socialni razsežnosti dela, se bogati in krepi v obravnavanju Janeza Pavla II., ko iz humanističnih temeljev izvaja plodne posledice. Tako krščanski predlog prekaša marksističnega tam, kjer papež opisuje na podlagi omenjene rdeče niti, ki je *človek*, pripomočke, da družba ne bo zadušila osebnosti in ga ustroj družbenega dela ne bo spremenil v človeka-maso, ki bi ga družbeni stroj odtujil. Zmota, kot bomo videli, ni v podčrtavanju socialne razsežnosti človeka in dela, marveč v zabrisovanju osebnega dostojanstva, ko postane oseba sredstvo absolutne vrednote, ki se imenuje znanstveni socializem (komunizem). To zmoto izkorišča praktično življenje v totalitarnih marksističnih sistemih, ki jih danes tako odločno odklanjajo ugledni neomarksisti.

2.2. — *Delo, ključ socialnega vprašanja*

Ta osredotočenost je hkratna z marksizmom in tudi papeži o njej govorijo že devetdeset let, vendar jo posebej poudarja dokument Janeza Pavla II.; izrecno jo omenja že prav v začetku (LE 3) in uporablja za *ključ*, kot jedro pri tolmačenju najbolj perečih vprašanj, obenem pa tudi kot temelj tez in kot utemeljitev izpeljav pri reševanju istega vprašanja. Poleg tega zbuja dokument pozornost: a) *zaradi daljnosežnosti in novosti*, ki ju daje obsegu socialnega problema ali »socialnega vprašanja« (kot to imenuje papež), ko združuje pravičnost in mir v humanizmu, ki meri na celosten raz-

voj (LE 2); b) *ker opozarja na nove vidike vprašanja*: nova revolucija, ki jo prinašajo sedanje onesnaževanje, izčrpanost surovin, brezposelnost ... (LE 1.3), razširitev vprašanja razredov v vprašanje svetovnega obsega (LE 2.4), ki ima etičnosocialne razsežnosti (LE 5.6) in prinaša nove oblike solidarnosti (LE 8.4—6); c) *ker predlaga čudovito rešitev* nasprotju med delom in kapitalom (LE 11—13) ter nasprotju med delom in lastnino; č) *ker natančno določa* odnose med delavcem ter neposrednim in posrednim delodajalcem (LE 17—19); d) *ker poudarja*, kako pereče je danes vprašanje kmečkega dela (LE 21), dela prizadetih (LE 22) in izseljencev (LE 23).

Da bo primerjava z Marxom bolj natančna, vzemimo njegov izraz »odtujitev«, ki ga Janez Pavel II. v tem dokumentu ne uporablja, vendar je po svoji vsebini in pomenu z njim v skladu. »Odtujitev« je dejansko pojem bistvene filozofske vsebine, ki ga Marx uporablja od prvih do poslednjih del, čeprav ga nekateri njegovi razlagalci odklanjajo.²⁶ Ta pojem vsebuje nesporno humanistično osredotočenost.²⁷ Prav zato se mi zdi primerno zastaviti socialno vprašanje z izrazi: razčlovečenje, alienacija ali odtujitev pravih človeških vrednot. In ne pomišljam si takó brati okrožnico o delu, saj njena humanistična osredotočenost in njena vsebina to dovoljujeta. Poleg tega prva okrožnica, *Redemptor Hominis*, o kateri papež izrecno pravi, da mu je služila za pot, ki jo nadaljuje v pričujoči okrožnici (LE 1.1), uporablja izraz »odtujitev« prav v pomenu, ki smo mu ga pripisali (RH 15). To nikakor ne pomeni, da bi nameravali okrožnico marksistično obarvati, ampak le, da začenjamo razumljiv dialog, pri katerem uporabljamo sobesednikovo izrazje.

2.2.1 Odtujitev človeka (socialno vprašanje) ima svojo korenino v ekonomski odtujitvi

Tako je zaključil Marx. Z drugimi besedami, človek je razčlovečen, ker je v kapitalizmu razčlovečeno gospodarstvo. Če torej humaniziramo gospodarstvo s tem, da mu damo novo korenino, bo rešeno vprašanje odtujitve človeka v družbi. Videli smo že, da je bilo Marxovo argumentiranje povzeto v dve dokazovanji (1.2.1): redukcija odtujitev in opis njihovih značilnosti, ki naj pokažeta, da vse slone na ekonomski odtujitvi, ki je v odtujitvi dela, ta pa izvira iz zasebne lastnine.

Prvo marksistično dokazovanje je v tem, da išče v verižni vzročnosti korenino vseh odtujitev. Načelo, ki ga uporablja in obenem potrjuje, je: »Družbena bit določa zavest«, to se pravi, da družbeni odnosi, ki imajo podlago v gospodarstvu, določajo *nadstavbe* (razredno družbo, politiko ali državni aparat, filozofijo ali način zamišljanja realnosti, religijo).

²⁶ Prim. J. Vélez Correa, op. cit., str. 64—69.

²⁷ Dela, ki so tako naravnana, so številna. Za zgled naj služijo že citirana v opombah 3 in 5.

Ko papež opisuje socialno vprašanje, dela to v skladu s svojo humanistično osredotočenostjo (LE 3.2), tako da izhaja od človeka, ki ga odtuja nevarnost mehanizacije dela; ta nevarnost grozi, da ga bo izpodrinila (LE 5.4), in izvira iz dejstva, da objektivni pomen dela povzdigujejo nad osebo (LE 6.3—5). Za povzročiteljico te preobrnitve vrednot je obtožena *materialistična in ekonomistična miselnost*, ki vlada v kapitalističnem in marksističnem sistemu (LE 7.1—3). To pomeni, da je *vzročni red obraten kot pri Marxu*. Dokazovanje okrožnice se zato osredotoča na prikaz, kako je materialistična filozofija, ki v praksi postane ekonomizem, tista, ki človeka odtuja. Humanizem spiritualističnega kova stoji nasproti humanizmu materialističnega kova. Krščanski humanizem upošteva človeka v celoti (duhovne in materialne vrednote). Dopašča materialni vpliv in se v tem, če hočete, ujema z Marxom; bistveno pa se od njega razlikuje, ker zanika prvenstvo materialistično-ekonomističnega dejavnika (historični materializem), ki je v škodo osebi (LE 13.4).

Ta osnovna postavka služi dokumentu za vodilo, ko presoja zgodovinske socio-ekonomske sisteme (LE 8.1—6; 11.3—6; 13.3—5; 10.4) in za načelo, ko predlaga resnično »solidarnost« (LE 8) ali ko razrešuje spopad delo kapital (LE 11) ali ko vzpostavlja pravilen odnos med delom in lastnino (LE 14), med delodajalcem in delavcem (LE 17). Vsa ta izvajanja so dosledna, ker temelji dokument na pojmovanju človeka kot gospodarja in se svetopisemsko pojmovanje »gospodstva« (LE 4) v njem pogosto pojavlja z vso močjo. Pripomniti je treba, da je »alienatus« v prvotnem pomenu soznačnica za suženj, nasprotje »gospodarju«. Tudi pri Marxu alienacija pomeni izgubo gospodstva ali svobode, razdejanje človekovega gospodovanja nad stvarmi in »postvarjenje« človeka.²⁸ Ti znaki odtujitve se kažejo v okrožnici v različnih zvezah: človek kot božja podoba izgubi svojo svobodo ali zmožnost odločati o sebi (LE 6), izgublja gospodstvo nad kulturo in civilizacijo (LE 5.2) ter se spreminja v blago (LE 7). Vse to je mogoče odkriti prav v vprašanju dela, ki ga bomo razložili, ko bomo sledili papežu.

2.2.2. Ekonomska odtujitev ima korenino v odtujitvi dela

Prejšnje poglavje je pokazalo na osnovno nasprotje med naukom Cerkve in marksizmom. To nasprotje ni v vsebinskih dejstvih problema, saj je za oba človek »odtujen«, ampak v zastavitvi problema ali v diagnozi, na kateri naj bi slonela rešitev. Ta zastavitev problema pojasnjuje in natančneje določa postopek. Janez Pavel II. imenuje delo »ključ« (LE 3), Marx pa pravi, da je delo »korenina« problema socialnega vprašanja. Ko papež označuje delo kot »problem«, s pomenom, ki ga daje temu izrazu, posredno

²⁸ Prim. Yurre, op. cit., str. 72—76.

in dejansko pove, da je delo odtujeno, in to ne samo zaradi tehnološkega napredka, ki vpliva na etično-socialno razsežnost osebe (LE 5.6), ampak tudi zato, ker je objektivni pomen dela udušil subjektivnega; subjekt ali oseba (LE 6.3) je izgubil »gospodstvo«, ki naj ga z delom uresničuje nad naravo (LE 5.1). Delo je temeljna razsežnost človeka, ki je božja podoba zaradi svojega gospodstva nad stvarmi (LE 4.2 in 3), v tem je tudi dostojanstvo dela (LE 6.5). Če se pa pri delu človek odtuja, se to godi zaradi tega, ker je dobil izdelek prednost pred izdelovalcem (LE 7.3), kapital pred delavcem (LE 11.3). Tako socio-ekonomski izrazi le slabo tolmačijo razpor, ki je v bistvu etične narave in pripada vrednotenju človeškega, saj je delavec tvorni vzrok in ima zato mesto pred kapitalom, ki je orodni vzrok (LE 12.1).

To tolmačenje, pripominja papež, se pričinja z materialistično filozofijo 18. stoletja (LE 13.5) in privede do opredelitve omenjenega spopada z izrazom razredni boj, s čimer ta boj označuje ideološko (marksistična ideologija proti liberalno-kapitalistični) in mu tako nujno nadeva politično naravo (LE 11.4); s tem končno prehaja v monopol ali diktaturo bodisi kapitalistične bodisi proletarske oblasti z vsemi zlimi posledicami, ki jih doživljamo. Ta prelom, ugotavlja papež, je nastal na podlagi napačne in zmotne teze ekonomističnega materializma, ki postavlja cilj dela izključno v njegovo gospodarsko namenskost, kot da bi mogle zgolj materialne dobrine zadovoljiti vse človeške potrebe (LE 13.3). Papež si ne pomišlja opozoriti na to zmoto dialektičnega in historičnega materializma, ki je s svojim »ekonomističnim« pogledom prispeval k *nehumanemu* zastavljanju vprašanja (LE 13.4); ta zmota se lahko tudi danes ponovi (LE 13.4).

S tega zmotnega vidika morejo biti marksistične analize vrednosti dela, presežne vrednosti, denarja in trgovine same na sebi uspele — to je še vedno sporno²⁹ —, niso pa neovrgljive za analizo in diagnozo, ki se hočeta predstaviti kot »znanstveni«.

2.2.3. Korenina odtujitve dela je zasebna lastnina

Do te ugotovitve je prišel Marx. Papež po logiki svoje humanistične zastavitve vprašanja natančneje določa stališče Cerkve do zasebnega lastništva proizvodnih dobrin.

Vprašanje lastnine, kot ga Cerkev zastavlja in razume od Leona XIII. do danes (LE 14.1), kaže na zgodovinski proces, ki ga je materializem zmotno usmeril (LE 13) in je zato zastavljen z izrazi nespravljivega razpora med delom in kapitalom (LE 11–12). Ta razpor zadobiva vedno večje razsežnosti, ker teži za tem, »da bi se v odnosih med narodi in celinami

²⁹ Prim. D. Dognin, »Introducción à K. Marx«, Ed. Cedral, Bogotá 1975, str. 350-392.

celo razširil, pa tudi *pod drugim vidikom* kliče po razjasnitvi« (LE 14.1). Papež se že takoj na začetku vrača h ključnemu načelu dokumenta, k človeku: nasprotje delo-kapital ni samo nasprotje abstraktnih pojmov ali »anonimnih sil«, ki delujejo v gospodarstvu, temveč so za temi pojmi ljudje, »živi, konkretni ljudje« (Ibid.).

Prav zato se cerkveni nauk v tej točki »*radikalno razlikuje* od programa *kolektivizma*, ki ga razglša marksizem in se je v desetletjih po okrožnici Leona XIII. uveljavil v različnih deželah sveta. Hkrati se razlikuje od programa *kapitalizma*, ki ga prakticira liberalizem, izvajajo pa politični sistemi, ki se na liberalizem sklicujejo« (LE 14.2). Ob tem drugem razglša enkrat za vselej, da »krščansko izročilo ni te pravice (do lastnine) *nikdar zagovarjalo* kot nekaj absolutnega in nedotakljivega. Nasprotno, vedno jo je razumevalo... kot pravico do uporabe stvarstva, ki je skupna vsem« (LE 14.2).

Proti obema nasprotnima stališčema in neposredno proti marksizmu papež zatrjuje, da zasebna lastnina ne more biti razlog za nasprotje med delom in kapitalom, saj zadnjega pridobivamo s prvim. Teh sredstev ni dovoljeno imeti »zoper delo; tudi jih človek ne sme imeti samo zaradi tega, da jih ima«. *Edini zakoniti razlog* je ta, da služijo delu in s tem omogočajo uresničevati načelo, da so dobrine namenjene vsem (LE 14.3); s tega razgledišča se odpira obzorje za pravično »socializacijo« teh dobrin ali kapitala (ibid.), kot bo papež še razložil in kot je vedno učila Cerkev, naslonjena na stoletne dokazne razloge.

Ko Cerkev zagotavlja prvenstvo dela in s tem tudi človekovo *subjektivnost* (njegovo osebno dostojanstvo) v socialnem življenju, posebej še v strukturi celotnega ekonomskega procesa, zavrača kapitalizem, ki brani izključno pravico do zasebnega lastništva proizvajalnih dobrin, kot bi bila nekakšna nedotakljiva »dogma« v gospodarstvu, zato »zahteva, da *ta pravica ostane tako v teoriji kot v praksi podrejena konstruktivni reviziji*« (LE 14.4). Predlogi, ki jih v tem duhu daje okrožnica, dokazujejo, da pomeni ta osrednji pogled *pravo revolucijo v gospodarstvu*, kot bomo še videli. Tako okrožnica odgovarja obtožbam marksizma in nekaterih marksističnih kristjanov, ki pravijo, da je socialni nauk Cerkve boječe prenovljen kapitalizem.

Takšna obdolžitev *predpostavlja* marksistično tezo, da zasebno lastništvo povzroča odtujitev človeka, gospodarstva in dela in je zato rešitev socialnega vprašanja (odtujitve) v zatrtju omenjenega lastništva. Vsaka drugačna rešitev, ki ne odpravlja zasebne lastnine, je očrnjena za kapitalizem, to pa tudi je, kadar lastnino razumejo takó, kot jo pojmuje kapitalizem; prav to pojmovanje pa Cerkev zavrača. Marxovo dokazovanje pa ne more prizadeti privatnega lastništva, kot ga brani Cerkev. V tem vidiku se stroga raziskava marksistične misli ne more upirati izzivu Cerkve. Da bi papež temeljiteje obrazložil to osrednjo točko polemike, *odgovarja marksizmu*: a) V okviru

človeških pravic ni mogoče *aprioristično odpraviti* privatnega lastništva in izpeljati do kraja nameravane preobrazbe. b) *Prav tako ni mogoče doseči zadovoljive »socializacije«*, če se omenjene dobrine ali kapital vzamejo iz rok njihovih lastnikov. Tedaj namreč te dobrine postanejo last organizirane družbe in »preidejo pri tem pod upravo in neposredno kontrolo druge skupine oseb, ki sicer niso lastniki proizvodnih sredstev na podlagi oblasti, ki jo imajo v družbi, pač pa z njimi razpolagajo na ravni celotnega narodnega ali krajevnega gospodarstva« (LE 14.6). c) Naslednji odstavek okrožnice potrjuje prejšnjega, ko prikazuje, kako se ta skupina, ki si prisvaja monopol *nad upravljanjem proizvodnih sredstev in obenem razpolaga z njimi*, »ne ustavi niti pred kršenjem temeljnih človekovih pravic« (LE 14.7).

Izvirnost tega izvajanja je v prikazovanju, kako takšna skupina, tudi če — kot si je zamišljal Marx in se ni uresničilo — ne pripada vladi ali državi, že po svoji funkciji — ne glede na osebne zmote — zaide v samovoljna dejanja, ki imajo protičloveške posledice, te pa so zares »odtujevalne«.

2.2.4. »Krščanska praksa« nasproti »marksistični praksi«

Ne pomišljamo si uporabljati izraza, ki je sicer v zadnjem času skoraj izključno marksistično obarvan, medtem ko zgodovinsko te barve nima, saj so ga že prej rabili Aristoteles, srednjeveška frančiškanska šola in moderni filozofi od Fichteja dalje. V pričujoči razpravi zaradi dialoga sicer sledimo marksističnim shemam, vendar se krščanska praksa po vsebini in daljnosežnosti bistveno razlikuje od marksistične. Razlog je na dlani: *praksa je dialektična sinteza teorije in dejanja*, krščansko pojmovanje življenja pa je bistveno različno od marksističnega in mu je celo nasprotno, zato zahteva, da je njegova praksa bistveno različna od marksistične. Z drugimi besedami, če se krščanska »ortodoksija« bistveno razlikuje od marksistične, se prav tako razlikuje »ortopraksa« kljub stičnim točkam, ki smo jih srečali. Pojasnimo trditve z zgledi.

Krščanski humanizem, jedro okrožnice, sicer vključuje pozitivne prvine marksizma (2.1.1.), vendar ga prekaša po jasnosti, širini in dosledni utemeljenosti. Poleg tega se nanaša na aktualne probleme in se obrača na vpraševalce, ki jih Marx ni mogel imeti pred očmi. Mnogi neomarksisti poskušajo rešiti te probleme tako, da jih ponovno zastavljajo na način, ki je bil veljaven pred dobrim stoletjem!

Pojmovanje človeka, izhodiščna točka za obravnavo vprašanja dela, v papeževem razpravljanju dosledneje sledi celostnemu humanizmu (nedoslednosti in dvojnosti v marksističnem humanizmu so predmet polemik med marksologiji) in mu rabi za podlago pri dokazovanju, ki gre v prid prvenstvu subjekta dela ali osebe, gospodarja stvari, pa naj bodo te kapital ali proizvodi (2.1.2.). Po drugi strani se človek s pomočjo dela sicer preoblikuje,

vendar okrožnica iz tega ne izvaja zanikanja Boga, človekovega Stvarnika, ki je prav zato absolutna vrednota etike (2.1.3.).

Delo kot bistvo človeka razume papež v širšem pomenu, ki dosledneje ustreza krščanski antropologiji. Iz tega ne izhaja samo odklonitev materializma in ekonomizma, s čimer se zastavlja in razrešuje nasprotje dela in kapitala, temveč predvsem zastavitev in predlog rešitve omenjenega nasprotja, zasebnega lastništva proizvodnih dobrin, njihove socializacije, itd. (2.1.4.). To pojmovanje mu tudi pomaga, da kaže na osnovno zmoto ekonomističnega materializma, ki pri prenosu na človeka zanikuje svobodo in dostojanstvo njegove osebe, zato tudi njene pravice (2.1.5.).

Socialna razsežnost dela je trajna postavka v socialnem nauku Cerkve. Vendar na podlagi omenjenega ne more sprejeti marksističnega zaključka, da bi bila marksistična družba poslednji cilj in poslednja vrednota (2.1.6.); razlog temu ni toliko v značilnostih tega socializma, ki povzročajo, da je »utopičen«, ampak predvsem v tem, da je ta teza kal totalitarizmov, ki so sami na sebi *protičloveški*.

Socialno vprašanje, ki ga tolmači kot človekovo »odtujitev«, pripelje papeža, da odklanja marksistično tezo, po kateri bi bila ekonomija korenina odtujitve. Ta odklonitev izvira iz temelja prednjega izvajanja: krščanski humanizem je nasproten materialistično-ekonomistični misli, *prav zato* ne sprejema slovite redukcije odtujitev, ki preobrača vrednote in vodi do ugotovitve, da je korenina odtujene zavesti odtujena socialna bit (2.2.1.). Zato se praktična rešitev (»praxis«) ki jo predlaga papež, loči od marksizma glede vprašanja razpora delo kapital, vprašanja »solidarnosti«, zasebne lastnine, socializacije itd.

Iz istega razloga okrožnica sicer priznava obenem z Marxom, da je odtujitev ali razčlovečenje človeka v tem, da izgubi svojo oblast ali gospostvo, uniči svoje vladanje nad stvarmi in se »postvari«, ne priznava pa, da bi bila ekonomija ali socialna bit podlaga ali korenina takšnega položaja. Zvesta je temelju svojega socialnega nauka, zato razglasa za vzrok te odtujitve materialistično načelo, ki preobrača hierarhični red, ko postavlja objekt dela nad subjekt ali osebo (2.2.1.); kot je razvidno iz mnogih mest okrožnice, s tem ne zanikuje vpliva gospodarske ali socialne biti na zavest (LE 1.3; 3.4; 5.4 in 6; 10.4; 13.2 itd.), le da ta *ni določen ali odločen*. Na isti črti se razodeva vzrok *odtujitve dela*: človek je izgubil oblast in dostojanstvo, zato je postal podvržen proizvodu dela in njegovemu orodju. Ta etična preobrnitev vrednot, sad materialistične filozofije, ponižuje delo (ga odtuja) in s tem škoduje osebnosti, izčrpa njene fizične moči in delo celó spreminja v kazen, kot v nečloveškem primeru »koncentracijskih taborišč« (LE 9.4).

Ko papež še naprej išče, kaj povzroča odtujitve dela, prikazuje, kako je spopad med delom in kapitalom, »ki so ga nekateri razlagali kot socialno-

ekonomski spopad *razredne narave*, postal *ideološki spopad* med liberalizmom kot ideologijo kapitalizma in marksizmom» (LE 11.4). Spopad se je takó spremenil »v *sistematični razredni boj*, vodili pa so ga ne le z ideološkimi, marveč predvsem s političnimi metodami« (ibid.). Zato je za marksizem rešitev, ki se ji ne more ogniti, kolektivizacija proizvodnih sredstev; omogoča jo monopol oblasti ali diktatura proletarskega razreda (LE 11.5). Predati se tej nalogi pomeni uresničiti se kot bitnost revolucionarne prakse.³⁰

Povedano pripelje papeža do tega, da se temeljito upre tej marksistični trditvi. Na podlagi načel kaže, da ima delo prednost pred kapitalom (LE 12), in potrjuje svoje stališče do materialistično-ekonomističnih ideologij (LE 13), nato pa točneje opredeljuje pomen *zasebnega lastništva* v odnosu do dela (LE 14). Videli smo že (2.2.3.), kako okrožnica dokazuje, da ni omenjeno lastništvo korenina odtujitve dela.

Razlogi, ki jih navaja okrožnica, nakazujejo meje pravice do zasebne lastnine in kažejo na smeri ukrepanja, ki ga je treba začeti (»praxis«) na podlagi celotnega socialnega nauka Cerkve. Takó zahteva revizijo pravice do lastnine v teoriji in praksi na podlagi njenega odnosa do dela (LE 14.4), pri tem pa se je treba zavedati, da ta praksa ni omejena na proletarski razred (ročni delavci), ampak zadeva vse, tudi umske delavce od načrtovalcev do vodilnih (ibid.). V tej luči okrožnica odobrava predloge cerkvenega nauka, kot so *solastništvo* proizvodnih sredstev, *udeleženosť* delavcev pri upravljanju in dobičku podjetja, tako imenovano »*delničarstvo delavcev*« in podobno (LE 14.5). Poudarja, da je pri uveljavljanju teh predlogov znotraj pravičnega reda, ki naj ga imata delo in človek v proizvodjalnem procesu, treba upoštevati poleg dolgotrajnih razmer predvsem tudi stvarnost in problematiko, ki sta se izoblikovali v drugi polovici našega stoletja v tako imenovanem tretjem svetu (ibid.).

Okrožnica kaže, da odprava lastnine ne *socializira* primerno proizvodnih sredstev (LE 14.6), potem pa, zvesta svojemu načelu, navaja pogoje za pravično socializacijo: »O socializaciji moremo govoriti šele tedaj..., če lahko na osnovi svojega dela *vsak* s polno upravičenostjo gleda nase kot na solastnika velikega »delovnega prostora«, v katerem je zaposlen z vsemi drugimi« (LE 14.7). V ta namen predlaga ustanovitev *vmesnih* teles z gospodarsko, socialno in kulturno namenskostjo, ki naj bi imela v razmerju do javnih oblasti pristno avtonomijo in naj bi med seboj pošteno sodelovala ob upoštevanju zahtev skupne blaginje (ibid.).

Ko gre okrožnica dalje v isti smeri, ki izhaja iz osnovnega načela, iz človeka, opisuje naloge *posrednega delodajalca*, ki ima »pravo odgovornost«,

³⁰ Prim. Cottier, op. cit., str. 221—228; 264—292.

ko bistveno določa ta ali drugi vidik delovnega razmerja in s tem vpliva na ravnanje neposrednega delodajalca, ko ta vzpostavlja delovno pogodbo in delovno razmerje (LE 17.1). Z drugimi besedami, gre za to, da postane država odgovorna z etičnega vidika, kadar določa *politiko dela*, ki naj spoštuje pravice dela v širokem kontekstu človeških pravic (LE 16.1). Tudi opozarja, da je pri načrtovanju politike dela potrebno imeti pred očmi, v luči osnovnih načel, povezave med različnimi državami; te pridejo do veljave v medsebojnem izmenjavanju gospodarskih dobrin in vključujejo medsebojne odvisnosti (LE 17.2). Pripominja, da se omenjene odvisnosti zlahka izrode v različne oblike izkoriščanja in krivice, predvsem tedaj, kadar gre za odnose med visoko civiliziranimi deželami in deželami v razvoju, zlasti kadar prve dopuste, da jih vodi načelo največjega dobička (LE 17.3 in 4). Spodbuja tudi mednarodne organizacije (OIT in FAO), da posredujejo na tem področju nove prispevke (LE 17.5).

Okrožnica zahteva od posrednega delodajalca in predvsem od države, da ukrepa proti brezposelnosti, da daje brezposelnim primerno podporo, da skrbi za globalno načrtovanje v prid diferenciranega zaposlitvenega področja (LE 18.1 in 2). Zahteva, da v okviru mednarodnega sodelovanja sklepajo sporazume, da bo življenjska raven delavcev kazala vedno manj tistih bolečih razlik, ki so krivične in morejo izzvati celo nasilne reakcije (LE 18.3).

Iz istega deontološkega in moralnega vidika predlaga *neposrednemu delodajalcu* smernice za uveljavljanje pravičnega plačila za delo (*plače*), saj je to »ključni problem socialne etike« in preizkusni kamen pravičnosti katerega koli socialno-gospodarskega sistema, pa naj gre za zasebno lastništvo ali za kakšno vrsto »socializacije« (LE 19.1 in 2). Pravična plača za tistega, ki mora skrbeti za družino, naj ima bodisi obliko družinske plače, tako da ženi ni treba delati zunaj doma v škodo materinskih dolžnosti, bodisi obliko družinskih doklad ali doklad za matere (LE 19.3 in 4). Danes žena pogosto dela, tega papež ne odklanja (razen v pravkar omenjeni okoliščini), zahteva pa, da se more žena pri tem delu razvijati v skladu s svojo naravo, brez zapostavljanja in ne da bi bila izključena od dejavnosti, za katere je sposobna, toda vedno le tedaj, kadar to ne ovira njenih prizadevanj za družino (LE 19.5). Poleg plače in v skladu z načelom, da ima oseba prednost, zahteva papež še različne socialne storitve: osebno in družinsko zavarovanje za življenje in zdravje, za starost, zagotovitev počitka, itd. (LE 19.6).

Ko se opira na pravice osebe, natančno določa tudi pravico *združevanja* v združenja (sindikate), ki nekako izhajajo iz srednjeveških cehov in so danes bistvene prvine socialnega življenja. Ker odklanja marksistično tezo razrednega boja in proletariata kot voditelja revolucionarne prakse, doka-

zuje, da dandanes sindikati ne morejo biti namenjeni izključno delavcem, temveč imajo prav vsi (kmetje, umski delavci, delodajalci) pravico, da se združujejo po svojih poklicih (LE 20.1 in 2). Okrožnica ne sprejema dialektičnega materializma, ki tolmači ta pojav kot *odsev* razredne strukture in kot izraz *razrednega boja*. V luči temeljne strukture dela, kot smo jo že razložili (2.2.2), so sindikati glasniki *boja za pravičnost*, za pravice delavcev v različnih poklicih, ne pa orodje boja »*zoper*« druge, ki veljajo za nasprotnike. Da postanejo sindikati konstitutiven dejavnik socialnega reda, je treba uvesti nekakšen sistem veznih posod, to se pravi »*solidarnosti*« (LE 20.2—4). Takó je namen sindikatov *politika*, *pojmovana* kot modra skrb za skupno blaginjo. Obenem se pa sindikati *ne smejo iti politiko*, se pravi, da se ne smejo spremeniti v politične stranke, ki se bojujejo za oblast, tudi ne smejo biti političnim strankam podrejeni ali imeti z njimi pretesnih vezi, sicer lahko postanejo orodje za drugačne cilje (LE 20.5). Da sindikati ne izgube učinkovitosti pri obrambi svojih pravic, je dovoljeno zatekanje k »stavki«, seveda v upravičenih okoliščinah in mejah, v skladu z načeli socialnega nauka Cerkve (LE 20.7).

Zaradi temeljne družbene pomembnosti *kmečkega dela* in zaradi njegovega dostojanstva predlaga okrožnica korenite in nujne spremembe sedanjega objektivno krivičnega stanja (LE 21). Ti predlogi so v nasprotju z marksistično tezo o vlogi kmetov, ki je posledica zmote v tezi o proletariatu kot gibalni revolucije; na to zmoto je opozoril papež, v praksi pa je bil proti njej Mao Ce Tung.

Ker je zelo aktualna v Latinski Ameriki *teza o odvisnosti*, jo tudi omenjamo, saj je neposredno vezana na »teorijo imperializma«, kot jo je formuliral Lenin, čeprav okrožnica o njej neposredno ne govori. Vendar je posredno mogoče pokazati, kako je teorija odvisnosti po svoji teoretični zastavitvi, po svojem ekonomizmu in po svojih redukcijah³¹ podvržena ugovorom, ki jih okrožnica navaja proti marksizmu. V tem pomenu in skladno s temeljnim stališčem Cerkve je treba razumeti opis mednarodnih razsežnosti spopada med delom in kapitalom (LE 11.6), prilagoditev papeževih predlogov ob problemu dela in lastništva tako imenovanemu tretjemu svetu (LE 14.5), predvsem pa smernice, ki jih, govoreč o posrednem proizvajalcu, načrtuje za odnose med visoko industrializiranimi in bogatimi ter revnimi deželami (LE 17.2—5), in tudi smernice, ki jih predlaga pri vprašanju zaposlitve, kjer izrecno namiguje na »odvisnost«. Ta odvisnost je dejstvo; da pa ne bi postala vzrok krivičnih stanj, je nujno »mednarodno sodelovanje«, ki naj bi se opiralo na temeljna načela socialnega nauka Cerkve (LE 18.3 in 4).

³¹ R. Jiménez, »América Latina y el Mundo desarrollado«, Ed. Cedral, Bogotá 1977, str. 35—59.

SKLEP

Iz prednje analize lahko zaključimo, da je *krščanski predlog* za rešitev socialnega vprašanja, ki mu je ključ delo, *trdnejši* (ker je zgrajen na človeku, ki ga upošteva kot celoto), *doslednejši* (vsaka teza je navezana na temelj in iz njega je izpeljana njena uporaba), *aktualnejši* (sodobna problematika) in *učinkovitejši* (namen ni utopičen in sredstva za njegovo doseg so konkretna) *od marksističnega*.

Okrožnico sem primerjal z marksizmom za oba na podlagi iste sheme, skrbel sem, da v tem dialogu govorim isti jezik, zato upam, da sem s to analitično metodo podčrtal stične točke in izvir razlik, obenem pa tudi razloge obojih. Ni šlo za vzporejanje vseh tez, pač pa tistih, ki so za obe stališči temeljne. Iz te primerjave *se je jasno izluščila bistvena razlika med krščanstvom in marksizmom*. Očitno je postalo, kako vsaka od obeh rešitev zahteva, da jo sprejmemo v celoti, in kako varljiva je misel, da bi bilo mogoče vzeti nekaj tukaj, nekaj tam. Kar je pozitivnega pri eni in pri drugi, kar predstavlja njune stične točke, ni taktična poteza, ampak je vključeno v notranjo zgradbo vsakega od obeh sistemov.

Pravkar povedano se jasno kaže pri primerjanju »prakse«, s katero končujem analizo marksizma (1.2.4) in analizo okrožnice (2.2.4). Zdi se mi, da je v omenjenem pojmu zgoščen stržen marksizma, ki ga priznani neomarksisti danes opredeljujejo kot »filozofijo prakse«, obenem pa tudi, kar je najbolj bistvenega v socialnem nauku Cerkve, ki ga zelo primerno lahko poimenujemo »krščanska socialna praksa«. In v resnici, če priznamo, da je »praxis« *dialektična sinteza teorije in prakse*, ki sta v medsebojnem in bistvenem odnosu, odkrijemo, v čem in zakaj se razlikujeta marksizem in krščanstvo. V *teoriji*, ki vključuje takó pojmovanje človeka, ki je njen temelj, in temelj dela, kakor tudi diagnozo socialnega vprašanja ali vprašanja razčlovečenja človeka, *se razlikujeta po vsebini in vrednotenju*, saj po marksizmu izhaja ta teorija iz postavk materialistično-ekonomistične filozofije, po nauku okrožnice pa iz humanističnega mišljenja, ki je neokrnjeno realistično (človek je upoštevan v vseh svojih razsežnostih). Posledica povedanega je, da sta *predloga za rešitev vprašanja dela* in s tem socialnega vprašanja med seboj bistveno različna. Bralcu je prepuščeno, katero od obeh možnosti bo izbral za veljavnejšo; on tudi lahko primerja, katera »praksa« je bolj človeška v polnem pomenu besede, ker se nanaša na *celotnega človeka* in na vse ljudi.

Dosedanje razpravljanje nam daje pravico, da označimo krščansko socialno prakso za resnično *revolucijo*, kolikor ta pomeni *globoko spremembo* v mišljenju, v zadržanju in v ravnanju, in to v skladu z neokrnjenim humanizmom, kot posledico te spremembe pa še strukturno preobrazbo na politični, socialni in gospodarski ravni. Pri tem ni odveč opozoriti, da se mark-

sistična rešitev naslanja na svoj historični materializem, ki mu je podlaga trditev, da socialna bit (gospodarska podlaga) določa socialno zavest. To tezo, ki je v marksizmu osrednja, kot dokazujejo številna tolmačenja, odklanja socialni nauk Cerkve, ki ostaja zvest svojemu osnovnemu načelu, da ima pri delu prvenstvo oseba; to načelo pa ji je ključ socialnega vprašanja in s tem prakse.

Upam, da sem zadostno odgovoril s povedanim na površni očitek, ki ga naslavlja na socialni nauk Cerkve, ko pravijo, da ne gre dalj od »posredništva« ali da krpa kapitalizem. Prav obratno je res: enako odločno nasprotuje kapitalizmu kot marksizmu. To je mogoče oceniti tam, kjer okrožnica dokazuje, kako sta materializem in ekonomizem, ki sta skupna obema sistemoma, vzrok problema, zato ne moreta biti njegova rešitev.

Po drugi strani krščanska socialna praksa, kot jo predstavlja okrožnica, ne predlaga slabotnih in osamljenih ukrepov, pač pa zahteva, da vsi izhajajo iz dostojanstva dela, ki temelji na človekovem dostojanstvu. Odtod njena moč v povezavah, njena trdnost in doslednost ter jamstvo učinkovitosti.

Omembe vredno je tudi, da Janez Pavel II. v okrožnici sicer predlaga »krščansko socialno prakso«, vendar ne naslavlja svoje poslanice samo na pastirje in vernike Cerkve, ampak na »vse ljudi blage volje«; s tem gre po poti Janeza XXIII. v *Pacem in Terris*. Pokazati hoče, da gre tukaj za klic v prid razčlovečenega človeštva, za klic, namenjen vsem, ki brez predsodkov ter z odprtim srcem in odločno voljo delajo za celosten humanizem, ki je zato tudi krščanski. S tem pomen besede »krščanski« ni izčrpan, kajti prakso, ki jo okrožnica predlaga, utemeljuje vera, ki ji daje tudi zagon in moč, in to ne samo vera s svojo teoretično vsebino, kot se razodeva v osnovah okrožnice, tam, kjer se papež sklicuje na Genezo; tudi celoten V. del (LE 24—27) ponuja zelo bogate prvine za duhovnost, vrelec tiste »mistike«, ki jo pogrešamo pri mnogih kristjanih, pač pa naletimo nanjo pri nekaterih nevernih, ko se je treba zavzeti za rešitev sveta.

Jaime Vélez Correa, S. J.

Prevod B. C.-L.

Razredni boj, morala in nasilje

»Ali more, kdor le malo pozna Marxa, zanikati, da je teorija o razrednem boju težišče vsega njegovega sestava?«¹

Kar se Marxa tiče, bi človek ne sprejel zlahka in brez pomisleka te Leninove trditve. Pač pa se zdi na mestu, kar se tiče »marksizma« boljše-viškega vodje. Ta pa brez pomisleka postavlja boj proletarskega razreda za prvo in edino zapoved »komunistične morale«, s tem ga pa seveda postavlja za težišče vsega »sestava«. Ali to pomeni hkrati postavljati to težišče v pravo, čisto nasilje? Če hočemo odgovoriti na to vprašanje, moramo upoštevati dve dejstvi, ki bosta predmet našega drugega dela: Ker pojmuje Lenin boj proletariata kot izraz »razredne koristi«, ki je vsa usmerjena v uresničenje socializma, ga pojmuje tudi kot »nespravljivega« in torej kot bistveno nasilnega.

I. Razredni boj in etika

»Zelo pogosto«, ugotavlja Lenin, »nas buržoazija obtožuje, ... da zavračamo vsako etiko.«² A ta obtožba se mu zdi brez vsake podlage. Komunisti sicer res zavračajo vsako izrečno versko etiko, se pravi vsako etiko, ki bi trdila, da je utemeljena na »božjih zapovedih.«³ Na splošno zavračajo vsako etiko, ki bi hotela biti utemeljena »zunaj trirazsežnega prostora«,⁴ v »idealističnih ali polidealističnih frazah« (pomislimo recimo na Kantov kategorični imperativ), v »pojmovanjih, ki so tuji človečnosti, tuji razredom.«⁵ Toda,

¹ Lénine, Oeuvres 1, 334. Ta razprava je prevedena iz francoščine, objavljena pa je bila pod naslovom *Lutte de classe, morale et violence* v: *Angelicum* 58 (1981), 4, 420-437. Ker obstaja francoski prevod zbranih Leninovih del (Oeuvres, Editions Sociales — Editions du Progrès, Paris — Moscou 1966-1970), so tako kot v izvirniku tudi v tem prevodu navedbe Lenina podane na podlagi te francoske izdaje. Vendar pa v prevodu krajšamo ali celo izpuščamo tiste dodatne navedbe in pripombe, ki jih izvirnik prinaša samo v opombah.

² Oeuvres 31, 300.

³ Prav tam.

⁴ Oeuvres 14, 188.

⁵ Oeuvres 31, 301.

tako zaključuje, to versko in modroslovno etiko zavrača zato, da tem odločneje poudarja svojo »komunistično etiko, . . . ki je povsem podrejena koristim boja delavskega razreda«, ali z drugimi besedami, ki ima »za izhodišče interese« takega boja.⁶

Besedilo, ki smo ga navedli, je iz leta 1920, iz leta, ki pomeni višek Leninovega vzpona. Da uvidimo ves njegov pomen, ga primerjamo z besedilom iz začetkov tega vzpona, kjer čisto podobno trdi, da »zvaja marksizem . . . etični vidik na razredni boj«.⁷ A ker je ta trditev povezana z zelo pomembnim spopadom s populisti, je treba posvetiti nekaj besed razliki med obema stališčema.

Izhodišče spopada je bilo vprašanje, ali je treba pospeševati razvoj, ali se boriti proti razvoju, ki vodi Rusijo v kapitalizem. Populisti so utemeljevali svoje protikapitalistično stališče z naslednjimi razlogi: V deželah, kjer se je kapitalizem že povsem razvil, zlasti v zahodni Evropi, je povzročil dvojno gorje: revščino proletariata, ki nima ne ognjišča ne bivališča, in razredni boj, ki dviga proletarijat proti buržoaziji, lastnici proizvodnih sredstev, vtem ko je v Rusiji — gre seveda za Rusijo zadnjih desetletij 19. stoletja — kapitalizem šele v prvih začetkih razvoja. Zato je še možno, da *takšna* Rusija zapusti kapitalistično pot in se neposredno usmeri proti socializmu; tako bi med drugim s korenito zemljiško reformo uresničila pravično razdelitev zemlje. Rusija se usmerja na pot individualističnega kapitalizma samo, kolikor *se odmika* od poti, ki so jo načrtala njena združniška izročila. Populisti niso imeli nobenih višjih stremljenj, kakor čim prej, dokler je še čas, popraviti pomoto, ki je napak postavila kretnico.

Leninov odziv na te trditve je izredno poučen.

Najprej ugotavlja, da uporabljajo populist v »družboslovju« to, kar sami nazivajo »subjektivna metoda«,⁸ postopek, ki sloni na prepričanju, da je zgodovinski razvoj delo posameznikov, »živih oseb«,⁹ ki menijo, da so obdarjene s »svobodno voljo«¹⁰ ter hkrati verjamejo, da so zmožne *izbirati* smer, ki jo je treba ubrati, zmožne zlasti izogniti se temu, kar se jim zdi *moralno* nezaželeno, namreč kapitalizem, in si prizadevati za to, kar se jim zdi *moralno* zaželeno: za socializem.¹¹

Nasproti »subjektivni metodi« Lenin postavlja »subjektivizem« in »materializem«,¹² ki je po njegovem utemeljen na tehle treh glavnih predpostavkah: prvič, resnična gibalna zgodovine niso posamezniki, marveč družbeni »raz-

⁶ Prav tam.

⁷ Oeuvres 1, 454-455.

⁸ Oeuvres 1, 150.

⁹ Oeuvres 1, 444.

¹⁰ Oeuvres 1, 175.

¹¹ Oeuvres 1, 151.

¹² Oeuvres 1, 433.

redi«;¹³ drugič, posebni in zaporedni posegi vsakega izmed teh razredov so vedno v tem, da nezmotno — »razredi se ne motijo«¹⁴ — zastopajo svoje življenjske »koristi«¹⁵ ter jih uveljavljajo *proti* drugim razredom; tretjič, celotnost teh posegov, to je celotnost zgodovinskega razvoja urejajo zgolj *naravni* zakoni, ne morda človekova izbira.¹⁶

Na podlagi teh treh predpostavk in po svoji trditvi, da se v njihovi luči »svobodna volja« kaže kot zgolj »bedasta pravljica«,¹⁷ navaja Lenin razloge, ki ga silijo, da zagovarja kapitalizem. Izhaja iz misli, da bi bilo kljub še tako nerazvitemu ruskemu kapitalizmu zaman upati v kakršen koli zastoj njegovega nadaljnjega razvoja. Rusija, tako ugotavlja, ima že trgovinsko gospodarstvo, torej gospodarstvo, v katerem se med proizvajalca in porabnika skoraj vedno vrine trgovanje. A eden izmed navedenih naravnih zakonov, dostavlja Lenin, hoče, da se sleherno trgovinsko gospodarstvo prej ali slej sprevrže v kapitalistično-trgovsko gospodarstvo,¹⁸ v gospodarstvo, v katerem velika večina delavcev izgubi neodvisnost, ki so jo imeli kot roko-delci ali poljedelci, ter postanejo proletarci, ali drugače povedano, mezdni delavci.

Na podlagi tega izhodišča in ob popolnem priznanju vseh ugotovitev populistov o tegobah, ki jih povzroča kapitalizem, postavlja Lenin zelo odločno svoj »zgodovinski optimizem« kot nasprotje »pesimizmu« svojih nasprotnikov.¹⁹ V očeh tega hladnega dialektika zgodovine morejo samo te tegobe, ali natančneje, more zgolj razredni boj neštevilnega izkoreninjenega proletariata usmeriti človeštvo na pot pristnega socializma.²⁰ Vtem ko se populist boji kapitalizma, »ker je že ugotovil njegova protislovja«, si marksist, nasprotno, želi njegov nastop, »kajti le v popolnem razvitju njegovih protislovij vidi poroštvo za lepšo prihodnost«. ²¹ »Marksizem«, piše Lenin, »se je za vselej razšel s prismođarijami populistov, ... ki menijo, ... da bi se Rusija mogla izogniti razvoju kapitalizma, se izmotati iz kapitalizma ali ga preskočiti drugače kakor z razrednim bojem, ki poteka na področju in v mejah kapitalizma«. ²²

Na tem mestu razprave se zdi potrebno takoj omeniti Leninove odgovore na vrsto ugovorov, ki bi mu jih lahko kdo postavil. Najprej opozarja, da njegovo stališče ne pomeni zanikanja svobode, če le z Engelsom ne vidimo v njej »svobodne volje« ali svobode izbiranja, marveč zgolj »nujnost, ki je

¹³ Oeuvres 1, 444.

¹⁴ Oeuvres 13, 385.

¹⁵ Oeuvres 2, 539.

¹⁶ Oeuvres 1, 152.

¹⁷ Oeuvres 1, 175.

¹⁸ Oeuvres 1, 439-440.

¹⁹ Oeuvres 2, 541.

²⁰ Prim. Oeuvres 10, 461.

²¹ Oeuvres 2, 541.

²² Oeuvres 9, 44.

postala zavestna»,²³ ali tudi sprejemanje »takega determinizma«,²⁴ brez katerega si takratni pozitivizem ni mogel zamišljati obstoja nobene znanosti. Toda Lenin takoj dostavlja, da dela s tem iz nuje krepost in da nikakor noče zaiti v nesmiselno fatalistično resignacijo. To bi pa storil, če bi, kakor »buržujska« znanost, videl v kapitalizmu trajen in torej dokončen red. Toda njegova marksistična znanost ga, nasprotno, uči, da je kapitalizem ne le notranje protisloven in torej načelno nestalen, marveč povrh poraja v osebi proletariata edino »družbeno silo«, ki je zmožna, da ga dokončno nadomesti s socialističnim redom.²⁵ Tako prihaja do ugotovitve, da je mogoče izpovedovati determinizem, sprejeti kot neizogibno dejstvo nastop takega kapitalizma, ne da bi bil zato fatalist, ne da bi postal proti svoji volji branilec tega reda.²⁶ Gre celó tako daleč, da pravi, da najboljša možnost nasprotovati temu redu ni tako rekoč »reakcionarno« zavirati njegov razvoj, marveč, pa naj se zdi to še tako neverjetno, »progresivno«²⁷ ga pospeševati, seveda s pogojem, da bo táko pospeševanje izvajano »v duhu partije«,²⁸ izključno s stališča proletariata in njegovega razrednega boja.

Če skušamo strniti dosedanje izsledke, moremo reči, da Lenin pričakuje od kapitalizma in od razrednega boja, ki ga ta vključuje, to, kar pričakujejo populisti od dejavnosti, ki sloni na etičnih zahtevah. Kot smo videli, Lenin »zvaja etični vidik na razredni boj« oziroma nadomešča napor, ki je potreben za uresničenje etičnega vzora, z naporom, ki je potreben za popoln razmah razrednega boja v kapitalističnem redu. V tej točki so njegovi spisi povsem jasni. Marx in Engels, tako je pisal l. 1896, »sta pokazala, da niso naporei dobrosrčnih in plemenitih ljudi tisto, kar bo rešilo človeštvo nadlog, ki ga danes tarejo, marveč organiziran razredni boj proletariata«.²⁹ Še bolj vidno so mišljeni populist v temle besedilu iz leta 1912: »Če rečem, da *je treba* zgraditi novo Rusijo . . . na temeljih enakosti, pravičnosti, resnice itd.« — tu z lahkoto spoznamo »etični vidik«, ki je bil izhodišče populistov — »bom zakrivil subjektivizem« — namigovanje na »subjektivno metodo« populistov je povsem vidno — »in ta subjektivizem me bo speljal na področje slepil, kajti dejansko niso pobožne želje tisto, kar bo sprožilo graditev nove Rusije, marveč razredni boj.«³⁰ Kakor vidimo, je »etični vidik« korenito izključen. Naloge, ki jih je nekoč opravljal, so poslej zaupane »razrednemu boju«, ali natančneje, »razrednemu boju proletariata«. Te naloge si hkrati podrejajo moralo in etiko.

²³ Oeuvres 1, 454.

²⁴ Prav tam.

²⁵ Oeuvres 17, 119.

²⁶ Oeuvres 1, 433.

²⁷ Oeuvres 1, 382.

²⁸ Oeuvres 1, 433.

²⁹ Oeuvres 2, 13.

³⁰ Oeuvres 18, 335.

Kdor le malo pozna klasike marksizma, se ne bo prav nič čudil, da je razredni boj povzdignjen tako visoko. Spomnimo se recimo na uvod Manifesta, kjer pravi Engels, da je bila vsa zgodovina zgodovina razrednih bojev, nato pa izjavlja, da je danes razredni boj dosegel tako stopnjo zrelosti, da že uvaja družbo brez razredov in brez izkoriščanja.³¹ Spomnimo se tudi pisma, v katerem zaupa Marx Weydemeyerju, da sploh nima zasluge za odkritje razredov in njihovih bojev, marveč zgolj zaslugo, da je dokazal, da je obstoj razredov nujen samo v nekaterih stopnjah razvoja proizvodnje, pa da boj teh razredov nujno vodi do diktature proletariata in je končno ta diktatura sama le prehod do brezrazredne družbe.³² Ena izmed osnovnih dogem marksizma pravi, da razredni boj, ki se je pojavljal v vedno novih in vedno višjih oblikah: boj sužnjev proti njihovim lastnikom, tlačanov proti zemljiškim gospodom in končno boj brezštevilnega proletariata, oropanega vsega, proti prebogati, a vedno bolj maloštevilni buržoaziji, razredni boj v kapitalistični stopnji svojega mnogotisočletnega razvoja — da ta boj postaja pot do brezrazredne družbe, podobno, kakor je Kristus za kristjana pot do Očeta.³³ Marksist, piše Lenin v tem smislu, »pravi, da ne more biti prostora za prihodnost' zunaj ,vročega razrednega boja' ...«³⁴ Ko namiguje, ne na razredni boj vobče, marveč na čisto določen boj »proletariata proti buržoaziji«, zatrjuje, da mora biti prav ta razredni boj naša prva, naša poglobitna skrb, preizkusni kamen, s katerim bomo presojali načelna vprašanja, politične naloge, propagandne postopke, agitacijo in organizacijo.³⁵

Dejstvo, da je razredni boj tako postal *edina* pot do brezrazredne družbe, vodi do sklepa, ki je, čeprav na videz protisloven, kljub temu povsem dosleden: Kogar podžiga vzor ljubezni, pravičnosti in miru, kdor si iskreno želi nastanka brezrazredne družbe in ga moremo torej imeti za nasprotnika razrednega boja, ta je dolžan včleniti se v razredni boj proletariata proti buržoaziji. Nasprotno pa, kdor pojmuje željo po ljubezni, po pravičnosti in miru kot sodelovanje razredov,³⁶ kdor torej ne mara *okleniti se* enega razreda *proti* drugemu in se trudi, da bi združil oba v duhu pravičnosti, ta se vede objektivno, če že ne subjektivno, kot pristaš razrednega boja, kot človek, ki se kar dobro počuti ob brezkončnem nadaljevanju razrednega boja. Kdor hoče smoter, hoče sredstva. Bistvo marksistično-leninističnega stališča je v tem, da zvjaja *samo* na razredni boj proletariata³⁷ vsa sredstva, ki se ponujajo gorečim borcem za pravičnejšo družbo.

³¹ MEW 21, 3.

³² MEW 28, 507-508.

³³ Jn 14, 6.

³⁴ Oeuvres 1, 386.

³⁵ Oeuvres 6, 123-124.

³⁶ Prim. Oeuvres 30, 104.

³⁷ Opiraje se izključno na avtoriteto navedenega Marxovega pisma Weydemeyerju, prihaja G. Gutiérrez do naslednjega sklepa: »Oblikovanje pravične družbe gre danes

II. Razredni boj in nasilje

Če hočemo presoditi, kako pomembno je to zvajanje etike na razredni boj proletariata proti buržoaziji, si je treba dobro predočiti značilnosti, ki jih Lenin pripisuje temu boju. Preden pokažemo, kako vidi v njem odsev razrednega interesa, vsega naperjenega v uresničenje socializma, moramo »pkazati, da vidi v njem hkrati odsev dovolj »nespravljivega nasprotja«, da more povsem naravno dovesti do »državljske vojne«.

Ta pojem, »nespravljivo nasprotje«, ki je prikrito povsod navzoč, je zelo jasno izražen v spisu *Kaj storiti?* Lenin trdi v njem, da se delavci dvignejo od »tradeunionske« do »komunistične« zavesti,³⁸ kadar pod vplivom propagande in gibanja, ki ga vodi partija (izrečno je povedano, da sami tega ne zmorejo) uvedejo pojem *nespravljivosti*, ko se samohotno zavejo nasprotij do drugih razredov, ali bolj dobesedno, »nasprotij med svojimi koristmi in med vsem trenutnim političnim in družbenim redom«.³⁹ A če imajo besede kak smisel, potem postane nasprotje nespravljivo, kadar se razblini vsako upanje na spravo in preostane edina rešitev v tem, da se eden izmed obeh nasprotnikov izloči s silo. Značilno za komunistično zavest je torej, da se njegovi pristaši udeležijo boja za izboljšanje razmer⁴⁰ samo s pogojem, da nikoli ne pozabijo na načelo, ki ga je večkrat naglašal Lenin: »Velika zgodovinska vprašanja se naposled rešujejo samo s silo.«⁴¹ Ali z drugimi besedami, komunist se sme spuščati v potrebne taktične in strateške kompromise samo s pogojem, da nikoli ne neha pričakovati dneva, ko bodo »vsi dejavniki resničnega gibanja množic . . . pripisovali sili, surovi sili, ne le uničujočo vlogo, marveč plemenitejšo, stvariteljsko vlogo, brez katere si ni mogoče zamisliti zmagovite revolucije«.⁴²

Ko vemo, da je bila etika omejena na razredni boj, in ko vidimo, da se ta poenostavlja v nasilje, se ne čudimo preveč premnogim mestom, kjer Lenin zagovarja državljansko vojno. Stvar je tako pomembna, da je treba obširneje navesti tri mesta.

Prvo je z dne 30. septembra 1906: »Marksist na splošno ne sme gledati na državljansko vojno kot na nekaj nerednega in nenaravnega; isto velja za partizansko vojno, ki je ena izmed njenih oblik. Marksist je pristaš razrednega boja, ne družbenega miru. V nekaterih dobah ostre krize, gospodarske in politične, se sprevrže razvijajoči se razredni boj v pravo državljan-

njujno prek zavestne in dejavne udeležbe v razrednem boju, ki poteka pred našimi očmi« (G. Gutiérrez, *Teología de la liberación*, Salamanca 1973, 355-356).

³⁸ Ko je Lenin leta 1902 pisal sestavek *Kaj storiti?*, je še govoril o »socialdemokratski zavesti«. Po spremembi imena partije leta 1918 pa je bilo tudi potrebno prilagoditi besednjak.

³⁹ Oeuvres 5, 382.

⁴⁰ Prim. Oeuvres 5, 71.

⁴¹ Oeuvres 8, 547-548; prim. 9, 131 in 31, 358.

⁴² Oeuvres 11, 247.

sko vojno, v oborožen boj med dvema ljudskima slojema. V takih dobah je za marksista *obvezno*, da se usmeri v državljansko vojno. Vsaka npravna obsodba le-te je s stališča marksizma brezpogojno nedopustna⁴³ in, bi mogli dodati, povsem nemogoča, kajti če je *na splošno* »etični vidik skrčen na razredni boj«, se je marksizem nujno odrekel sleherni možnosti, da bi npravno obsodil kake *posebne* vrste tega boja, torej tudi državljansko vojno.

Drugo mesto je iz oktobra 1914: »Polom druge internacionale je polom koristolovstva. Koristolovci so že zdavnaj pripravljali ta polom s tem, da so odklanjali . . . razredni boj in nujnost, da bi ga, če bi bilo treba, spremenili v državljansko vojno, in s tem, da so postali apostoli sodelovanja razredov.«⁴⁴

Tretje mesto, iz januarja 1918, vsebuje Leninov odgovor vsem tem buržujem, preplašenim, zbeganim, zastrašenim zaradi hoteno teroristične⁴⁵ politike boljševiške vlade: »Ne morejo razumeti zgodovinskih usmeritev . . . Plaši jih razvnanje razrednega boja, ki se sprevrča v državljansko vojno, ki je edina zakonita, edina pravična, edina sveta, . . . sveta vojna zatiranih proti zatiralcem . . . Mi, marksisti, mi smo vedno vedeli, vedno rekli . . . da se socializem poraja med najhujšim, najbolj divjim razrednim bojem in med državljansko vojno, vedeli, da se med kapitalizmom in socializmom razteza dolga doba 'bolečega porajanja' (obrazec je Marxov; P.-D.D.), vedeli, da nasilje vedno pomaga pri rojstvu stare družbe (zoper Marxov izraz; P.-D. D.), vedeli, da ustreza dobi prehoda od buržajske do socialistične družbe posebno stanje (namreč poseben način organiziranega nasilja proti določenemu razredu.- Znova Marxov izraz! P.-D. D.): diktatura proletariata.«⁴⁶

Ta mesta presenečajo, ker se v njih kažeta krutost in sila v vsej nagoti. A treba je posebej poudariti: Ta mesta so le povsem logična posledica pojma *nespravljivosti*, pojma, ki ga je ideološka dejavnost partije nekako pridodala samohotni zavesti, da si koristi razredov nasprotujejo. Marksizem bi bil zgolj omlednost, če bi se zadovoljil s trditvijo, da je med koristni kapitalistov in mezdni delavcev neizbežno nasprotje. A marksizem ni omlednost. Že njegovo pojmovanje razredov — in, po Leninu, lastništvo ali nelastništvo proizvodjalnih sredstev, je edino merilo, ki omogoča razlikovati te razrede,⁴⁷ že to pojmovanje je samo po sebi eksplozivno. Čisto napak bi bilo primerjati te razrede sosedoma, ki bi se mogla ob sicer dobrem razumevanju, ker bi se ne poznala, kdaj po naključju zaplesti v spore. Nasprotno. Ker razredi obstajajo le v sporih in *zaradi* sporov, zato prav od teh dobivajo svoje *bistvo*. V resnici si je Marx prizadeval samo za to, da bi prikazal odnose med kapitalisti in delavci kot nekaj, kar si bistveno in povsem

⁴³ Oeuvres 11, 222.

⁴⁴ Oeuvres 21, 26.

⁴⁵ O odnosu, ki ga je imel Lenin do nasilja in terorja prim. Oeuvres 8, 483; 25, 388; 27, 276; 33, 365.

⁴⁶ Oeuvres 26, 418-419.

⁴⁷ Prim. Oeuvres 6, 268; 20, 150; 29, 425.

nasprotuje. Vsaka mezdna pogodba, pa naj bo kakršna koli, je v njegovih očeh zgolj priložnost za kapitalista, da izmozga iz delavskega razreda presežno vrednost, podobno kakor se vampir hrani s krvjo svoje žrtve.⁴⁸ Vsaka zasebna lastnina proizvodjalnih sredstev, z zemljo vred, po njegovem enako rodi spore, kajti zasebna lastnina ni danes v njegovih očeh nič drugega kakor nasilno ugrabljena presežna vrednost. Zato ni mogoče pravično urediti odnosa med tema dvema razredoma.⁴⁹ Edina rešitev je zrušiti ju in na njunih razvalinah zgraditi »novo« družbo: brez zasebne lastnine proizvodjalnih sredstev, brez meznega dela in torej, vsaj načelno, brez razredov in brez tega, da bi človek izkoriščal človeka. Seveda pa takšno rušenje in takšna graditev še zdaleč ne bosta nastala zaradi privlačnosti, ki bi ga imel nramni vzor na kakršno koli »svobodno voljo«, marveč zgolj zato, ker se bo sedanji razredni boj razvil do svoje najvišje in zadnje oblike, do diktature proletariata.

Preden dospemo tako daleč, in da bi dospeli, se moramo izogniti mnogim čerem. Pomislimo najprej, s kakšno zagrizenostjo se je Lenin bojeval proti »oportunizmu«, ali z drugimi besedami, bojeval, da bi obvaroval delavstvo »demobilizacijskih« učinkov, ki bi jih mogle imeti nanje reforme.⁵⁰ Pomislimo dalje, s kakšno izredno skrbjo je vedno žigosal družbene skupine, ki so družile delavce in kapitaliste ter opozarjale, da imata oba razreda mnogo skupnega, da spadata recimo v isto »kmetovstvo«, v isto »ljudstvo«, v isti »narod« ali v isto »domovino« in da torej njun spor ni povsem *splošen*.⁵¹ Pomislimo slednjič, s kakšno budnostjo je vedno zatrjeval, da država ne samo ni morebiten razsodnik, marveč je vedno država »nekega razreda« in da ostaja, celo v svojih najbolj demokratičnih oblikah vse dotlej »diktatura buržoazije«, dokler bo trajala osebna lastnina proizvodjalnih sredstev.⁵² V Leninovih očeh so razredi resnična in zadnja stvarnost, stvarnost, »nad« katero ali »zunaj« katere ni ničesar.⁵³ Njihov spor je torej *splošen*. In če hočemo, da bo čimprej došel do socialistične rešitve, mu je treba za vsako ceno ohranjati to splošno naravo.

Ko ugotavljamo to voljo, da je treba za vsako ceno ohranjati splošno naravo spora, se pojavi vprašanje, ali se marksizem-leninizem konec koncev ne skrči na zagovarjanje sile. Človeka zamika, da bi to verjel, ko vidi, kako Lenin načrtno daje razrednemu boju prednost pred sporazumevanjem: kadar recimo proti ekonomistom, ko »sanjarijo, da bodo s posebnimi ukrepi, ki

⁴⁸ O tem, kako uporablja Marx mit o Prometeju prim. P.-D. Dognin, *Initiation à Karl Marx*, Paris 1970, 45-46; 289-290.

⁴⁹ Prim. MEW 7, 248; 16, 152.

⁵⁰ Prim. Oeuvres 12, 235-238.

⁵¹ Lenin se pogosto opira na Marxov stavek: »proletarci nimajo domovine«: Oeuvres 15, 208, 21, 10; 24, 282; o njegovem pojmovanju ljudstva in naroda prim. Oeuvres 9, 131-132; 20, 137-138.

⁵² Prim. Oeuvres 28, 385; 453.

⁵³ Prim. na primer Oeuvres 2, 500; 10, 42 ... itd.

bodo zadovoljili vse in dosegli spravo, ustavili boj«, izrečno naglaša, kako hoče povzročiti, da »izbruhne« to nasprotje »na svetlo,« in se hoče pridružiti tistim, ki jih je to nasprotje zaslužilo, ter jim pomagati, da se postavijo na noge za ta boj.«⁵⁴ To načrtno dajanje prednosti boja naj bi vendar kratko in malo bilo zagovor nasilja samo tedaj, če bi ga ne pojmovali kot izraz »razredne koristi«, ki more opremiti proletariat z neke vrste odrešilno nezmotljivostjo.

Že od leta 1897 je Lenin govoril o nujnosti, »da je treba tokove družbene misli in pravnopolitične ustanove razlagati s *tvarnimi koristmi*, ki jih pripisajo raznim družbenim razredom«.⁵⁵

Marca 1913 je še poudarjal, kako pomembno je tako pojmovanje: »V politiki so in bodo vedno otročje varali ljudi in tudi ti sami sebe, vse dokler se ne bodo naučili odkrivati za publicami, za slovesnimi izjavami, za moralnimi, verskimi, političnimi družbenimi obljubami — koristi teh in teh razredov.«⁵⁶

Leta 1912, ko se je vrnil k prerekanju s populistami o sredstvih, kako vzpostaviti socializem, je trdil, da mora taka vzpostavitev, če hoče biti kaj drugega kakor pobožna želja, ustrezati »koristim« razreda: »Moji vzori«, gre za socialistične vzore, »ne bodo nehali biti prazne marnje« — kakor so bile po njegovem populistični — »dokler ne bodo izražali *koristi* resničnega razreda« — v mislih ima proletariat — »ki ga življenjske razmere silijo, da deluje v določeni smeri«, ⁵⁷ očitno v smeri za uresničenje omenjenih »vzorov«.

Ko je pisal te vrstice, ga je zavestno ali nezavestno navdihovala stran iz Marxove Svete družine: »Ne gre za to, da bi vedeli, kakšen smoter si trenutno *zamišlja* ta in ta proletarec ali celo tudi ves proletariat«, ali, da povzamemo navedene Leninove besede, ne gre za to, da bi vedeli, kakšni »vzori« navdušujejo ta proletariat ali kakšnim »sanjarijam« se predaja. »Gre za to, *kaj* proletariat *je* in v kakšno stanje ga bo, v skladu s tem, kar *je*, prisilila zgodovina, ali, da se izrazimo leninistično, gre za to, da bi vedeli, kakšne so njegove »življenjske koristi«, tiste, ki jih, kakor to zahtevajo njegove »življenjske razmere«, mora uresničevati v zgodovinskem razvoju, vse do končne zmage njegovih sil.«⁵⁸

Tako vidimo, da se leninistično poveljevanje sile ne razlikuje od pozitivističnega utilitarizma, v katerem koristi, ki se nezmotljivo uveljavljajo, niso več koristi posameznikov kakor pri Benthamu, marveč koristi družbenih razredov. Sila proletariata, sila, ki je poklicana, da zdrobi vse druge, tako kratko in malo neha biti sila in postane odsev »koristi« razreda, razreda, ki se zaradi svoje nezmotljive težnje po uresničenju socializma more zdeti

⁵⁴ Oeuvres 1, 258.

⁵⁵ Oeuvres 2, 507-508, podčrtal P.-D. Dognin.

⁵⁶ Oeuvres 19, 18.

⁵⁷ Oeuvres 18, 335.

⁵⁸ MEW 2, 38.

nekaterim, da ima enako nezmotljivo težnjo uresničiti pravičnost za vse človeštvo.

To pa vsekakor s pogojem, da socializem v resnici pomeni »koristi« tega proletariata. A Leninu se primeri, da zbuja slutnjo, da o tem dvomi. Ko recimo opozarja, da marksizem pojmuje socializem kot posledico tako rekoč naravnega razvoja stvarnih dejavnikov, in se sprašuje, kaj naj ob takem determinizmu še *delajo* socialistične *partije*, se ne zadovoljuje s trditvijo, da morajo »razumeti, kakšna je družbena sila, ki je po svojem položaju v današnji družbi *zainteresirana* za uresničevanje »takega socializma; Lenin tudi poudarja, da morajo te partije povrh »vcepljati tej sili zavest njenih *koristi* in njenega zgodovinskega poslanstva«. ⁵⁹ Takó se pojavi tole vprašanje: Ali »zavest« »koristnosti« socializma vznikne v proletariatu sama od sebe iz njegovega »položaja v današnji družbi« ali je umeten sad neutrudne partijske propagande? Čeprav obe možnosti druga druge ne izključujeta popolnoma, vendar neprestano sklicevanje na propagando zbuja bojazen, da pri vsem tem s proletariatom mnogo bolj manipulirajo, kakor pa mu koristijo. Ta bojazen se samo podvoji, ko v *Kaj storiti?* beremo povsem brezpogojno trditev, da prihaja »socialistična zavest« v »razredni boj proletariata« kot »sestavina, vnesena od zunaj«. ⁶⁰

Tako smo videli, da namiguje Lenin na »razredni boj«, ki ga samohotno bije proletarijat, še preden so mu vcepili v glavo »socialistično zavest«. A kadar isti Lenin označuje razredni boj kot »težišče« marksizma, je jasno; če še vedno misli na samohoten razredni boj, ga misli le v obliki, kakršno dobi, ko so mu vcepili ti dve primesi, ki mu povsem spremenita bistvo, namreč: Idejo »koristi«, ki daje proletariatu nekakšno socialistično nezmotljivost in mu omogoča, da se prikazuje kot od narave dan rešitelj človeštva; morda pa je še bolj pomembna druga ideja, ideja o nespravljlivosti konflikta, ki postavlja ta proletarijat v nasprotje z »vsem obstoječim političnim in družbenim redom«. Prav ti dve sestavini omogočata razumeti in sprejeti slovito trditev: »Razredni boj . . . bo stokrat bolj dovedel krščanske delavce v ateizem kakor še tolikšne ateistične pridige«. ⁶¹ Če bi bil ta boj samo navadno »dejstvo«, kakor pogosto trdijo, bi gotovo ne zmozel roditi takih posledic. V resnici se pa pod plaščem »dejstva« vtihotapljata dve ideji, ki sta za vero vse večja nevarnost kakor odkrit ateizem. Prva, nespravljlivost nasprotja, povzroča zavračanje sleherne sprave, ki jo navdihujejo evangelijske zahteve pravičnosti, odpušcanja, ljubezni. Druga, proletarijat obdarjen z nekakšno odrešujočo nezmotljivostjo, zbuja misel, da bi mogel imeti svet drugačne odrešenike, kakor je naš Gospod Jezus Kristus.

Paul-Dominique Dognin O. P.
Prevod J. J. in A. S.

⁵⁹ Oeuvres 2, 16, podčrtal P.-D. Dognin.

⁶⁰ Oeuvres 5, 391.

⁶¹ Oeuvres 15, 438.

Hans-Winfried Jüngling SJ, *Ich bin Gott — keiner sonst. Annäherung an das Alte Testament*, Echter Verlag, Würzburg 1981, 179.

Kakor pove podnaslov knjige, nam hoče avtor pomagati, da bi se »približali« sv. pismu stare zaveze. Pri tem poskusu se ni držal udobne poti najbolj znanih in komentiranih odlomkov, temveč je izbral tudi manj znana mesta iz starozaveznega slovstva. Ob njih razpravlja o človečnosti, spravi, krivdi, socialni pravičnosti, miru, posmrtnem življenju in molitvi. Zlepa kje ne najdemo tako poglobljenega pogleda na starozavezno miselnost o človekovi smrti in upanju kljub brezizhodnosti predstave o ščolu (86-113). Zdi se, da je avtorju zlasti na nekaterih mestih »približevanje« še posebno dobro uspelo. Navadno si izbere primeren odlomek, ga razčleni po vseh pravilih kritike oblik, če obstajajo značilna vzporedna mesta v sv. pismu ali v starem orientalskem slovstvu, ta mesta primerja z izbranim odlomkom in končno pride do sklepanja o sporočilu biblične besede. Tudi v sv. pismu ne posebno podkovanemu bralcu more ta strokovno utemeljena, pa dovolj poljudno in lahkotno podana razlaga odkriti veličino in aktualnost starozavezne misli. Naj kot primer navedem poglavje o miru (69-85). V treh odlomkih iz prvih dvanajstih poglavij Izaijeve knjige avtor pokaže, kako so navidezno nerealistične napovedi prihod-

njega miru in sreče v resnici globoko utemeljene. Kako vendar? Saj se nam danes, ko smo priče množičnim gibanjem in manifestacijam zoper vojno in za mir, zdi resničen mir v svetu vedno bolj nedosegljiv. Vera v Boga, ki je »z nami«, ki je z ljudmi, omogoča trdno utemeljeno prepričanje o miru kot božjem delu. V Kristusu smo se na povsem edinstveno srečali s tem Bogom. V spoznanju in priznanju Boga je »pogoj in šansa miru« (85).

Eno osnovnih spoznanj v tej knjigi je prav to: človečnost in socialna pravičnost v stari zavezi ne slonita na kakem golem humanizmu, ki postavlja človeka za svoje edino izhodišče in cilj. Napačno je tako branje sv. pisma, ki hoče z bibličnim besedilom podkrepiti moderno idejo o človekovem dostojanstvu, pravičnosti in miru ter pri tem ne računa z Bogom. »V starozaveznih uredbah gre za Boga kot tistega, ki jamči za sleherno človečnost. Zavzemanje teh uredb za človeka dobiva svojo avtoriteto iz tega, da takó hoče Bog« (16). To misel izraža avtor že v predgovoru v knjigo: »Sv. pismo ne podcenjuje človeka. Toda nanj gleda zelo realistično. Zbuja nezaupanje do vseh poskusov ohranjanja življenja, ki se navdihuje samó iz človeka. Življenje in prihodnost vidi zavarovana šele tedaj, kadar človek pusti, da ga vodi Bog. Ta zveza se pojavlja vedno znova: Bog ne odpravlja človeka in njegovih vrednot, ampak ga osvobaja za njegovo pravo človečnost«

(7). Hkrati bi avtor rad s svojim osvetljevanjem starozaveznega sporočila opozoril na nekatere predsodke, ki so zelo globoko ukoreninjeni v zavesti krščanskih bralcev stare zaveze. Tu gre npr. za misel, da se šele sv. pismo nove zaveze dvigne do misli o ljubezni do sovražnikov, medtem ko naj bi stara zaveza gojila maščevalnost (»oko za oko«). Avtor nam prepričljivo odkriva starozavezni smisel za spravo in ljubezen do bližnjega (11-24). Na pogled manj znanstveno, pač pa posebno privlačno in prepričljivo je avtor

napisal zadnja dva odlomka v knjigi. V obliki proznih zapisov dveh izmišljenih sodobnikov prerokov Amosa in Izaija je podal podobo tedanjih razmer in miselnosti v Izraelu in Judu ter to, kako je tedaj odmevala preroška beseda pri poslušalcih (153-171). Gledano v celoti, je treba reči: Avtorju je uspelo, da se je »približal« starozavezni misli in približal duha in sporočilo starozaveznega slovstva tudi modernemu bralcu.

Marijan Peklaj

Prvi slovenski misijonski simpozij v Rimu od 5. do 10. oktobra 1981

Sicer je naslov skoro malo bahav, pa vendar je v vseh delih resničen. Takega slovenskega srečanja v SLOVENIKU v Rimu doslej še ni bilo. Pa če bi tudi ne bil v vsakem pogledu popoln, je pa bil vendarle začetek, in to pomemben. Z njim se je začela uresničevati želja ne samo utemeljiteljev slovenskega znanstvenega zavoda v Rimu, ki so z njim hoteli odpreti prostor za slovenske študente teologije in za slovenske romarje, temveč tudi njihova in slovenskih škofov želja ter potreba, da bi se v njem srečevale na svojih znanstvenih srečanjih vrste slovenskih filozofov, teologov, sociologov in drugih, ki naj bi pretresali problematiko svojih strok, in to tam, kjer je za to največ možnosti. Najbolj pa je bil tega prvega znanstvenega srečanja vesel rektor Slovenika prof. Maksimiljan Jezernik, saj je imel take in podobne cilje pred očmi, ko je vodil dela in zbiral denar za naš zavod v Rimu. Sedaj je celo povzdignjen na višino rimskih papeških zavodov.

Toda I. slovenski misijonski simpozij ni le prvi te vrste-kako lepo se je slišalo v sredo na trgu sv. Petra, ko ga je papež Janez Pavel II. glasno oznanil in mu želel vso srečo in blagoslov!-, ampak je bil zares samo slovenski. Značilnost vseh rimskih simpozijev in kongresov je njihova mednarodna narava. Zberejo se zastopniki mnogih narodov, predavajo v raznih jezikih in tudi pogovarjajo se v

vseh jezikih. Tu pa je bilo vse slovensko: hiša, postrežba in predvsem profesorji ter predavatelji. Če je kaj segalo prek slovenske narodne meje, so bili to naši zamejci, ki pa zato ne nehajo biti Slovenci. Zastopnikom slovenske ožje domovine so se pridružili zastopniki Trsta, Gorice, Celovca, celo slovenske Južne in Severne Amerike.

Ni pa šlo za kakšno veselo srečanje, medsebojno pozdravljanje in živahno pogovarjanje »o domačih zadevah«, ampak za nekaj, kar naj bi bilo »simpozij«, poslušanje in obravnavanje vprašanj, ko se dejo skupaj znanstveniki in njim podobni, da bi do konca preučili določene probleme in z rešenimi odšli na svoje domove. Toda kdaj so znanstveni problemi do konca rešeni? In vendar je bil to res »znanstveni simpozij«: kvaliteta predavanj in predavateljev, neizogibna razmišljanja ob statistikah, sklepi, sporočila in naročila višjim in nižjim, vse je bilo. Celo ogledi s predmetom simpozija povezanih zavodov in knjižnic, obisk pri papežu in prefektu misijonske univerze, srečanje z njenim dekanom in profesorji, slovesen začetek in zaključek-vse je bilo.

Ideja, glavna misel, okrog katere se je vse to pletlo, so bili problemi sodobne misijologije in misijonske animacije, torej teološke misijologije in misijonske prakse. Ta vprašanja so v Cerkvi vedno živa. Spričo hitro se razvijajočega sveta jih je treba kar naprej znova preverjati, posodabljati. Kakor so misijoni, evangelizacija narodov, papeževa osebna skrb, tako naj

bi doživljala tudi teološka in pastoralna vprašanja, ki so z njimi v zvezi, svoje »simpozije«, poglobitvene preglede in poživljene preskoke v vsakdanjo prakso versoljne in krajevne Cerkve.

Najbolj je to vprašanje na simpoziju poglobil naš priznani ekleziolog dr. Janez Vodopivec, profesor na Urbaniani v Rimu. Govoril je o **misijonski dinamiki Cerkve**, ki je Cerkev bistvena, saj je zasidrana v njeni naravi. Cerkev, ki je zakrament odrešenja za vse ljudi, naj bi s svojo odrešitveno vsebino obsegla vse narode in jih združila v potujoče božje ljudstvo. Kot taka je prvorazredni misijonski dejavnik, ki združuje vse krajevne Cerkve, vse narode in še posebej vse kulture. Tako kulturalizacija in indigenizacija stopata zato v ospredje misijonskega dela, kar po koncilu razumemo kot še nikoli, ker je konstitucija o Cerkvah njen glavni dokument. Globlje pojmovanje Cerkve naj vnese v misijonsko dejavnost tudi novo dinamiko, ki jo poživlja Kristusov Duh.

To naj bi upoštevali tudi tisti, ki **»delajo med vzhodnimi brati«**. P. Ivan Žužek, profesor vzhodnega bogoslovja v Rimu, je zelo opozarjal že na besede, s katerimi to delo označujemo. Občutljivi so, če bi rekli, da kdo deluje kot misijonar med njimi ali zanje. Gotovo je, da so zanje posebni cilji in posebej skrbno izbrana pota do njih. Vzhodna Cerkev ima svoje cerkveno pravo in svoje pravice, da ga upoštevamo.

Skoro vse misijonsko delo v Cerkvah se zbira okrog kongregacije za evangelizacijo narodov. Zato je bilo posebno pomembno in zanimivo predavanje prelata **Janeza Beleja**, dolgoletnega sodelavca te kongregacije. Govoril je o **strukturi in nalogah Kongregacije za evangelizacijo**. Obširno predavanje nam je odkrilo velikanško delavnost, ki jo kongregacija izvršuje v misijonski Cerkvah, saj je večina cerkvenih pokrajin pod njeno pristojnostjo in ima sama zanje skoro vsa tista pooblastila, posebno glede ustanavljanja novih cerkvenih pokrajin in postavljanja novih škofov, ki jih imajo za druge dele Cerkve druge kongregacije.

Po predavanju **Franca Mikuša o sodobni misijonski problematiki** je prof. **Maksimiljan Jezernik** poročal o **sodobni vzgoji misijonskih delavcev**. Prof. Jezernik pozna to vzgojo kot malokdo, saj je bil ves čas svojega znanstvenega dela na misijonskih visokih šolah in praktično dela kot vzgojitelj številnih misijonarjev po misijonskih zavodih in semeniščih ter je z njimi povezan. Glede načel te vzgoje se je Propaganda vedno vezala na sv. pismo in zdravo teologijo ter na zgodovinske skušnje Cerkve, na drugi strani pa je imela toliko svojih vzgojnih zavodov, da je z njimi vedno učinkovito pri tej vzgoji sodelovala. Jezernik je poudaril, kako se je pri tem delu Propaganda bolj in bolj oddaljevala od evropskih in ameriških političnih ciljev in potov ter se bolj in bolj približevala domačim kulturam, domači duhovščini in domači Cerkvah. Rektor Jezernik se je ustavil pri naštevanju številnih rimskih in z njimi povezanih nerimskih misijonskih inštitutov in pri vsestranski skrbi zanje. Številke o velikih denarjih, ki jih tem zavodom daje kongregacija iz misijonskih darov z vsega sveta, so zelo poučne. V zadnjem času so vedno večji izdatki za izobrazbo in vzgojo katehistov.

Ob koncu je bilo na programu simpozija še predavanje prof. **Pavla Leskovca SJ**, voditelja slovenskih oddaj na vaticanškem radiu **»o obveščevalnih sredstvih in misijonih«**, v katerem je poleg vaticanškega radia omenjal še zgodovino in delo enako močnega **RADIO VERITAS** na Filipinih, ki širi Kristusovo blagovest po širni Aziji, in protestantski **GLAS EVANGELIJA**, ki je opravljal isto poslanstvo po afriških deželah, dokler ga niso nove oblasti v Etiopiji nacionalizirale. Kakor po drugih, se je koristen pogovor razvnel tudi po tem predavanju.

Poseben čas je bil na simpoziju posvečen **poročilom o misijonski dejavnosti v deželah, kjer živijo in delajo Slovenci**. Prišla so na vrsto poročila o tem v treh slovenskih škofijah, tudi tista iz celovške, goriške in tržaške škofije, pa še poročilo o severnoameriški »Znamkarski akciji« in o »Katoliških misijonih« v Južni Ameriki.

Iz poročil se je rodilo mnogo praktičnih sklepov za misijonsko delo v ožji in širši domovini.

Ni mi povsem jasno, zakaj je mons. Jezernik programu I. slovenskega misijonskega simpozija pridružil tudi **poročila in pogovor o stanju prizadevanj za beatifikacijo treh slovenskih kandidatov** za čast oltarja: Baraga, Slomška in Gnidovca. Morda zato, ker se zadeva obravnava predvsem v Rimu. Mogoče pa zato, ker večina postulatorjev in vicepostulatorjev stalno biva in dela v Rimu, ali pa tudi zato, ker so te zadeve posebna skrb in ljubezen slovenskih vernikov na vseh straneh sveta, ki naj bi tudi v tem pogledu našli v Slove-

niku v Rimu še večjo edinost in povezavo s Cerkvijo.

Zaradi dopolnitve misijonskega programa so udeleženci simpozija zadnji dan odšli v Neapelj in Pompeje. V Neapelj smo šli zaradi misijonarja dr. Ignacija Knobleharja, ki po izročilu počiva v grobnici bosonogih avguštincev v cerkvi sv. Avguština (Via S. Teresa degli Scalzi). V grobnico nismo mogli zaradi popravil po potresu, počastili pa smo spomin na velikega afriškega misijonarja in znanstvenika. Kot Slovenci smo še posebej začutili dolžnost, da njegovo življenje, znanstvene zasluge in tudi glede groba še raziskujemo.

Vilko Fajdiga

VSEBINA (SUMMARIUM)

Ob okrožnici O človeškem delu

- | | | |
|----------------|-----|---|
| Rafko Valenčič | 261 | Elementi teologije dela v okrožnici papeža Janeza Pavla II. »O človeškem delu«
Einige Grundsteine der Theologie der Arbeit im Rundschreiben »Laborem exercens«
Les éléments de la théologie du travail dans l'encyclique »Laborem exercens« du pape Jean-Paul II |
| Janez Juhant | 275 | Narava in pomen dela v okrožnici »O človeškem delu«, Janeza Pavla II.
Grundelemente des Verständnisses von Arbeit in dem päpstlichen Rundschreiben »Von menschlicher Arbeit« Johannes Pauls II.
La nature et la signification du travail dans l'encyclique »Laborem exercens« de Jean-Paul II |
| Ivan Merlak | 287 | Pravice delovnega človeka
Die Rechte der Werktätigen
Les droits des travailleurs |
| Ciril Sorč | 301 | Teološki pogled na igro
Theologischer Hinblick auf das Spiel
Un point de vue théologique sur le jeu |

Razprave (Studia)

- | | | |
|---------------|-----|---|
| Anton Nadrah | 319 | Osrednji pomen Kristusovega vstajenja za našo vero
Der Hauptsinn der Auferstehung Christi für unseren Glauben
La résurrection du Christ et sa signification centrale pour notre foi |
| Francè Rozman | 332 | Svetopisemska resnica in znanost
Biblische Wahrheit und Wissenschaft
La vérité biblique et la science |

Pregledi (Miscellanea)

- | | |
|-----|--|
| 353 | »Laborem exercens« — Primerjava z marksizmom (Jaime Vélez Correa, S. J.) |
| 380 | Razredni boj, morala in nasilje (Paul-Dominique Dognin O. P.) |

Ocene (Recensiones)

- | | |
|-----|---|
| 390 | Hans-Winfried Jüngling S. J. Ich bin Gott — keiner sonst. Annäherung an das Alte Testament (Marijan Peklaj) |
|-----|---|

Poročila (Notitiae)

- | | |
|-----|---|
| 393 | Prvi misijonski simpozij v Rimu (Vilko Fajdiga) |
|-----|---|

Rafko Valenčič	Elementi teologije dela v okrožnici O človeškem delu
Janez Juhant	Narava in pomen dela v okrožnici O človeškem delu
Ivan Merlak	Pravice delovnega človeka
Ciril Sorč	Teološki pogled na igro
Anton Nadrah	Osrednji pomen Kristusovega vstajenja
France Rozman	Svetopisemska resnica in znanost