UDK 2(05) ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 57 (1997) ŠTEVILKA 1-2

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

Mednarodni simpozij o interpretaciji Svetega pisma

BOGOSLOVNI VESTNIK
Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

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

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

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Pomočnik glavnega urednika: Edo Škulj.

Lektor: Jože Kurinčič.

Prevajalec: Vera Lamut.

Oprema: Tone Štrus.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; eskulj@teof.uni-lj.si

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

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

Letna naročnina: 3200 SIT, posamezna številka 800 SIT, za tujino 45 USD;
ŽR za SIT: 50101-603-401025; za tujo valuto: 50100-620-133 900-27620-118911/5.
Poštnina plačana pri pošti 1102.

Tisk: Tiskarna JOŽE MOŠKRIČ d. d.

(1.20)

France Oražem

Spremna beseda

Od 17. do 20. septembra 1996 je bil v Ljubljani Mednarodni simpozij o interpretaciji Svetega pisma ob izidu novega slovenskega prevoda Svetega pisma, ki je bil - po besedah akad. prof. dr. Jožeta Krašovca, predsednika organizacijskega odbora - »edinstven dogodek«. Na simpoziju je sodelovalo 94 znanstvenikov z vsega sveta, med njimi 23 Slovencev.

Predavanja s simpozija bodo izšla v zborniku, ki ga bo verjetno izdala Slovenska akademija znanosti in umetnosti, in sicer v treh uradnih jezikih simpozija: angleščini, nemščini in francoščini. Da bi bili prispevki slovenskih predavateljev neposredno dostopni slovenskim bralcem, se je uredništvo *Bogoslovnega vestnika* odločilo, da v posebni številki objavi vsa predavanja slovenskih sodelavcev v izvirnem slovenskem jeziku. Slovenski predavatelji so obravnavali najrazličnejše teme, prevajalci predvsem prevajalska vprašanja, ostali pa vsak s svojega področja. V tem zborniku so predavanja poskupinjena po tematiki in ne v vrstnem redu, kot so bila podana na simpoziju.

Na prvem mestu imajo besedo prevajalci. Kot predsednik koordinacijskega odbora prevajalcev najprej spregovori Jože Krašovec o *Značilnostih novega slovenskega prevoda Svetega pisma.* Njemu sledita prevajalca, ki obravnavata sámo vprašanje prevajanja: Milan Holc o *Načelih in problematiki prevajanja Svetega pisma*, Kajetan Gantar pa je dal predavanju latinski naslov: *Non verbum ad verbum, sed sensum ad sensum.* V to skupino sodi še Peter Weiss, ki v imenu lektorjev in korektorjev govori o *Jezikovnem pregledu novega prevoda Svetega pisma.*

V drugi skupini so zbrani tisti prevajalci, ki predstavljajo vprašanja prevajanja na stvarnih primerih oziroma na posameznih knjigah Svetega pisma, ter drugi predavatelji, ki obravnavajo sorodna vprašanja. Tako Marijan Peklaj proučuje *Stalne besedne zveze v Pentatevhu*; Terezija S. Večko *Krivdo, kazen in odpuščanje v Prvi in Drugi Samuelovi knjigi*; Jurij Bizjak se sprašuje, ali je *Job kaznovan ali preizkušan*; France Rozman pojasnjuje, kako so *Sinoptiki s svojimi sličnostmi in razlikami smerokazi prevajalcem Svetega pisma*; Francka Premk razlaga, *Kako so prvi slovenski pisci reševali probleme Psalma 137*; Edo Škulj pa opisuje *Glasbila v 150. psalmu.*

V tretji skupini so tista predavanja, ki obravnavajo načelna vprašanja interpretacije Svetega pisma oziroma njegov splošen nauk na določenem

področju človekovega vedenja. Jože Plevnik primerja *Lonerganovo spoznavna teorijo in hermenevtiko v zgodovini literarnih oblik*; Cvetka Tóth ugotavlja, kako se *Hermenevtika utopije in upanja v Bibliji* javljata; Borut Ošlaj pa raziskuje razmerje med *Biblijo in eko-etično krizo.*

Sledi četrta skupina, v kateri so zbrani tisti slovenski predavatelji, ki so obravnavali odmev Svetega pisma v slovenskem jeziku ali slovenskem slovstvu. Na čelu je predavanje slavnostnega govornika Alojza Rebule, ki je predstavil *Blok svetlobe v duhovne temelje novega slovenskega tisočletja*; Jože Pogačnik ugotavlja, kako je *Dalmatinov prevod Biblije (1584) izhodišče za ubesedovalno in narativno prakso v slovenski književnosti*; Janko Kos raziskuje *Recepcijo Biblije v slovenski literaturi*; Franc Zadravec se omeji na stvarno vprašanje: *Uporni angel - hudič v Cankarjevi literaturi*; Marija Stanonik pa ugotavlja *Interpretacijo in konkordanco svetopisemskih motivov v slovenski slovstveni foklori.*

Predavatelji, ki so povezali Sveto pismo in umetnost, so zbrani v peti skupini. Tri predavanja so povezana z likovno umetnostjo: Lev Menaše pojasnjuje *Podobe Boga*; Nataša Golob *Marijino oznanjenje kot upodobitev »mulier docta« v poznem srednjem veku;* Janez Höfler *Biblia pauperum in slovenske srednjeveške freske*; četrto vprašanje je povezano z glasbeno umetnostjo: Jurij Snoj razloži, kaj pomeni *Gregorijanski koral v zgodovini zahodnoevropske glasbe.*

Kot sklep je predavanje Vinka Potočnika *Slovenci in Sveto pismo*, v katerem podaja izsledke empirične raziskave, ki je pokazala, da za sodobne Slovence Sveto pismo ni le verska in teološka knjiga, ampak je še vedno aktualna tudi s svojim vzgojnim in etično-moralnim poslanstvom.

Predavanje (1.06) UDK 22 = 863 (049.2)

Jože Krašovec

Značilnosti novega slovenskega prevoda Svetega pisma

Novi slovenski prevod Svetega pisma je skupinsko delo. To pomeni, da je vse pomembnejše odločitve sprejemal odbor prevajalcev in drugih sodelavcev. Temeljno načelo glede tipa prevoda je bilo sprejeto 9. maja 1981 na ustanovni seji ob navzočnosti vseh prevajalcev in drugih sodelavcev.

Polarnost dobesednega in idiomatskega prevoda

Naš sklep, da pripravimo nov prevod Svetega pisma, je takoj odprl razpravo o različnih pristopih k prevajanju. Soočali smo se s staro metodo in novo metodo. Ti metodi je mogoče vzeti v njunih skrajnih pozicijah: na eni strani so različne oblike dobesednega in na drugi tako imenovani idiomatski prevodi. Zagovorniki obeh pristopov izjavljajo, da je njihov cilj zvesto prevajanje; tisti, ki dajejo prednost dobesednemu načinu prevajanja, se zavzemajo za enotnost oblike in vsebine ter kažejo težnjo po oblikovni ustreznosti med izvirnikom in prevodnim jezikom, medtem ko zagovorniki idiomatskega pristopa vztrajajo pri preoblikovanju literarnih oblik izvirnika, ko prenašajo pomen v ustrezne oblike prevodnega jezika.[1] Razpravljanje o pristopih jasno kaže, da nikoli noben prevod ni uspel v čistem in absolutnem pomenu besede. Semantična točnost je večinoma iluzija. Končno velja, da noben prevod ni strogo vzeto niti dobeseden niti idiomatičen; vsi so kombinacija obeh načinov prevajanja. Zelo preprosti in jasni stavki so v vseh prevodih prevedeni bolj ali manj dobesedno, medtem ko so značilne povedi izvirnika prevedene bolj ali manj idiomatično.

Literaren značaj Svetega pisma in prvenstvo njegovega dobesednega pomena v judovstvu in krščanstvu sta bila odločilna pri zagovarjanju načela enotnosti oblike in vsebine pri našem prevajanju. Ob koncu z velikim zadovoljstvom ugotavljam, da slovenski standardni prevod Svetega pisma temelji na teh temeljnih načelih: očitna vezanost na izvirno besedilo; prvenstvo izvirne pesniške metaforike; vezanost na skladenjske oblike, individualni slog in literarne učinke izvirnika; odprtost do raznih vrst pomena; razmeroma doslednost v prevajanju ključnih besed in ponavljajočih se oblik. Ta načela vključujejo upoštevanje treh fololoških disciplin: jezikoslovje (jezikovni sistem izvirnika in slovenščine),

[1] Za diskusijo o problemu prim. E. H. Glassman, *The Translation Debate: What Makes a Bible Translation Good?*, Inter Varsity Press, Downers Grove, Illinois 1981.

literarne vede (bistvena umetniška vizija in pomen ustreznih besedil) ter stilistike (oblike komunikacije).

Temeljno načelo zvestobe do izvirnika smo opredelili tako, da vezanost na izvirnik ne pomeni nujno dobesednega prestavljanja, kajti naloga prevajalcev ni samo ta, da si prizadevajo za zvestobo izvirniku, temveč tudi, da dosežejo jasen in berljiv slog. Na splošno prevajalci niso imeli večjih težav v prizadevanju, da bi uskladili ta dva cilja, kajti značaj, način, čustvovanje, metaforika, preprostost pripovedi, modrostni izreki in druge značilnosti svetopisemskih besedil podpirajo izrazito zvesto prevajanje. Na drugi strani se narava slovenskega jezika v veliki meri ujema s hebrejščino in grščino.

Sposobnost slovenščine za izražanje izvirne vsebine in oblike kliče v spomin izjavo Williama Tyndala glede angleščine. V uvodu v delo *Pokorščina krščanskega moža* (1528) je zapisal: »Rekli bodo, da ni mogoče prevesti v naš jezik, da je pregrob. Ni tako grob, kot so oni zmotni lažniki. Grški jezik se namreč bolj ujema z angleškim kakor z latinskim. In svojskost hebrejskega jezika se ujema tisočkrat bolj z angleščino kakor z latinščino. Način govorjenja je v obeh enak, tako da na tisoč mestih ne potrebuješ drugega, kakor da prevedeš v angleščino besedo za besedo, medtem ko v latinščini težko najdeš mesto, ki ga prevedeš dobro in ustrezno, tako da ima isto ljubkost in milino, kakor ga ima v hebrejščini. Tisoč delov lahko boljše prevedeš v angleščino kakor v latinščino.«[2] Kako uspešen je bil Tyndale v prevajanju Svetega pisma, kaže dejstvo, da je njegov prevod postal podlaga za klasičen prevod, imenovan po kralju Jakobu, ali *Avtoriziran prevod* (1611).

Večina prevajalcev naše skupine se je zavedala, da je prevajalčeva najpomembnejša naloga prenašati smisel tako, da se ohrani značilen svetopisemski slog. Vendar smo se ves čas soočali z zagovorniki idiomatskega pristopa, ki so iste besede zavestno prevajali z različnimi ustreznicami, da bi dosegli izrazno gladkost in domnevno točnost. Branili so tudi svojo svobodo glede ureditve in razporeditve stavkov ter prevajanja izvirne skladnje. Toda rezultat je bil podrejanje pluralnosti svetopisemskega sloga in literarnih oblik njihovemu lastnemu enotnemu slogu, kar je vodilo v zatrtje literarnih učinkov izvirnika. V nasprotju s tem pristopom in v skladu s staro klasično težnjo po enotnem prevajanju občih besed je v našem odboru končno prevladala zavest, da morata v prevodu priti do veljave individualna skladnja in slog svetopisemskih besedil ter njihovi mogočni literarni učinki. Številni so odlomki, v katerih se določene ključne besede ponavljajo v različnih kombinacijah in tako dajejo novo moč občim stavkom in idiomom.

Naj omenimo, kako Gerald Hammond ocenjuje idiomatski način prevajanja, ki ga prakticirajo številni sodobni prevajalci: »Sveto pismo je zbirka besedil, ki so nastajala skozi dolgo obdobje in so močno različna po literarnih vrstah in slogu, zato bo spreminjanje vseh v 'jezik, ki ga uporabljamo danes', neizbežno zakrilo takšne razlike.«[3] Enako pomembna je Hammondova ugotovitev glede prevajanja izvirnega sloga: »Ker je slog pisatelja bolj intimno povezan s skladnjo kakor katerakoli značilnost, ohranjajo sodobni prevodi, ki imajo več skladenjske

[2] Citirano po G. Hammond, *English Translations of the Bible,* v: *The Literary Guide to the Bible,* izd. R. Alter in F. Kermode, Collins, London 1987, 648.

[3] Prim. *The Literary Guide to the Bible,* 654.

enotnosti, manj slogovne različnosti med knjigami kakor renesančni prevodi, ki dopuščajo oblikovanost po izvirni skladnji.«[4]

Prvenstvo osnovnega pomena in zmerna vezanost na izvirni slog

V nasprotju z ozko težnjo po interpretaciji smo uspeli uresničiti načelo o enotnosti glede pomenskega obsega v vsakem pogledu: v prevajanju besed, podob, stavkov itd. in v pisanju opomb. Iz semantičnih razlogov smo dajali prednost večpomenskosti. Pomena ni mogoče opredeliti le z besedami ali stavki, temveč predvsem s sobesedilom. Sveto pismo se nanaša na presežne resničnosti, ki jih mora bralec dojeti z branjem sobesedila. To pa omogoča le kar se da odprt prevod. Za to na eni strani govori nedoumljiva in zagonetna skrivnost Božjih del ter na drugi sposobnost človeškega uma, da dojema mnogostranske vidike duhovnih resničnosti v njihovi pretekli, sedanji in prihodnji perspektivi.

Lahko se zavedamo, da so presežne resničnosti svetopisemske pisatelje nagibale, da so raje uporabljali pesniške podobe in različne literarne vrste, kakor pa slog natančnih juridičnih ali teoloških razprav. Avtorji in večina razlagalcev so čutili, da nobeno besedilo nima le enega, tako imenovanega dobesednega pomena. Jasno so videli, da mora dobesedni pomen Svetega pisma ohraniti prvenstvo. Spričo tega smo se tudi mi odločili, da damo prednost prvotnemu pomenu pri prevajanju različnih jezikovnih in literarnih sestavin izvirnika. Med sklepno redakcijo smo si zelo prizadevali, da bi iste hebrejske, aramejske in grške ključne besede ter ustaljene stavke prevajali z istimi slovenskimi besedami, kadar je pomen očitno isti. Naša težnja je bila tudi izbirati besede s širokim pomenskim obsegom, razen če sobesedilo očitno zahteva podrobnejšo označitev.

Vsako prestavljanje ustvarja delo, različno od prejšnjega. Jezikovne prvine prevodnega jezika pokrivajo le del pojmovnega sistema izvirnega jezika; ta informacij ne sporoča iz iste perspektive. Besede in izrazi so lahko v enem pogledu podobni, v drugem pa različni in oddaljeni. Tudi v vsakem literarnem sistemu delujejo na poseben način. Toda čim bolj prevod uteleša posebnosti izvirnega jezika, tem manj se izgubijo njegove izrazne možnosti.

Naša metoda temelji na dveh temeljnih načelih, to sta literarna enotnost besedila in vzajemnost jezikov. Svetega pisma ni sestavil en sam avtor v enem samem obdobju. Obsega raznolike vire in literarne vrste. Kljub temu »besedilo v svoji končni obliki redakcije obsega široko mrežo asociacij. Dober prevod bi moral mrežo ohraniti nedotaknjeno s tem, da osvetli leksikalne in vse druge povezovalce«.[5] Vodilne besede vsebujejo asociacije skozi besedilo in skozi njihova zgodovinska razmerja. Ker so različni jeziki deležni skupne zgradbe na ravni korena, je toliko pomembneje besede prevajati po njihovem etimološkem ali korenskem pomenu. Korenski pomen besed je najboljša obča osnova jezikov.

To stališče ne pomeni zahteve po strogo dobesedni metodi prevajanja, ki je značilna npr. za grški prevod Akvile, za angleški prevod, ki ga je pripravil John

[4] Prim. *The Literary Guide to the Bible,* 658.

[5] Prim. E. I. Greenstein, *Essays on Biblical Method and Translation,* Brown Judaic Studies 92, Scholars Press, Atlanta, Georgia 1989, 109.

Wycliffe, in v določenem pogledu za nemški prevod, ki sta ga pripravila Martin Buber in Franz Rosenzweig. Nihče se ni zavzemal za mehanični model ustreznosti tako, da bi poskušal prestavljati besedo za besedo. Želeli smo doseči srednjo pot, tako da smo kombinirali dobesedni in idiomatski način prevajanja. Naš ideal je bil pokriti najširši možni spekter literarnih posebnosti. Zavzemali smo se za enotnost oblike in vsebine, toda ne v strogem smislu. Glavni razlog za to relativno strogost je omejena možnost za dosego formalne ustreznosti med izvirnikom in prevodnim jezikom. Drugi pomemben razlog vidimo v naravi svetopisemskega sporočila, saj je to sporočilo v vsakem pogledu presežno. Znotraj severozahodnih semitskih slovstev najdemo zelo jasen dokaz, da vsebina in duh presegata vse jezikovne in literarne oblike. Danes obstaja splošno soglasje, da so v ugaritskih, feničanskih, aramejskih in kanaanskih napisih v rabi številne identične literarne oblike. Kljub temu sta vsebina in duh hebrejske Biblije izvirna in enkratna znotraj celotnega starega Bližnjega vzhoda.

Opravičilo za poskus, da bi tako vsebino kot obliko izvirnika prestavljali kar se da zvesto, temelji v prvi vrsti na zgodovinski pravici izvirne oblike. Čim širše so literarne oblike v določenem velikem kulturnem izročilu v rabi, tem bolj je očitno, da so sposobne izražati univerzalne vsebine. Vsi osnovni metaforični izrazi in literarne oblike severozahodnega semitskega sveta kažejo, da so se ustalili v zelo dolgi zgodovini ustnega in pisnega sporočanja. Pojavljanje določenih literarnih motivov in struktur v različnih literaturah tudi kaže, da se te prvine v kanaanski in hebrejski literaturi ne uporabljajo na isti način. Ustrezna verovanja in vrednote, namen in drugi vplivi na določene avtorje so izrazito vplivali tudi na rabo literarnih in kulturnih oblik. Zaradi različnega načina rabe so v hebrejski Bibliji lahko dobili status svete besede. Zato obstaja dovolj razlogov, da jim damo prednost nad vsemi domnevnimi univerzalnimi ustreznicami v prevodnem jeziku. Zgodovinsko izpričana univerzalna izrazna sredstva so najboljši temelj povezovanja med različnimi jeziki in kulturami. V smislu odločilne gonilne sile Svetega pisma, to je ljubezni, lahko sklepamo, da je naša ljubezen tem bolj popolna in gotova, čim bolj se oklepa svojega univerzalnega izhodišča in cilja. Če identificiramo univerzalne in obče literarne prvine, imamo večjo gotovost glede nenavadnih.

Glede zelo neobičajnih izrazov smo se zavedali, da jih ne kaže prevajati dobesedno, temveč idiomatično: prevajalec mora najti najboljšo možno semantično ustreznico v prevodnem jeziku. Da bi bralcu omogočili njegovo lastno sodbo glede izvirnih izrazov in literarnih oblik, smo sledili klasičnemu načinu komentiranja besedila. Načeloma so vsi neobičajni izrazi in literarne oblike, ki so prevedeni idiomatično, v opombi navedeni v svoji dobesedni formulaciji. Namen tega ravnanja ni ta, da bi kazali na netočnost prevajanja, temveč da bi ponudili dodatno informacijo. S tem, ko navajamo več kakor eno verzijo istega besedila, damo bralcu predvsem možnost, da spozna poln pomen izraza. V tem je razlog, zakaj imamo jezikovne opombe na splošno za najpomembnejše. Celo prevodi, ki ne veljajo za komentirane, imajo več ali manj filoloških opomb; te večinoma prinašajo informacijo o dobesedni formulaciji neobičajnih izrazov in oblik.

Omeniti velja tudi zmerno konservativno stališče do novih teorij v tekstni kritiki in v biblični interpretaciji na splošno. V poskusih razlaganja temnih in poškodovanih mest smo se opirali na najbolj klasične prevodne modele vseh

časov in pri tem dajali prednost večinskim rešitvam s predpostavko, da sodobni pogledi niso zanesljivi, če zaradi pomanjkanja ustreznih dokazov veljajo zgolj kot teorije. Na klasične prevode smo se oprli zlasti zato, da bi našli ustrezne jezikovne in slogovne posebnosti ter upoštevali besedni red, skladnjo, obliko stavkov, izražanje in ritmično kadenco izvirnih pesniških besedil.

Literarna enotnost svetopisemskih besedil

Če preiskujemo svetopisemsko literaturo znotraj ozko sorodnih jezikov severozahodnega jezikovnega področja, opazimo, da so idiomi in izrazi, literarne oblike in govorne rabe, retorične in slogovne oblike v veliki meri podobne v vseh literaturah tega področja. Ugaritski, feničanski, aramejski in drugi kanaanski napisi, ki so bili odkriti v novejšem času, zelo jasno kažejo, da je hebrejska literatura dedič visoko razvitega kanaanskega literarnega izročila. V vseh severnosemitskih literaturah zasledimo ne le številne obče besede in povedi, temveč tudi splošno rabo literarnih izrazov. Številne posebne samostalniške in glagolske oblike, metaforični izrazi in prispodobe so rabljene v isti obliki v ugaritskem in hebrejskem slovstvu.

Še večjo pozornost zbudijo vzajemni sinonimi, ustaljeni obrazci in ponavljajoči se vzorci. Ker je paralelizem temeljna pesniška oblika severozahodnega semitskega slovstva, se dve sinonimni ali antitetični besedi navadno pojavljata v dveh paralelnih delih verza. Standardizirana delitev izjav v dva vzporedna dela verza je dala povod za porajanje zelo velikega števila soodnosnih sinonimov in antonimov. Sinonimen paralelizem in s tem soodnosni sinonimi so v hebrejski Bibliji veliko pogostejši kakor antitetični paralelizem in soodnosni antonimi. V kanaanskem slovstvu antitetičnega paralelizma praktično ni, medtem ko je sinonimni paralelizem celo bolj pogost kakor v Svetem pismu. V obeh vrstah slovstva najdemo nekaj sto skupnih soodnosnih sinonimov: rosa-dež, sovražnik-nasprotnik, kralj-vladar, šotor-bivališče, vdova-sirota, zemlja-nebesa, ogenj-meč, srebro-zlato, levica-desnica, poznati-razumeti itd.[6]

Dosledna in pogosta raba soodnosnih sinonimnih besed je dala povod za nastanek številnih sinonimnih obrazcev, to je ponavljajočih se stavkov, dolgih vrstico ali stih. Takšni obrazci se pojavljajo v isti obliki, kjerkoli pesnik govori o isti ali podobni temi, položaju ali dejanju, posebno značilni pa so za psalme. Ponavljajoče se stavke razlagajo na dva načina. Nekateri znanstveniki menijo, da gre za sposojenke, drugi se nagibajo k domnevi o tradicionalnem ali konvencionalnem jeziku. Temeljna literarna zgradba paralelizma lahko kaže na skupno dediščino ustaljenih stavkov.[7]

Pogosta raba ustaljenih obrazcev v pesništvu razloži, zakaj se pojavljajo tudi v svetopisemski pripovedni prozi. Soglašamo lahko s pogledom U. Cassuta: »V

[6] Za bolj izčrpen seznam paralelnih parov in razlago prim. zlasti L. R. Fisher (izd.), *Ras Shamra Parallels* I-III, Analecta Orientalia 49-51, Pontificium Institutum Biblicum, Roma 1972-1981.

[7] Za nadaljnje razpravljanje o tem vprašanju prim. R. C. Culley, *Oral Formulaic Language in the Biblical Psalms,* Near and Middle East Series 4, University of Toronto Press, Toronto 1967. Prim. tudi A. Bendavid, *Parallels in the Bible,* Carta, Jerusalem 1972.

zgodovini literatur večine ljudstev se je začetni razvoj literarne proze praviloma pojavil pozneje kakor pesništvo in sledi njegovim korakom in najzgodnejša proza kaže večino sledov svojega izvora v pesniških delih, ki so obstajala pred njo. Zlasti v jeziku stare pripovedne proze je često mogoče slišati odmev izrazov, ki pogosto nastopajo v predhodnem epskem pesništvu.«[8] V hebrejski Bibliji tudi najdemo prvine starih epskih idiomov. Da bi zadevo ponazorili, vzemimo primer *wayyiśśā' 'ênâw wayyar'*, »Povzdignil je svoje oči in pogledal/videl« (1 Mz 18,2; 24,63.64; 37,25; 43,29). Ti in številni drugi obrazci, značilni za hebrejsko Biblijo, se pojavljajo tudi v ugaritskem slovstvu. V preroškem slovstvu najdemo nekaj obrazcev, ki so v rabi tako v pesništvu kot v prozi za uvajanje preroških govorov. Zelo pogost je obrazec *kōh 'āmar yhwh*, »Tako govori Gospod« (Iz 8,11; 18,4; 29,22; 37,21.33; 43,14.16; 56,1; 65,8; 66,12; Jer 2,2.5; 4,3; 6,16.21.22 itd.). Drug zelo pogost obrazec v preroškem slovstvu je *wayĕhî dĕbar-yhwh 'ēlay lē'mōr*, »Zgodila se mi je beseda Gospodova, rekoč« (Jer 1,4.11.13; 2,1; 13,8; 16,1; Ezk 3,16; 6,1; 7,1; 11,14; 12,1.17.21. 26; 13,1; 14,2.12; 15,1 itd.).

Ker se obrazci pojavljajo na številnih mestih, bi bilo nevzdržno, če bi jih prevajali vsakič drugače. Isto velja za mesta, ki so navedena v Novi zavezi iz Stare zaveze. Ker je v celotnem Svetem pismu toliko obrazcev in se nekateri pojavljajo v neznatnih variacijah, komaj da obstaja prevod, ki bi bil popolnoma dosleden v prevajanju istih povedi in citatov. Tudi prevajalci, ki so zelo pozorni na pojav ponavljajočih se vzorcev, ne utegnejo popolnoma ustrezno prevesti izvirnega besedila. Spričo tega smo lahko zelo srečni, da naš novi prevod vsaj ne kaže preveč odstopanj v tem pogledu.

Poseben problem je bilo vprašanje razmerja med hebrejskim in grškim delom Svetega pisma. Devterokanonične/apokrifne knjige in Nova zaveza so napisane v grščini, toda njihovo idejno ozadje in osnovni literarni in retorični slog je semitski. Številne jezikovne in slogovne oblike odstopajo od znanih grških govornih oblik in kažejo na vpliv aramejščine ali hebrejščine na grščino. Za semitske prvine v grškem Svetem pismu obstajata dva razloga: 1) dvojezičnost piscev; 2) prevod iz aramejskega ali hebrejskega izvirnika. V obeh primerih so bili avtorji Judje, ki so bili dvojezični; njihovi spisi ali njihovo prevajalsko delo morajo zrcaliti judovski način mišljenja, značilnega svetopisemskega duha in poznavanje judovskega eksegetičnega izročila. Zato bi bilo nedopustno, če bi spregledali semitske poteze njihovih spisov, ko jih prevajamo v svoj jezik.

Medsebojna povezanost pesniških prvin

Obilje literarnih in stilističnih izraznih sredstev zahteva skrb v vrednotenju njihove posebne vloge v različnih stopnjah znotraj sobesedila kratkih stavkov, paralelizma, kitice ali celotne pesnitve. Pesniška izrazna sredstva se ne pojavljajo izolirano, temveč znotraj sobesedila pesnitve, govora ali pripovedi. Vloga posebnih izraznih sredstev se najbolje kaže ob celostni analizi celotnega odlomka ali pesnitve. Na splošno rečeno je ponavljanje različnih sestavin najočitnejša

[8] Gl. *The Goddess Anath,* prevedel iz hebrejščine I. Abrahams, The Magnes Press, The Hebrew University, Jerusalem 1971, 36.

značilnost proze in poezije: ponavljanje zvoka, zloga, besede, povedi, vrstice, kitice ali metričnega vzorca. Ponavljanje je temeljna povezovalna značilnost v vsakem pesništvu, toda več vrst ponavljanja pride do veljave tudi v prozi.

Najosnovnejša oblika ponavljanja je paralelizem členov *(parallelismus membromum)*, ki se pojavlja v številnih variantah samostojnih slovničnih enot govora. V paralelizmu često nastopajo sinonimni ali antitetični besedni pari. Besedni pari z različnimi vlogami se pojavljajo tudi v proznih besedilih, v katerih paralelizem ni stalen pojav. Sinonimni besedni pari izražajo medsebojno odvisnost znotraj istega pomenskega obsega. Antitetični besedni pari imajo včasih vlogo merizma, tj. povezave dveh polarnih pojmov na istem polju, da bi izrazili idejo celote ali popolnosti; v drugih primerih predstavljajo antitetični način izražanja, tj. soočanje nasprotujočih si pojmov na način, ki kaže na njihovo medsebojno izključevanje. Vsaka posamezna vloga pride do veljave v prevodu le ob upoštevanju vseh sestavin stihov v njihovem medsebojnem razmerju. Paralelizem se zelo pogosto pojavlja kot kombinirana enota v hiastični ureditvi, tako da drugi stih ponovi prvine prvega v nasprotnem zaporedju: a, b // b, a; a, b, c // c, b, a. Očitna vloga hiazma je, da se sprosti monotonija neprekinjenega paralelizma. Hiastične zgradbe žal v večini prevodov ne upoštevajo. V našem primeru je bolj ali manj dosledno prišla do veljave, odvisno od posameznih prevajalcev.

Drugi primer izziva za prevajalce so ponavljajoči se vzorci, kakor npr. *figura etymologica* (ponavljanje korena). V Iz 24,16bc se koren *bgd*, »biti nezvest«, pojavlja petkrat:

bōgĕdîm bāgādû
ûbeged bôgĕdîm bāgādû

Varljivci varajo,
varljivci varajo s prevaro.

V Iz 27,7 se korena *nkh* in *hrg* pojavljata vsak trikrat:

hakkĕmakkat makkēhû hikkāhû
'im-kĕhereg hărugâw hōrāg

Mar ga je udaril, kakor je udaril tiste, ki so njega udarjali?
Mar ga je pobil, kakor je pobil tiste, ki so njega pobijali?

Drug ponazorilen primer najdemo v Ps 35,1, kjer se korena *ryb* in *lḥm* pojavljata vsak dvakrat:

rîbāh yhwh 'et-yĕrîbay
lĕḥam 'et-lōḥămāy

Pravdaj se z njimi, Gospod, ki se pravdajo z mano,
vojskuj se zoper nje, ki se vojskujejo zoper mene!

Igra s koreni je v hebrejščini izredno pogosta. Žal prevajalci v svojih prevodih le deloma upoštevajo tovrstno besedno igro, čeprav jih je v večini primerov mogoče prevesti brez težave. To pa ne velja za besedno igro z imeni, za asonance (ponavljanje samoglasnikov znotraj verza), za aliteracijo (ponavljanje soglasnika znotraj verza), za homonime (besede, ki zvenijo podobno, a pomenijo različne reči) in za paronomazijo (namerna izbira dveh ali več različnih besed, ki zvenijo skoraj enako); ker je poudarek na njihovem glasovnem učinku, je to komaj mogoče prenesti v prevod. V Iz 24,17a so tri homonimne besede skupaj in imajo tudi vlogo asonance: *paḥad wāpaḥat wāpāḥ*, »Groza, jama in zanka«. Njihovega glasovnega učinka ni mogoče prenesti v prevod. Da bi ponazorili problem, naj navedemo še dva primera. V Iz 5,7c imamo izjavo:

wayĕqaw lĕmišpāṭ wĕhinnēh miśpāḥ
liṣdāqāh wĕhinnēh ṣĕ'āqāh

Upal je, da bo pravica, pa glej, zatiranje,
da bo pravičnost, pa glej, vpitje.

V Vp 6,3a beremo:

'ănî lĕdôdî
wĕdôdî lî

Jaz sem mojega ljubega
in moj ljubi je moj.

Toliko bolj pomembno je, da z veliko skrbjo ravnamo z metaforiko, prispodobami, podobami in s ponavljanjem ključnih besed, kajti te sestavine so najbolj univerzalne in imajo zelo pogosto ključno vlogo znotraj zgradbe besedila v celoti ali v delu. Številni prevajalci pohabijo izvirno metaforiko ali prispodobe s tem, ko jih prevajajo z abstraktnimi besedami. Tisti, ki na splošno niso pozorni na literarne in slogovne prvine, se zelo pogosto ne menijo za ponavljanje besed, ki imajo glede na svoj glasovni učinek, položaj znotraj besedila in pomen vlogo ključnih besed. Vse slovnične prvine so lahko pomembne: samostalniki, glagoli, predlogi, členki, prislovi in podobno. Obstajajo številne funkcije ponavljanja: izražanje glavne teme, povezovanje celotne zgradbe besedila, ustvarjanje dramatičnih poudarkov, izražanje celovitosti. Velik nesporazum je torej, če prevajalec ponavljanje dominantnih besed dojema kot neznosno monotonijo in jih zato prevaja z različnimi besedami v prevodnem jeziku. Žal so takšno stališče zavzeli tudi nekateri naši prevajalci. Zato je bila končna redakcija ključnega pomena. Kot glavni redaktor, odgovoren za celoten projekt, sem bil pri usklajevanju celotnega gradiva posebno pozoren na takšne primere. Posebno dobro osnovo za strogo stališče sem našel v *Revised Standard Version* in v prevodu Martina Bubra in Franza Rosenzweiga, kajti v teh prevodih so iste hebrejske besede dosledno prevedene z isto besedo v prevodnem jeziku, kadar

imajo isti pomen, po drugi strani pa se prevajalci izogibajo uporabljanju istih besed za različne hebrejske besede.

Sklep

Da povzamemo, moramo poudariti stališče večine prevajalcev in zlasti mene kot odgovornega redaktorja: Prva naloga prevajalca je, da prenaša retorične in slogovne prvine izvirnika, to pa pomeni skromnost in disciplino. Zgrešeno je prevode, ki zavračajo napačno delitev vsebine in oblike, označevati kot dobeseden način prevajanja. Septuaginta, Vulgata, Lutrova Biblija, Prevod kralja Jakoba ali *Avtoriziran prevod, Revised Standard Version*, prevod Martina Bubra in Franza Rosenzweiga, *Jeruzalemska Biblija*, francoska ekumenska Biblija itd. niso »dobesedni« prevodi v slabšalnem pomenu besede. V celoti gledano so zvesti in kažejo neločljivost oblike in vsebine na tako umetniški način, da jih je mogoče smatrati za standarne ali klasične prevode. Mi smo se zgledovali po najbolj zvestih izmed njih. Poskušali smo priti čimbolj v sklad z izvirnikom, tako glede pomena kot glede izredno velikega bogastva oblik. V večini knjig smo temeljno besedišče in ponavljajoče se vzorce poenotili šele med končno redakcijo; kljub temu je osebni slog prevajalcev ostal v bistvu nedotaknjen.

Povzetek: **Jože Krašovec, Značilnosti novega slovenskega prevoda Svetega pisma**

Vsi prevajalci so soglašali, da mora biti nov slovenski prevod Svetega pisma zvest izvirniku. Izdelki posameznih prevajalcev pa so jasno pokazali, da so bili pogledi o tem, kako doseči ta cilj, dokaj različni. Nekateri prevajalci so izrazito sledili idiomatičnemu načinu prevajanja. Postopno usklajevanje različnih pristopov je pri večini krepilo zavest, da mora naš novi prevod zrcaliti enotnost vsebine in oblike (formalno ustreznost). Zato je bilo na koncu treba revidirati celoten prevod: nekatere dele le v manjši meri, druge korenito. Najpomembnejše vodilo je bilo upoštevanje splošnih literarnih in posebej retoričnih in slogovnih značilnosti Svetega pisma ter doslednost v prevajanju odlomkov, obrazcev in ključnih pojmov, ki se pojavljajo na različnih mestih.

Summary: **Jože Krašovec, Characteristics of the New Slovenian Translation of the Bible**

All translators and other co-operators agreed that the new Slovenian translation of the Bible should be faithful to the original. Some translators definitely followed the idiomatic mode of translation. These different approaches resulted in major differences between versions of individual books, both within the Old and the New Testaments. The literary aspects of the original were often seriously impaired or did not come to the fore at all. Through gradual adjustment of different approaches, the vast majority of people involved became strongly

aware that our new translation must reflect unity between content and form. Consequently, the whole translation had to be revised in the end: some parts only slightly, others radically. The final redaction was carried out with great care.

Predavanje (1.06) UDK 22 = 03 (049.2)

Milan Holc

Načela in problematika prevajanja Svetega pisma

Naslov predavanja *Načela in problematika prevajanja Svetega pisma*, ki je skorajda identičen z zelo pomembno in izvrstno Schwarzovo študijo *Principles and Problems of Biblical Translation*,[1] ne bo in niti noče in ne more biti nekakšen povzetek tega odličnega, pa čeprav v neki meri tudi pionirskega dela. To še posebej velja poudariti zaradi tega, ker se bom v tem predavanju zaustavil izključno ob problematiki, s katero sem se skupaj z nekaterimi kolegi prevajalci srečeval skozi dvanajst let ob zelo zelo zahtevnem delu.

V dogmatični konstituciji o Božjem razodetju *Dei Verbum, magna charta* Drugega vatikanskega cerkvenega zbora, ki je bila sprejeta in potrjena novembra 1965, je v 6. poglavju, ki govori o Svetem pismu v življenju Cerkve, med drugim rečeno tudi naslednje: »Krščanskim vernikom mora biti na široko odprt dostop k Svetemu pismu. Zaradi tega je Cerkev že od začetka posvojila oni starodavni grški prevod Stare zaveze, imenovan po sedemdesetih možeh. Ima pa v časti tudi druge vzhodne in zahodne prevode, posebno tistega, ki ga imenujemo Vulgata.« Potem pa takoj nadaljuje: »Ker pa mora biti Božja beseda na razpolago v vseh časih, se mati Cerkev z materinsko skrbjo trudi, da bi bili prirejeni dobri in pravilni prevodi v vseh jezikih, posebno po izvirnem besedilu svetih knjig« (BR 22).

Pred nami je slovenski prevod celotnega Svetega pisma po izvirniku. Ko je leta 1984 izšel jubilejni prevod Nove zaveze ob štiristoletnici Dalmatinove Biblije, se je takoj porodila želja, da bi imeli Slovenci nov prevod celotnega Svetega pisma. Zdaj je do tega prišlo. Marsikaj pa se je od takrat do danes spremenilo. Dejstvo, da jubilejni prevod vendarle ni bil povsem prevod izvirnega besedila, kar so potrdile številne pisne in ustne pripombe, je narekovalo, naj bo novi prevod, če bo do njega prišlo, narejen po izvirniku in ne po načelih dinamične ekvivalence; naj se, kolikor je to mogoče, povsod zadosti načelom in zakonitostim izvirnega, semitskega izražanja (posebej to velja za Staro zavezo), pri tem pa naj se ne pozabi na pravila in zakonitosti slovenskega jezika.

Le langage est surce de malentendus (Jezik je vir nasporazumov), pravi lisica Malemu princu v istoimenski knjigi Antoinea de Saint-Exuperyja. Še tako dobro mišljene, izgovorjene ali napisane besede lahko napačno razumemo. Ker pa je Sveto pismo napisano v časovno zelo oddaljeni dobi in tudi ne v enem zamahu, se že postavlja vprašanje, ali je za sodobni svet še pomembno in ali ga današnji

[1] Prim. W. Schwarz, *Principles and Problems of Biblical Translation*, Cambridge 1955.

človek sploh še more sprejeti kot tisto, kar Sveto pismo v resnici je: Božjo besedo oziroma dokument o tem, kar je Bog hotel povedati ljudem.

Ker največ kristjanov, pa tudi drugih ljudi, bere Sveto pismo v prevodu (prevajati pa pomeni prestaviti neko besedilo iz enega jezikovnega sistema v drugi), se postavlja vprašanje, koliko je prevod zanesljiv. Ali je v prevodu res izraženo vse tisto, kar je po Božjem navdihnjenju zapisal sveti pisatelj? Tisti, ki so mnenja, da bodo v morfološko sintaktičnih mehanizmih svetopisemske govorice našli nekaj, kar bi bil zadostni odsev teoloških stvarnosti, se navadno zadovoljijo že z mislijo, da je iz hebrejščine skorajda nemogoče ali pa sploh nemogoče prevajati. V neki meri je to tudi rezultat spoznanj, ki jih je v svojem predgovoru k prevodu Sirahove knjige proti koncu 2. stoletja pred Kristusom pribeležil grški prevajalec: *Ou gár isodynameí autà en eautoîs Ebraistì legómena kaì ótan metahtê eis etéran glôssan* (Izrazi, ki so bili prvotno povedani v hebrejskem jeziku, nimajo več iste moči, če se prevedejo v drug jezik).

Tudi veliki humanist in hebraist Johann Reuchlin (1455-1522) je bil prepričan, da kakršenkoli prevod iz hebrejščine dobesedno izniči vrednost besedila; zato tudi prevodov, ki jih je sam pripravil, ni imel za prevode, pač pa jih je jemal kot neke vrste uvod ali pripravo za študij hebrejskega jezika.[2] No, v Reuchlinovem času so bile okoliščine precej drugačne. Ne smemo pozabiti, da je takrat še prevladovalo mnenje, da je bila hebrejščina prvi jezik, ki ga je uporabljal človek; pa tudi Cerkev je povsod dajala prednost latinskemu prevodu Svetega pisma, Vulgati. Zato so strokovnjaki, kakršen je bil Reuchlin, zagovarjali in so za vsako ceno hoteli zavarovati vrednost izvirnega hebrejskega besedila.

Z nastankom reformacije v 16. stoletju, zlasti z nastopom Martina Lutra, se je začelo množično prevajanje Svetega pisma. Mnogi so se oprijeli načela prevajanja iz izvirnika in tako so se prevajalci iz dneva v dan srečavali z najrazličnejšimi težavami, posebej na področju filologije, istočasno pa so bili hude boje z miselnostjo, ki je nasprotna grški, zahodni miselnosti. Gre namreč za dve zelo različni kulturi. Razlike so v neki meri primerljive s tistimi, ki jih srečujemo v likovni. Semitska umetnost (začetke srečamo že v Mezopotamiji) v človeških upodobitvah prikazuje posamezne dele telesa, združene med seboj v nekem mehaničnem ravnovesju in ne po organski povezanosti, medtem ko je pri grških upodobitvah moč čutiti, da so vse podobe prepojene z nekim življenjskim zanosom, kakor da je celotno telo vključeno v gibanje enega samega dela. V semitskem načinu upodabljanja so posamezni deli ali prvine zajeti neodvisno, vklesani ali izrezljani so na čimbolj jasen način, tudi za ceno drugih delov telesa. Nos npr. je viden v profilu, oko je veliko in postavljeno čelno, ramena rinejo naprej, noge pa so zopet upodobljene s strani. Teh različnosti, ki jih lahko opazimo tudi v najmanjših podrobnostih, in so večkrat, vsaj do neke mere malo napihnjene, seveda nikakor ne smemo presojati s stališč realizma. Posamezni deli telesa niso predstavljeni popolnoma tako, kakor v resnici izgledajo: npr. brada s kodri, ki so ritmično razporejeni kodri; vodni valovi so večkrat podobni kodrom, visoke gore so nizke itd. Tako izoblikovane podobe, ki se včasih zdijo kar malce izumetničene,

[2] Prim. J. Barr, *Semantica del linguaggio biblico*, Società editrice il Mulino, Bologna 1968, 365.

so vendar v neki simetriji. In v to simetrijo so stari orientalski narodi položili bistvo lepega, ko so ga stilizirali v konvencionalne in za njih obvezne oblike.[3]

Nepravični bi torej bili, če bi o takem načinu upodabljanja izrekli kakršnokoli negativno sodbo. Semiti so zaznavali prav tako, kakor zaznavamo mi; tak način upodabljanja jim je bil pač bližji, lepši. V takem upodabljanju moramo videti samo uresničitev njihovih umetnostnih meril.

Nekaj podobnega srečamo tudi v literaturi. Manjka jim tisto, kar smo mi poimenovali organiziranost izražanja. Medtem ko se v grških stavkih, kakor v grških podobah, vse giblje naprej, da se izrazi in poudari bistvo, se v semitskem izražanju čuti nasprotno. Posamezni členi so drug poleg drugega, ne stopijo se med seboj, ker je pač vsak zase oblikovan in izražen kot celota. To dejstvo mora upoštevati vsak, ki se loti ne le študija ali prevajanja, pač pa tudi branja semitske literature.

Ko torej govorimo o načelih prevajanja Svetega pisma in o problematiki, ki je s tem povezana, je prav, da se te razlike tudi čutijo. Semit se nekako giblje v svetu, s katerim je zelo povezan in je v njem vitalno udeležen. Zato stvarnosti večkrat ne more izraziti z besedami, ki so omejene; medtem pa zahodni, grški človek prav od besed zahteva, da neko stvarnost izrazijo na njemu čimbolj jasen, neomejen način. Semit se pač odpove izražanju (*exprimere*) in to nadomesti s tem, da to ali ono stvarnost prikliče (*evocare*).[4]

Ker gre pri prevajanju za prestavitev nekega besedila iz enega jezikovnega sistema v drugi, je potrebno upoštevati tudi zahteve jezikovnega sistema samega. Že Ernst R. Curtius (1886-1956), nemški literarni teoretik, kritik in filolog, je zatrjeval, da to, kar je matematika za poznavanje narave, je filologija za poznavanje duha. Medtem ko geometrija dokazuje z liki, filologija dokazuje z besedili, pri obeh pa se vztrajno zahteva natančnost. Torej je pomen filološkega načela pri prevajanju najprej v natančnosti, pa tudi v čimbolj verni prilagojenosti izvirniku.

Ko so srednjeveški slikarji upodabljali prizore iz Svetega pisma, so svoje junake redno oblačili v oblačila takratnega časa, vojaki so nosili srednjeveške oklepe, njihovi prizori pa so bili zajeti v takratna mesta Evrope. Z manjšimi izjemami (Judje so nosili na glavah pokrivala v obliki lijakov, turbane) so bili ti prizori po tej plati aktualizacija takratnega časa in tako blizu takratnim ljudem. Obratno pot je ubirala nemška slikarska šola, ki je evangeljske dogodke poskušala uprizoriti v okolju in času Nove zaveze. Ni naša skrb, da se izrečemo v prid eni ali drugi šoli, čeprav je jasno, da je srednjeveški način upodabljanja po eni strani bolj avtentičen od tako imenovanega zgodovinskega, katerega so se posluževali nemški slikarji.

Nekaj podobnega se večkrat zgodi pri prevajanju Svetega pisma. V prvem primeru si prevajalec prizadeva, da bralcu približa svetopisemsko besedilo v bolj sodobni govorici, njemu lažje doumljivem jeziku, njemu lastni miselnosti in občutju. Pri tem pa se seveda preprosto odlepi od izvirnega svetopisemskega načina izražanja, saj je za prevajalca poglavitno, da zajame zgolj smisel opisanega dogodka. V drugem primeru, ki bi ga nekako lahko primerjali z zgodovinskim

---

[3] Podatki so zbrani in prirejeni po knjigi: E. Galbiati - A. Piazza, *Pagine difficili della Bibbia (Antico Testamento)*, Sorgenti di vita 1, Massimo - Milano [5]1985, 59 sl.

[4] Prim. D. C. Charlier, *La lettura cristiana della Bibbia*, Alla scoperta della Bibbia, EP Roma 1979, 158.

prikazom, pa se prevajalec poskuša postaviti v čas pisatelja, v njegovo okolje in posnemati njegov način izražanja. Zapisane besede so zato prevedene ne toliko po smislu, pač pa čimbolj dobesedno, izvirno. Prednost takega načina je, da bralcu ne samo prikaže svetopisemsko sporočilo, ampak ga tudi časovno in kulturno poveže z navadami in okoljem, v katerih so poročila ali besedila nastajala.

Če se na koncu povrnemo k besedam konstitucije *Dei Verbum*, ki poudarja potrebo po dobrih prevodih iz izvirnih jezikov, moramo reči, da je dober prevod lahko le tisti, ki izžareva izvirnost svetopisemske govorice, je postavljen v čas pisatelja in njegovo izvirno okolje. V nasprotnem primeru, vsaj po mojem mnenju, obveljajo tukaj resda neupravičene besede francoskega razsvetljenca Voltaira, ki jih je izrekel na račun svojega starejšega kolega, Angleža W. Shakespeareja: »*Sans la moindre étincelle de bon goût et sans la moindre connaissance des règles*« (Brez najmanjše iskrice dobrega okusa in brez vsakršnega poznavanja pravil).

Povzetek: **Milan Holc, Načela in problematika prevajanja Svetega pisma**

Sveto pismo je knjiga, ki je bila napisana v časovno zelo oddaljeni dobi in ne v enem zamahu. Zato je težko in tudi večkrat predrzno govoriti o dobrih prevodih, kajti že iz besed grškega prevajalca Sirahove knjige je razvidno, da nekaterih izrazov ni mogoče pravilno prevesti, saj »izrazi, ki so bili prvotno povedani v hebrejskem jeziku, nimajo več iste moči, če se prevedejo v drug jezik«. Pomembno je tudi to, da si hebrejska in grška miselnost stojita nekako ena nasproti drugi in da gre tu za dva različna načina razmišljanja. Semit se giblje v svetu, ki ni povsem ločen od njega, in je v njem vitalno udeležen, zato se kaj hitro znajde v nemoči, da bi izrazil vsebino z besedami, ki so omejene; grški človek pa prav od besed zahteva, da mu izrazijo neko idejo na čim primernejši način.

Summary: **Milan Holc, Principles and Problems of Bible Translation**

The Bible was written a long time ago and not in a single moment. Therefore it is difficult and sometimes presumptuous to speak about good translations. Already the Greek translator of Ecclesiasticus says that some expressions may not be correctly translated since »what was originally expressed in Hebrew does not have exactly the same sense when translated into another language«. It is also important to be aware of the differences between the Hebrew and Greek mentalities. The Semite moves in a world that is not completely separated from himself and vitally participates in it, therefore he quickly finds himself in the position of not being able to express the contents by words that are limited; on the other hand, the Greek searches for the words to express an idea in as adequate a manner as possible.

Predavanje (1.06) UDK 22 = 03 (049.2)

Kajetan Gantar

Non verbum ad verbum, sed sensum ad sensum

Kadar je izšel kak moj prevod iz antične književnosti, so me ob izidu vedno obdajali mešani občutki. Poln nemira sem ugibal, kakšen bo odmev v javnosti, kakšen vtis bo prevod naredil na bralca. Po eni strani sem bil vesel, da je moj izdelek nazadnje le zagledal beli dan, po drugi strani bi svojega novorojenca najrajši zatajil. Ob njem sem se spraševal, zakaj sem ta in ta izraz poslovenil tako in ne drugače, zakaj sem se odločil za takšno in ne za drugačno rešitev. Čeprav sem med prevajanjem včasih omahoval in tehtal razne kombinacije in predvideval vse mogoče posledice, ki izvirajo iz izbire izraza, mi je šele ob izidu postalo jasno, kje je bila morda zgrešenost moje odločitve in kakšne boljše rešitve so bile zaradi nje zamujene, opuščene ali spregledane.

Podobni občutki me navdajajo tudi ob izidu novega slovenskega prevoda Svetega pisma, h kateremu sem prispeval tri knjige Stare zaveze (Judita, grška Estera, Tobit) in eno knjigo Nove zaveze (Apostolska dela). Po eni strani občutek veselja, da sem lahko sodeloval - čeprav samo z majhnim deležem - pri posredovanju Božje besede in pri enem največjih slovenskih prevajalskih podvigov tega stoletja. Po drugi strani občutek nelagodja, ker so se ob prevodu uveljavljale nekatere težnje, ki se niso vedno skladale z mojimi pogledi na prevajalsko umetnost.

Ko se je pred poldrugim desetletjem naša prevajalska skupina - takrat še maloštevilna - zbrala na prvi sestanek, smo se dogovorili, da bomo prevajali dosledno po izvirniku. Pod tem je bilo mišljeno, da bomo prevajali po grškem ali hebrejskem izvirniku in ne po latinskem prevodu (po Vulgati), kot se je Sveto pismo pri nas večinoma prevajalo dotlej. Rekli in zapisali smo: dosledno, in ne: dobesedno po izvirniku. Dosledno in dobesedno ne pomeni isto. Takrat nismo reševali dileme, ali naj bo prevod dobeseden ali umetniški. Ali naj prevajalec prestavlja besedo za besedo? Ali pa naj iz izhodiščnega v ciljni jezik presaja predvsem smisel prvotnega sporočila, čeprav se posamezna beseda izvirnika ob tem zabriše?

Dilema o tem ni nova in se je ravno ob Bibliji najprej zaostrila, in sicer že pred davnimi stoletji, že ob prvih poskusih njenega prevajanja. Z dilemo so se soočali že prevajalci Septuaginte, ki so skušali med obema skrajnostma ubirati neko srednjo pot, predvsem pa so v svojem grškem prevodu poskušali čim bolj ohraniti poetični zven in zanos izvirnika, umetniški značaj ubeseditve. To pa je izzvalo ostre odmeve pri nekaterih rabinih, pismoukih in drugih gorečnežih, ki

so zvestobo prevoda enačili z dobesednostjo. Znano je, da je kot reakcija, kot nekakšen polemičen odgovor na Septuaginto nastalo več dobesednih prevodov, ki so suženjsko posnemali slovnične strukture izvirnika. Ti prevodi so pogosto po vsej sili poskušali obdržati isti etimološki koren, vztrajali so pri načelu, da mora biti ista hebrejska beseda v grškem prevodu izražena vedno z isto grško besedo, da se mora v prevodu ohraniti enaka skladnja, enak besedni red kot v izvirniku in podobno. Najbolj skrajni primer takšnega fanatika dobesednosti je predstavljal neki Akvila (iz 2. stoletja pred Kristusom), ki je bil sicer - po Hieronimovi izjavi - *homo eruditissimus linguae Hebraicae,* - ob tem pa tudi - po besedah učenega Origena - pravcati »hlapec v službi hebrejščine«.[1]

Sv. Hieronimu, očetu Vulgate, je bil kot bleščečemu stilistu in mojstru latinske besede veliko bližji literarni pristop k prevajanju, ki je imel globoke korenine v klasični latinski tradiciji, kjer prevajanje ni pomenilo samo *interpretatio* in *imitatio*, ampak obenem tudi *aemulatio*, torej nekakšno tekmovanje, kako doseči lepoto izvirnika.[2] Prevajalec si mora prizadevati, da v svojem prevodu ne ohranja in ne posreduje samo gole vsebine, ampak tudi čar in gracioznost izvirnika.[3] Kdor greši zoper to načelo, ta zapade v *cacozelia*, to je v nespretno posnemanje izvirnikovih besed, saj jemlje besedilu ravno tisti čar (*decus, venustas, elegantia*), s katerim ga je skušal izvirni avtor okrasiti (npr. ritem, zvočno slikanje, zgoščenost, duhovito poantiranost in podobno); skratka, takšen prevajalec poskuša prvotno besedilo *dedecorare.*

Sv. Hieronim se je ob tem sicer dobro zavedal, da si prevajalec pri presajanju Božje besede ne more privoščiti tolikšne svobode kot pri prevajanju drugih literarnih besedil, zakaj v Svetem pismu je »skrivnost lahko celó v besednem redu« (*ubi et verborum ordo mysterium est*, Epist. 57, 5, 2).[4] Vseeno pa je svaril pred pretirano dobesednostjo, na kakršno so prisegali judovski rabini in tudi nekateri krščanski kritiki njegovih prevodov. Kajti če bi sprejeli načelo dobesednosti, bi morali - po Hieronimovem mnenju - večkrat celó kakega evangelista obtožiti laži in potvarjanja, za kar navaja vrsto konkretnih primerov, kot na primer (Epist. 57, 7, 1): *Legimus in Marco dicentem Dominum: »talitha cumi« statimque*

---

[1] Origenes, Ad Aric. 4: *douleúon têi Hebraikêi glóssei*; prim. Hieronim, Epist. 57, 11, 2: *Aquila autem proselytus et contentiosus interpres, qui non solum verba, sed etymologias verborum transferre conatus est.* Hieronim se je hudoval, da Akvila spakljivo prevaja celó zloge in črke. Spotaknil se je že kar nad prvim stavkom Akvilovega prevoda, ki se je glasil: »V začetku je Bog ustvaril z nebom in z zemljo«, kar je v grščini in latinščini povsem nesprejemljivo (*quod Graeca et Latina lingua omnino non recipit*). - O Akvilu, o značaju in namenu njegovega prevoda prim. G. Veltri: *Der griechische Targum Aquilas / Ein Beitrag zum rabbinischen Übersetzungsverständnis*, v: *Septuaginta zwischen Judentum und Christentum*, Tübingen 1994, 92-115.

[2] O latinskih izrazih za prevajanje prim. O. Reiff, *Interpretatio, imitatio, aemulatio - Begriff und Vorstellung literarischer Abhängigkeit bei den Römern.* Diss. Köln 1959.

[3] Prim. Hieronim, Epist. 57, 5, 5: *Numquid haerent in verbis ac non decorem magis et elegantiam in translatione conservant?* Prim. tudi Epist. 97, 3: *in qua laborasse me fateor, ut verborum elegantiam pari interpretationis venustate servarem*; Epist. 106, 54: *Et nos hoc sequimur, ut ubi nulla de sensu est immutatio, Latini sermonis elegantiam conservemus.*

[4] Izraz ni povsem jasen. Po eni razlagi pomeni *verborum ordo* »besedni red« ali »razvrstitev besed« (v stavku), po drugi razlagi »besedno vrsto« ali »kategorijo besed«.

subiunctum: »quod interpretatur: puella, tibi dico, surge«. Arguite evangelistam mendacii, quare addiderit »tibi dico«, cum in Hebraeo tantummodo sit »puella, surge«; sed ut emphatikóteron *faceret et sensum vocantis et imperitantis exprimeret, addidit »tibi dico«.* (V Markovem evangeliju beremo, da je Gospod rekel: *talita kumi.* In takoj nato je dodano: *kar v prevodu pomeni: deklica, rečem ti, vstani.* Lahko obdolžite evangelista, da je lažnivec, ker je dodal: *rečem ti,* čeprav stoji v hebrejščini samo: *deklica, vstani.* Toda da bi bil poudarek močnejši, da bi izrazil smisel (*sensum*) ukaza, je dodal: *rečem ti.«*)[5]

Sv. Hieronim je ob svojih razglabljanjih o prevajanju uvedel pojem, mimo katerega ne more noben sodobni prevajalec: treba je upoštevati posebne značilnosti (*proprietates*) izhodiščnega in ciljnega jezika, treba je značilnosti enega jezika prilagajati značilnostim drugega jezika.[6] Skratka, treba je prevajati tako, da se ohrani smisel (*sensus*) prvotnega sporočila, pa četudi se ob tem izgubijo in zabrišejo posamezne besede (*verba*).

Vendar se tu ne nameravam spuščati v podrobnejše razpravljanje o Hieronimovi teoriji in praksi prevajanja, kakor tudi ne v zgodovino prevajanja pred njim, saj o tem obstaja obsežna literatura.[7] Poudariti hočem samo, da so težnje, ki izvirajo iz tradicije dobesednih prevodov, zelo trdožive. Tudi ob novem prevodu Biblije smo se z njimi večkrat soočali.

Tako se je na primer ob našem prevajanju pojavila zahteva, da se morajo določene kategorije hebrejskih ali grških izrazov sloveniti vedno z isto slovensko besedo. To mi je bilo sprejemljivo in samo po sebi razumljivo, dokler je šlo za hebrejska ali grška lastna imena[8] ali za izraze materialne kulture[9]. Toda bolj ko je delo teklo proti koncu, bolj so se kategorije teh besed širile. Nazadnje se je pojavila zahteva, da je treba poenotiti celotno tako imenovano temeljno teološko izrazoslovje: kot da bi šlo za nekakšen sistematičen *Handbuch* teologije in ne za zbornik 72 ali 75 heterogenih besedil, v katerih je več desetin

---

[5] Prim. Mk 5, 41 (Jezus ozdravi Jairovo hčer).

[6] Prim. Hieronim, Epist. 57, 5, 2: *Ut proprietates alterius linguae suis proprietatibus explicaret;* Epist. 106, 3: *Hanc esse regulam boni interpretis, ut idiwmata linguae alterius suae linguae exprimat proprietate;* Contra Iov. 1, 13: *Proprietatem Graecam Latinus sermo non explicat et Hebraei iuxta linguae suae proprietatem, deosculationem pro veneratione ponunt.*

[7] Prim. Hieronymus, *Liber de optimo genere interpretandi (Epistula 57), Ein Kommentar* von G. J. M. Bartelink, Leiden 1980; P. Chiesa, *»Ad verbum« o »ad sensum«,* v: *Medioevo e Rinascimento* 1, 1987, 1-51, podrobno razpravlja o prevajalskih dilemah Hieronima in njegovih antičnih predhodnikov ter o odmevih teh dilem v zgodnjem srednjem veku.

[8] Kot plod želje in zahteve po poenotenju v rabi bibličnih imen je nastal izčrpni *Seznam svetopisemskih imen,* ki ga je sestavil Jože Krašovec in je bil objavljen kot I. del *Bibličnega leksikona,* ki ga je izdala Mohorjeva družba ob štiristoletnici Dalmatinove Biblije (Celje 1984, 13-109). Ta obsežni seznam, ki je nastal po številnih diskusijah in posvetovanjih, skuša vnesti red v anarhijo, ki je doslej pri nas vladala v rabi svetopisemskih imen, saj so nekatera od teh imen prihajala v slovenščino iz latinske Vulgate, druga so bila prirejena po raznih nemških vzorcih, tretja spet prevzeta neposredno iz hebrejščine, aramejščine ali grščine itd.

[9] Tako smo npr. - brez večjih nesoglasij - poenotili izraze za denar, za prostorske in časovne mere, za praznike, za glasbila itd.

različnih pisateljev - pesnikov, zgodovinarjev, prerokov in drugih besednih umetnikov - iskalo najrazličnejše izrazne možnosti in pomenske odtenke svojih jezikov in narečij, da bi izrazili tisto najgloblje, kar se zdi skoraj neizrazljivo. Ob tem je prišla pod udar tudi vrsta besed ali besednih zvez, ki so vzete iz vsakdanjega pogovornega jezika. Ob tem se je pozabilo na načelo, ki ga je že pred dvema stoletjema zapisal nemški učenjak Wilhelm Humboldt, da namreč »nobena beseda v nekem jeziku ni popolnoma enaka besedi v drugem jeziku« (*kein Wort einer Sprache ist vollkommen einem in einer anderen Sprache gleich*); podobno misel je ob istem času izrekel tudi njegov sodobnik, filozof in znameniti prevajalec Platona Friedrich E. D. Schleiermacher.[10] Njune misli potrjuje tudi sodobno jezikoslovje.

Tako se je na primer pojavila zahteva, da se mora grška beseda *pneûma* vedno in povsod sloveniti z besedo duh. V skladu s tem so skušali v besedilu Apostolskih del nekaj mest tako predrugačiti, da v njih svojega prevoda nisem prepoznal. Začetni stavek odlomka o Pavlovem govoru na Areopagu (prim. Apd 17, 16) so na primer skušali pohabiti tako, da bi se glasil: »Ko je Pavel v Atenah čakal nanju, se je njegov duh v njem razvnel, ker je videl, kako je mesto polno malikov.« Moj prevod je bil: »Ko je Pavel v Atenah čakal, ga je v dno duše prizadelo, ker je videl, kako je mesto polno malikov.« Grški izraz *paroxýneto to pneûma autoû en autôi* prevajati z besedami »se je njegov duh v njem razvnel« je nesmisel; ne vem, kaj naj si pod tem predstavljam. Grška beseda *pneûma* lahko sicer res pomeni duh, ima pa še vrsto drugih pomenskih odtenkov, lahko (in sicer prvotno) pomeni dih ali zrak ali sapo, lahko tudi življenje itd.[11] Če na primer Sofokles[12] pravi, da je *ánthropos pneûma kaì skià mónon*, potem je mišljeno, da je človek »samo sapa in senca«. In če Grki kot narod pomorščakov govorijo o *pneúmata thalásses, pneúmata anémon*, potem to seveda niso »duhovi morja« ali »duhovi vetrov«, ampak »piš vetrov«, »sila viharjev«. In če se v Septuaginti, v opisu Noetove barke, omenjajo dvojice bitij, v katerih je *pneûma zoês* (prim. 1 Mz 6, 17), potem so to bitja, v katerih je »dih življenja« itd. Predvsem pa pomeni *pneûma* tisto najbolj skrito plast naše notranjosti, kjer se stikajo racionalni in iracionalni vzgibi, tisto prepadno globino človeške duševnosti, ki jo s čudovito lapidarnim slovenskim izrazom - mislim, da tako slikovitega izraza ne premore noben drug jezik - označujemo kot »dno duše«.[13]

---

[10] »*Keinem einzigen Wort in einer Sprache eines in einer anderen genau entspricht*«, navaja A. Seele, *Römische Übersetzer - Nöte, Freiheiten, Absichten*, Darmstadt 1995, 14.

[11] O raznovrstnosti teh pomenov prim. s. v. *pneuma* v: W. Bauer, *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur*, Berlin - New York 1971, 1338-1346.

[12] Soph. Fr. 13 N.

[13] Tako je npr. izraz *pneûma* na drugem mestu smiselno preveden v jubilejni izdaji (Mr 8, 12: *anastenáxas tôi pneúmati autoû légei*): »Iz dna duše je vzdihnil in rekel.« Snoj - Jere - Pečjak prevajajo to mesto »iz globočine srca«. Tudi tu je standardni prevod - pač zaradi težnje po poenotenju - besedilo poslabšal: »On pa je v duhu zavzdihnil«. - M. Zerwick, *Analysis philologica Novi testamenti Graeci*, Roma 1966, 99, razlaga izraz *anastenáxas ab imo pectore edo suspirium*, in izraz *pneûma hic: sedes affectionum.*

Podobno se je redakcija spotaknila ob prevodu izraza *zéon tôi pneúmati* (Apd 18, 25: »Poln navdušenja je govoril.«) in predlagala, da prevedem »z gorečnostjo duha« ali »goreč v duhu je govoril.«[14] Osebno bi omenjeno mesto - če ne bi bil pod takšnim pritiskom dobesednosti - še rajši poslovenil: »V ognju navdušenja je govoril.« Revizija prevoda se mi je zdela še tem bolj nesmiselna, ker je slovenska beseda »navdušenje« izpeljanka iz besede »duh«, torej je v njej beseda »duh« zaobsežena.

Seveda se s takšnimi posegi v svoj prevod nisem mogel strinjati[15] in sem svoje nesoglasje tudi pisno izrazil. Šele po izidu knjige sem z veseljem ugotovil, da so revizorji v teh primerih svoje posege v moj prevod vendarle umaknili.

V krog besed, ki jih je treba prevajati s takšno enoznačnostjo, naj bi sodila tudi grška beseda *mákar(ios)* s svojimi izpeljankami, ki naj bi se vedno slovenile kot blažen, blagor, blagrovati, blagrovan. Res je, da smo prevajalci ob enem naših prvih posvetovanj, pred poldrugim desetletjem v Stični, soglašali, naj *makarismós* v znamenitem govoru na Gori blagrov[16] ostane blagor. Ta beseda je namreč, čeprav je v današnjem vsakdanjiku zelo redka ali sploh odsotna, v tradiciji slovenskega bibličnega besedišča vse pregloboko zakoreninjena, da bi jo nadomeščali s kako drugo: osem blagrov pomeni v zavesti slovenskega človeka najčistejšo kvintesenco krščanske etike. Vendar je redakcija iz tega izpeljala zahtevo, da se mora grška beseda *mákar(ios)* zato v Bibliji sploh vedno in povsod sloveniti z blagrovanjem in blaženostjo. V resnici imajo stari jeziki celo paleto izrazov za našo srečnost ali blaženost - grščina na primer *mákar, makários, eudaímon, ólbios, eutychés*, latinščina na primer *beatus, felix, faustus, fortunatus*. Vsako predpisovanje, da mora biti na primer *mákar* = *beatus* = blažen ali blagrovan, *eutychés* = *fortunatus* = srečen, bi vodilo v nasilje nad jezikom. Slovenska beseda blagor je brez dvoma stilno zaznamovana, saj ima izrazito biblično-liturgični prizvok[17] in se v sodobnem pogovornem jeziku - razen z ironičnim prizvokom (na primer v naslovu Cankarjeve drame *Za narodov blagor*) - praktično ne uporablja. Z izrazi blagor, blagrovanje ali blaženost se označuje neka transcendentalna srečnost - v nasprotju s srečo, to je, s srečnimi naključji v zemeljski vsakdanjosti. Zato nima smisla, da bi rabo te besede širili

---

[14] Med drugim z argumentom, da tako prevaja tudi *Revised Standard Bible* (*beeing fervent in spirit*). Če bi bilo treba za vsako ceno ohraniti »duha« in »gorečnost«, potem mi je bližji Dalmatin: »Inu je govuril s' gorečim Duham.« - Nasploh sem ob slučajnih primerjavah (Stichprobe) dobil vtis, da so se revizorji zgledovali predvsem ob angleški *Revised Standard Bible* in so zato nekatera mesta - v primerjavi z jubilejno izdajo NZ (1984) - poslabšali, npr. 1 Kor 11,13 (*akatakálypton*) »da bi ženska *razoglava* molila« (1984) - »da bi ženska *z odkrito glavo* molila« (1996) - »to pray *with her head uncovered*« (Revised Standard Bible).

[15] O tem in o nekaterih drugih predlaganih posegih v moj prevod me je obvestil Matjaž Črnivec v pismu z dne 6. 3. 1996.

[16] Mt 5, 3-12, cf Lk 4, 20-23: *makárioi... makárioi... makárioi.*

[17] In celo v Bibliji je njena uporaba smiselna samo v stilno zaznamovanih himničnih pozicijah, npr. Lk 1, 48: »Odslej me bodo blagrovali vsi rodovi«. V glavnem je raba besede blagor omejena na evokacije, na vzklične stavke, npr. »Blagor telesu, ki te je nosilo... še bolj pa blagor tistim, ki ...« (Lk 11, 27-28).

na druga pomenska področja. S tem bi ustvarjali nekakšen odmaknjen biblični jezik, ki bi se v besednem zakladu in frazeologiji močno razlikoval od pogovorne slovenščine in bi s tem ustvarjal vtis nenaravnosti in izumetničenosti.[18]

In prav takšen poseg je doživel moj prevod odlomka iz Apd 26, 2, kjer apostol Pavel začne zagovor pred kraljem Agripo z besedami: *basileû Agríppa, hegêmai emautòn makárion epì soû méllon sémeron apologeîsthai.* Najbrž noben obtoženec na Slovenskem ne bi rekel pred sodnikom: »Lahko se blagrujem, da se danes lahko zagovarjam pred tabo.« Tako so namreč skušali predrugačiti moj prevod, ki se je prvotno glasil: »Kakšna sreča zame, kralj Agripa, da se danes lahko zagovarjam pred tabo!« Mislim, da je natanko to smisel Pavlovih besed. Tudi misel, izražena v Apd 20, 35 (*makárión esti mâllon didónai è lambánein*), se v lepi slovenščini glasi: »Večja sreča je dajati kot prejemati«, ne pa »večji blagor«, kot je redakcija skušala predrugačiti moj prevod. Misel se verjetno opira na kak pregovor,[19] kakršne srečujemo tudi v slovenščini.[20]

Tu sem navedel samo dva konkretna primera, s kakšnimi posegi smo se soočali prevajalci. Ni treba posebej poudarjati, da so takšne težnje hromile voljo do lepšega besednega oblikovanja tudi v drugih podobnih primerih.

Zapleti so se pojavljali tudi na primer, če je skušal prevajalec kak osebni zaimek zaradi večje jasnosti in lažje berljivosti nadomestiti s ponovno omembo lastnega imena. Takšnim rešitvam je redakcija nasprotovala, med drugim z utemeljitvijo, da bi imensko kazalo ali računalniški izpis v takšnih primerih pokazal, da se neko ime v prevodu pojavlja večkrat kakor v izvirniku, kar bi zmanjševalo znanstveno vrednost prevoda, in podobno.

Če je prevajalec skušal narediti dikcijo svojega stavka bolj tekočo, bolj slovensko, je bilo slišati očitke, da to ne bi bil prevod, ampak parafraza. Tako smo lahko v dnevnem časopisu brali,[21] da se grškega izraza »prihajati do spoznanja« ne sme sloveniti z besedo: razmišljati, »v kakšni stiski sem« se ne sme sloveniti z besedami: kako težko mi je, in da bi bilo tudi namesto besed »se sporazumejo« bolje ohraniti besedno zvezo »se združijo v eni misli« itd. Češ da so to parafraze in ne prevodi: kot da je mogoče začrtati ostro mejo med prevodom in parafraziranjem. V bistvu je vsako prevajanje, vsako prenašanje misli iz enega v drugo jezikovno območje, parafraza. Če hočemo biti po vsej sili dosledni - spet bi lahko citiral F. E. D. Schleiermacherja in W. Humboldta - ni besede, ki bi bila

---

[18] O različnih odtenkih grških sinonimov za srečnost in blaženost prim. De Heer, *Makar - Eudaimon - Olbios - Eutyches*, Amsterdam 1969. Tudi naši najboljši grecisti omenjene izraze že pri Homerju ustrezneje prevajajo, najrajši z besedo srečen, prim. F. Omerza, *Iliada* (1916), 9, I 339: »Pri bogovih mi srečnih«; A. Sovre, *Odiseja* (1951), p. 90, 6, 154/5: »Srečen, presrečen ti oče... srečni, presrečni ti bratje.« Tudi Doklerjev *Grško-slovenski slovar* (1915) navaja s. v. *makar* (p. 479) slovenske pomene v temle zaporedju: premožen, imovit, bogat, srečen, blažen (blažen šele na zadnjem mestu!).

[19] Prim. opombo v jubilejni izdaji, povzeto po TOB (Sveto pismo Nove zaveze, Ljubljana 1984), 386, op. e: »Evangeliji nam niso ohranili te Gospodove besede, ki spominja na podobne izreke, izpričane v grškem svetu.«

[20] Prim. Fran Kocbek - Ivan Šašelj, Slovenski pregovori, reki in prilike, Celje 1934, 131: »Srečnejši je ta, ki daje, kakor oni, ki jemlje.« Stran 23: »Bolje dajati kakor jemati.«

[21] Prim. Delo 31. 1. 1996.

stoodstotno enakovredno prevedljiva. Parafraza - po definicijah v jezikoslovnih priročnikih - ni nič drugega kot »svobodno prevajanje«.[22] Gotovo pa je svobodno prevajanje lahko izvirniku bolj zvesto kot suženjsko prevajanje.

Če prevajalec ni odnehal, je redakcija zahtevala, da se v opombi pod črto navede kot varianto tako imenovani dobesedni prevod (čigar dobesednost pa je včasih vprašljiva). Zato se v opombah pogosto ponavlja kratica *db* (dobesedno), kar učinkuje včasih malce neokusno, saj nehote zbuja vtis, kot da prevajalec ni dobro obvladal grščine, kot da svojega dela ni v redu opravil in ga je zato treba kar naprej popravljati.

Ob takšnih posegih v prevajalsko delo sem si večkrat zastavil vprašanje, komu in za kaj je novi prevod Svetega pisma namenjen.

Podobno vprašanje sem si zastavljal vedno, kadar sem prevajal na primer kako tragedijo ali kako drugo antično besedilo. Tragedijo prevajam zato, da jo bo slovenski bralec bral, da jo bodo naša gledališča uprizarjala. Zato mora biti prevod čim bolj užiten in berljiv, slovenska beseda mora v prevodu zveneti tako, da se iz njega ne čuti prevajalski napor, bralec oziroma poslušalec mora imeti občutek, da ne gre za tuje, ampak za izvirno slovensko besedilo. Z drugimi besedami: prevedena beseda mora zveneti tako, da naredi vtis. Če tragedija ob uprizoritvi naredi vtis, če gledalec ob tragediji doživi notranji pretres, očiščenje in katarzo, potem je prevod dosegel svoj namen, potem je prevod dober, izvrsten, odličen. Če tragedija - ne po krivdi igre ali režije, ampak po krivdi prevoda - ne naredi vtisa, potem je prevod slab, pa četudi je v njem vsaka beseda dobesedno prevedena in v učenih opombah temeljito razložena.

Podobno velja - *mutatis mutandis* - tudi za prevod Svetega pisma. Če bo Božja beseda v njem segla do srca, če se bo bralca dotaknila, če ga bo premaknila, vznemirjala, spodbujala, tolažila, dvigala, potem je prevod dosegel svoj namen. Če tega ne bo dosegla, če bo bralec ob njej ostal neprizadet, ker ga bo motila neslovenska razporeditev ali raba besed, potem je prevod slab, pa četudi je vsak izraz v njem dosledno preveden vedno z isto slovensko besedo in v učenih opombah pod črto izčrpno razložen.

Vendar s tem nisem rekel in ne bom trdil, da je novi slovenski prevod slab; mislim pa, da bi bil lahko še boljši. Z užitkom sem bral delne prevode, ki so že pred tem izšli v knjižni obliki - Psalme (1989), Visoko pesem (1992), Joba, Knjigo modrosti in Sirahovo knjigo (1995): v njih sem našel čudovite umetnine, prave pesniške bisere. Upam, da tudi po usklajevanju lesk in sijaj teh biserov ni zbledel. Kajti po mojem mnenju je bilo ravno v zadnji fazi, med tako imenovanim usklajevanjem, v celotnem prevodu na ljubo znanstveni eksaktnosti in znanstvenim ambicijam žrtvovano preveč neposrednosti, preveč besedne umetnosti, preveč osebnega žara in ognja. Takšen je moj osebni vtis, ki pa ga nikomur ne vsiljujem. Morda so moje bojazni neupravičene, morda se motim. In samo vesel bom, če se motim, če se bo ob novem prevodu v slovenskem bralcu nekaj premaknilo. Končno sodbo o tem bo izrekel čas.

Morda mi bo kdo ugovarjal, češ da v slovenščini po Trubarju in Dalmatinu, po Japlju in Kumerdeju, po Snoju, Pečjaku in Jeretu pogrešamo ravno to -

[22] Prim. R. Simeon, *Enciklopedijski rječnik lingvističkih naziva* 2, Zagreb 1969, 13-14.

eksakten prevod Biblije, na katerega se bo lahko znanstvenik zanesel, prevod, ki ga bo lahko citiral kot argumentacijo v svojih raziskavah in razpravah. Tak ugovor me ne prepriča, ker sodim, da mora resen znanstvenik vedno iti *ad fontes* in se ne more in ne sme zadovoljiti z nobenim, še tako temeljitim znanstvenim prevodom. Tudi najnovejši slovenski prevod - kljub vsej filološki akribiji, kljub večkrat poudarjenim težnjam po dobesednosti, kljub izčrpnim opombam - znanstveniku ne bo mogel nadomestiti neposrednega stika z izvirnikom. Zato ostaja intenzivni študij starih jezikov - grščine, latinščine, hebrejščine, aramejščine in drugih orientalskih jezikov - še naprej *condicio sine qua non* za vsako resno znanstveno delo na področju tistih znanosti, ki se v svoji argumentaciji sklicujejo in opirajo na Biblijo.

Da me ne bo kdo napačno razumel, naj ob koncu še enkrat poudarim, da sem vedno zagovarjal zvestobo prevajalca, največjo mogočo zvestobo do izvirne besede. Vendar sem si to zvestobo morda predstavljal nekoliko drugače kot moji kolegi. Moja zvestoba ni zakoličena v zunanji enoznačnosti besed, ampak išče globlje korenine v sozvočju med smislom izvirnega sporočila in žlahtnostjo slovenske besede. Zvestobo prevajalca do prevajane Besede si predstavljam kot zvestobo med zakoncema, ki se imata rada in si brezmejno zaupata. On vedno misli nanjo, na Besedo, in niti za hip mu ne pride na misel, da bi se ji izneveril. Vedno neguje Besedo, vedno razmišlja o njej, kako bi se ji približal, kako bi se z njo poistovetil, kako bi jo olepšal in požlahtnil; in Beseda se počuti varno v njegovem objemu, v njegovi bližini. Slabó pa se piše zakonu, ki ga na silo držijo skupaj svarila zaskrbljenih sorodnikov ali privoščljivih sosedov, zakonu, ki temelji na neprestanem strahu in sumničenju, da je eden od zakoncev nezvest. In slabó se piše prevodu, ki ga redaktorji in revizorji sumničijo nezvestobe do izvirne besede.

Opravičujem se, če morda predstavitve svojega prevajalskega deleža nisem formuliral tako, kot bi zahtevala slovesnost trenutka. Toda panegirično poveličevanje se mi je od nekdaj upiralo. Vedno mi je bil bližji kritični pogled na opravljeno delo in na prehojeno pot.

In naj na koncu še prav posebej poudarim, da s svojim kritičnim pogledom nisem hotel prizadeti svojih soprevajalcev, ki so bili vsi brez izjeme čudoviti, enkratni v svoji delovni vnemi; vsi so delali po svoji najčistejši vesti, iz najglobljega prepričanja, vsi so dali od sebe vse, kar je bilo v njihovih najboljših močeh. Razgovori z njimi, razgovori o naših naporih in zadregah so bili vedno spodbudni in so me silili k poglobljenemu razmišljanju o jeziku, o prevajanju, o zadnjih, najglobljih resnicah. Občudoval sem legendarno učenost akademika Krašovca in nadčloveške, naravnost herkulovske napore, ki si jih je nalagal. Občudoval sem drzno in domiselno iskateljstvo prof. Rozmana in nezmotljivi jezikovni posluh velikega mojstra slovenske besede Alojza Rebula. Prevzela me je globoka doživetost Črnilogarjevih prevodov in prekaljena zanesljivost Jurija Bizjaka, strmel sem nad darovi jezikov, ki jih je Janezu Zupetu vdihnil Sveti Duh, nad vzorno akribijo sestre Snežne in Marijana Peklaja, nad zvestobo, s katero je Milan Holc iz Petrovega mesta opravljal svoje prevajalsko poslanstvo, nad asketsko anonimnostjo Gorazda Kocijančiča, nad potrpežljivostjo in dobrohotnostjo naših lektorjev. Kljub mešanim občutkom, ki me navdajajo ob

izidu prevoda, kljub bojaznim, o katerih sem govoril, nad vsem vendarle zmaguje upanje, da bodo tudi skozi novi prevod naši rojaki zaslutili - da se izrazim z verzom našega pesnika - »sled sence zarje onstranske glor'je«, ki žari iz izvirne Besede.

Povzetek: **Kajetan Gantar, Non verbum ad verbum, sed sensum ad sensum**

Razprava o dveh metodah prevajanja Svetega pisma - o dobesednem prevajanju in o prevajanju po smislu. Nekateri prevajalci skušajo suženjsko posnemati besedni red, sintaktične konstrukcije, različne fraze izvirnika; posamezno biblično besedo skušajo prevajati vedno z istim izrazom, kar pa nima pravega smisla, saj skoraj ni grške besede, ki bi ji v kakem drugem jeziku ustrezala beseda s povsem enakim pomenskim obsegom. Drugi se odločajo za svobodnejši način prevajanja, zato včasih nekatere besede tudi izpuščajo, spreminjajo ali uvajajo nove, vendar tako, da se ob tem ohranja smisel izvirnega sporočila. Na koncu sledi nekaj konkretnih primerov, kako je bilo treba ob najnovejšem slovenskem prevodu premagovati omenjene težave.

Summary: **Kajetan Gantar, Not Word for Word But Meaning for Meaning**

The paper deals with two methods of translating the Bible - the literal translation and the translation according to the meaning. Some translators try to slavishly imitate the word order, the syntactic constructions and different phrases of the original; they may try to always translate the same biblical word by the same expression, which does not make much sense because for practically no Greek word there exists a word of exactly the same scope of meaning in another language. Others decide to translate in a less restricted manner, omitting some words, changing others or introducing new ones, however, preserving the meaning of the original message. In the last part some concrete examples are given how at the new Slovenian translation of the Bible the above-mentioned difficulties had to be overcome.

Predavanje (1.06) UDK 82 Sveto pismo. 08 = 863 (049.2)

Peter Weiss

Jezikovni pregled novega prevoda Svetega pisma

Novi prevod Svetega pisma v slovenščino - prevedena svetopisemska in spremna besedila (uvode, opombe in dodatke) - je pred natisom pregledala skupina osmih lektorjev in korektorjev, in sicer Irena Avsenik, Rosana Čop, Jasna Hrovat, Karmen Kenda-Jež, Vlado Nartnik, Jerica Snoj, Marjeta Žebovec in jaz. V začetku prevajanja so lektorsko svetovali Janez Gradišnik, Mirko Mahnič in Avguštin Pirnat. Za vnos popravkov in za nadzor vnesenega je pri založnici, Svetopisemski družbi Slovenije, skrbel Matjaž Črnivec s sodelavci in z zmogljivo računalniško opremo, ki je bila jezikovnim pregledovalcem pri usklajevanju marsikdaj v veliko pomoč.

Svetopisemska besedila se v slovenščino prevajajo že skoraj 450 let. Tako se tudi jezikovni pregledovalec, ne le prevajalec, srečuje s sorazmerno znanimi in že večkrat prevedenimi besedili.

Nove rešitve v prevodu so morale biti utemeljene glede na tradicijo, odločitve za spremembe pa so izhajale iz dveh načel: prvo je večja zvestoba izvirniku - ker so vsi prevodi narejeni iz izvirnih jezikov -, kar je večinoma prepuščeno prevajalcu posameznega besedila, drugo pa izbira ustreznejših sredstev, ki so na voljo v slovenskem jeziku; pri tem je pomagal in svetoval jezikovni pregledovalec, lektor.

Prevedena svetopisemska besedila dopuščajo širšo izbiro stilnih sredstev kot spremni aparat. Uvodi, opombe in dodatki so stilistično manj raznovrstna besedila (gre za strokovna besedila, ki ne dopuščajo stilistične raznovrstnosti), so pa tehnično veliko zahtevnejša, posebno še opombe.

Za usklajeno delo celotne skupine je bil pripravljen seznam jezikovnih določil in tehničnih pravil, ki so bila sprejeta skupaj s prevajalci. Jezikovnega pregledovalca katerega koli besedila v slovenskem knjižnem jeziku zavezujejo osnovni jezikovni priročniki; merili za današnji knjižni jezik sta SSKJ (ta je izhajal v letih 1970-1991)[1] in pravopisna pravila, ki so zapisana v prvem delu Slovenskega pravopisa in so najprej izšla leta 1990, nazadnje pa kot tretja in četrta izdaja z nekaterimi spremembami leta 1994.[2] Za usklajevanje je bil

[1] Prim. *Slovar slovenskega knjižnega jezika 1-5*, SAZU - DZS, Ljubljana 1970-1991.
[2] Prim. *Slovenski pravopis 1: Pravila*, SAZU - DZS, Ljubljana ^{3}1994.

uporabljen še seznam svetopisemskih imen, ki je bil objavljen v Bibličnem leksikonu,[3] in sicer z dopolnili, ki so bila pripravljena za prevajalsko delo.

Lektoriranje je skupek več manjših opravil: lektor (1.) iz besedila odpravlja napake, ki niso v skladu z jezikovno normo, (2.) piscu svetuje vsebinske izboljšave na mestih, kjer bi lahko prišlo do nejasnosti ali napačnega razumevanja besedila (besedilo mora brati tudi tako, kot bi ga nekoliko nenaklonjeni, »hudobni« bralec), (3.) stilistično usmerja in svetuje, (4.) popravlja opazni besedni red in (5.) besedilo usklajuje in enoti, k čemur spada tudi to, da se med več (lahko tudi enakovrednimi) pravopisnimi in stilističnimi dvojnicami odloča za eno samo. To velja za lektoriranje in jezikovno pregledovanje nasploh in torej tudi za pregled besedil v novem prevodu Svetega pisma v slovenščino.

Tule navajam nekaj težavnejših odločitev, s katerimi smo se srečali pri jezikovnem pregledu.

V nekaj primerih smo v novem prevodu Svetega pisma odstopili od pravil, ki so zapisana v Slovenskem pravopisu, na primer pri pisanju pridevnika *Božji* z veliko začetnico - utemeljitev zanjo je objavljena v uvodnem delu slovenskega standardnega prevoda Svetega pisma Stare in Nove zaveze (str. 19). Odločitev izhaja iz dejstva, da se pridevnik *Božji* navezuje na lastno ime *Bog* in nadomešča (neuporabljani) svojilni pridevnik *Bogov*. Vendar pa bo pisanje z veliko začetnico težko razmejiti od drugih primerov, in sicer tistih redkih, ki so navedeni v utemeljitvi in so se pojavili že v prevedenem besedilu Svetega pisma (*božji* v pomenu *božanski*), od izrazov (terminoloških zvez), kot je recimo *božji les* (ki je redkejša sopomenka besede *bodika*), in od sorazmerno številnih medmetnih zvez. Tako se velika začetnica že pojavlja zapisana ponekod v zvezah, kakršni sta na primer *za Božjo voljo* ali *križ Božji*, kjer se do zdaj seveda ni pisala (še naprej pa se najbrž ne bo npr. v kletvicah). S tem ko se pridevnik *BOŽJI* piše na dva načina - z veliko in malo začetnico -, si je slovenistična stroka po svoje naredila medvedjo uslugo, vendar bo razlikovanje še treba uzavestiti. (Sicer pa so podobne težave tudi z začetnico pri samostalnikih *bog* oziroma *Bog*.)

Pri dvojnicah, ki jih dopuščata Slovenski pravopis 1994 in SSKJ (vedno je v obeh delih kot primernejša razumljena tista, ki je navedena na prvem mestu), smo se praviloma odločali za eno samo. Pravopisne dvojnice so največkrat v zvezi s pisanjem skupaj ali narazen; tako so primeri *čim prej, kdor koli, na skrivaj* in *od kod* v slovenskem standardnem prevodu pisani narazen. - Zeva nismo zapolnjevali v primeru *Lein*, kar je svojilni pridevnik od imena *Lea*, čeprav bi ga po Slovenskem pravopisu 1994 (§ 963) morali (tako da bi se oblika pisala *Lejin*). - Ker slovarski del Slovenskega pravopisa še ni izdelan, so za zdaj samo v SSKJ-ju navedene in hierarhizirane oblike *izpolniti* (nasproti *spolniti* - nasploh smo se v takih primerih največkrat odločili za daljše oblike, sploh če jim SSKJ daje prednost pred krajšimi, razen v pesniških besedilih ali odlomkih, kjer je ritem prevlada nad večjo stilistično ustreznostjo: *izbrisati* namesto *zbrisati, preizkus* namesto *preskus, izgubljen* namesto *zgubljen*). - Uveljavljali smo

[3] Prim. J. Krašovec, *Seznam svetopisemskih imen*, v: A. Grabner-Haider in J. Krašovec s sodelavci, *Biblični leksikon*, Mohorjeva družba, Celje 1984.

oblike *demonski* (nasproti *demoničen*), *mitski* (namesto *mitičen*) ali *drzniti si* (ne *se*, tako kot *upati si*).

Več je bilo stilističnih odločitev.

Oblikoslovje in oblikotvorje

Tako imenovane kratke glagolske oblike v 3. osebi ednine smo ohranili le v pesniških besedilih ali odlomkih, sicer ne, na primer *držé, počnó* in *govoré* poleg običajnega *držijo, počnejo* in *govorijo*. – Imenovalnik množine je *Judje*, ne *Judi*. – Rodilnik od *datelj* je *dateljna*, ne *datlja*, in potem tudi *dateljnova palma* (in tako še *mandelj -na* in *mandeljnovec*).

Glagolske oblike na *-ovati/-evati -ujem* imajo večinoma prednost pred dvojničnimi na *-avati -avam*; tako je bilo na primer *izterjevati -ujem* uveljavljeno nasproti *izterjavati -am*.

Pri občnih imenih tipa *vodja* in lastnih imenih tipa *Luka* je rodilnik *-a* (samostalniki se torej sklanjajo po moški sklanjatvi) v Svetem pismu v skladu s svetopisemsko tradicijo (na primer *evangelij po Luku*, ne *po Luki*); tako te primere rešuje tudi Biblični leksikon.[4] Vendar pa pripravljajoči se Slovenski pravopis daje prednost končnici *-e*.[5] Besede, kot so *vojvoda, vodja* ali *Mesija*, se v Svetem pismu v množini sklanjajo po ženski sklanjatvi – v imenovalniku so torej *lažni Mesije*.

Besedje

Enotenja in uskladitev je bilo veliko, na primer *čeprav* ali *četudi* (za kar smo se odločili nasproti *čeravno*), *bedeti* ali *biti buden* in *buden* (nasproti *čuti* in *čuječ*). Glagol *darovati* s pomenoma »opraviti/opravljati daritev« ali »dati/dajati kot obredno žrtev« (to dvoje v svetopisemskem besedilu seveda ostane) je bilo treba ločiti od *darovati* v pomenu »podariti«. V smer cepljenja je šel primer *dvoznačen*, kar smo popravljali v *dvopomenski* ali *dvoumen* (kar je celo pomenskorazlikovalno in zato natančnejše).

Nekaj poenotenja je bilo zaradi današnje drugačne rabe, kot je bila dozdajšnja: *ledja* v množini namesto *ledje* v ednini, *nedrje* v ednini namesto *nedrja* v množini, samostalnik *laket* je po novem moškega spola, ne ženskega.

V smer večje ustreznosti smo popravljali izraze iz spremnih besedil, na primer *prijeti* ali *zapreti* nasproti *aretirati* (zadnje se povezuje z novejšimi časi, ne s svetopisemskimi) ali *pisec* (svetopisemskih besedil, na primer apostol Pavel) nasproti *pisatelj* (ta piše romane, povesti ali novele). Prizadevali smo si za (večjo) uveljavitev domačih izrazov *svetopisemski* ali *Sveto pismo* nasproti prevzetim *bibličen, biblijski* (to dvoje je navsezadnje zelo težko ločiti) ali *Biblija* in *Peteroknjižje* namesto *Pentatevh*.

---

[4] Prim. J. Krašovec, n. d., 17.

[5] Prim. J. Toporišič, *Teoretična podstava slovarja novega SP* [= Slovenskega pravopisa], v: *Slavistična revija* 42 (1994), 470: geslo *Celestina* m.

Vezljivost

Največ vezljivostnih dvojnic je pri glagolih; značilna primera, ko se je bilo treba odločiti za eno od možnosti, sta *ogibati se, izogibati se* koga/česa, ne komu/čemu, in *primerjati* kaj/koga *s* čim/kom, ne *primerjati* kaj/koga čemu/komu; tako še: *veroval je v Boga* ali *verjel je Bogu* namesto *veroval je Bogu.*

Naglas in naglasna znamenja

Svetopisemska besedila ne smejo biti preobremenjena z naglasnimi znamenji, ki pa vendarle morajo stati tam, kjer so potrebna za razumevanje in kjer lajšajo glasno branje. Zato so na občnih besedah večinoma zapisana le takrat, kadar bi bilo razumevanje ogroženo zaradi dvoumja, na primer *célo* in *celó* ali *vôda* in *vodá*. Določna pridevniška oblika *véliki -a -o* je skoraj vedno zapisana z naglasnim znamenjem (ki ga nedoločna oblika nima). V oblikah glagolov *hvalíti* ali *čudíti se* v velelniku za 2. osebo množine naglasno znamenje ni zapisano, ker sta mogoči obliki *hválite* in *hvalíte* ali *čúdite se* in *čudíte se*, bralcu pa ni mogoče predpisati, kako naj naglasi velelniško obliko. Drugače je seveda pri lastnih imenih, kjer so manj znana vedno zapisana z naglasnimi znamenji, znana ter eno- in dvozložna z naglasom na prvem zlogu pa v besedilu ne; znana, ki niso dvozložna in ki v prevedenih in spremnih besedilih nimajo zapisanega naglasnega znamenja (ali naglasnih znamenj), so navedena v posebnem seznamu v uvodnem delu Svetega pisma (str. 11–12).

Pri imenih za prebivalca z naglasom na *-án* je mogoča dvojnica na *-àn*, na primer *Rimljan*.[6] To načelo je bilo zapisano že v seznamu svetopisemskih imen v Bibličnem leksikonu.[7]

V zadnjih izdajah Slovenskega pravopisa je prišlo do spremembe pri pisanju naglasnega znamenja na tako imenovanih naglašenih srednjih *e* in *o*, torej na istozložnih *e* in *j* ter *o* in *v* – primera za prvo sta *vej, vejnat*, za drugo *sinov, sinovski*. Na takih mestih smo se v Svetem pismu ravnali po SSKJ-ju, ki na *e*-jih in *o*-jih piše ostrivce, medtem ko Slovenski pravopis 1994 piše strešice (§ 619 in 628); pravilo v Slovenskem pravopisu ni povsem domišljeno in tudi zapisana strešica ne odraža dejanskega stanja. Zato se je zdelo bolj varno ubrati že preverjeno pot, saj bi pri imenu *Lea*, kjer se pisna oblika (brez *j*-ja) ne ujema z izgovorom (z *j*-jem), lahko zašli v neznano; Slovenski pravopis namreč za tak primer ne predvideva pisne rešitve.

Težko je določiti, kdaj je kak jezikovni pojav še sestavina svetopisemskega sloga. Tako je recimo v sami skupini jezikovnih pregledovalcev in prevajalcev prišlo do razhajanj glede veznika *zakaj*, ki se uporablja v vzročnem priredju.

---

[6] Pripravljajoči se slovarski del Slovenskega pravopisa bo tu na prvem mestu imel kračino; prim. J. Toporišič, n. d., 470: *Celjàn* in *Celján* v geslu *Celje*.

[7] Prim. J. Krašovec, n. d., 18.

Namesto njega se danes uporabljata stilno neopazna (nevtralna) veznika *kajti* in *saj*. (Pri blagrih v Matejevem evangeliju v mariborskem prevodu iz leta 1961 in tudi v ekumenski izdaji iz leta 1974 je tak primer: »Blagor ubogim v duhu, zakaj njih je nebeško kraljestvo« (Mt 5,3). Prevod iz leta 1984 je imel *ker njihovo* namesto *zakaj njih*. Nazadnje je prišlo do kompromisne rešitve: veznik *zakaj* ostane v pesniških besedilih, kamor ga ne uvajamo na silo, če ga ni zapisal že prevajalec, medtem ko sta drugod zapisana veznika *kajti* ali *saj*. (V slovenskem standardnem prevodu Svetega pisma Stare in Nove zaveze je zdaj mesto iz Matejevega evangelija tákole: »Blagor ubogim v duhu, kajti njihovo je nebeško kraljestvo.«) Vendar pa je tudi v pesniškem odlomku zaradi večjega blagoglasja moralo priti do odstopa od siceršnje rabe v Prvi Mojzesovi knjigi: »Kajti Kajn bo sedemkrat maščevan, Lameh pa sedeminsedemdesetkrat« (1 Mz 4,24). Veliko manj primerno bi bilo *Zakaj Kajn bo sedemkrat maščevan*, čeprav tudi zdajšnja rešitev ni veliko elegantnejša.

Skupinsko delo prevajalcev in jezikovnih pregledovalcev je zahtevalo podreditev kolikor toliko enotnim pravopisnim in jezikovnim pravilom, ki so bila sprejeta v skupini. Tako je recimo v zborniku razprav, ki jih prispeva več piscev, mogoče pričakovati več raznovrstnosti, vendar v posamezni razpravi jezikovno enotnost, delo enega samega pisca naj bi bilo jezikovno enotno, skupinsko delo, kakršno je prevod Svetega pisma s spremnimi besedili, pa kljub sodelovanju več piscev zahteva precejšnje poenotenje, in to tako tehnično kot glede izbire ustreznih jezikovnih sredstev za vsakokratno vrsto besedila. Seveda pa ne bi bila primerna popolna uniformiranost, ki bi predvsem v prevedenih svetopisemskih besedilih pomenila siromašenje. Pri novem prevodu Svetega pisma so bile le v redkih primerih na izrecno zahtevo posameznih prevajalcev dopuščene individualne posebnosti (na primer predpreteklik, ki je dosledno za predčasnost uporabljen le v nekaterih svetopisemskih knjigah; njegova raba se je tako v primerjavi z mariborskim prevodom celotnega Svetega pisma razširila).

Pri tako obsežnem delu je sodelovanje večje usklajene skupine jezikovnih svetovalcev in pregledovalcev, ki bi sodelovala s prevajalci, nujno že od samega začetka; to je namig za ravnanje ob kakem podobnem projektu v prihodnosti.

Pravopisni priročnik se pri jezikovnem pregledu takega dela, kot je prevod Svetega pisma, hitro pokaže za nezadostnega, saj navaja preveč splošna pravila, ki so marsikdaj ponazorjena z zastarelimi primeri. V slovenščini bi bil potreben dober in obsežen priročnik, ki bi dajal več sodobnih praktičnih rešitev. Take imajo recimo na angleškem govornem področju – tudi namesto pravopisa, ki ga v našem smislu ne poznajo – in jih izdajajo večje založbe, predvsem za doseganje jezikovne in tehnične enotnosti v svojih izdajah.[8] V njem bi lahko našli marsikatero tehnično rešitev, ki za slovenščino do zdaj v priročniški obliki še ni bila predstavljena.

Najbrž bo treba pripraviti tudi manjši pravorečni priročnik za glasno (javno) branje Svetega pisma; v njem bi lahko bili obdelani določeni pravorečni pojavi, ki so zaradi mejnosti iz Svetega pisma izpadli. Sorazmerno natančno bi lahko

[8] Prim. *The Chicago Manual of Style*, Chicago–London [14]1993.

določili obseg problematičnega besedja, ki bi ga bilo treba zajeti v takem priročniku, ko bo izdelana konkordanca po novem prevodu Svetega pisma; sem spadajo na primer omenjena dvojnost pri naglaševanju velelniških oblik za 2. osebo množine tipa *hválite* ali *hvalíte*, naglaševanje oblik *žêne* in *vôde* nasproti nasproti *žené* in *vodé* itd. Tovrstni priročnik je potreben tudi zato, ker je iz preglednic v uvodu in iz samih gesel SSKJ-ja težko najti ustrezne podatke, samo zaradi njih pa je SSKJ preobsežen.

Glede na mariborski prevod Svetega pisma iz let 1959–1961 in glede na ekumensko izdajo Svetega pisma iz leta 1974, ki je dejansko jezikovno izboljšan mariborski prevod, je bila potrebna sorazmerno velika jezikovna posodobitev, saj bo slovenski standardni prevod Svetega pisma po izkušnjah ostal brez naslednika vsaj še kako generacijo.

Prof. Stane Suhadolnik je na koncu odlične jezikovne analize prevoda Svetega pisma nove zaveze iz leta 1984 zapisal: »Upamo, da besedilo prihodnje izdaje ne bo ponovilo napak Izdaje 84.«[9] Ustvarjalci novega prevoda in z njimi jezikovni pregledovalci smo se trudili, da jih ne bi, rešitve v slovenskem standardnem prevodu Svetega pisma pa bodo pokazale, ali nam je uspelo.

Povzetek: **Peter Weiss, Jezikovni pregled novega prevoda Svetega pisma**

Besedila v slovenskem standardnem prevodu Svetega pisma Stare in Nove zaveze je pred natisom pregledala skupina lektorjev in korektorjev. Delo prevajalcev in pregledovalcev je od vsakogar zahtevalo podreditev jezikovnim določilom in tehničnim pravilom, ki so bila sprejeta v skupini. V članku so navedena nekatera odstopanja od pravil v jezikovnih priročnikih, ki so bili uporabljeni za izhodišče pri jezikovnem pregledu. Ugotovljena je tudi potreba po pravorečnem priročniku, ki bi lajšal težave pri glasnem branju Svetega pisma.

Summary: **Peter Weiss, Language Checking of the New Translation of the Bible**

Prior to printing, the texts in the Slovenian standard translation of the Bible of the Old and New Testaments were checked by a group of language editors and proofreaders. It was necessary for the translators' and editors' work that everyone subordinated himself to linguistic and technical rules that had been accepted in the group. In the article there are stated some departures from the rules in the language manuals used. Also the need for an orthoepy manual has been established, which would make reading the Bible aloud easier.

[9] S. Suhadolnik, *Jezikovna analiza Svetega pisma nove zaveze (1984)*, v: *Slavistična revija* 41 (1993), 429–448.

Predavanje (1.06) UDK 221.1.014 (049.2)

Marijan Peklaj

Stalne besedne zveze v Pentatevhu

Mojzesovih pet knjig stoji v vseh izdajah Svetega pisma na začetku. Za Jude je Postava najsvetejši in najvažnejši del zbirke svetih knjig. Poudarek je na zakonodaji za izvoljeno ljudstvo. Zakoni pa so utemeljeni v pripovedih in to je na več mestih izrecno poudarjeno; npr. v zvezi z zapovedjo o sobotnem počitku: »Spominjaj se, da si bil suženj v egiptovski deželi in te je GOSPOD, tvoj Bog od tam izpeljal z močno roko in stegnjenim laktom! Zato ti je GOSPOD, tvoj Bog, zapovedal obhajati sobotni dan« (5 Mz 5,15). Ali: »Tujec, ki biva med vami, vam bodi kakor domačin, kakor eden izmed vas! Ljubi ga kakor sebe, kajti tujci ste bili v egiptovski deželi; jaz sem GOSPOD, vaš Bog« (3 Mz 19,34). Velikokrat ni jasne meje med zakoni in pripovedmi. Le malo je v teh knjigah poglavij, ki so napisana v izrazito pesniški obliki. Vendar je treba reči, da je proza večkrat zelo poetična in polna retoričnih oblik, ki naj bi jih prevajalec, če je le mogoče, upošteval.

Pomembnost stalnih besednih zvez

V novem prevodu Peteroknjižja je kar nekaj novih besed za znane stvari: namesto na tabli je Bog zapisal zapovedi na plošči, nekvašen kruh je prišel na mesto nekdanjih opresnikov ipd. Posamezni bralci in poslušalci bodo različno zadovoljni ali nezadovoljni s temi spremembami. Včasih se sam nisem strinjal, pa je zmagalo mnenje večine in potreba po uskladitvi z drugimi deli Stare zaveze in z Novo zavezo.[1]

Gotovo je izbiranje besed, ki naj v prevodu kar najbolje zadenejo smisel izvirnih, pomemben del prevajalskega opravila. Morda pa so še važnejše besedne zveze in zgradba stavkov in delov besedila. Znani katoliški prevajalec Svetega

[1] Tak primer je beseda pasha namesto prejšnje velike noči. Menim, da je za Slovence beseda pasha tujka, velika noč pa ustaljen izraz, čeprav res ni ravno vsebinski prevod hebrejskega izraza. Beseda pasha je samo aramejska oblika prvotne hebrejske besede in se je ohranila v grških in latinskih prevodih. Razlog nekaterih, naj pasha pomeni judovsko praznovanje, velika noč pa naj ostane prihranjena za označevanje krščanskega slavja, se mi ne zdi prepričljiv; menim, da bi bilo bolj prav, da se tudi jezikovno dobro vidi povezava med judovskim in krščanskim praznovanjem rešitve iz suženjstva. Medtem ko nemški in angleški prevodi razlikujejo, imajo romanski jeziki eno samo besedo za judovski in krščanski praznik. Res pa ta beseda ni prevod, temveč le prilagojena oblika aramejske besede.

pisma v angleščino Ronald Knox se ustavlja ob primeru ponavljanja v rodovniku predpotopnih očakov v 1 Mz 5. Kar devetkrat je v odlomku o desetih očakih (v. 4-30) zapisano: »In rodili so se mu sinovi in hčere«. Namreč potem, ko se je rodil prvorojenec. Knox si postavlja vprašanje: »Ali bi bilo prav, če bi natanko isto informacijo posredovali z opombo na koncu: 'Vsem tem so se povrhu rodili še drugi sinovi in hčere'?«[2] Hoče reči, da ga kot prevajalca obhaja skušnjava, da bi iz besedila izpustil ponavljanje iste besedne zveze, da to ne bi motilo evropskega bralca. Kdor bi to storil, bi se lahko izgovarjal, da je ohranil smisel. Vendar tako ne gre. Saj nam Bog ne govori po nekem smislu, o katerem bi kdo mislil, da ga je izvlekel iz besedila, temveč je sporočilo neločljivo povezano z obliko.

Pri Svetem pismu ne smemo preveč enostransko misliti na bralce, temveč morda še bolj na poslušalce. V velikem delu je nastalo kot javno govorjena beseda in je bila tudi namenjena glasnemu oznanjanju in ponavljanju. Velik del besedil se je dolgo ohranjal kot ustno izročilo. Zato so bila oblikovana tako, da so laže ostala v spominu in jih je bilo mogoče po spominu posredovati poslušalcem. Tudi zapisano besedilo je bilo namenjeno javnemu branju, torej poslušalcem (prim. Jer 36; Neh 8). O glasnem branju Božjih zakonov in predpisov pred zbranim ljudstvom pravi Mojzes v Devteronomiju: »Vsako sedmo leto, ob času odpustnega leta, na šotorski praznik, ko pride ves Izrael, da se prikaže pred obličjem GOSPODA, tvojega Boga, na kraju, ki ga izbere, beri to postavo pred vsem Izraelom v njihova ušesa! Zberi ljudstvo, može in žene, otroke in tujce, ki so znotraj tvojih vrat! Naj slišijo, naj se naučijo, da se bodo bali GOSPODA, vašega Boga, in vestno spolnjevali vse besede te postave« (5 Mz 31,10-12). V shodnicah in potem v življenju Cerkve je bilo glasno branje odlomkov iz Svetega pisma vedno integralni del bogoslužja. To pa seveda pomeni, da bogoslužno občestvo posluša to branje kot zanj ta trenutek veljavno in živo Božjo besedo. Po zadnji preureditvi bogoslužja rimskega obreda naj ne bi bilo nobenega obreda brez branja vsaj enega odlomka iz Svetega pisma.[3] Glasno branje in poslušanje Svetega pisma je doma tudi v družinskih in drugih svetopisemskih krožkih. Z zasebnim tihim branjem naj bi se vernik pripravljal na zbrano poslušanje v občestvu in se po končanem bogoslužju morda spet vračal k besedilu. Tako je zven besed in besednih zvez izrednega pomena. Čeprav se naša civilizacija razlikuje od staroizraelske ali zgodnjekrščanske tudi po tem, da imamo navado brati potiho sami zase, prevajanje Svetega pisma ne more mimo zahteve, ki se ujema z nastankom svetih spisov, zahteve po obliki, ki je primerna za javno branje. Seveda je v prevodu le redkokdaj mogoče poustvariti take oblikovne prvine izvirnika, kot sta asonanca in aliteracija.[4] Že pojavljanje posameznih ključnih besed ali besednih korenov vzpostavlja nekakšen notranji ritem in poudarja misel ali občutje. Tudi tega pogosto ni mogoče ohraniti. Znan je primer hebrejske besede *tôledôt*, ki sama po sebi pomeni rojevanja ali rojstva. Mesta, na katerih stoji ta beseda, označujejo

---

[2] *Trials of a translator*, Sheed & Ward, New York 1949, 35 sl.

[3] Prim. *Rimski obrednik. Blagoslovi*, Slovenska škofovska liturgična komisija, Ljubljana 1989, 12 (Splošna navodila, št. 21).

[4] Prim. M. Buber, *Zu einer neuen Verdeutschung der Schrift*. Beilage zum ersten Band *Die fünf Bücher der Weisung*. Verdeutscht von Martin Buber gemeinsam mit Franz Rosenzweig, Verlag Lambert Schneider, Heidelberg 1954, 15.

posebne enote v duhovniški zgodovini. Od 1 Mz 2,4 do 4 Mz 3,1 srečamo to besedo enajstkrat. Največkrat je v zvezi z naštevanjem imen potomcev kakega človeka. Tam gotovo ustreza prevod rodovnik. Zaradi drugačnega sobesedila pa se mi je zdelo potrebno pustiti za isto besedo tudi izraz zgodba. Ker je torej večkrat težko ohraniti ritem, ki ga besedilu dajejo posamezne besede ali besedni koreni, je toliko pomembneje, da smo pozorni na ponavljanja besednih zvez.

Peteroknjižje je na prvi pogled sestavljeno skoraj iz samih proznih besedil. Krajši odlomki, ki jih navadno tiskajo v obliki poezije, se kar izgubljajo med prozo. Vendar dajejo posamezne besedne zveze, ki se v prozi pojavljajo v nekem redu, vtis ritma. Včasih bi jih skoraj lahko primerjali odpevom na koncu kitic, kakršni so pogosti v pesniških delih Svetega pisma. Taki stalni obrazci so še posebej značilni za mlajši plasti besedil Peteroknjižja: za devteronomista in duhovniški kodeks.

Stalne besedne zveze pri devteronomistu

Neko slovesnost izraža že značilno ponavljanje Božjega imena v zvezi z nekakim pojasnilnim dodatkom: »GOSPOD, tvoj Bog« ali »GOSPOD, vaš Bog.« Če bi v prevodu spreminjali besedni red, bi uničili čar in moč te zveze. Druga pogosta zveza je lepa dežela. Slovenski prevodi do Slaviča imajo dobra dežela, kar je čisto pravilno. Prevod iz leta 1939 in naslednje izdaje imajo zvezo lepa dežela na šestnajstih mestih v 5 Mz in na enem v 4 Mz. Zdaj sem v skladu s to rešitvijo popravil še mesto v 2 Mz 3,8, kjer gre tudi sicer za očiten devteronomističen slog. Hebrejščina sicer ima poseben pridevnik za lepo, vendar se pridevnik *tob* lahko nanaša na marsikaj in s tem dobiva različne pomenske odtenke. Menim, da je Slavič zadel pristno slovensko širino pridevnika lep, saj tudi zveze, kot lepo posestvo ali lepa živina zajemajo tako estetsko kot gospodarsko oceno.[5]

Z lepo deželo je pogosto povezan obrazec, ki pojasnjuje, da gre za rodovitno deželo, ki zlahka prehranjuje svoje prebivalce: »Dežela, v kateri se cedita mleko in med.« Tudi tu je pomembno, da se obrazec v slovenščini glasi enako v vseh primerih, tudi takrat, kadar se pojavlja zunaj Devteronomija (prim. 2 Mz 3,8.17; 3 Mz 20,24; 4 Mz 14,8; 16,13.14). Okrog dežele se vrti tudi drug pogost obrazec z odvisnikom: »Dežela, ki sem jo s prisego obljubil.« Različice so glede sklona samostalnika dežela in glede osebe, ki obrazec izreka: »Ki si jo... obljubil, ki jo je... obljubil« ipd. Zdi se mi pomembno, da je prevajalec pozoren na táko ponavljajočo se zvezo in jo zato tudi vedno enako sloveni, čeprav se mu ponuja več možnosti. Tako se v prevodu občuti ritem izvirnika. Taka posebnost pa nas lahko tudi opozori na posamezne slovstvene plasti.

Zadnji zgled ni posebno tipičen za devteronomista. Drugače je z zvezo: »Dežela, v katero greste, da jo vzamete v last« (5 Mz 4,5.14.22.26). Med petnajstimi primeri v 5 Mz se spreminja le število nagovorjenih. Kadar je namreč nagovorjen Izrael v ednini, tedaj beremo: »Dežela, v katero greš, da jo vzameš v

[5] V Dan 11 imamo »čudovito deželo« (v. 16) in »čudovito kraljestvo« (v. 20) za označevanje izraelske dežele, a tam ni pridevnika *tob*, temveč je posebna samostalniška zveza. Slavičev prevod ima tu pridevnik »prekrasna«, New Revised Standard Version pa »beautiful«.

last.« To menjavanje množine in ednine nagovorjenih Izraelcev oziroma Izraela je splošna značilnost Devteronomija.

Stalne zveze v duhovniškem viru

S tipičnimi stalnimi zvezami v tako imenovanem duhovniškem viru se srečamo že v prvem poglavju Geneze: »Bog je rekel... Zgodilo se je tako... Bog je videl, da je dobro... In bil je večer in bilo je jutro...« Rad bi se ustavil pri besedni zvezi, ki se pojavlja še na drugih mestih. V duhovniškem besedilu o stvarjenju imamo pri živalih zvezo »po njihovih vrstah« in podobno že prej pri rastlinah. Kakor bi pisec hotel povedati, da moramo onkraj posameznih skupin živih bitij, ki jih omenja, videti še mnoštvo vrst in sort; za podrobnejše naštevanje pa ni prostora v tem jedrnatem besedilu. Za primer: »Bog je ustvaril velike morske živali in vsa živa bitja, ki se gibljejo in mrgolijo v vodah, po njihovih vrstah, in vse krilate ptice po njihovih vrstah« (1 Mz 1,21). Ko smo to poglavje obravnavali v prevajalskem odboru, se je ta zveza zdela nekaterim okorna in moteča. Popravili smo stavek po zgledu nemške Einheitsübersetzung: »Vsa raznovrstna živa bitja, ki se gibljejo in mrgolijo v vodah, in vse raznovrstne ptice.« Vendar sem se pozneje odločil, da se vrnem k obrazcu »po njihovih vrstah«, ker ta bolj ustreza očitni duhovniški težnji po razlikovanju in hkrati prispeva k slovesnemu ritmu te pesniške proze. Potem je bilo treba paziti, da bi enako prevajal isto zvezo v izvirniku tudi drugod. Tako beremo tudi v 1 Mz 6: »Od ptic po njihovih vrstah, od živine po njenih vrstah in od vse laznine na zemlji po njenih vrstah« (v. 20). In še v 3 Mz 11 beremo o sokolu »po njegovih vrstah«, krokarju »po vseh njegovih vrstah«, kragulju »po njegovih vrstah«, deževniku »po njegovih vrstah«, kobilici selivki »po njenih vrstah« in o kuščarici »po njenih vrstah« (v. 14-29). Podobno kakor pri prej omenjenem rodovniku v 1 Mz 5 se nam lahko zazdi táko izražanje razvlečeno in enolično, vendar naloga prevajalca ne more biti v tem, da bi popravljal svetopisemsko govorico, temveč naj bi ji, kolikor je mogoče, pustil govoriti.

Ko Peteroknjižje govori o daritvah Bogu, zlasti v Levitiku, se ponavljajoči se obrazci kar kopičijo. Ena takih zvez je: »V prijeten vonj GOSPODU.« Ta vonj daritev kot izraz verjetno izhaja iz antropomorfnih predstav o bogovih, ki so v starih pripovedih dobesedno duhali človeške daritve,[6] a je v duhovniški plasti preprosto obrazec, ki ritmično poudarja, kako prav je, da ljudje z bogoslužnimi opravili častijo Boga, mu skazujejo hvaležnost za dobrote in ga prosijo.

V novem prevodu je v bogoslužnih navodilih tudi zveza opraviti spravo. V izvirniku je tu sicer ena sama beseda in v Slavičevem prevodu je to ustrezna oblika glagola spraviti. Po zgledu nekaterih drugih prevodov pa sem zaradi sobesedila skušal narediti misel jasnejšo, ne da bi v resnici kaj dodajal ali spreminjal. Osebek je duhovnik ali duhovniki, včasih sam Aron, enkrat duhovnik Pinhás. Predmet je navadno v obliki osebnega zaimka v tretji osebi, povezanega s predlogom. Najobičajnejša različica širšega obrazca se glasi: Duhovnik naj opravi zanj spravo (prim. 3 Mz 5,6.10.13.16.18.26). Mišljen je seveda obred, ki naj ga duhovnik opravi kot zadoščenje za greh posameznika ali skupine. Ta besedna

[6] Prim. Ep o Gilgamešu, plošča 11; 1 Mz 8,21.

zveza se s prilagoditvami in dostavki pojavi v 2 Mz petkrat, v 4 Mz desetkrat, v 3 Mz pa kar devetintridesetkrat. Lahko rečemo, da je nekakšen odpev in škoda bi bilo, če bi zvezo slovenili enkrat tako, drugič drugače. S tem bi zgubili del svetopisemske glasbe.

Sklep

Izmed številnih vprašanj, ki se prevajalcu postavljajo pri prevajanju Mojzesovih knjig, sem skušal na kratko predstaviti pomen stalnih besednih zvez. Te dajejo besedilom nekakšen ritem in s tem posebno govorniško moč. Zavedam se, da je pogosto zelo težko, če ne nemogoče, v prevodu ohraniti ritem, ki ga v izvirniku vzpostavljajo ponavljajoče se iste besede ali koreni. Laže je paziti na besedne zveze.

Daleč sem od mnenja, da sem ob vsej podpori drugih prevajalcev in lektorjev vedno dovolj spoštoval načelo o enakem slovenjenju istih besednih zvez. Ob koncu dela mi je veliko bolj jasno kakor pred enajstimi leti, ko sem začel to delo, kako nujno je, da je prevajalec pozoren na ta vidik prevajanja. Včasih je to dokaj lahko in nekako samoumevno, namreč tedaj, kadar se taka zveza ponavlja znotraj krajšega odlomka ali poglavja. Lahko pa jo je spregledati, kadar se spet pojavi po daljšem delu besedila ali v drugi knjigi. Nujno potrebno je usklajevanje med delom posameznih prevajalcev. Brez dvoma je pozornost na take stalne besedne zveze, kolikor nam je to v tem prevodu uspelo, znamenje kakovosti prevoda in bo koristila poslušalcem in bralcem Božje besede.

Povzetek: **Marijan Peklaj, Stalne besedne zveze v Pentatevhu**

Prevajalec ima v Peteroknjižju opraviti predvsem z zbirkami zakonov in predpisov ter s pripovedmi. Obe vrsti besedil se včasih tesno prepletata. Kolikor je mogoče, je dolžan ohraniti ritem v besedilih, saj so nastala kot govorjena beseda in bila zapisana zato, da bi jih javno brali in poslušali. Pogostnost posameznih besed ali korenov ter njihov položaj v besedilu že ustvarjata nekakšen ritem. Avtor opozarja na pomembnost številnih besednih zvez in obrazcev v Peteroknjižju. Te je laže opaziti in jih kot take prevesti, kakor pa ohraniti asonanco in aliteracijo. Važno je, da iste besedne zveze prevaja enako na vseh mestih, kjer se pojavljajo. Avtor potem omenja nekaj zgledov takih stalnih besednih zvez v novem slovenskem prevodu Peteroknjižja, posebno v Peti Mojzesovi knjigi.

Summary: **Marijan Peklaj, Standing Expressions in the Pentateuch**

In translating the Pentateuch one has to deal with collections of laws and statutes and with narratives. Both kinds of texts are sometimes closely interwoven. A translator faces the task of preserving as much as possible of the rhythm of these texts. They were first of all spoken out loud and when they were written down it was done with the aim of preserving them for public

reading and listening to them. The frequency of single words or roots in Hebrew and their position in a text created a kind of rhythm. This paper tries to show the importance of numerous standing expressions or formulae in the Pentateuch texts. It is easier to notice them and to reproduce them as such in a translation than to preserve such poetical devices as assonance and alliteration.

Predavanje (1.06) UDK 221.213 : 231.133.223 (049.2)

Snežna Večko

Krivda, kazen in odpuščanje v Prvi in Drugi Samuelovi knjigi

Odločanje med zvestobo in lepoto, ki spremlja prevajanje kateregakoli besedila, se je v novem slovenskem prevodu Svetega pisma iz izvirnih jezikov obrnilo v prid zvestobi - ali tudi na račun lepote, boste sodili bralci. Prevajalci smo želeli verno prevesti svetopisemsko sporočilo do tiste možne zvestobe izvirniku, ki jo dopušča struktura slovenskega jezika. Tako smo bili pri prevajanju pozorni ne le na literarno zgradbo z njenimi literarnimi oblikami in stilističnimi figurami, temveč tudi na posamezne izraze. Nismo skušali popestriti prevoda z različnimi sinonimi, tudi če se je isti izraz z istim pomenom večkrat ponovil, temveč smo ostali zvesti zanj izbranemu slovenskemu izrazu. S tem ko tipično hebrejskih besednih ali slogovnih prvin načeloma nismo prevajali s slovenskimi ustreznicami, ki isto ali podobno vsebino izražajo z drugačnimi besedami in v drugačni obliki, smo se odpovedali bogastvu izvirnih slovenskih izraznih možnosti, ki bi bralcu morda bolje približale svetopisemsko sporočilo. Vendar smo se odločili za zvestobo izvirnemu načinu izražanja. S tem smo se laže izognili tveganju, da prevajalec vnese v besedilo svoje morebitno napačno razumevanje in zožitev pomena. S tem omogočamo bralcu, da vstopi v razpon sporočila, ki je širši, kot ga more dojeti poedini prevajalec.

Med prevajanjem se je pokazala nadaljnja prednost zvestega prevoda: izrazi, ki se ponavljajo, se izkažejo kot nosilci sporočila in njegovi razlagalci. Vsakokratno sobesedilo njihov pomen deloma niansira, po drugi strani pa sami niansirajo sobesedilo. Tako lahko bralec odkrije pomen posameznega izraza in sobesedila s pomočjo vzporednih mest. Tako lahko vstopi v odnos znotraj besedila, ki je premišljeno sestavljeno, a to omogočata v največji meri le izvirnik in dosleden prevod. Tako lahko tudi bralec odkrije, da je Sveto pismo možno razumeti iz njega samega. Pomembnost tega poveča dejstvo, da imajo besede poleg svojega osnovnega pomena in pomena, ki ga določa celotno sobesedilo, »tudi pomen, ki je onkraj jezikovnih kategorij« in ga določa »celoten čustveni in idejni svet dane civilizacije oziroma religije«.[1]

Pričujoči prispevek želi predstaviti, kako so sestavljalci Samuelovih knjig s pomočjo izrazja za krivdo, kazen in odpuščanje skušali razložiti neko obdobje

[1] Prim. J. Krašovec, *Božja in človeška pravičnost v hebrejski bibliji*, v: BV 43 (1983), 56.

svoje zgodovine in koliko je novi prevod uspel prenesti v slovenščino izvirno svetopisemsko sporočilo.

Pripoved v Samuelovih knjigah je razvrščena okrog treh glavnih osebnosti, Samuela, Savla in Davida ter številnih drugih. Njihov medsebojni odnos je izjemno razgiban. Vendar je lahko odkriti, da so sestavljalci uredili pripoved po določenem ključu in ta je odnos med dejanjem in posledico, med krepostjo in nagrado, med krivdo in kaznijo.

Zavest o najtesnejši zvezi med krivdo in kaznijo sodi med temeljna izkustva človeka, in prav tako prizadevanje, kako bi našli izhod iz nje. Različne oblike vzpostavljanja prvotnega reda so odvisne od notranje in zunanje strukture določene civilizacije oziroma družbe, od njenih družbenih in moralnih norm in zlasti od njenega pojmovanja Boga in človeka v vsej intenzivnosti njunega odnosa. Kot osnovno pa se pojavlja vprašanje, ali je iz zgrešenega in zavoženega življenja izhod sploh mogoč, ali je torej mogoča prekinitev usodne zveze med krivdo in kaznijo ter prost vstop v svobodo in življenje? Ali pa nam, nasprotno, preostane le vdanost v neodrešeno eksistenco? Ta vprašanja niso danes prav nič manj pereča in nujna, kot so bila v antiki.[2]

Izrael je imel na voljo več poti iz tega usodnega spleta med krivdo in kaznijo. Zlasti pa je imel zagotovilo, da mu Bog podarja odpuščanje in s tem prekinja pot v smrt, ki je sad greha.

Samuelovi knjigi se intenzivno lotevata tega vprašanja. Njuni sestavljalci so stali pred zahtevno nalogo. Razplet Izraelove zgodovine od zaključka svobodne zveze posameznih rodov do utrditve Davidove dinastije v Jeruzalemu je klical k poglobljenemu razmišljanju o odnosu med vrhovno Božjo oblastjo in človekovo svobodo, med Božjo pravičnostjo in človekovimi dejanji. Način reševanja teh vprašanj ni preprosto poenostavljanje in pušča marsikatero vprašanje odprto.

Samuel kot prva velika osebnost je tesno povezan s padcem Elijeve duhovniške hiše in narodnega svetišča v Šilu ter nastankom izraelskega kraljestva. Njegovo rojstvo, torej življenje, predstavlja nasprotje smrti Elija in njegovih sinov (prim. 1 Sam 1-4). Izprošen je po zaobljubi, torej Bogu vdanem dejanju svoje matere, Elijeva družina umre zaradi brezbožnosti - skrunjenja daritev.

Ana izprosi sina z obljubo, da ga bo darovala Gospodu. Ko Bog izpolni njeno željo, ona razume svojo izpolnitev zaobljube kot izpolnitev Božje želje. V novem slovenskem prevodu je ohranjena besedna igra na besedo *šā'al* (prositi, želeti): »Za tega dečka sem molila in Gospod mi je izpolnil mojo željo, ki sem jo od njega želela. Pa tudi jaz sem ga zaželela Gospodu; vse dni, ki jih bo živel, naj bo zaželeni Gospodu« (1,27-28). Nasprotna izpolnitev se zgodi z Elijevo družino. Ker Eli bolj časti (v našem prevodu: ceni) svoja sinova kakor Boga, ga zadene kazen po povračilnem načelu: »Zakaj tiste, ki me častijo, častim, kateri pa me zaničujejo, bodo osramočeni« (2,30).[3]

---

[2] Prim. B. Janowski, *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments,* Neukirchener, Neukirchen-Vluyn 1993, 5-7.

[3] V slovenščini žal ni mogoče predstaviti vidikov teže in lahkosti, ki sta prisotna v nasprotnih izrazih, in je z njuno pomočjo naslikana tudi kazen nad Filistejci, ki jih je »njegova roka težko pritiskala« (*kbd*), dokler niso Izraelcem vrnili skrinje Božje in je »olajšal« (*yql*) svojo roko nad njimi (6,5).

Eli si prizadeva odvrniti sinova od greha, ker je skoraj nemogoče, da bi mogla zanj dobiti odpuščanje: bilo je uperjeno naravnost proti Božji transcendenci, zato ga pisatelj označi kot »zelo velik greh (*hēt'*) pred Gospodovim obličjem« (2,17). (Osnovni pomen korena *ht'* je zgrešiti cilj.) Oče, ki se zaveda teže greha, skuša odvrniti svoja sinova od njunih dejanj: »Če se kdo pregreši (*yehtā'*) proti človeku, se more Bog zanj zavzeti (*phlNlô*); če pa se kdo pregreši (*yehtā'*) proti Gospodu, kdo se bo zavzel (*yitpallel*) zanj? (2,25).

Če Elijevo vprašanje vendarle dopušča možnost, da bi se morda kdo zavzel zanju pri Gospodu, naslednja trditev to možnost izključi: »Toda nista poslušala glasu svojega očeta, zakaj Gospod ju je hotel usmrtiti« (2,25).

Ta težko dojemljiva trditev tvori nasprotje 1. poglavju, kjer Bog hoče dati življenje Samuelu. Po besedah iz Anine pesmi »Gospod jemlje in daje življenje« (2,6). Toda iz dejstva, da se je to zgodilo na temelju dejanj posameznih protagonistov, je jasno, da Gospodova vrhovna oblast nad življenjem in smrtjo ni enaka slepi usodi.

Rast Samuela in padec Elija sta pobliže opisana v napovedi Božjega moža (2,27-36) ter v razodetju Samuelu (3,11-14). Kako se bo grožnja Elijevi hiši izpolnila, razlagajo naslednja poglavja (4; 22; 1 Kr 2,26-27), ko umrejo sinova, oče ter nadaljnji potomci, duhovniki v Nobu, preostali duhovnik Abjatar pa je odstavljen iz duhovniške službe. Napoved o bednem položaju preživelih potomcev (2,36) pa je mogoče videti uresničeno v opisu stanja po Jošijevi verski obnovi: »Toda duhovniki višin niso pristopili h Gospodovemu oltarju v Jeruzalemu, samo jedli so opresnike med svojimi brati« (2 Kr 23,9).

V istem govoru Božji mož napove, da si bo Gospod povzdignil zvestega duhovnika in mu bo sezidal hišo (prim. 2,35). Obljuba se je izpolnila v izbiri Cadoka oziroma njegovega sina Azarjaja (in s tem njegovih potomcev) za duhovnike, čeprav ob samem dejanju ni omenjena uresničitev te obljube (prim. 2 Sam 8,17; 20,25; 1 Kr 1,8.34.44.45; 4,2). Pač pa je rečeno, da je bil Samuel »potrjen za Gospodovega preroka« (1 Sam 3,20). Napoved o trajni hiši zvestega duhovnika spominja tudi na Natanovo napoved Davidu, da mu bo Gospod sezidal hišo, ki bo obstala pred njim na veke (prim. 2 Sam 7,11.16). Ko je David še na begu pred Savlom, mu Abigajila že napove, da mu bo Gospod »naredil trajno hišo« (1 Sam 25,28).[4]

Drugič Bog napove kazen Elijevi hiši po Samuelu, ko je še deček, v času, ko sta bila Božja beseda in videnje zaradi grehov Elijeve duhovniške hiše redka. Bog potrdi kazen »zaradi pregrehe« (*ba'ăwôn*), ker sta njegova sinova »prezirala Boga« (*měqallîm lāhem*) (3,13). Greh Elijevih sinov je tokrat opisan z izrazom *'wn,* ki pomeni zavesten in hoten prestopek, ki vedno vključuje krivdo. Ker predstavlja zelo prezirljiv odnos, najdemo na tem mestu v ohranjenem masoretskem besedilu očiten popravek: namesto izvirnega »sta prezirala Boga« je v ohranjenem hebrejskem besedilu »sta prezirala sebe«. Izvirno besedilo je ohranjeno v grškem prevodu, ki mu tokrat sledimo, kajti z gotovostjo lahko predvidevamo, da so imeli grški prevajalci izvirno besedilo, ki so ga kasnejši

[4] V prevodu ni bilo mogoče ohraniti izvirne besedne igre, po kateri so za izraze »zvesti« (duhovnik), »trajna« (hiša), »potrjen« (za preroka), »obstala« (hiša) uporabljene izpeljanke iz korena *'mn* (biti trden, trajen, zanesljiv, resničen, zvest).

prepisovalci iz strahospoštovanja pred Bogom spremenili v hebrejščini podobno besedo (*'ĕlōhîm - lāhem*).

V besedilu se ponavlja izraz *'ad 'ôlām* »za vedno« (v. 13), »nikdar« (v. 14). Krivda (*'wn*) Elijeve hiše torej ne bo »nikdar izbrisana« ne s klavnimi ne z jedilnimi daritvami« (3,14). Če izraz *'ad 'ôlām* izraža izključnost, je v opredelitvi, s čim njihova krivda ne bo izbrisana, mogoče videti možnost, da bi s čim drugim bila. Izraelska verska skupnost je poznala tudi odkup z materialnimi sredstvi, priprošnjo pravičnega, nadomestno daritev, izbrisanje krivde po spreobrnjenju. Toda Elijeva hiša je propadla, torej njihova krivda ni bila izbrisana. Ta in prejšnja napoved sta razlaga dogodkov, ki so pretresli narod (»bo vsakomur, ki bo o tem slišal, zvenelo v obeh ušesih« - v. 11). Razlaga predstavi Boga kot vrhovnega gospodarja človeških usod, ki pa ne ravna samovoljno, temveč človeka kaznuje in nagrajuje po njegovih delih. V tej luči so pisci Samuelovih knjig razložili tragedijo duhovniške hiše in svetišča v šilu, ki sta ga zamenjala tempelj v Jeruzalemu in Cadokova duhovniška rodbina.

Po istem teološkem načelu so skušali dojeti tudi zagonetno usodo prvega izraelskega kralja Savla, ki ga je izvolil Gospod (prim. 9,16.17; 10,1.24), toda tudi zavrgel ga ni nihče drugi kakor Gospod (prim. 13,14; 15,11.23.26-29; 28,16-19). Njegovo zavrženje je v besedišču o njem skrivnostno pripravljeno že od začetka. Ob njegovi izvolitvi govori, da je ljudstvo zavrglo Gospoda, ko hočejo kralja (prim. 8,7-9). Preden se Savel sreča s Samuelom, ki ga bo mazilil za kralja, se sreča z dekleti pri vodnjaku, ki je simbol življenja (prim. 9,11-13). Toda če so se slavna srečanja Izaka z Rebeko, Jakoba z Rahelo in Mojzesa s Ciporo (prim. 1 Mz 24; 29; 2 Mz 2) dovršila v poroki, se Savlovo srečanje ne dovrši v poroki, kar pripravlja pripoved o kralju, ki bo izgubil svoje kraljestvo.[5] Nasprotno mu Samuel napove, da bo »našel dva moža pri Rahelinem grobu« (10,2). Po maziljenju za kneza (prim. 10,1) dobi zelo nedoločeno naročilo, naj v Gilgalu počaka Samuela sedem dni, dokler mu ne naznani, kaj mu je storiti (prim. 10,8).

Pred tem srečanjem je nekaj ambivalentnih dogodkov: Savel je preroško zamaknjen po Božjem duhu, ki se pozneje izkaže kot zli duh in njegova zamaknjenost kot duševna neuravnovešenost (prim. 16,14-15 itd.), za kralja je izvoljen z žrebanjem, ki spominja na žrebanje ob Ahanovi kršitvi svete vojne (prim. Joz 7), ob žrebanju se je skril (prim. 1 Sam 10,22-23), prebivalci Jabeš-Gileada čakajo sedem dni na rešitev po Savlu, kolikor časa se bodo tudi postili po njegovi smrti (prim. 11,3 - 31,13).[6] Toda Savel uspešno premaga Amonce in v Gilgalu je dejansko postavljen za kralja (prim. 11). V veliko večji nevarnosti pred Filistejci pa ravna zelo negotovo, čaka na jasno Samuelovo besedo in izgublja možnost zmage (prim. 13,5-9). Samuel mu - podobno kot Elijevi hiši - napove kazen po povračilnem načelu, ki je izražena v besedni igri: »Nespametno si ravnal, da nisi ohranil zapovedi (*miswat*) Gospoda, svojega Boga, ki ti jo je bil zapovedal (*siwwāk*). Zakaj zdaj bi Gospod za vedno potrdil tvoje kraljestvo v Izraelu. Zdaj pa tvoje kraljestvo ne bo obstalo. Gospod si je poiskal moža po svojem srcu in

[5] Prim. P. D. Miscall, *1 Samuel. A Literary Reading*, Indiana University Press, Bloomington 1986, 3.

[6] Prim. P. D. Miscall, n. d., 61-62, 64, 67.

tega je Gospod postavil (*waysawwēhû*) za kneza čez svoje ljudstvo, ker nisi ohranil, kar ti je Gospod zapovedal (*siwkā*)« (13,13-14).[7]

V čem je bila Savlova nespamet, je veliko teže ugotoviti kot pri Elijevi krivdi. Katere zapovedi ni ohranil? Da je daroval daritev, ni krivda, kajti v tem obdobju so darovali tudi ne-duhovniki. Da vendarle ni počakal na Samuela tudi preko določenega časa, lahko izraža pomanjkanje popolnega zaupanja v Boga, ki je nujno v »sveti vojni«. Vendar je že s čakanjem, ki je pomenilo izgubo možnosti za zmago (prim. 13,5-8), pokazal veliko mero zaupanja. Ali pa je bila njegova krivda prav v tem, da je čakal na Samuelovo besedo, napačno razlagajoč njegov ukaz (prim. 10,8), namesto da bi kot voditelj šel v boj, za kar je bil postavljen po Božji besedi (prim. 9,16: »On bo odrešil moje ljudstvo iz roke Filistejcev«)? Torej se je izkazal kot nesposoben voditelj in si je Gospod izbral sposobnejšega? Besedilo ostaja odprto za razne razlage.

Ukaz v 15. poglavju je, nasprotno, nedvoumen in tako tudi Savlova krivda: »Tako govori Gospod nad vojskami: Kaznoval bom, kar je storil Amalek Izraelu, ko se mu je postavil na pot, ko je šel iz Egipta. Zdaj torej pojdi in udari Amaleka! Pokončajte z zakletvijo vse, kar je njegovega! Ne prizanašaj mu« (15,3).

Toda poročilo o izpolnitvi ukaza pravi: »Prizanesel pa je Savel z ljudstvom Agagu in najboljši drobnici in govedi... sploh vsemu najboljšemu. Tega niso hoteli pokončati z zakletvijo. Karkoli od imetja pa je bilo ničvrednega in zanič, to so pokončali z zakletvijo« (15,9).

Zato je Gospodu »žal«, da je postavil Savla za kralja (prim. 15,10). Razen v 1 Mz 6,6-7 je Gospodu povsod drugod žal iz sočutja in zato prekliče kazen (prim. 2 Mz 32,11-14; 5 Mz 32,36; Sod 2,18 itd.). Tukaj prekliče izvolitev po povračilnem načelu: »Ker si zavrgel (*mā'astā*) Gopodovo besedo, te je zavrgel (*wayyim'āskā*) kot kralja« (15,23).

Savel je poslušnost Gospodovemu glasu zamenjal z daritvijo, kar iz njega naredi upornika in Gospodu ni všeč (prim. v. 22): »Zakaj upor je kakor greh vraževanja, samovolja kakor zlo malikovanja« (15,23).

Upornost izenači Savla z upornim ljudstvom v puščavi (prim. 4 Mz 16-17; 5 Mz 31,24-29), ki si je z uporom zaslužilo smrt. Malikovanje in vraževanje pa vnaprej naznanjata poslednjo Savlovo pot pred smrtjo, ko se obupan zateče po nasvet k zarotovalki duhov (prim. 28). Tako prizor napoveduje njegovo smrt. V nepreklicni Samuelovi besedi o zavrženju Savla se kot *lex talionis* sliši odmev besede o zavrženju Gospoda, ko je ljudstvo želelo kralja (prim. 8,7). Takrat je Samuel moral »poslušati glas ljudstva« (8,7.9) in jim postaviti kralja. Tokrat je kralj »poslušal njegov (ljudstva) glas« in je izgubil kraljestvo. »Bal« se je nasprotovati želji ljudstva, ki mu je kraljeval, in se ni bal »prestopiti« Gospodovih »ust« in Samuelovih besed, po katerih je bil postavljen za kralja. Zato se bo odslej vedno bal svojega tekmeca Davida (prim. 18,12.15.29), s katerim bo Gospod, ki je Savla zapustil.

Savlov poskus, da bi zadržal Samuelov odhod, ki mu je pomenil Gospodov odhod, je nehote priklical še močnejšo napoved njegove usode: »Samuel se je obrnil, da bi šel, on pa je zgrabil za konec njegovega plašča in ta se je odtrgal.

[7] Samo v enem primeru (postavil) ni opazna besedna igra na besedo *swh* - zapovedati.

Samuel mu je rekel: 'Danes je Gospod odtrgal od tebe Izraelovo kraljestvo in ga dal tvojemu bližnjemu, ki je boljši od tebe'« (15,27-28).

Ta drugi, boljši, bo nekega dne držal v roki konec Savlovega plašča kot dokaz, da v njegovi »roki ni hudobije in upora« (24,12). Toda za Savla bo to znak, da se bo »Izraelovo kraljestvo utrdilo v tvoji (njegovi) roki« (24,21). Ko bo Savel z narodom v nevarnosti za življenje, bo ne sluteč pomena oblekel Davida v svojo bojno opravo (prim. 17,38-39). Njegov sin Jonatan, ki bi lahko nasledil očetovo kraljestvo, pa bo »slekel plašč, ki ga je imel na sebi, in ga dal Davidu, prav tako svojo opravo s svojim mečem, s svojim lokom in s svojim pasom« (18,4). Simbolika je očitna. Ko Savel med preganjanjem Davida v zamaknjenosti sleče svoja oblačila in ves dan in vso noč leži nag (prim. 19,23-24), je dokončno jasno, da mu je kraljestvo odvzeto. Filistejci to izpeljejo do konca, ko mrtvemu Savlu odsekajo glavo, izropajo njegovo bojno opravo ter njegovo truplo in trupla njegovih sinov pribijejo na obzidje Bet-šeana (prim. 31,9-10).[8]

Simbolika plašča, ki se pretrga, pa prikliče v zavest podoben prizor z Ahijevim plaščem (prim. 1 Kr 11,29-39) in s tem napoveduje, da se bo tudi kraljestvo drugega, to je Davida oziroma Salomona, raztrgalo.[9]

Savel prizna: »Grešil sem (*hātā'tî*), ker sem prestopil Gospodovo povelje (dobesedno: usta)« (15,24). Toda to ne spremeni kazni. Pozneje bo njegov naslednik David priznal enako: »Grešil sem (*hātā'tî*) zoper Gospoda« (2 Sam 12,13) in to ga bo rešilo smrti, toda kljub temu ga bo zadela kazen po povračilnem načelu: »Z mečem si pobil Hetejca Urijaja... zato se zdaj meč nikoli ne bo umaknil od tvoje hiše... Vzel si ženo Hetejca Urijaja, da bodi tvoja žena... (Zato) bom vzel tvoje žene in jih dal tvojemu bližnjemu« (12,10-11).

Vendar Davidu kraljestvo ostane in kazen sprejme vdano. Savlu je kraljestvo odvzeto in se bori proti tekmecu Davidu, ki mu bo kraljestvo dano, a to ga še globlje zaplete v krivdo. Njegov sin Jonatan mu prigovarja: »Naj se kralj ne pregreši (*yehtā'*) proti svojemu služabniku Davidu, zakaj ni se pregrešil (*hātā'*) proti tebi... zakaj bi se torej pregrešil (*tehtā'*) nad nedolžno krvjo?« (19,4-5).

Toda Savel se pregreši nad nedolžno krvjo (nad duhovniki, ki mu ne izročijo Davida - prim. 22,6-23) in Davida zasleduje do svoje smrti. David, ki je sicer mož krvi, se v pravem trenutku da pregovoriti in prepusti sodbo Bogu. In Bog udari človeka (Nabala), ki je Davida žalil (prim. 25,2sl.). David tudi ne ubije Savla, ker prepušča Bogu, da bo on udaril krivičnika - kot je Nabala, ali bo le-ta šel v boj in bo pokončan - kar se je zgodilo s Savlom (prim. 26,9-11).

Ko se David pregreši in vendar ne umre (prim. 2 Sam 11-12), je njegova nadaljnja zgodovina razložena v luči odpuščanja greha in kazni, kakor mu je bila po Natanu napovedana, in David jo sprejme nase. Zato nasprotno od Savla, ki ostane tragična osebnost, David kljub svojim sencam vstopi v zgodovino kot vzor človeka in vladarja.

Kratek pogled na glavne osebnosti Prve in Druge Samuelove knjige pokaže, da je pisce vodila zavest o vrhovnem gospostvu Boga Jahveja, ki v Izraelovi zgodovini (in zgodovini narodov) uresničuje svoj načrt. Toda tudi človek s svojimi

[8] Prim. P. D. Miscall, n. d., 111.
[9] Prim. P. D. Miscall, n. d., 110-111.

dejanji vpliva na ta načrt. Ker je Bog hkrati svoboden in pravičen, so pisci Samuelovih knjig prizadevno predstavili človeške like, da bi bralec mogel uvideti, zakaj jih je doletela takšna usoda. Zato so skrbno izbirali besedišče o kreposti in grehu, o nagradi in kazni. V novem slovenskem prevodu smo si prizadevali ohraniti izvirno mrežo asociacij, kar pa je bilo zaradi različne jezikovne zgradbe slovenskega jezika in njegovih slogovnih posebnosti mogoče le relativno dosledno uresničiti.

Povzetek: **Snežna Večko, Krivda, kazen in odpuščanje v Prvi in Drugi Samuelovi knjigi**

Novi prevod Svetega pisma iz izvirnih jezikov v slovenščino je skušal posredovati sporočilo Svetega pisma do tiste možne zvestobe izvirniku, ki jo dopušča zgradba slovenskega jezika. To pomeni, da je želel ohraniti ne le izvirne literarne vrste in stilistične figure, temveč kolikor mogoče tudi posamezne izraze. Le-ti so vsaj v istem sobesedilu prevedeni vedno z istim izrazom. Ta natančnost omogoča bralcu, da vstopi v izvirno mrežo asociacij in odkrije pomen izrazov iz vzporednih mest. Pričujoči prispevek želi predstaviti izrazje za pojem krivde, kazni in odpuščanja v Prvi in Drugi Samuelovi knjigi. Primerjava med prevodom in izvirnikom kaže, koliko je novi prevod uspel izvirno sporočilo prevesti v slovenski jezik.

Summary: **Snežna Večko, Guilt, Punishment and Forgiveness in 1 and 2 Samuel**

The new translation of the Bible from the original languages into Slovenian tried to translate the Biblical message as faithfully as allowed by the structure of the Slovenian language. It wanted to preserve the original literary forms and stylistic figures and also to apply accuracy and consistency in translating each single expression, which, in the same context, was consistently translated by the same word. This accuracy enables the reader to enter the original net of associations and to find the meaning of single expressions from parallel passages. In the paper the expressions of guilt, punishment and forgiveness in 1 and 2 Samuel are presented. A comparison between the translation and the original shows how successful the translation has been in transferring the original message into Slovenian language.

Predavanje (1.06) UDK 221.33 : 231.133.221 (049.2)

Jurij Bizjak

Job: kaznovan ali preizkušan

Besedilo Jobove knjige kaže štiri glavne dele: zasnovo (1 - 2), jedro (3 - 31), razplet (32,1 - 42,6) in sklep (42,7-17). Za boljše razumevanje besedila, vsebine in zgradbe Jobove knjige je potrebno upoštevati, da celotna razprava, to je jedro in razplet (32,1 - 42,6), poteka na treh ravneh: najprej na *forum externum*, nato na *forum internum* in končno na *forum aeternum*.

1. *Forum externum* (3 - 31). Posvèt ali razprava (hebr. *'esah*; prim. 38,2 in 42,3) med Jobom in tremi prijatelji poteka na zunanjem področju: vsi trije prijatelji namreč razlagajo Jobu njegove izgube kot kazen za storjena krivična dejanja, zato je posvèt podoben sodni obravnavi in upošteva dejstva, ki jih je mogoče sodno preveriti. Posvèt med Jobom in tremi prijatelji poteka v treh krogih pogovora. V prvih dveh krogih je po šest govorov: po trije Jobovi in vsakega prijatelja po eden, v tretjem krogu pa Cofár, zadnji od treh prijateljev, ne nastopi več. Tako ima Job vsega devet govorov, Elifáz in Bildád po tri, Cofár pa dva govora.

Potrebno je poudariti, da Job namenoma pusti ob strani stališče, ki mu ga narekuje tudi njegova vera, in se zavestno postavi na stališče, ki mu ga narekuje njegova izkušnja, trije prijatelji pa namenoma pustijo ob strani stališče, ki jim ga narekuje tudi njihova izkušnja, in se zavestno postavijo na stališče, ki jim ga narekuje njihova vera. Glede na vsebino govorov, ki jih imajo trije prijatelji, lahko rečemo, da nastopa Elifáz kot dogmatik, Bildád kot jurist in Cofár kot filozof.

Prvi krog pogovora (3 - 11): Job trem prijateljem dokazuje, da Bog ni pravičen, in jih skuša pridobiti na svojo stran, oni pa mu drug za drugim dobrohotno ugovarjajo in se vsi po vrsti postavijo na stran Boga. Elifáz se sklicuje na Božjo moč, Bildád na Božjo pravičnost in Cofár na Božjo modrost. Vsi mu namigujejo, da so njegove izgube kazen za krivična dejanja, ki jih je zagrešil.

Drugi krog pogovora (14 - 20): Job silovito zavrača razlago treh prijateljev in jih prepričuje, da mu delajo krivico, ker je pošten in pravičen. Pritožuje se tudi nad Bogom, vendar ne trdi več, da ni pravičen. Nasprotno, ker med tremi prijatelji ne najde zaveznika proti Bogu, začne v Bogu iskati zaveznika proti prijateljem, se nazadnje že popolnoma opre na Boga in jim zagrozi z Božjo kaznijo (prim. 13,7-12: prijatelji naj se boje pravičnega Boga; 16,18-22: Jobova priča je Bog; 17,1-5: Job ponuja Bogu poroštvo za svoje poštenje; 19,23-29: Jobov odkupitelj je Bog). Prijatelji pa vztrajajo na svojem stališču, mu opisujejo, kar se da slikovito, kruto usodo krivičnikov in pritiskajo na Joba z vprašanjem: kako da se ne prepoznaš?

Tretji krog pogovora (21 - 31): Vsi trije prijatelji Jobu navajajo primere, ko Bog krivičnike kaznuje, Job pa jim v sedmem govoru (21) navaja nasprotne primere, ko Bog krivičnikom daje svoj blagoslov, in tako popolnoma zavrne in razveljavi trditve vseh treh prijateljev.

Sledi zadnji Elifázov govor (22), ki ima dva po vsebini zelo različna dela: v prvem delu (22,1-11) izreka Elifáz edinstven in najhujši napad na Joba in mu očita domnevne oprijemljive krivice, v drugem delu (22,12-30) pa je presenetljivo prijazen in spravljiv, kakor da bi se ustrašil obdolžitev, ki jih je izrekel v prvem delu in jih seveda ne more dokazati. Elifáz se poslovi miroljubno in dobrohotno, kakor je začel v svojem prvem govoru.

Sledi predzadnji Jobov govor (23 - 24), v katerem Job razčlenjuje pričujočo razpravo, se vedno bolj opira na Boga in se že pripravlja na odločilne prisege v zadnjem govoru. V prvem odlomku (23,1-17) Job premišljuje o Bogu, ki bi mu edini lahko pomagal do pravice, a se skriva in vztrajno molči. V drugem odlomku (24,1-12) Job slikovito opisuje hudo zagato, v katero se zapleta pričujoča razprava: razpravljalci drug drugemu prestavljajo mejnike in kradejo; podobni so živalim, ki se v puščavi bojujejo za preživetje; lačni, goli in premraženi iščejo zavetje; oboji nosijo težke snope resnice, a so lačni, ker jih ne privoščijo drug drugemu; oboji točijo opojno vino znanja in modrosti, a so žejni, ker ga nihče noče piti; vsi vpijejo k Bogu, Bog pa molči. V tretjem odlomku (24,13-16) Job spregovori o prijateljih: prepričan je, da uspevajo, ker je tema, zato jih domiselno prikazuje kot ljubitelje noči; podobni so ubijalcem, tatovom in roparjem, ki bežijo pred svetlobo. Zadnji odlomek Jobovega govora (24,17-25) res spominja na govore treh prijateljev, vendar predstavlja razumno in dosledno nadaljevanje grožnje, ki jo je Job izrekel že na koncu šestega govora (prim. 19,28-29); Job je prepričan, da bo prišla svetloba, in tedaj se bodo grožnje, s katerimi so mu grozili, uresničile na prijateljih.

Sledi zadnji Bildádov govor (25): Elifáz v svojem zadnjem govoru presenetljivo zaniha v napad in nato v umik, Bildád ostaja sicer premočrten, a je presenetljivo kratek. Čutiti je, da so prijatelji izčrpali dokaze, s katerimi so razpolagali, in nimajo več kaj dodati. Bildádov zadnji govor zveni kot povzetek vseh govorov treh prijateljev, kot sodni izrek in sklep razprave.

Zadnji Jobov govor (26 - 31) ima pet delov: 1. Uvod (26): Job kar razširi zadnjo Bildádovo trditev, da Bog res vidi in vodi vse. 2. Prisega in grožnja prijateljem (27): Job priseže, da je čist in pristen, in obdolži prijatelje, da ga obsojajo po krivici (27,1-7). Jobova grožnja prijateljem (27,8-23) spet spominja na govore treh prijateljev, vendar predstavlja razumno in dosledno nadaljevanje grožnje v prejšnjem govoru (prim. 24,17-25). 3. Utemeljitev prisege in grožnje prijateljem (28): Job si pomaga s prisego pri Bogu, ker Bog pozna modrost, ki je pri prijateljih ni najti. 4. Utemeljitev prisege Bogu (29 - 30): Preden Job priseže Bogu, še enkrat slikovito opiše nekdanjo srečo in sedanjo bedo - preobrat, za katerega trije prijatelji niso našli sprejemljive razlage. 5. Prisega Bogu (31,1-34): Sledi 14 priseg, ki spominjajo na sedmere Noetove zapovedi, veljavne tudi med pogani. V zadnjem odlomku (31,35-40) Job prosi Boga, naj mu odgovori, in kliče za pričo zemljo in njene naravne zakone.

Tretjega Cofárjevega govora ni niti v hebrejskem besedilu niti v grškem in ne v latinskem prevodu, ni ga tudi v kumranskem zvitku. Težko je verjeti, da je

izgubljen. Bolj varno je vprašati se, zakaj ga ni oziroma kako naj Cofár zavrne dolgo vrsto strašnih Jobovih priseg. Očitno je, da Jobu ni mogoče dokazati krivde, da se Job tudi sam zlega dejanja ne more obtožiti in njegove izgube torej ne morejo biti kazen za storjena dejanja, zato se Cofár ne oglasi več. Na *forum externum* Job prisili k molku tri prijatelje.

2. *Forum internum* (32 - 37). Elihújev govor poteka na notranjem področju in upošteva dejstva, ki jih sicer ni mogoče sodno preveriti, a jih prizadeta oseba, če je iskrena, mora priznati. Elihú nikomur ne očita krivičnih dejanj, temveč svari razpravljalce pred dobrimi dejanji in besedami, za katerimi se skriva napuh.

Njegov govor ima pet delov: 1. Napoved (32,1-5): Napisan je v prozi in pravi, da se je Elihú razjezil na obe strani, na Joba, ker je trdil, da je bolj pravičen kakor Bog, in na tri prijatelje, ker niso našli odgovora, a so kljub temu obsojali Joba. 2. Uvod (32,6-22): Elihú se predstavi in očita trem prijateljem, da so se prehitro vdali Jobu, vsem razpravljalcem pa zagotavlja, da bo do vseh enak. 3. Elihú govori Jobu (33): Človekovo srce je prevzetno in gluho za besedo, občutljivo je samo na dotik - na trpljenje. Preizkušnja je Božja govorica, ki odkriva, kaj je v človekovem srcu: kolikor bolj se človek upira, toliko bolj je res potrebna (prim. 2,10). Tudi najbolj bogoljubna in človekoljubna dejanja so lahko storjena iz samoljubja, kar lepo pojasnjuje Kristusova pripoved o farizeju in cestninarju, ki sta šla v tempelj molit (prim. Lk 18,14). Namen preizkušnje ni usmrtitev, temveč nasprotno, duhovna ozdravitev. 4. Elihú govori prijateljem (34): V prvem odlomku (34,1-9) hvali Jobovo potrpežljivost in svari prijatelje pred sklepom, ki ga Job lahko naredi zaradi njihovih trditev, in zapusti Boga. V drugem odlomku (34,10-15) jim daje prav, da je Bog res pravičen. V tretjem odlomku (34,16-33) jih najprej opominja, da so Joba obsojali brez dokaza in s tem kot mogočniki prekoračili svoje pristojnosti, nato jim kliče v spomin, da so tudi oni podrejeni Božji pravičnosti, in jih prosi za njihovo mnenje glede svojega govora. V zadnjem delu (34,34-37) navaja njihov odgovor: Trije prijatelji sicer nimajo dokaza, vendar vztrajajo pri svojem in zahtevajo, »naj Job do konca preizkusi sam sebe« (prim. 34,36). 5. Elihú govori vsem skupaj (35 - 37): V prvem odlomku (35) jim razlaga, da Bog ne odgovori nobenemu od obeh strani, ker so oboji napuhnjeni. V drugem odlomku (36,1-15) jih poučuje, da jih Bog s poniževanjem, ki si ga zadajajo, očiščuje njihove prevzetnosti. V tretjem odlomku (36,16-23) hvali njihovo potrpežljivost in jih svari pred morebitnim podkupovanjem ali nasiljem. V zadnjem odlomku (36,24 - 37,24) opisuje Božje veličastvo v naravi in pripravlja prizorišče za Gospodov nastop.

Elihú vidi na obeh straneh, pri Jobu in pri treh prijateljih, napako v gibalu, to je v napuhu, ki ga je mogoče odkriti samo s preizkusom (prim. 1,6-11 in 2,1-6). Njegov govor je samo za vrstico krajši od zadnjega Jobovega govora: Elihú se s svojim premikom na *forum internum* dejansko enakovredno zoperstavlja Jobu in njegovim prisegam in popolnoma uravnoveša razpravo.

Po razvrstitvi nastopajočih bi bil zdaj na vrsti Job, a tu se vodilni govornik zamenja: namesto Joba nastopi Gospod in Job se pomakne v vrsto s prijatelji in Elihújem. Na *forum internum* Job umolkne pred Elihújem in tremi prijatelji.

3. *Forum aeternum* (38,1 - 42,6). Gospodova govora Jobu predstavljata večno področje, to je glas iz večnosti. Tudi Gospod ne očita Jobu nobenega krivičnega dejanja, temveč ga preizkuša in tako potrjuje zahtevo treh prijateljev, ki jo navaja

Elihú, »naj Job do konca preizkusi sam sebe« (prim. 34,36). Gospod zavrača Jobove trditve z ostrim vprašanjem: »Kdo je ta, ki zatemnjuje posvèt z govori brez znanja?« (38,2). Beseda posvèt se tu nanaša na pričujočo razpravo o Jobovem primeru (prim. 42,3). Tisti, ki »zatemnjuje posvèt«, je seveda Job, zato tudi Gospod v začetku svojega govora zavrača Joba in daje prav trem prijateljem (prim. 42,3).

Med Gospodovim prvim govorom (38,1 - 40,2) Job preizkuša svoje znanje, med njegovim drugim govorom (40,6 - 41,26) pa svojo moč. Job obakrat prizna, da je premajhen (prim. 40,3-5 in 42,1-6). Na *forum aeternum* se Job ukloni Gospodu in odstopi. Zaradi Jobovega odstopa pa Gospod zdaj zavrača trditve treh prijateljev in daje prav Jobu (prim. 42,7-9), vendar Job ne sme tega razumeti kot zmago nad prijatelji, temveč mora zanje prositi. Šele tedaj je preizkušnja končana in Job dobi nagrado, ki bi bila odveč, ko bi Job bil kaznovan in bi odplačeval svoj dolg (prim. 42,10). Sorodniki in znanci mu darujejo vsak tudi po en zlat uhan za njegovo uho, ki je moralo slišati toliko hudega (prim. 42,11), Gospod pa mu vsega daje dvakratno, tudi živi potem še sto štirideset let, ker je doba človekovega življenja sedemdeset let, kakor pravi psalmist (prim. Ps 90,12).

Razdelitev celotne govorne razprave na tri ravni - na zunanje, notranje in večno področje - jasno nakazuje, da Job ni bil kaznovan, temveč preizkušan, in da Jobova knjiga ni bolj ali manj posrečena lepljenka sorodnih besedil in poznejših razlag, temveč smiselno in enotno zasnovano knjižno delo.

Povzetek: **Jurij Bizjak, Job: kaznovan ali preizkušan**

Za boljše razumevanje besedila, zgradbe in vsebine Jobove knjige, je potrebno upoštevati, da razprava poteka na treh ravneh. *Forum externum* (3 - 31): Job zanika vsako krivdo in prijatelji mu ne morejo ničesar dokazati. Zato tudi njihova razlaga, da je kaznovan, ne drži, in Job jih s prisego, da je pravičen, prisili k molku. *Forum internum* (32 - 37): Vse, kar Job iz svoje izkušnje trdi o Bogu, je resnično, narobe in krivično je le to, da hoče s tem obsoditi Boga. In vse, kar prijatelji iz svoje vere trdijo o Bogu, je resnično, narobe in krivično je le to, da hočejo s tem obsoditi Joba. *Forum aeternum* (38,1 - 42,6): Gospod v svojem prvem govoru preizkuša Jobovo znanje, v drugem pa Jobovo moč. Job se ukloni Gospodu in vzdrži preizkušnjo.

Summary: **Jurij Bizjak, Job: Punished or Tried**

In order to better understand the text, the structure and the contents of Job, one should consider that the discussion takes place at three levels. *Forum externum* (3 - 31): Job denies any guilt and his friends cannot prove anything. Hence their explanation that he was punished does not hold water and Job silences them by swearing that he is righteous. *Forum internum* (32 - 37): Everything that Job, on the basis of his experience, says about God is true, it is only wrong that he wants to condemn God thereby. And everything that his friends, on the basis of their faith, say about God is true, it is only wrong and unjust that they want to condemn Job thereby. *Forum aeternum* (38.1 - 42.6): In his first speech the Lord tests Job's knowledge and in the second one He tests Job's strength. Job submits to God and passes the test.

Predavanje (1.06) UDK 226.1 = 03 (049.2)

Francè Rozman

Sinoptiki s svojimi sličnostmi in razlikami smerokazi prevajalcem Svetega pisma

1. del

Ob branju evangelijev brž opazimo, da so prvi trije, Matejev, Markov in Lukov, posebno pa še dva med njimi, Matejev in Lukov, zelo podobni. To se posebno pokaže, če so natisnjeni v vzporednih stolpcih. Takrat s hkratnim (*sýn*) pogledom (*ópsis*), zato sinoptični ali pregledni evangeliji, uvidimo, da so podobni v zvrstitvi in izboru evangeljskega gradiva, kakor tudi v izrazju.

Fiziognomija sinoptikov

Sinoptiki pričnо skupno evangeljsko gradivo z nastopom in delovanjem Janeza Krstnika, Jezusovim krstom in skušnjavami. Nadaljujejo z Jezusovim javnim delovanjem, katerega pretežno umeščajo v Galilejo. Nato spremljajo Jezusa v Jeruzalem, kjer po kratkem delovanju domala vsi enako popišejo njegovo trpljenje, smrt in vstajenje. Njihovo soglasje v zvrščanju dogodkov Jezusovega življenja pa ne pomeni, da se je vse res zgodilo v taki zapovrstnosti, kajti četrti, Janezov evangelij, nudi drugačno zvrstitev tega, pa tudi vsebinske enote znotraj sinoptičnih evangelijev spričujejo, da so evangelisti združevali evangeljsko gradivo tudi po vsebini. Ker evangelisti, tudi Janez, ne nudijo celotne zgodovinske zapovrstnosti dogodkov Jezusovega življenja, nas toliko bolj zanima, odkod soglasje sinoptikov v pretežnem delu zvrščanja dogodkov Jezusovega življenja.

Sinoptiki posredujejo, posebno v poročanju Jezusovih del, pretežno isto evangeljsko gradivo, čeprav Janezov evangelij spričuje, da je Jezus storil še veliko drugega. Če bi popisali tudi to drugo, bi se najbrž med seboj tako razlikovali, kakor se zdaj vsi skupaj razlikujejo od Janeza.

Sinoptiki se pogosto ujemajo tudi v izrazju. Ujemajo se v grškem zapisu Jezusovega razodetja, čeprav vemo, da je Jezus govoril aramejsko in da je bilo prvo ustno oznanjevanje Jezusove blagovesti v aramejščini. Ujemajo se v izrazih, tudi manj navadnih, npr. za svate vsi uporabljajo semitsko tvorbo *hói hyiói toū nymphōnos* (prim. Mt 9, 15; Mr 2, 19; Lk 5, 34) in slogu, čeprav je večkrat trd in nenaveden (prim. Mt 9, 5-6 in vzp.), kar namiguje, da so bili odvisni od iste pisne

predloge ali morda celo neposredno drug od drugega. To zadnje pa ne pride v poštev, ker so evangeliji nastajali neodvisno drug od drugega.

Po drugi strani pa se sinoptiki prav tako tudi razlikujejo v razvrstitvi in izboru evangeljskega gradiva, kakor tudi v načinu pripovedovanja istega dogodka ali v posredovanju istih Jezusovih besed. Tako Matej večkrat odstopa od Markove razvrstitve dogodkov, ker rad združuje evangeljsko gradivo po vsebini. Pri tem se ne ozira na naravno okolje, kdaj ali kje se je kaj zgodilo oziroma je Jezus kaj povedal, kakor je to, po splošnem prepričanju, še najbolj pristno ohranjeno v Markovem evangeliju in v tem pogledu od njega močno odvisnem Lukovem.

Tudi vsi niso zapisali istih dogodkov. Veliko dogodkov omenjajo vsi, nekaj pa samo dva ali celo samo eden. Še bolj pa preseneča, da istega dogodka ne pripoveduje vedno vsi enako in da ne navajajo vedno vsi enako istih Jezusovih besed. Tako pravi Matej, da je Jezus ozdravil dva obsedenca v Gadari; Marko in Luka pa da enega in povesta tudi njegovo ime (prim. Mt 8, 28 z Mr 5, 2.9; Lk 8, 27.30). Ali: sinoptična poročila o postavitvi evharistije se v podrobnosti tako razlikujejo med seboj (prim. Mt 26, 26-30; Mr 14, 22-26; Lk 22, 15-20), da najbrž nikoli ne bomo vedeli, kako so se iz Jezusovih ust glasile posvetilne besede kruha in vina.

Razlik v poročilih o istih dogodkih je večkrat toliko, da se upravičeno sprašujemo, katero poročilo je bližje resničnemu dogodku oziroma bolj verodostojno posreduje Jezusove besede. Če se je vse natančno tako zgodilo, kakor poroča Matej, se ni moglo hkrati tako, kakor poroča Marko ali narobe, razen če bi se isto na podoben način zgodilo dvakrat. To pa večinoma ne pride v poštev, ker je kljub razlikam v poročilih spet toliko skupnega, da bi se nekaj težko zgodilo dvakrat enako. Tako so razlike v evangelijih postale spotika kritikom evangelijev. Najbolj skrajni so celo trdili, da evangeliji sploh niso verodostojna pričevanja, ker se v poročanju istih stvari razlikujejo med seboj. Resnica je samo ena. Če pa je o nekem dogodku več različnih poročil, se morda to, kar poročajo, sploh ni zgodilo ali pa zaradi različnih poročil nikoli ne bomo vedeli, kaj se je res zgodilo. Zaradi neenakih poročil o istih dogodkih ali neenakih navajanj istih Jezusovih besed je treba zavreči evangelije.[1] Taki kakor so, niso verodostojni pričevalci Jezusovega razodetja. In ker krščanstvo sloni na evangelijih, je zaradi tako negotovega pričevanja krščanstvo samo vprašljivo. Vere, ki sloni na vprašljivem pričevanju, pa razumen človek ne sprejema lahko.

Tako so mislili v dobi racionalizma. Takrat so sličnosti in razlike med sinoptiki postale problem, čeprav so se jih zavedali že zelo zgodaj. Prvi je nanje opozoril Aleksander Amonij proti koncu 3. stoletja, ko je na robu Matejevega evangelija kazal na vsebinsko sorodna mesta v drugih evangelijih. To je spodbudilo Evzebija Cezarejskega (+ 371), da je razdelil evangelije na vsebinske enote in jih označil s številkami, nato pa k enotam Matejevega evangelija pripisal številke vzporednih enot drugih evangelijev. Tako je vsakdo lahko našel vzporedno pripoved v drugih

[1] R. Bultmann (+ 1976) je prisodil zelo majhno zgodovinsko verodostojnost sinoptičnim evangelijem in trdil, da na temelju evangelijev ni mogoče priti do zanesljive podobe o zgodovinskem Jezusu (prim. A. Wikenhauser - J. Schmid, *Einleitung in das Neue Testament*, Herder, Freiburg 1973, 292).

evangelijih in jih primerjal med seboj.[2] Sličnosti in razlike so tudi pojasnjevali, bodisi alegorično (Origen) bodisi harmonično (Avguštin), vendar ob tem nihče ni dvomil v verodostojnost evangelijev. Vera v navdihnjenje in odtod izvirajoče prepričanje o verodostojnosti evangelijev, sta bila močnejša od nerazložljivih nasprotij - *aporij* - v njih.

Razmerje med sinoptiki

Prvi trije evangeliji niso enako dolgi. Najkrajši je Markov; ima 661 vrstic (brez tekstno-kritičnega dela 16, 9-20), medtem ko sta Matejev in Lukov za polovico daljša - Matejev ima 1069, Lukov pa 1148 vrstic - in ju zato imenujemo velika evangelija. Kljub različni dolžini, so vsebinsko zelo podobni. Od 661 Markovih vrstic jih je 600 v Matejevem evangeliju[3] in okrog 350 v Lukovem, tako da je domala ves Marko vsebovan v Mateju in malo manj od polovice v Luku. Sinoptikom skupno evangeljsko gradivo je po večini pripovednega značaja, čeprav istih evangeljskih dogodkov ne pripovedujejo vedno vsi enako. Matej jih v odnosu do Marka navadno pripoveduje kratko, trezno in manj podrobno,[4] medtem ko je Luka v tem pogledu bliže Marku kot Mateju.

Sinoptiki v bistvu tudi enako zvrščajo evangeljsko gradivo. Pri tem se Matej in Luka držita Markove zasnove. Čeprav sta za polovico daljša od Marka, z dodatnim gradivom ne razbijata Markove zasnove, temveč ga vsak po svoje vpleta vanjo: Matej tako, da svoje gradivo porazdeli prek vse Markove zasnove; Luka pa tako, da svoje obsežno gradivo na dveh mestih vključi vanjo. To sta njegova mala (prim. 6, 20-8, 3) in velika vključitev (prim. 9, 51-18, 14). Mimo teh pa še dve manjši v 19. poglavju. To sta pripoved o Zaheju in prilika o desetih minah (prim. 19, 1-17) ter poročilo o ugovoru farizejev zoper učence in Jezusovem jokanju nad Jeruzalemom (prim. 19, 39-44). Oba sta na začetku svojih evangelijev dodala tudi poglavji o Jezusovem otroštvu (prim. Mt 1 - 2; Lk 1 - 2).

V tem dodatnem gradivu se Matej in Luka delno dobesedno ujemata, delno pa razhajata, tudi takrat, ko pripovedujeta isti dogodek ali posredujeta iste Jezusove besede. Tako s precej različnimi poudarki poročata o Jezusovem ozdravljenju stotnikovega služabnika (prim. Mt 8, 5-13 z Lk 7, 1-10). Prav tako vsak drugače navaja Jezusove blagre: Matej jih omenja osem, Luka pa štiri, zraven pa dodaja štirikratno Jezusovo gorje (prim. Mt 5, 3-12 z Lk 6, 20-26) in vsak drugače navaja

---

[2] Prim. F. Zehrer, *Einführung in die Synoptischen Evangelien*, Klosterneuburger Bibelapostolat, Klosterneuburg 1959, 1.

[3] Od Markovega evangelija manjkajo v Matejevem tri pripovedi: prilika o rastočem žitu (prim. Mr 4, 26-29), ozdravljenje gluhonemega (prim. Mr 7, 31-37), ozdravljenje slepega pri Betsajdi (prim. Mr 8, 22-26) in trije krajši izreki: govorilo se je, da ni pri pameti (prim. Mr 3, 21), vsak bo namreč z ognjem soljen (prim. Mr 9, 49), mladenič, ki je nag pobegnil (prim. Mr 14, 51-52).

[4] Prim. Markovo poročilo o ozdravljenju obsedenca v Gerasi (prim. Mr 5, 1-20) z Matejevim (prim. Mt 8, 28-34) ali Markovo poročilo o ozdravljenju hromega (prim. Mr 2, 1-12) z Matejevim (prim. Mt 9, 1-8) in takoj začutimo, da za Markom stoji priča očividec, ki je vse sam doživel, zato pripoveduje doživeto, dramatično. Ta priča je bil apostol Peter, medtem ko Matej pripoveduje trezno in okleščeno vseh podrobnosti.

Jezusovo molitev očenaš: Matejeva oblika ima sedem prošenj; Lukova pa pet (prim. Mt 6, 9b-13 z Lk 11, 2-4). Tako se Matej in Luka v gradivu, ki ga imata sama - Matej ima 350 vrstic takega gradiva, Luka pa 458 - ujemata samo v 230 vrsticah, povsod drugod pa se razhajata bodisi tako, da vsak z nekoliko drugačnimi besedami poroča o isti stvari, bodisi tako, da posreduje nekaj, česar ni v nobenem drugem evangeliju. To pomeni, da sta morala imeti na voljo, poleg Marka, še drug vir ali celo več drugih virov, različnih od Marka; različnih zato, ker se to evangeljsko gradivo vsebinsko razlikuje od Markovega. Medtem ko Markovo vsebuje pretežno poročila o Jezusovem delovanju, vsebuje Matejevo in Lukovo pretežno Jezusove besede, govore in nauk; torej je poučnega značaja. Pri Marku Jezus pretežno deluje; pri Mateju in Luku pa deluje in uči. Marko resda večkrat pravi, da Jezus uči, vendar ob tem ne navaja vsebine Jezusovega učenja. Besedo učiti uporablja za Jezusa v absolutnem pomenu, s čimer je rekel, da je Jezus učil s polno oblastjo, tako da vse povedano drži, da povedanega nihče ne more ovreči ali mu nasprotovati. Matej in Luka pa ob tem tudi posredujeta vsebino Jezusovega učenja. Markov evangelij je zato krajši od Matejevega in Lukovega, ker vsebuje manj Jezusovega nauka, kar se kaže posebno v odsotnosti daljših govorov, ki jih imata Matej in Luka. Tako manjka v njegovem evangeliju govor na gori (prim. Mt 5 - 7; Lk 6, 20-49), govor učencem, preden jih je Jezus poskusno poslal v misijon (prim. Mt 10) in Jezusovo obtoževanje pismoukov in farizejev (prim. Mt 23; Lk 11, 37-52; 20, 45-47). Tudi prilike o Božjem kraljestvu ima Marko samo štiri (Matej jih ima sedem v 13. poglavju); v celoti pa manjkajo prilike o lastnostih pripadnikov Božjega kraljestva, ki jih ima največ Luka.

Odkod sličnosti in razlike med sinoptiki

Ni lahko pojasniti zapletene fiziognomije sinoptikov. To je edinstven primer, ne samo v svetopisemski, temveč tudi v svetovni književnosti. Imenujemo ga kar sinoptično vprašanje. Morda je še najbližja pot do pojasnitve tega vprašanja veda, ki preučuje besedno ljudsko ustvarjalnost pred pojavom književnosti pri kateremkoli narodu. Pri vsakem je besedna ljudska ustvarjalnost kakor je narodna pesem in druge oblike besedne umetnosti, starejša od njegove književnosti. Tako je obstajalo tudi pred nastankom evangelijev bogato ustno izročilo vsega, kar je napisano v evangelijih. Zato je vsa pozornost pri pojasnjevanju fiziognomije sinoptikov usmerjena na predzgodovino napisanih evangelijev.[5]

Nedvomno drži, da so to, kar je povedal Jezus, za njim pripovedovali drugi. Jezus sam ni nič zapisal, pa tudi nihče ni pri priči zapisal njegovih besed. Njihov prvi zapis je bil človeški spomin. Jezus je govoril vedno javno, zato ga je vedno slišalo več ljudi. Tudi kadar se je s kom pogovarjal na samem, na primer z Nikodemom (prim. Jn 3, 1-21) ali Samarijanko (prim. Jn 4, 4-26), so ti to takoj povedali naprej (prim. Jn 4, 28-29.39-42), tako da je tudi to postalo znano mnogim. Ker je bilo vse, kar je povedal Jezus, ljudem sonaravno, se je to širilo od ust do ust. Tako se je izoblikovalo prvo ustno izročilo, katerega najbolj verodostojen odsev

[5] Prim. T. Boman, *Die Jesusüberlieferung im Lichte der neueren Volkskunde*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1967.

so Petrovi govori v Apostolskih delih (prim. 2, 14-40; 3, 12-26; 4, 8-12; 5, 29-32; 10, 34-43). Z veliko gotovostjo lahko rečemo, da so to, kar je oznanjal Peter, oznanjali tudi drugi apostoli.

Sprva se je ustno izročilo širilo samo med Judi, zato zanesljivo v aramejščini. Ko pa se je po binkoštih Cerkev začela širiti med pogane in je bilo čedalje več kristjanov iz poganstva kakor iz judovsta, so apostoli isto oznanjali v grščini. To ni bil prevod aramejskega ustnega evangeljskega izročila, temveč aramejsko oznanjevanje, prestavljeno v grško izrazno območje. Med prehajanjem aramejskega ustnega evangeljskega izročila v grščino pa so se pojavili tudi prvi delni zapisi evangeljskega izročila (prim. Lk 1, 1). Potreba se je pokazala, ko so začele umirati prve priče-očividci.

Ker je bilo ustno izročilo živo, se je tudi spreminjalo; raslo je in se dopolnjevalo. Zato tudi oznanjevanje Jezusove blagovesti v grščini ni bilo enolično. Iste Jezusove besede ali isti evangeljski dogodki niso bili vselej povedani enako. In ker evangelisti niso pisali evangelijev iz sebe, kakor pisatelji pišejo knjige iz svojega znanja in fantazije, temveč so jih napisali tako, da so isto evangeljsko izročilo zbirali in urejali, je umljivo, da se ujemajo v vsebini in izrazju; teže pa pojasnimo, da se ujemajo tudi v zvrstitvi evangeljskega gradiva, kajti to v ustnem izročilu ni bilo ne krajevno ne časovno določeno in ne povezano med seboj. Na temelju skupnega ustnega evangeljskega izročila lahko pojasnimo vsebinske in jezikovne sličnosti med sinoptiki, težko pa njihovo, domala enako zvrstitev evangeljskega gradiva in vsebinske ter jezikovne razlike v pripovedovanju istih dogodkov in navajanju istih Jezusovih besed. Če pa upoštevamo, da je bilo ustno izročilo živo in se je spreminjalo, sinoptiki pa se v pripovednih delih največkrat tako ujemajo med seboj, kakor da bi prepisovali drug od drugega, sklepamo, da so bili res težko odvisni samo od ustnega izročila. Velika vsebinska podobnost med njimi kaže, da so morali imeti na voljo mimo ustnega izročila še drug vir.

Zato so drugi preučevalci fiziognomije sinoptikov menili, da bolje razumemo njihove podobnosti, če upoštevamo možnost, da so sinoptiki uporabljali skupen pisni vir. Prvi je tako mislil G. E. Lessing (1776).[6] Po njegovem mnenju je bil to v aramejščini napisan evangelij, ki je vseboval vse Jezusovo življenje. Napisal naj bi ga eden od apostolov, zaradi pričevanja hierapolskega škofa Papija,[7] menijo, da ga je napisal apostol Matej, zato ga označujemo s kratico *Mtar.* Napisan naj bil bil v Jeruzalemu, kmalu po Jezusovi smrti, najbrž okrog leta 35. Služil je apostolski pridigi in katehezi; pozneje pa je bil glavni vir sinoptikom pri pisanju evangelijev.[8] V izročilu je to večkrat omenjeno. Zgodovinar Evzebij poroča, da je učeni Panten, ki je bil v 2. stoletju učitelj na visoki šoli v Aleksandriji, videl v Arabiji aramejsko

[6] W. G. Kümmel, *Einleitung in das Neue Testament*, Heidelberg 1973, 19 sl; A. Wikenhauser - J. Schmid, n. d., 275.

[7] Ker so se Papijeve knjige z vdorom Arabcev v Palestino zgubile, poznamo njegovo pričevanje samo po navedkih zgodovinarja Evzebija v njegovi *Cerkveni zgodovini.* To pričevanje omenja Evzebij v *Cerkveni zgodovini* III, 39, 16.

[8] E. Schweizer ga imenuje bazični evangelij (prim. E. Schweizer, *Theologische Einleitung in das Neue Testament*, NTD, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1989, 40).

napisan evangelij in da ga je tja prinesel apostol Jernej.[9] Zanj priča tudi Hieronim (+ 420). Imenuje ga *Evangelij nazarejcev*, ker ga je našel pri verski ločini nazarejcev.[10] Lessingovo mnenje je pozneje dopolnil in znanstveno utemeljil J. G. Eichhorn (1794). Trdil je, da je bil ta praevangelij kmalu preveden v grščino. Menil je, da je bilo kar devet njegovih prevodov v grščino in da so sinoptiki uporabljali te prevode pri pisanju evangelijev. Ker so vsi uporabljali isti pisni vir, se ujemajo v vsebini in v razvrstitvi vsebine, ker pa so uporabljali vsak drugačen grški prevod tega vira, se hkrati tudi razlikujejo med seboj. Eichhornovo podmeno je pozneje izpopolnil P. Vanutelli (1930) in trdil, da so imeli sinoptiki pred seboj že preveden Matejev praevangelij v grščino in da je *Mtar* substancialno enak kanoničnemu Matejevemu evangeliju.[11]

Podmena o skupnem pisnem viru, posebno po Eichhornovi zamisli, je preveč umetna in odpira preveč novih vprašanj. Če so res vsi sinoptiki uporabljali isti pisni vir, čeprav v nekaj različicah zaradi njegovega prevoda v grščino, težko razumemo, čemu je Marko izpustil ves njegov poučni del, tako da je za polovico krajši od Matejevega in Lukovega evangelija, medtem ko sta ga Matej in Luka povzela v celoti, torej njegov pripovedni in poučni del. In če je *Mtar* identičen s kanoničnim Matejevim evangelijem, težko razumemo, zakaj Luka ni povzel Matejevih poročil Jezusovega otroštva, posebno poročila o prihodu modrih, ki se po naravi bolj prilega Lukovemu temeljnemu evangeljskemu sporočilu kakor Matejevemu. Prav tako ne razumemo, čemu bi Luka razstavljal Matejevo zgradbo Jezusovih govorov in postavljal njih vsebino v povsem drugačno okolje. Ker imata Matej in Luka poleg skupnega gradiva, ki ga Marko nima, tudi veliko takega, ki ga ima samo eden od njiju, podmena o skupnem pisnem viru ne pojasni do kraja fiziognomije sinoptikov.

Ker primerjava sinoptikov med seboj jasno pokaže, da se ti ujemajo pretežno v pripovednih delih, in sicer tako, da vsebujejo vsi pretežno iste dogodke, jih enako razvrščajo in se enako izražajo, so morali uporabljati nek skupen vir. To potrjuje predvsem Matejevo in Lukovo ujemanje z Markom. Ta dva se le toliko ujemata med seboj, kolikor sledita Marku; pa kjer se eden od njiju oddalji od Marka, se oddaljita tudi med seboj. Ta skupen vir je po zdajšnjem znanstvenem preučevanju nastanka evangelijev Markov evangelij, vendar ne tak, kakor ga poznamo kot drugi kanonični evangelij, temveč tak, kakor bi zgledal kanonični Markov evangelij, če bi v njem izpustili vse, kar izpušča Luka, ko mu sicer sledi korak za korakom.[12] To je praoblika Markovega evangelija, ki je bila prvi vir Matejevemu

[9] Evzebij, CZ V, 10.

[10] W. G. Kümmel, n. d., 19; A. Wikenhauser - J. Schmid, n. d., 275.

[11] P. Vanutelli je v letih 1923-1930 dvakrat razpravljal o nastanku sinoptičnih evangelijev. Prvič v knjigi *De evangeliorum origine*, Roma 1923 in nato spet 1930, ko je učil, da so imeli sinoptiki pred seboj Matejev praevangelij v grščini in da je Marko dopolnjeval tega Mateja s tem, kar je vedel iz Petrovega rimskega oznanjevanja evangelija. Luka pa je uporabljal poleg Markovega evangelija tudi kanonični Matejev evangelij in ustno izročilo.

[12] Luka izpušča ves odlomek Mr 6, 45 - 8, 26. To je velika Lukova opustitev. V njej so pripovedi, kjer Jezus razkriva judovsko versko problematiko, za katero pa kristjani iz poganstva, katerim je namenjen njegov evangelij, niso imeli veliko posluha. Zato manjkajo v Lukovem evangeliju pripovedi, kot so sporekanje o obredni čistosti in nečistosti (prim.

in Lukovemu evangeliju; Marko pa jo je dopolnil v sedanjo kanonično tako, da je dodal, kar je vedel iz Petrovih govorov.

Ker pa sta Matej in Luka za polovico daljša od Marka in se v tem delu tudi vsebinsko razlikujeta od Marka, sta morala uporabljati še vir, ki ga Marko ni poznal. To je bila zbirka Jezusovih besed, izrekov in govorov. Bila je izrazito poučnega (didaktičnega) značaja. Imenujemo jo preprosto *Vir*. Ker so to najbolj preučevali nemški biblicisti, uporabljamo za *Vir* nemško besedo *Quelle*, zanjo pa okrajšavo *Q*. Po združitvi obeh virov sta nastala Matejev in Lukov evangelij.

To je znana podmena dveh virov (Zweiquellenhypothese), in sicer pripovednega vira Marko in poučnega (didaktičnega) vira *Vir (Quelle)*. Ta podmena še najbolj zadovoljivo pojasnjuje fiziognomijo sinoptikov. Dlje od nje biblična znanost ni prišla.[13] Ker pa se Matej in Luka tudi v delih, ki jih imata sama, večkrat razhajata, ko uporabljata drugačne besede ali drugače oblikujeta stavke, še bolj pa v tem, da ima vsak nekaj povsem svojega gradiva, sta nujno morala uporabljati mimo teh dveh virov še vsak svoj vir. Pri Mateju ga označujemo s črko *M*, pri Luku pa s črko *L*. V gradivo, ki ga imata samo onadva, sodijo zlasti poročila o Jezusovem otroštvu na začetku njunih evangelijev (prim. Mt 1 - 2; Lk 1 - 2). Njune razlike pri črpanju iz skupnega poučnega vira *Vir (Quelle)* razumemo tako, da se je ta vir spreminjal. Tako naj bi Matej uporabljal mlajšo, Luka pa starejšo in vsebinsko bogatejšo obliko.[14]

2. del: Združevanje evangeljskega gradiva v evangelij, kažipot prevajalcem evangelijev

V zasnovi so evangeliji Jezusov življenjepis

Naj že slone sinoptiki na skupnem ustnem ali pisnem evangeljskem izročilu ali izročilih, je gotovo predvsem to, da tako velika podobnost v zgradbi teh evangelijev ne more biti naključje, toliko manj, ker pri zbirajnju, razvrščanju in zapisovanju evangeljskega gradiva niso vedeli drug za drugega. Matejev evangelij, še bolj pa Lukov, sta nastala precej pozneje kakor Markov in vendar oba razodevata Markovo zasnovo. Zakaj prav Markovo?

Ob branju evangelijev opazimo, da je Markov evangelij osnova Matejevemu in Lukovemu. Marko niza v dobršnem delu evangelija dogodke Jezusovega življenja v taki zapovrstnosti, kakor so se res zgodili. Današnji preučevalci Markovega evangelija menijo, da je njegov evangelij geografsko-topografsko zasnovan, kar pomeni, da razvršča dogodke tako, kakor da bi spremljal Jezusa na njegovem potovanju in ob vsakem kraju, kjer se je ustavil, pove, kaj se je tam zgodilo. To

Mr 7, 1-23), razgovor o ponovnem Elijevem prihodu (prim. Mr 9, 9-13), spor o razporoki v zvezi z ločitvenim listom (prim. Mr 10, 1-12).

[13] Nekateri preučevalci evangelijev so zaradi razlik v pripovedih, ki jih imata samo Matej in Luka, sklepali, da je moral obstajati še tretji pisni vir, vendar večina meni, da je podmena o dveh pisnih virih dosegla vrhunec v preučevanju pisnih virov sinoptičnih evangelijev. Prim. P. Vielhauer, ThLZ 80 (1955), 652; navaja G. W. Kümmel, n. d., 49.

[14] E. Schweizer, n. d., 41.

krajevno določenost potrjuje njegovo živahno, doživeto in dramatično pripovedovanje.

Zvestoba zgodovinski zapovrstnosti dogodkov se najbolj kaže v pripovedovanju Jezusovega trpljenja, smrti in vstajenja (prim. Mr 14, 1 - 16, 8), vendar so tudi znotraj evangelija enote, v katerih so pripovedi tako razvrščene, da ustrezajo naravnemu poteku dogodkov. Tako ni sestavljena le značilna sinoptična trilogija: nastop in delovanje Janeza Krstnika, Jezusov krst in skušnjave (prim. Mr 1, 1-13), temveč je nekaj takih enot tudi v evangeliju. Sem sodi predvsem to, kar se je zgodilo po Jezusovem prihodu v Kafarnaum s krsta v Jordanu. Tej skupnosti dogodkov pravimo kar: dan v Kafarnaumu (prim. Mr 1, 16-39) ali kar se je zgodilo po govoru v prilikah in Jezusovem odhodu na drugo stran Genezareškega jezera, in spet, kar se je zgodilo po njegovi vrnitvi v Kafarnaum. Dogodki kakor so: Jezusovo pomirjenje viharja, ozdravljenje obsedenca v Gérasi in žene, ki je krvavela ter obujenje Jáirove hčere (prim. Mr 4, 35 - 5, 43) so glede na sporočilo vsebinska enota. Prehod od dogodka k dogodku je tod kar najbolj naraven in povsem razumljiv. Značaj vsakega naslednjega dogodka se ujema z naraščajočo vero Jezusovih spremljevalcev.

Svojska potrditev, da so dogodki v teh enotah razvrščeni v zgodovinski zapovrstnosti, je Lukov evangelij. Luka jih razvršča tako kakor Marko. In kaj pomeni dejstvo, da Luka prevzema Markovo zapovrstnost? Luka, ki pravi v predgovoru, da je pred pisanjem evangelija »vse od začetka natančno poizvedel« (Lk 1, 3), je vedel, da Marko zato najbolj verno posreduje zgodovinsko zapovrstnost dogodkov Jezusovega zemeljskega življenja, ker je njegova zapovrstnost najbližja zapovrstnosti dogodkov Jezusovega življenja v prvi apostolski pridigi. Poglavitni oblikovalec te je bil apostol Peter. On je po Jezusovem vnebohodu prevzel vodilno vlogo v apostolskem zboru in v imenu enajsterih pojasnil binkoštni dogodek (prim. Apd 2, 14-40). Časovna mejnika prve apostolske pridige pa sta krščevanje Janeza Krstnika in Jezusov vnebohod (prim. Apd 1, 22a). To pa je tudi časovni razpon najstarejšega, Markovega evangelija. Luka je z naslonitvijo na Marka potrdil verodostojnost njegove razvrstitve evangeljskega gradiva.

To je potrdil tudi Matej, čeprav nekoliko drugače. Drugače zato, ker Matej, kljub temu, da se drži Markove zasnove, pogosto združuje v enote sorodno evangeljsko gradivo. Matejev evangelij je od vseh najbolj sistematičen, čeprav se v temelju drži Markove zasnove. Tako je v dveh poglavjih, kjer zaporedoma niza samo čudeže (prim. Mt 8 - 9), zbral na enem mestu, kar ima Marko v dveh oddelkih, namreč v 1, 40 - 3, 6 in 4, 35 - 5, 43; medtem ko od 14. poglavja naprej do konca evangelija sledi korak za korakom Marku.

V Matejevem in Lukovem približevanju Markovi zasnovi, Marko pa prvi apostolski pridigi, slutimo teženje evangelistov po takšnem razvrščanju evangeljskega gradiva, da kar najbolj ustreza poteku Jezusovega življenja, čeprav vsak evangelist po svoje razodeva to teženje. Janez tako, da se povsem razlikuje od sinoptikov, sinoptiki tako, da je Matej izredno sistematičen, Marko, in v tem pogledu od njega močno odvisni Luka, pa tako, da sledita apostolski pridigi.

Ker pa noben evangelij ni Jezusov življenjepis v današnjem pomenu besede, saj nobeden celovito ne predstavi Jezusovega življenja, povrh pa je v vsakem veliko gradiva, posebno poučnega, zbranega po logičnem načelu, na primer: pet

Jezusovih sporekanj s farizeji (prim. Mr 2, 1 - 3, 6) ali govor v prilikah, ko Matej v 13. poglavju zbere na enem mestu kar sedem Jezusovih prilik o nebeškem kraljestvu, so evangeliji res samo težnja po celovitem Jezusovem življenjepisu.

Tej težnji pa sijajno ustreza sodobna sinopsa evangelijev. Ta vsebuje v stolpcih tako natisnjena vzporedna evangeljska besedila, da takoj vidimo njihove sličnosti in razlike. Kadar vsi evangelisti omenjajo določen dogodek v enakem okolju in enaki zapovrstnosti, vzporejanje besedil ni težko; kadar pa en ali dva evangelista omenjata dogodek v drugačnem okolju ali v drugačni zapovrstnosti, se mora sestavljalec odločiti za eno ali drugo razvrstitev. To pa pomeni, da mora pripovedi večkrat jemati iz njih naravnega okolja, ki ga imajo v evangelijih, da jih lahko natisne vzporedno. Ker se to večkrat zgodi, se zdi, da je najboljša taka sinopsa, ki tako razvršča evangeljske dogodke in Jezusove besede iz različnih okolij, da to kolikor mogoče ustreza zgodovinskemu poteku Jezusovega življenja.

Taka je prva slovenska *Sinopsa štirih evangelijev.*[15] Za razliko od drugih se imenuje *Sinopsa štirih* (!) *evangelijev*, ker enakovredno vzporeja ne samo sinoptične evangelije, temveč tudi četrtega, Janezov evangelij, čeprav se ta po zgradbi, vsebini in slogu razlikuje od njih. Njena bitna značilnost pa je v tem, da kronološko razvršča evangeljske pripovedi in se v tem ujema teženju evangelijev samih. To seveda ni lahko, ker noben evangelist ni zapisal dogodkov Jezusovega življenja v natančni zgodovinski zapovrstnosti, vendar na temelju natančnega primerjanja vseh evangelijev med seboj skušamo ugotoviti zapovrstnost, ki je najbližja zgodovinskemu poteku Jezusovega življenja.

Če vse štiri evangelije zvrstimo po tem načelu, se mora sinopsa pričeti z uvodom (prologom) Janezovega evangelija (prim. Jn 1, 1-18), ker ta razkriva Jezusovo predbivanje in njegov prihod na svet (prim. Jn 1, 14). Njegovo nadnaravno spočetje in otroštvo omenjata v prvih dveh poglavjih svojih evangelijev samo Matej in Luka. Matej z rodovnikom (prim. Mt 1, 1-17) uvrsti Jezusa med človeške prednike, naprej pa vsak po svoje popisujeta njegovo otroštvo. Ko razvrščamo njuna poročila po zgodovinski zapovrstnosti, naletimo prvič na veliko vprašanje, kdaj po Jezusovem rojstvu se je sveta Družina vrnila v Nazaret: ali po darovanju štirideset dni starega Jezusa v templju (prim. Lk 2, 22-38), kakor poroča Luka (prim. Lk 2, 39-40). ali po vrnitvi iz Egipta, kakor poroča Matej (prim. Mt 2, 19-23). Edino razumno je, da po vrnitvi iz Egipta, kakor poroča Matej, sicer bi sveta Družina bežala iz Nazareta v Egipt, kar pa nasprotuje Matejevemu pripovedovanju. Tako je najbolj razumno, da za Lukovim poročilom o darovanju štirideset dni starega Jezusa v templju in vrnitvijo svete Družine v Nazaret postavimo zarezo, vmes pa vpletemo Matejevo poročilo o begu svete Družine v Egipt in to, kar je sledilo begu, nato pa skupaj z Lukom poroča o vrnitvi svete Družine v Nazaret.

To ni nobeno prisiljeno usklajevanje evangelijev med seboj, posebno če upoštevamo dejstvo, da noben evangelist ni bil zgodovinar ali kronist Jezusovega življenja v današnjem pomenu besede. Luka res poroča, da se je neposredno po darovanju štirideset dni starega Jezusa sveta Družina vrnila v Nazaret, vendar niti z besedico ne pravi, da se je to zgodilo neposredno po darovanju. To je bilo že

[15] Prim. F. Rozman, *Sinopsa štirih evangelijev*, DZS, Ljubljana 1993, ²1996.

zaradi Jezusove mladosti malo verjetno. Ker je v Lukovem evangeliju več primerov hkratnega pripovedovanja dveh dogodkov, na primer o Jezusovem nastopu v domači nazareški shodnici (prim. Lk 4, 16-30), je Luka združil, kar poroča Matej o Jezusovi vrnitvi v domači kraj po krstu v Jordanu (prim. Mt 4, 12-17) in kar poroča precej pozneje o Jezusovem nastopu v domači shodnici (prim. Mt 13, 53-58). Podobno združuje tudi tu dva dogodka: Darovanje Jezusa v templju in Vrnitev svete Družine v Nazaret, čeprav je bil med njima časovni presledek. S takim združevanjem evangelijev pa je podana osnova za tako razvrščanje dogodkov, da ustreza zgodovinskemu poteku Jezusovega življenja.

Podobne težave nastanejo pri omenjanju Jezusovega nastopa v javnosti oziroma začetku njegovega javnega delovanja.

Sinoptiki pravijo, da je Jezus začel javno delovati v Galileji (prim. Mt 4, 13-17; Mr 1, 14b-15; Lk 4, 14b-15). V Galilejo se je vrnil po krstu v Jordanu, in sicer neposredno po tem, ko je Herod vrgel Janeza v ječo (prim. Mt 4, 12; Mr 1, 14a; Lk 3, 14a.19-20; Jn 4, 1-3). V smislu sinoptičnih poročil Jezus po krstu in skušnjavah v Judeji ni nič javno deloval. Delovati je začel v Galileji in v Galilejo oni tudi umeščajo pretežni del njegovega javnega delovanja. Po vstajenju je Jezus tudi iz Galileje poslal apostole v svet oznanjat evangelij (prim. Mt 28, 16-20). Tako je Galileja v perspektivi sinoptikov vezni člen med Jezusovim javnim delovanjem in povelikonočnim delovanjem njegovih učencev.

Janez o tem poroča drugače. Jezus je po krstu in skušnjavah[16] ostal v Judeji in tam začel javno delovati (prim. Jn 2, 23-25; 3, 1-21), tako da sta Janez Krstnik in Jezus nekaj časa hkrati javno delovala (prim. Jn 3, 22-30), čeprav vsak v svojem kraju. Jezusu so se pridružili že tudi prvi učenci (prim. Jn 1, 35-51). V javnosti je postal znan, saj je bil na svatbo v galilejsko Kano povabljen skupaj s svojimi učenci (prim. Jn 2, 2). Če sinoptiki vsega tega ne omenjajo, zato niso manj popolni. Evangelisti niso zgodovinarji v današnjem pomenu besede, zato nihče ni zapisal vsakega Jezusovega koraka. Evangelijev niso napisali zato, da bi imeli v njih kar najbolj celovito podobo Jezusovega življenja, še manj zato, da bi kar najbolj stvarno prikazali njegovo človeško postavo, temveč zato, da so posredovali Jezusov nauk, ki ne daje samo spoznanja, temveč je tudi Božja moč za dosego vsega, kar razkriva to spoznanje, to je zveličanje (prim. Rim 1, 16). Evangeliji so pridige (*kerygma*) o Jezusu in njegovem odrešenju, ne pa zgodovina zaradi zgodovine.

S pripovedovanjem sinoptikov, da se je Jezus po krstu v Jordanu vrnil v Galilejo, se ujema tudi Janez, čeprav prej nekaj pove o Jezusovem delovanju v Judeji. Jezus je torej začel javno delovati v Judeji, v ožji domovini Judov, ne pa v Galileji, ker je poslan najprej Judom in potem Grkom (prim. Rim 1, 16c); po sinoptikih pa v Galileji, ker so tam Judje živeli pomešani s pogani in je poslan tudi »v rešitev vsakomur, ki veruje« (Rim 1, 16b). Tako so evangelisti pri zapisovanju Jezusovega življenja prej teologi kakor eksaktni zgodovinarji.

Tudi razlog za Jezusovo vrnitev po krstu v Galilejo je različen: po sinoptikih se je vrnil zato, ker je Herod vrgel Janeza v ječo (prim. Lk 3, 20 in vzp.), po Janezu

[16] Janez ne omenja Jezusovega krsta in skušnjav, pač pa v 1, 29-34 okoliščine krsta tako kakor sinoptiki.

pa, ker »so farizeji slišali, kako pridobiva in krščuje več učencev kakor Janez« (Jn 4, 1). Po Jezusovem kratkem delovanju v Judeji pa Janez precej natančno popiše Jezusovo potovanje iz Judeje prek Samarije v Galilejo (prim. Jn 4, 4-34), medtem ko sinoptiki samo pravijo, da se je Jezus vrnil v Galilejo in takoj pričo pripovedovati o njegovem javnem delovanju. Sinopsa pa združuje obe poročili, sinoptično in Janezovo, v Jezusov življenjepis. Tako nudi sinopsa z združitvijo sinoptikov in Janeza celovito vsebino vseh štirih evangelijev, s čimer je tudi evangeljska osnova za Jezusov življenjepis.[17]

Prevod popravlja, kar je porušenega v svetem besedilu

Seveda je takšno razvrščanje evangeljskih dogodkov človeško delo. Sinopsa niso evangeliji v izvirni obliki. V njej so vzporedne pripovedi večkrat iztrgane iz naravnih okolij, ki jih imajo v evangelijih, in sicer zato, da na enem mestu zaznamo njihove sličnosti in razlike, čeprav takšno vzporejanje stremi tudi za tem, da na temelju štirih različno zgrajenih evangelijev rekonstruiramo kar najbolj verjetni potek Jezusovega zemeljskega življenja. Tako je sinopsa Jezusov življenjepis, toda življenjepis, ki je dosledno sestavljen iz evangeljskih besed.[18]

Oporo za takšno razvrščanje evangeljskih pripovedi imamo v evangelijih samih. Večina dogodkov, ki jih omenjajo sinoptiki, se je zgodila v čisto določenih okoliščinah, vendar istih dogodkov vsi ne omenjajo vedno v istih okoliščinah. Tako je Jezus naučil apostole očenaš v čisto določenih okoliščinah. O njih piše Luka v začetku 11. poglavja (prim. Lk 11, 1-4); Matej pa je prestavil očenaš v sobesedilo govora na gori (prim. Mt 6, 5-15). Če sinopsa razvršča evangeljske dogodke kronološko, mora vzeti očenaš iz Lukovega naravnega okolja in prestaviti v Matejevo ali iz Matejevega naravnega okolja in ga prestaviti v Lukovo. Matej in Luka sta po svoje umestila očenaš v svoja evangelija, saj Jezus najbrž ni dvakrat učil apostolov očenaša: enkrat v okoliščinah, ki jih omenja Matej, in drugič v okoliščinah, ki jih omenja Luka. Prav zaradi različne umestitve pri njiju tudi sinopsa razvršča dogodke vseh štirih evangelijev v zapovrstje, ki ustreza zgodovinskemu poteku Jezusovega življenja.

Takšnih prestavitev je v sinoptičnih evangelijih veliko. Tako Marko poroča o veliki množici, ki je prišla k Jezusu, ne le iz Judeje, temveč tudi iz okolice Tira in

---

[17] V tem pogledu *Sinopso štirih evangelijev* dopolnjuje *Evangeljska harmonija* (Ljubljana 1993). Harmonija je združitev štirih evangelijev v enega. Značilno za našo *Evangeljsko harmonijo* je, da so evangeliji natisnjeni v barvah. Tako laže prepoznamo, iz katerih evangelijev je sestavljena vsaka pripoved. Taka celovita strnitev evangeljskih pripovedi v eno je priporočljiva posebno za katehezo. Zanjo je priporočljivo, da celovito posreduje evangeljski dogodek, ne pa samo tako, kakor ga popisuje en evangelist. Vsebino bogatijo še ustrezni navedki iz apokrifne književnosti, zlasti evangelijev, in barvne slike iz Svete dežele.

[18] Tudi pri nas poznamo nekaj zgodb Svetega pisma, na primer *Zgodbe Svetega pisma*, katerih besedilo je pripravila Mary Batchelor, izdalo pa Ognjišče (Koper 1988). Razlika med temi in *Sinopso* ali *Evangeljsko harmonijo* je v tem, da v *Zgodbah* pripovedujejo sestavljalci evangeljske dogodke s svojimi besedami, medtem ko sta *Sinopsa* in *Evangeljska harmonija* sestavljeni samo iz evangeljskih besed.

Sídona, pred postavitvijo apostolov (prim. Mr 3, 7-12); Luka pa poroča o isti množici za poročilom o postavitvi apostolov (prim. Lk 6, 17-19), torej neposredno pred Jezusovim govorom na ravnem (prim. Lk 6, 20-49). S premestitvijo opozarja na veliko množico, ki je poslušala Jezusov govor. Podobno poroča Marko o obisku Jezusovih sorodnikov pred govorom v prilikah (prim. Mr 3, 31-35); Luka pa po govoru v prilikah (prim. Lk 8, 19-21); ker se mu zdi bolj naravno, da Jezus tu izreče pohvalo tistim, ki poslušajo Božjo besedo, ker so ljudje pač pravkar poslušali njegov govor v prilikah.

Ker pa kljub vsem prestavitvam Matej in Luka sledita Markovi zasnovi, ki je najbližja prvi apostolski pridigi, ta pa najbolj verodostojen odsev dejanskega poteka Jezusovega življenja, je prav njuna zvestoba Markovi zasnovi spodbuda prevajalcem evangelijev, da je njihov prevod v vseh pogledih skladen z izvirnikom, čeprav jih včasih navdaja skušnjava, da bi zamenjali zaporedje v stavkih, vsebino povedali drugače, morda bolj doživeto, neposredno, dramatično, čemur pravimo svetopisemska barvitost,[19] vendar ji sinoptika Matej in Luka s svojim sledenjem Marku pravita drugače, pravzaprav tako, kakor jih poučuje papež Pij XII. v okrožnici *Divino afflante Spiritu* glede tekstne kritike: ta naj »sveto besedilo kolikor mogoče postavi v prvotno stanje, ga očisti napak, ki mu jih je povzročila slabost prepisovalcev, ter po možnosti odpravi dostavke in vrzeli, zamenjave besednega reda, ponavljanje besed in vsakovrstne druge pogreške, ki se navadno vrinejo v spise, če so več stoletij prehajali iz rok v roke« (EB 548). Ista skrb kot za obnovo svetega besedila naj navdaja prevajalca tega besedila pri prevajanju v živi jezik.

Sinopsa terja zvestobo izvirniku

Bilo je že ugotovljeno, da se sinoptiki veliko bolj ujemajo med seboj v navajanju Jezusovih besed in govorov kakor v pripovedovanju o njegovih delih.[20] To pomeni, da je bilo že prvo izročilo posebno pozorno na Jezusove besede, da so se jih prvi poslušalci kar najbolj natančno zapomnili in jih prav tako natančno izročali dalje. Vendar prevodi tega vedno ne kažejo. Večkrat iste Jezusove besede prevajajo različno. Nekateri celo načelno vztrajajo pri tem, da s tem pokažejo bogastvo Jezusovih misli in možnost različnega izražanja. Končno je res, da je mogoče iste besede ali isti stavek prevesti različno, posebno kadar v živem jeziku ni mogoče najti besede, ki bi do kraja natančno izražala pomen izvirne besede ali pa ima ista beseda v živem jeziku povsem drugačen pomen kakor v izvirniku, na primer spoznati pomeni v našem jeziku dejanje razuma, v evangelijih pa je to evfemizem za spolno občevanje.

[19] Jezus pravi: »In če te desna roka zapeljuje, jo odsekaj in vrzi od sebe« (Mt 5, 30), prevajalec pa dodaja daleč, torej: jo odsekaj in vrzi daleč od sebe

[20] Vsi trije sinoptiki poročajo o ozdravljenju obsedenca v Gerasi. Medtem ko vsi enako navajajo Jezusove besede, pa vsak drugače označi isto bolezen. Matej pravi, da sta bila obsedenca (prim. Mt 8, 28); Marko, da je bil to človek z nečistim duhom (prim. Mr 5, 2); Luka pa, da je bil moški, ki so ga obsedli hudi duhovi (prim. Lk 8, 28).

Tako je že prvi stavek v evangelijih *'Abraàm 'egénnesen tou 'Isaák* (prim. Mt 1, 1) možno različno prevesti:

1. Dobesedno (ad verbum): »Abraham je rodil Izaka.« Tako prevaja Vulgata: »Abraham genuit Isaac.« Ker pa to nasprotuje stvarnemu dogajanju, iščejo prevajalci druge možnosti.

2. Po smislu (ad sensum), torej z besedo, ki je različna od izvirne, vendar izčrpno izraža njen pomen. Pri takšnem pristopu nastajajo različni prevodi:

a) »Abraham je imel sina Izaka« (E),

b) »Abraham je bil oče Izaku« (EÜ: Abraham war der Vater von Isaak),

c) »Abrahamu se je rodil Izak« (J), kar je od vseh nedvomno najboljše, ker je ohranjena izvirna beseda roditi in ustreza tudi dejanskemu dogajanju, kajti prevod je pravilen samo, če spolnjuje tri temeljne pogoje:

a) da je jezikovno pravilen,

b) da se ujema z dejanskim stanjem,

c) da dohaja dognanja svetopisemske znanosti.

K a) Naravno je, da mora prevod v živem jeziku izražati natančno to, kar izraža izvirnik. Najbližja pot do tega je, da uporabimo izraz, ki v celoti izraža vsebino izvirnika. Kadar pa takega izraza v živem jeziku preprosto ni, prevajamo tako, da v celoti ohranimo izvirno misel, čeprav jo izrazimo z drugo besedo, včasih tudi z več besedami, na primer *keharitoméne* prevedemo »milosti polna« (Vg: »gratia plena«, I: »piena di grazia«, BJ: »comblée de grâce«).

K b) Prevod mora tako izraziti okolje, kakor je navzoče v izvirniku, kar pomeni, da mora izražati dejanski položaj povedanega. Tako na primer ne ustreza dejanskemu položaju, če prevedemo: »Marija je tiste dni vstala in šla v gore« (Lk 1, 39), kajti gorá v našem pomenu besede v Palestini ni, temveč so le griči in planinski svet, zato dejanskemu položaju bolj ustreza prevesti: »Tiste dni se je Marija odpravila na pot v hriboviti svet,« ali popravljeno v Sinopsi: »Tiste dni se je Marija napotila v pogorje. Hitela je v mesto na Judovem.«

K c) Prevod ne bi bil popoln, če ne bi upošteval dognanja svetopisemske znanosti. Za prevajanje je predvsem prepotrebno poznanje zakonitosti biblične grščine. Tudi ta ima svoje zakonitosti, tako kot klasična, ki pa so od nje različne. Njena posebnost je močan semitski pridih, zato prevod, pri katerem tega ne upoštevamo, ni samo nepravilen, temveč je lahko celo nesmiseln. Tak je dobeseden prevod: *akoē akoúsete kaì ou mè synēte kaì blépontes* »Z ušesi boste poslušali, pa ne boste razumeli, z očmi boste gledali, pa ne boste videli« (Mt 13, 14; tako je prevedeno v mariborski in ekumenski izdaji), kakor da še s čim drugim poslušamo kakor z ušesi in še s čim drugim gledamo kakor z očmi. V ozadju obeh izvirnih izrazov je semitski absolutni infinitiv, ki pomeni intenzivnost glagolskega dejanja, zato samo ob upoštevanju te semitske tvorbe smiselno in seveda tudi pravilno prevedemo: »Napeto boste poslušali, pa ne boste razumeli, strme boste gledali, pa ne boste videli« (J).

Soglasje sinoptikov v navajanju Jezusovih besed, besednih zvez in govorov prevajalce evangelijev opominja, da kljub možnemu različnemu prevajanju enako prevedejo iste besede, besedne zveze in govore. S tem tudi prevajalec potrdi pomembno dejstvo, da so se Jezusove besede, čeprav so se dolgo ohranjale samo v ustnem izročilu in niso bile zapisane, ohranile nepopačeno, povečini natančno v

pomenu, kakor so bile povedane. Natančno v pomenu pravim zato, ker je Jezus govoril aramejsko, evangelisti pa jih enako navajajo v grščini.

Vendar prevajalci, tudi naši, niso vedno dovolj upoštevali tega načela. Tako istih Jezusovih besed v različnih evangelijih niso vedno prevedli enako. Na primer popolnoma enak stavek *ós án apolýse tèn gynaíka autoū* v Matejevem evangeliju in Markovem prevaja E zdaj »Kdor odslovi svojo ženo« (Mt 19, 9), zdaj »Kdorkoli se od svoje žene loči« (Mr 10, 11). Poleg različnega besednega prevoda je zamenjan tudi besedni red v stavku in pri Marku je dodana še besedica koli.

Takih primerov je veliko. Povečini so nastali zato, ker je prevajalec prevajal vsak evangelij zase in ni pazil ali pa je vsaj premalo pazil, kako je stavek, ki se v evangelijih glasi popolnoma enako, enkrat že prevedel. Včasih pa isti stavek v evangelijih celo premišljeno drugače prevajajo. S tem kažejo, da je mogoče isti stavek tudi drugače prevesti; kažejo pa tudi na pestrost svojega prevoda. *Sinopsa štirih evangelijev* pa odpravlja takšna neskladja že zato, ker na enem mestu pokaže, kako so v različnih evangelijih iste besede, besedne zveze ali govori. In ker je v izvirniku tako, sinopsa obvezuje prevajalca, da je tudi v prevodu tako.

Sinoptiki spodbujajo iskanje novih izrazov

Sinoptikov ne odlikuje isti besedni zaklad. Najbolj siromašen je v Markovem evangeliju, čeprav je njegovo pripovedovanje najbolj živahno, precej bogatejši je v Matejevem, najbogatejši pa v Lukovem evangeliju. Lukov besedni zaklad ni samo najbogatejši od vseh evangelistov, temveč se tudi najbolj natančno izraža. Tako razločuje med boleznijo, ki je samo nabolehnost (*astheneia*), in boleznijo, ki kliče zdravniško pomoč (*nósos*), med učiteljem (*didáskalos*) in Učenikom (*epistátes*), med jezerom (*límen*) in morjem (*thálatta*).

Opažamo pa tudi, da je izboljševal Markovo besedišče in slog. Namesto Markove ljudske besede *krábatos* »postelja« (Mr 2, 4), uporablja lepšo besedo *klinidíon* »nosila« (Mr 5, 18); namesto Markovega trdo oblikovanega stavka *tí outos oūtos laleī, blasfēmeī* (prim. Mr 2, 7) se izraža lepo tekoče: »Kdo je ta, ki govori bogokletno?« (Mr 5, 21).

Pomembne so tudi vsebinske spremembe. Pri Mateju težko razumemo vzrok za Jezusove besede: »Ko je Jezus videl njihovo vero« (Mt 9, 2); ko pa beremo vzporedno Lukovo poročilo (5, 18-26) in uvidimo, koliko so se možje trudili, da so prišli s hromim do Jezusa, pa iste besede zvene precej drugače. Tako je Lukovo natančnejše poročilo tudi vsebinsko dopolnilo.

Vsi ti popravki so vsebinske izboljšave, prevajalcem pa so kažipot, kako naj pri prevajanju iščejo novih, bolj razumljivih in času bolj primernih izrazov, vendar vselej tako, da izvirna misel v ničemer ne bo okrnjena. Sinoptiki prevajalce obvezujejo, da prevajajo kar najbolj razumljivo, prikupno in vsebinsko izčrpno. To ni popravljanje ali spreminjanje navdihnjenega besedila, temveč času primerno povedano to, kar je bilo povedano prvim poslušalcem. Vsak prevod nastane predvsem zato, da ga, kljub tisočletnemu preskoku naredi tako razumljivega in vabljivega, kakor je bil razumljiv in vabljiv prvim naslovljencem. Tako sinoptika Matej in Luka v odnosu do Marka nakazujeta prevajalcem pot, kako naj z novim besediščem, bolj razumljivim in prikupnejšim in v bolj sodobni govorici povedo to,

kar je Jezus povedal svojim sodobnikom. Samo prevajalec, ki prevaja v smislu sinoptičnega zapisovanja evangeljskega gradiva, jamči, da na sodoben način posreduje to, kar je Jezus povedal sodobnikom.

Povzetek: **Francè Rozman, Sinoptiki s svojimi sličnostmi in razlikami smerokazi prevajalcem Svetega pisma**

Primerjava sinoptičnih besedil pokaže, da se sinoptiki bolj ujemajo v navajanju Jezusovih besed kakor v pripovedovanju njegovih del. To pomeni, da so se Jezusove besede ohranile v glavnem tako, kot so bile povedane. Če prevodi tega ne pokažejo, je krivo to, da prevajajo vsak evangelij zase. Isti evangeljski stavek pa je res mogoče prevesti različno, toda sinopsa sili prevajalce, da iste Jezusove besede v različnih evangelijih prevedejo enako. Primerjava sinoptikov tudi pokaže, da sta Matej in Luka izboljšala Markovo besedilo, in sicer tako, da sta uvajala besede, ki bolj razumljivo in bolj izčrpno izražajo Jezusovo misel. Izboljševala pa sta tudi Markovo oblikovanje stavkov. V tem sta kažipot prevajalcem, da iščejo nove, vsebini popolnoma ustrezne in razumljive izraze.

Summary: **Francè Rozman, The Synoptists with Their Similarities and Differences as Guides for the Translators of the Bible**

A comparison of the synoptic texts shows that the Synoptists agree more on citing Jesus' words than on describing his works. This means that Jesus' word have been preserved more or less as they were said. This may not be always evident in the translations, which is caused by translating each Gospel separately. The same sentence from the Gospel can really be translated differently but the synopsis makes the translators translate the same Jesus' words in different Gospels in the same manner. A comparison of the Synoptists also shows that Matthew and Luke improved Mark's text by introducing words expressing Jesus' thought in a better understandable and more detailed way. They also improved Mark's sentence formation. Thus they can guide the translators so that they look for new expressions that will be completely adequate to the contents and understandable.

Predavanje (1.06) UDK 221.31 = 863 (049.2)

Francka Premk

Kako so prvi slovenski pisci reševali probleme 137. psalma

Uvod

S primerjalno raziskavo hebrejskega besedila, temelječega predvsem na prevodih Trubarjevega *Ta Celi Psalter Dauidou* (1566), Dalmatinovega *Psaltra* iz *Biblije* (1584), in po potrebi z vzporednimi bibličnimi analogijami je mogoče prodreti v ozadje hebrejske besede in njene slovenske ustreznice.[1] Analiza različnih značilnosti Ps 137 kaže, kako neobhodno potrebno se je poglobiti v pomensko mnogoplastnost hebrejskega besedila, če želimo temeljito obdelati filološko zahtevne slovenske biblične prevode 16. stoletja. Navajamo posebnosti hebrejskih besed, svojevrstnih semantičnih in morfonoloških enot.

Primerjava je osredotočena na Ps 137 in znotraj tega besedilnega okvira so k slovensko-hebrejskim vzporednicam Trubarja in Dalmatina pritegnjene še: predloga Martina Luthra, latinska Vulgata, po potrebi grška Septuaginta (LXX) ter drugi domači in tuji prevodi. Tako leksikalne kot slovnične besede vodijo k reševanju do danes še odprtih vprašanj.[2]

Ps 137 uteleša s svojimi izbranimi znamenji predanost judovskega ljudstva Jeruzalemu in njegovemu svetišču. Po drugi strani pa je pesnitev iz pregnanstva pisana na kožo tudi Primožu Trubarju, ki je bil preganjan velik del svojega življenja in je moral že prileten domovino dokončno zapustiti. Tako je Primož Trubar dobro vedel, da napadalci ne morejo nikoli dolgo časa proslavljati zmage, prav tako pa tudi ne morejo zasužnjiti žrtve, ki je ostala v duhu zvesta svojemu narodnemu in božanskemu izvoru.

---

[1] Prim. F. Premk, *Korenine slovenskih psalmov*, Trubarjevo društvo, Ljubljana 1992, 730 str.; primerjalna raziskava Ps 137 dodaja po predhodni monografiji prevzeto razvrstitev vzporednih prevodnih zgledov. Ob izvirnem hebrejskem besedilu, nemškem prevodu M. Luthra in Vulgati pa so po potrebi dodane še druge vzporednice, osvetljujoče doslej nezastavljena in nerešena vprašanja.

[2] Nadjezikovni, obrobni del obdelovane tematike, je bil pred kratkim odkrit v Severni Italiji, kjer je P. Trubar preživel in ustvarjal del svojega življenja, in je vir za drugo raziskavo; prim. F. Premk, *Globine korenin*, v: *Revija Srp* 16 (1996), št. 5, 109-131.

1. Namen in omejitve raziskave

V ospredju našega zanimanja so jezikovna vprašanja obeh slovenskih psalmskih prevajalskih prvencev. Redke so prevedkovne vzporednice drugih bibličnih mest, nadjezikovna, kulturno-zgodovinska dejstva pa so pritegnjena le okvirno, za popolnejšo osvetlitev filološkega vprašanja.

a) Nadjezikovni pogled

Hebrejsko besedilo Ps 137 opozarja na zgodovinska dejstva, ki jih pri kritičnem preverjanju gradiva ne smemo prezreti. Natanko pred desetimi leti je bila na Mednarodnem starozaveznem kongresu v Jeruzalemu v zvezi s Ps 137 omenjena pisna in ikonografska dokazna zapuščina o babilonskih dvornih glasbenikih, ki potrjujejo verodostojnost pretresljive notranje zareze, ustvarjene ob besedah zavojevalcev: »Pojte nam pesem o Sionu!« (v. 3b).[3]

V notranjosti se vedno glasneje oglaša pesem o svobodi in domovini, edinem neusahljivem viru božanskega navdiha, ki ga poganska zemlja tišči k tlom.[4] Besedilo izraža s pogostim ponavljanjem stopnjevano notranjo napetost onemelih brezdomcev v babilonskem suženjstvu.

Med Primožem Trubarjem, našim prvim pevcem, in psalmistom Davidom je mogoče najti številne skupne točke. V Trubarjev *Psalter*, ki se je rojeval počasi, mukoma, razmišljaje, je vpet dober del njegovega življenja in njegove ustvarjalnosti. Trubar je psalme prepeval od rane mladosti. Petje so mu kot del njegovega izraza že rojenice uvezle v njegovo ime. Zato se je toliko bolj lahko vživel v psalmistovo izpoved. Molčeči pevec je ustvaril eno najlepših pesmi, ki jih do danes premore človeštvo. Žalostna in bridka je ujetnikova tožba.

Prste so si, kot pravi judovsko izročilo (Midrashim), leviti sami poškodovali, da bi ne mogli ubirati strun na zahtevo okrutnega Nebukadnesarja.

Iz bogatega psalmskega ponazarjalnega gradiva si je mogoče ustvariti značajsko sliko obeh slovenskih prevajalcev. P. Trubar se je globoko zavedal, kaj petje in prenehanje petja pomeni pesniku psalma, saj je vedel, kaj petje pomeni njemu samemu. Ozrimo se samo po nekaterih prevedkovnih različicah med Trubarjem in Dalmatinom:

Ps 126,2: *(Iefik poln) petya* (Trubar); ... *hvale* (Dalmatin).
Ps 119,172: *Mui Iefik bode peil* (Trubar); ... *govuril* (Dalmatin).

---

[3] Prim. B. Bayer, *Babylonian Court Music And Asaphite Apologetics*: A Rationale for Ps 137,1-7, v: *The XII Congress Of The International Organization For The Study Of The Old Testament,* Jerusalem 1986, 14.

[4] Prim. S. R. Hirsh, *The Psalms*, Feldheim, Jerusalem - New York 1978: »The song of Divine inspiration cannot spring forth from pagan soil« (426).

b) Jezikoslovno podprta nadjezikovna dejstva

Ali je Ps 137 sirota, *orphanós*? Ubiranje neslišnih tonov ob zatrtem petju nakazuje že odsotnost zaglavnih, čelnih psalmskih terminov v Ps 137; saj ti naslovi običajno podajajo način petja in igranja, verjetno pa tudi glasbenika in avtorja psalma. V masoretskem besedilu (MT) in v prvih slovenskih prevodih je Ps 137 *orphanós*. Očitno gre za različno presojanje glasbenega vprašanja pri tem psalmu, saj *Septuaginta* in *Vulgata* naslova ne opuščata, temveč navajata Davidovo ime. Ta dodatek informacij k izvirnemu zapisu verjetno ni zgolj terminološkega, formalnega značaja.

Ali ni David prvi pevec (po Trubarju: *naprei pevec, htimu naprei petiu na tim Gititu* - prim. Ps 8)? Gotovo tega vprašanja ni tako lahko rešiti, saj je imel Ps 137 tudi prav posebno obredno vlogo v mnogoplastni tradiciji psalmov.

c) Pomembni jezikoslovni kriteriji

Za preverjanje prevodne zvestobe izvirniku je poleg odsotnosti naslovnih besed, tako imenovanih zaglavnih terminov pri Ps 137 treba upoštevati še nekaj pomembnih kriterijev: ohranjanje bibličnih figur na besedni in besedilni ravni: besedne in besedilne sinonimije (sinonimni in antonimni *paralelismus membrorum*), *figurae etymologicae*, slovenjenje zemljepisnih imen, ki se oblikoslovno odmika od grške in latinske predloge, skladenjske hebraizme in drugo. Posvetimo se najaktualnejšim vprašanjem.

Leksikalni dinamizem. Študij hebrejskih in slovenskih značilnosti opozarja na posebne jezikovne pojave znotraj izvirnega in prevodnega (ciljnega) jezika. Paradoks in antiteza, pomembni značilnosti hebrejskega jezika, soustvarjata njegovo polnost. Večpomenskost oziroma celo protipomenskost se lahko pojavljata znotraj istega pojma ali izraza; temeljna pomenska struktura je odvisna od neposrednega sobesedila. V Ps 137 so nenavadno pogosti izrazi hebrejskega in slovenskega jezikovnega fonda, ki so v odvisnosti od sobesedila v ožjem skladenjskem okolju pomensko gibljivi, kar pomeni, da v različnem sobesedilu pridobivajo različne, često nasprotne pomene. Gibljivi izrazi so:

aa) Samostojne besede kot *hayyĕsōd* so prevedene v slovenščino z *Grunt* (Trubar), kar neobhodno ne dokazuje posredništva nemške predloge. Beseda *hayyĕsōd* (temelj, grunt) odraža pomensko dinamiko že v dvočlenskem besednozveznem razmerju: zgraditi temelje, nasproti porušiti temelje (137,7):

kir ſo diali, Reſualyte *kateri pravio: zhiſtu prozh,*
Reſualyte noter do grunta (Trubar) ...*zhiſtu prozh, notàr do nyh grunta* (Dalmatin).[5]

Beseda *hayyĕsōd* je etimološko povezana s *sôd* (skrivnost).[6] Skrivnost v Ps 137,8 je popolno povračilno načelo, saj *hayyĕsôd* (v. 7) že v naslednjem verzu (v. 8) prinaša plačilo, dokončen poraz zavojevalcev Izraela. Besedilne enote:

[5] Prim. M. Dahood, *The Psalms 3*, The Anchor Bible, Doubleday, New York 1970, 273.

'ašêrê šêyêšallem-lāk 'et-gĕmûlēk, šĕgamalt lānû,
dobru ie timu kir tebi pourazhuie... koker ſi ti nom ſturila (Trubar).

Kot v Ps 137 je tudi v zgodovini judaizma *hayyĕsōd* beseda z velikimi semantičnimi razsežnostmi. K semantični strukturi te besede se bomo še vrnili. Kaj pa pomeni *ad rudes, ad fontes* (notèr do grunta) za Trubarja in druge avtorje prvih bibličnih prevodov? Kot je zapisal A. Bohorič, je prodor v globine izvirne ustvarjalnosti najvišje prevajalsko načelo.[7]

bb) sintagme z *'ašêrê*. Oglejmo si način prevajanja prvih slovenskih piscev: Trubar dvakrat prevaja z *dobru ie* (Ps 137, 8,9):

dobru ie (je)... (Ps 137,8,9; kot tudi Ps 1,1; Ps 119,1),
dobru ie (je)... (Trubar, Dalmatin).
(Ps 32,1,2) *Ty ſo Iſuelizhani* (Trubar)... *Isvelizhan je ta...* (Dalmatin).

Besede tipa *'ašêrê* so izjemno prožne s širokim pomenskim poljem Običajno ista beseda uvaja blagoslavljanje (Ps 1,1; Ps 119,1) in kletev (Ps 137,8.9).

Kot vidimo, imata prva slovenska pisca v soglasju z izvirnikom isti prevod (Ps 137,8.9) in (Ps 1,1; Ps 119,1) ne glede na nasprotujočo si pomensko vlogo, ki jo beseda *'ašêrê* pridobi v sobesedilu. V izjemnih vlogah lastnosti (Ps 32,1; Ps 32,2) privilegiranega, izvoljenega človeka, sta oba prevajalca enkratnost sporočila zaznamovala s prevedkom: *Iſuelizhani*, to je s pomensko zoženo, vzvišeno besedo. Podobno prevaja *'ašêrê* (Ps 1,1) dve stoletji kasnejši prevod z *blógêr* (J. Japelj) *blagur*, ki poimenuje hebrejsko besedo v vzvišenem, hkrati pa tudi pomensko zoženem jeziku.

cc) Hebrejska beseda *gāmal 'al* je prav tako skrajno gibljiv v nasprotujočih si pomenih *plača* in *povrne* (poplača); isti besedni koren je izkazan v dveh nasprotujočih si pomenskih funkcijah. V nasprotju s Ps 119,17: *Sturi dobru* (Trubar), *Sturi dobru* (Dalmatin), je v hebrejskem besedilu Ps 137,8 posebni pomen *obračuna* poudarjen z aliteracijo glasu *šin*, pri Trubarju pa s sičniki (dvojna ponovitev fonema *ſ - s* v Ps 137,8b):

'ašêrê šêyêšallem-lāk 'et-gĕmûlēk, šĕgamalt lānû,
dobru ie timu kir tebi pourazhuie... koker ſi ti nom (nam) ſturila (Trubar, Dalmatin).

---

[6] Prim. W. Gesenius, *Hebräisches und Chaldäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, Leipzig 1878, 304. W. Gesenius nadaljuje, da je *hayyĕsōd* »morda metateza od *sôd*« (304); prim. F. Premk, *Korenine slovenskih psalmov*, kjer govori o pomenu *ad fontes, ad rudes*, 30, 662, 663; M. Dahood, n. d., 272.

[7] Prim. A. Bohorizh, *Arcticae horulae succisivae, Zimske urice* (prevod in uvodna študija J. Toporišiča), Obzorja, Maribor 1987, 7; prim. F. Premk, *Korenine slovenskih psalmov*, 30, 662.

M. Dahood omenja ozko povezanost med hebrejskima besednima korenoma *gml* (poplačati) in *gmr* (osnovni pomen: končati, pomiriti).[8]

dd) S prevzemi nemških dinamičnih kalkov z *dershati* je mogoče opisno poimenovanje zamotanih konkretnih primerov (*ječarji, abstractum pro concreto* - Ps 137, 3) ali abstraktnih izrazov (*veseliti se* - 137, 6).

Skladenjski (enočlensko neosamosvojeni) dvo- ali veččlenski germanizmi z *dershati* so znotrajbesedilno večpomenski in odsevajo bodisi govorno prakso 16. stoletja ali nemško predlogo.

d) Lastna imena

Lastna imena kot hebr. *Babel, Sion, Babylona* (*vti Babilony,* mestnik, Trubar, Ps 137, 1) *Babilono* (tožilnik, Trubar, Ps 87,5) so praviloma ženskega spola (med posebnostmi omenimo *od Siona... vni royen,* Trubar, Ps 87,6) ali redkeje moškega spola, vedno odvisno od izvirnika: V sestavi *statusu constructusu bat-babēl* ima lastno ime posebno podoboglasno obliko: *Babelska Hzhy* (Trubar, Ps 137,8).

e) Skladenjski hebraizmi

Številni za slovenščino nenavadni enočlenski ali veččlenski skladenjski hebraizmi kot *verba dicendi* in *dativus cum infinitivo*, ki odražajo izvirno predložno vezavo s hebrejskim (v tem primeru dajalniškim) predlogom *lĕ,* so izpričani tudi v Trubarjevi in Dalmatinovi domačitvi: *Ty... fo nom... veleli... veſſelim biti* (Ps 137,3). Ornamentni stil, hebrejski poetizmi. S kopičenjem besednih osnov in okrasnih pridevkov je stopnjevana izrazna napetost psalma.

f) Glasovno-pomenska ravnina

Aliteracija (*sin, šin*) (v. 3-9), njen klimaks (v. 7-8), v povezavi z besedjem za sorodstvo (*hči* [v. 8] + *sin* [v. 7]) poudarja vzdušje grozljivosti izrečenih besed.[9]

2. Zgradba psalma

Posebne hiastične, diagonalne in protismerne povezave med besedami dajejo videz krožnega ali spiralnega pretoka. M. Dahood govori ob v. 5 o besedni igri *'eškāḥek(î)* (če bi te pozabil) *tiškāḥ* (ti bi pozabil); nadalje omenja, da bi se *'eškāḥek(î)* rimalo z *'ezkĕḥēkî.*[10]

Na besedni ravni se srečujemo s številnimi neposredno soočenimi protipomenskimi besednimi pari: *tiśkaḥ* (pozabiš, v. 5) nasproti *zĕkor* (spomni se, v. 7),

[8] Prim. M. Dahood, n. d., ob Ps 119, 17 pravi: »Requite. Namely, to make repayment of return for service« (175) in govori o aliteraciji *šina* v Ps 137,3,8 (273).

[9] Prim. M. Dahood, n. d.: »Shin sounds ressemble the alliteration of Ps 137,3« (273).

[10] Prim. M. Dahood, n. d., 271.

'ārû (porušite) nasproti *hayyĕsōd* (temelj, v. 7). Nadalje dobi *yĕrûšālāim* (v. 5-6) v dvočlenskem besednozveznem razmerju z *yôm* (v. 7) protipomensko vlogo.

Ob pazljivem branju posameznih leksemskih enot Ps 137 postane očitno, da besedne protipomenke z zanikanjem (v. 6) postanejo sinonimi (v sinonimnem paralelizmu) znotraj besedila: *'im-'eškāḥēk* (v. 5): *'im-lō' 'ezkĕrēkî* (v. 6).

Pomenska sinonimija močno učinkuje na višji ravni dojemanja ob izmenjavi med *quere perpetuel* YHWH (tetragramatom, v. 4, 7), hebrejskima besedama *yĕrûšālāim* (v. 5,6) in hebrejsko besedo *ṣiyyōn* (v. 1, 3) v okviru celega besedila.

a) Ključna verza

Tako po zunanji zgradbi psalma kot tudi po pomembnosti sporočila sta ključna v. 5-6 in bosta zato v ospredju našega zanimanja, obdelana v odnosu do celotne notranje strukture psalma.

To jezikovno zahtevno besedilo bomo skušali preučiti s stališča tekstne kritike. Ključna beseda *yĕrûšālāim*, ki se v psalmu pojavlja trikrat (v. 5-7), je srce psalma. Upoštevali bomo njene najbolj priznane etimone in njihovo pomensko povezanost z osrednjimi leksemskimi enotami psalma.

Iz raziskave občnoimenskih in lastnoimenskih jezikovnih sredstev, ki so obenem konkretna in simbolična, je večplastno prikazana psalmistova stvarnost. Razvidno je, da psalmist obvlada različne jezikovne ravnine za ubeseditev antropocentrične predstavnosti zemeljsko stvarnega in vzvišenega kozmičnega sveta. Notranje zgoščevanje in napredovanje dogajanja ustvarjata psalmistova vera in zvestoba zemeljskemu in kozmičnemu Jeruzalemu. In tako se nepremagljiva beseda dviguje v območja onkraj časovnosti.

S stališča prevodnih ustreznosti nas zanima upoštevanje najpomembnejših kriterijev za prevajanje iz hebrejščine. Pri obeh zahtevnih ključnih verzih (v. 5-6) je osvetljeno tudi premoščanje prevodnih težav zaradi izvirnikovega večumja (v. 5) in zahtevne večplastne simbolike.

Poleg simbolike Jeruzalema, ki je za psalmista Ps 137 srce stvarstva, je treba spregovoriti tudi o jeziku telesa: o pomenu desne roke (mnogoznačnost desnice, v. 5), dvojni pomenski vrednosti jezika (dvoumnost telesnega jezika, v. 6) in večplastni ubeseditvi reke in njenega obrežja v tuji deželi.

Moč ornamentalne biblične poetike v v. 5-6 (izvirnih frazemov v primerjavi z LXX in drugimi besedili) ustvarja nadčasno pesnitev.

Pomen besede *yĕrûšālāim* je osrednji ključ za dojemanje sporočila Ps 137, v. 5 pa je spodbuda za poglobitev v biblično in judovsko duhovno ozadje nasploh. Navedimo najprej prečrkovano izvirno in grško besedilo:

'im-'eškāḥēk yĕrûšālāim tiškaḥ yĕmînî

Ean epiláthomai su, Jerusalem, epilésthein hé dexijá mu! (LXX).

Ia Ierusalem aku ieſt tebe poſſabim, Taku ſe muie Deſnice poſſabi (Trubar).

Aku jeſt tebe posabim Ierusalem: taku bodi moja deſniza poſablena (Dalmatin).

Vergesse ich dein Jerusalem / So werde meiner Rechten vergessen (Luther).

Si oblitus fuero tui, Ierusalem, oblivioni detur dextera mea! (Vulgata).

Si je t'oublie, Jérusalem, que ma droite se déssèche! (R. Tournay).

Interpretacijo R. Tournaya navajamo, ker je zelo pogosta in slikovita.

Vsi štirje vzorčni prevodi ponazarjalnega gradiva: Trubarjev, Dalmatinov, Luthrov in Vulgate so vzorni prevodi izvirnika, zato nas ne čudi, da je videti Trubarjevo rodilniško skladenjsko oblikovanje drugega polverza (v. 5 b: *ſe muie Deſnice poſſabi*) izjemoma narejeno po Luthrovi predlogi. Treba je povedati, da je pri slovenskih piscih 16. stoletja, za razliko od današnje rabe, tudi sicer v nebibličnih besedilih še izkazana rodilniška vezava glagola pozabiti: *de ti taciga troshta poſabish* (TO, 153 a). Prav ta primer kaže, da je prava primerjalna presoja mogoča le ob upoštevanju vseh jezikovnih posebnosti 16. stoletja. S stališča današnje norme pa je povsem običajna rodilniška vezava P. Trubarja v Ps 45,11b: *poſabi tuiga folka Hyshe*, kjer gre za prevajanje hebrejske svojilne dvočlenske rodilniške sestave: *smihuta* (statusa constructusa). Luthrova razlaga desnice z elipso, ki sledi, je dokaj pogosta. Sicer sta v v. 5 najobičajnejša načina pasiva podana prav v besedilu obeh prvih slovenskih piscev. Omenimo še druge ubesedovalne možnosti:

O Jerusalem! aku jeſt na tebe posabim, ima moja deſniza posáblena biti (Japelj).
Če pozabim tebe, Jeruzalem, naj bo pozabljena moja desnica (Slavič).

Če ne upoštevamo razvoja slovenskega jezika v dvesto letih, opazimo v predlogi Japlja isto dikcijo, ki jo ima že Dalmatin, obenem pa je njegov prevod bliže Vulgati in navedenemu standardnemu sodobnemu prevodu Slaviča.

Oglejmo si pri v. 5 še enkrat izvirnikovo ponovitev glagolske podstave s preskokom prve k drugi osebi:

'im-'eškāḥēk yĕrûšālāim tiškaḥ yĕmînî.[11]

Ti dve smiselni dvojnici hebrejskega imperfekta lahko izražata najrazličnejše vrste dogajanja, časa, naklona in načina (prihodnjik, velelnik zvalnik, pasiv [stanje]), v vsakem primeru pa različno delujočo osebo.

Če upoštevamo vzorčna besedila slovenskih in nekaterih tujih avtorjev in obravnavamo v. 1-4, 6, 8, 9 kot elipse, lahko po analogiji z v. 7 dodamo dejanski (ne slovnični) osebek Bog kot analogijo k v. 7. Oglejmo si npr. prevod:

Remember YHWH, O sons of Edom.
If I forget you, O Jerusalem, may YHWH my right hand forget (Dahood).

[11] Prim. M. Dahood, n. d., 273.

Pritegnitev dodatnih prevodov omogoča vsestransko predstavnost tega verza (v. 5), ki je verjetno eden najpriljubljenejših, najboj znanih, pa tudi najbolj zamotanih v celotnem Psaltru. Najprej se soočamo z irealnim, izključujočim se pogojem, ki ni na ravni retoričnega vprašanja, saj tožeči izgnanec Jeruzalema nikoli ne bo pozabil. Za potrditev svoje neomajnosti je psalmist uporabil nenavadno jezikovno sredstvo: pogojni stavek. Tako je v širšem skladenjskem okolju z antitezo na neobičajen način opozorjeno na enkratnost sporočenega. S tem pa prehajamo k odprtemu vprašanju, kako Martin Luther (in morda tudi Primož Trubar) tolmači desnico:

meiner Rechten, d. h. meines Glücks und meiner geiſtlichen Exiſtenz.[12]

H. Zwingli poudarja moralno vprašanje in doživlja prevod dobesedno:

Wiewol ich ee meiner »gerechten« hand vergaeſſe
/ dann das ich Jeruſalem vergeſſen wollte (H. Zwingli).

Če se povrnemo k slovenski interpretaciji hebrejskega besedila, vidimo, da je v. 5b mogoče razlagati modalno, desnica pa je osebek povedi.

Hebr. ima moja deſniza (vſe) posabiti (J. Japelj).

V Ps 137 je mogoče videti in dopolniti številne elipse: Jeruzalem (nebeški, Raz 21,22), desnico je ob zgoraj omenjeni Luthrovi razlagi mogoče tolmačiti tudi (vse judovsko ljudstvo). »Novi nebeški Jeruzalem... mesto slave« opisuje tudi M. Slavič: »Jeruzalem ni samo domovina, ampak tudi sveto mesto, Sion, božji sedež« (M. Slavič, 2, Opomba 7, 517; prim. Raz 21,9).

Uvod k Japljevemu psalmu govori o nebeškem Jeruzalemu in o dveh soočenih svetovih: zgornji (Izrael) in spodnji (Babilon): »Ali pod podóbo tih Israelitarjev vidi prérok ludy, kateri ſvejt sa en kraj teh nadlóg dershe, vſe poſvejtnu veſsélje savèrshejo, inu kakòr vjeti le po nebeſsih zdihujejo. Pod podòbo tih Babylonzov pak vidi poſvejtne ludy, kateri svejt, inu njega veſélje lúbio« (J. Japelj, Introduction, 345).

Domovinska čustva, istovetenje z rodno grudo, vse je neločljivo povezano z vero in ljubeznijo do Božjega sedeža (Ps 26,7).

Pesniku Ps 137 Jeruzalem pomeni središče sveta in zato se moramo poglobiti v njegov jezik, ki je neverjetno povezano s celotnim sporočilom psalma.

M. Dahood opozarja pri v. 5-6 na nesporno nenaključno povezavo metrike z vsebino, saj je npr. po njegovem preverjanju Jerusalem, *yĕrûšālāim,* »dvojno zavezani zvalnik« (metrically double-duty vocative), kar pomeni, da je razpet

[12] Prim. E. Mülhaupt, *Dr. Martin Luthers Psalmen - Auslegung*, 3, Vadenhoeck and Ruprecht, Göttingen 1965, 606; M. Dahood, n. d., 273; H. Zwingli 2, *Die Zürcher Bibel von 1551*, Christoph Froschauer, Zürich 1531 (faksimile: Theologischer Verlag, Zürich 1983), 52.

med obe besedilni vzporednici, saj se v obeh pojavlja in ju tudi vsebinsko zavezuje.[13] S svojo pomensko razsežnostjo pa obvladuje vse besedilo.

aa) Etimološki vidiki v oporo tekstnemu kriticizmu. Ime Jerusalem je zabeleženo v 14. stoletju pred Kristusom. Beseda je prečrkovana po Kanaanskem *urusalim* in je izpričana v pismih Amarne (14. stoletje pred Kristusom). V MT je bilo ime zapisano *yĕrûšālāim. Qere perpetuum* pa zahteva izgovarjavo *yĕrûšālāim.* Čeprav so etimološke raziskave še nedokončne, so priznane etimologije *yĕrûšālāim* (na podlagi pisnih pričevanj) neverjetno pomensko povezane z osrednjo semantično strukturo obravnavanega psalma in z navedenimi leksico-semantičnimi besedilnimi enotami: temelj, mir, plačati, rečni (vodni) tokovi, pri čemer moramo izpostaviti tudi zastrte smisle, kot *Torah* (Biblija, zakon), dva (dvojna pomenska vrednost izkazanih leksemov).[14]

Nemogoče je prezreti globinsko povezavo med pomeni navedenih domnevnih etimologij in osrednjo pomensko-smiselno strukturo Ps 137 pa tudi naslednjega Ps 138. Po splošni praksi je bila hvalnica pogosto uvrščena v psalmsko zbirko takoj za žalostinko.[15]

Jerusalem (Ps 137,5.6) je v pomenski protistavi z besedno zvezo *dan tiga Ieruſalema* (Trubar, J. Dalmatin), kar pomeni opustošenje Jeruzalema v v. 7.

---

[13] Prim. M. Dahood, n. d., nadaljuje: » *yĕrûšālāim* is scanned as a double-duty vocative; the syllable count is now 6:4:5. O Jerusalem is suspended between the two parallel clauses and addressed by both« (272).

[14] Prim. W. Gesenius, n. d.: Vse etimološke hipoteze o *yĕrûšālāim* temeljijo na pisanih pričevanjih: Beseda je v Bibliji izpričana kot *yĕrûēl* (2 Chr) in kot *šālēm* (Gen 14,18 etc.; W. Gesenius, 837: mesto miru). *Šālam* (poln) je verjetno izpeljan iz *yārāh* (ustanoviti, postaviti; W. Gesenius, 338). Za razumevanje Ps 137 je zanimiv navedek: «Saadia... govori o... sedežu miru, božjem mestu« (W. Gesenius, n. d., 360, 361; prim. M. Dahood, *The Psalms 3*, 272). Nemogoče je prezreti, da je večina izpeljank iz *yārāh* pomensko močno povezanih z leksikalnimi sestavinami Ps 137: *yôrēh* (vodni tokovi, vodni curki; W. Gesenius, n. d., 338) in *tôrāh* (učenje Biblije, zvestoba zakonu), od nje pa izvirajo našteti etimoni (W. Gesenius, n. d., 360). Ne moremo obiti dejstva, da je *tôrāh* neopazno skrita v fonološko strukturo prve tročlenske samostalniške predložne zveze Ps 137; če vso sintagmo preberemo v neobičajni smeri z leve proti desni: *lēb bĕ tôrāh(nă)* (srce v tori, Bibliji). Besedna igra, naključje, nevredno omembe? Ali morda enkratnost razodetega? To razlago o nenaključnosti vseh navedenih povezav z osrednjo motiviko psalma še dodatno potrjuje začetni verz naslednjega psalma (138,1) *bĕ kol-libbî* (z vsem srcem), kar z drugimi besedami znotraj ožjega sobesedila obnavlja omenjeni *lēb bĕ tôrāh*. Nesporno sta Ps 137 in Ps 138 nerazdružljivo povezana. Ps 138 je le uslišana prošnja, izrečena v Ps 137. Oba psalma pripisujejo nekatere pomembne predloge kot Vulgata istemu kralju Davidu (Ipsi David, Vulgata, 549). W. Gesenius nadalje analizira oba dela besede *yĕrûšālāim*: prvo polovica *yĕrû* izpeljuje iz *yĕrûš* (lastnina), njen drugi del pa iz *šēlî* (tišina, molk; W. Gesenius, n. d., 361); *yārûš* (podedovan), *šilēm* (plačilo, povračilo; W. Gesenius, n. d., 837). Vsi ti ključni pomeni Ps 137 so vgrajeni že v morfonološko strukturo besede *yĕrûšālāim* (prim. *Bibel Lexikon*, 820).

[15] Prim. *The Book of Psalms*, The Interpreter's Bible 4, In the King James and revised standard versions, Pierce and Washabaugh, Nashville 1955, 708; *Svetopisemski vodnik*, Koper 1984: »Bog je uslišal prošnjo« (362).

Ponovno poudarimo dvojno pomensko vrednost *hayyĕsôd* (temelj zgradbe - v. 7), njegovo etimološko povezavo s *sôd* (skrivnost), verjetno gre za metatezo *sōd; nôsĕdû yaḥad* (se medsebojno posvetujejo),[16] *yārāh* (ustanoviti, postaviti).[17]

Sporočilo Ps 137, zvestoba najvišjemu zakonu *tôrāh*, je ubesedeno z zgoraj omenjenim dvojnim zvalnikom.[18] Podrobno dokazno gradivo priča, da je prav ta ključna beseda psalma *yĕrûšālāim* v neposredni etimološki povezavi s *tôrāh*, iz *yārāh*.[19] Omenimo misel R. S. R. Hirscha, da lahko psalme oživimo v vsakdanjem življenju in jih vsebinsko utelesimo, da postanejo neodtujljivi del našega notranjega bistva.[20]

bb) Povračilno načelo. Pazljivo branje Ps 137 odkriva povračilno načelo v fonoloških zakonih, aliteracijah[21] in v alternacijah osebnega zaimka. Celotno judovsko ljudstvo poimenuje oddaljeni mi in večni, a prikrito izraženi jaz.[22] Če preidemo k tretji osebi, k uničevalcem, razdiralcem in mučiteljem, omenimo, da so, kot predvideva J. Krašovec, poimenovane v v. 8 Babilonske hčere.[23]

Aku tebe pozabim, Jeruzalem, naj se pozabi moja desnica (Lampe).

Morda pa je mišljena personifikacija judovskega ljudstva:

Če Te pozabim, (Gospod, *māqôm*, prostor, Božji atribut),
boš ti Gospod pozabil mojo desnico.

Prva asociacija, ki se vzbuja ob tem verzu in ob grožnji, je svet desnega, to je bistvo psalmistovega delovanja:

Naj pozabi moja desnica igranje citer (harpe).

Naj se pozabi moja desnica pomenja: »Naj nihče več ne misli na mene, ki sem bil nekdaj sloveč pevec. - Po hebrejski besedi pa pomeni: Naj mi odpove moja desnica, naj pozabi igranje« (Lampe).

Desna roka ubira strune glasbila (Midrash Tehillim, 33).

Tako lahko odkrijemo znotraj Psaltra mnogo sopomenskih [aba] in protipomenskih [abb] vzporednic:

---

[16] Prim. W. Gesenius, n. d., 304.
[17] Prim. W. Gesenius, n. d., 338.
[18] Prim. op. 12.
[19] Prim. W. Gesenius, n. d., 338, 360; M. Dahood, n. d., 272.
[20] Prim. R. S. R. Hirsch, n. d., 17; M. Dahood, n. d., 175; F. Premk, *Korenine slovenskih psalmov*, 35, 656.
[21] Prim. M. Dahood, n. d., 175.
[22] Prim. B. Bayer, n. d., 14.
[23] Prim. J. Krašovec, *Der Merismus im Biblisch-Hebräischen und Nordwestsemitischen*, Pontificiae universitatis Gregoriana, Rome 1977: »Mit den 'Töchtern' sind hier wahrscheinlich die 'Völkerschaften' gemeint« (42, opomba 111).

aba) Ps 9,17: *Ta Neuerni ie vtim delu nega rok ſafhtrikan* (Trubar).
abb) Ps 90,17: *Ia tu Dellu nashih rok ti rounai* (Trubar).

Ps 110,2 nam nudi dodatno vsebinsko povezavo med 137,5 in v. 7-9: psalmistovo odrešujočo moč vere v zmago in Božje maščevanje. To vodi k razmišljanju o pasivni in aktivni vlogi človeka v razmerju do antropomorfno delujočega Boga.[24] V prevodu J. Stritarja lahko doživljamo dvojno pojmovanje: tako zemljepisnega kot nebeškega Jeruzalema:

Ako ne stavim Jeruzalema nad največje veselje svoje!

Jerusalem ostaja zaradi Božje prisotnosti mesto osrednje duhovne moči in božanskega navdiha, Izrael pa je, kot priča Ps 160,7, ?

Motiv levice in desnice, pozitivnega in negativnega zasuka najdemo v protipomenskosti besed psalma, v črkovju (v. 3 b, sin, šin: *śimḥāh šîrû lanû* in v. 6 b *'al rō'š śimḥātî*), v sorodstvenih odnosih: hči (v. 8), sin (v. 7), otrok (v. 9) idr.

Če nekatere besede preberemo v obratni smeri, to je z leve proti desni, dobimo zanimive pomene (*ſnaſhārôt - tôrāh* v. 1.); ta dinamizem daje vtis vodnih tokov, ki tečejo v različne smeri. Simbolično tolmačeno, vera ponižanega psalmista in njegova zvestoba *tôrāh* (zakonu) lahko obrne dogodke (celo rečni tok) in ga pripelje domov v Jeruzalem. Ali ni morda mogoče tolmačiti tudi zato v psalmu tako številnih protipomenk? Oglejmo si naslednjo besedilno enoto, ki je vzporednica, istočasno pa tudi posledica in stopnjevanje prejšnje, to je v. 6:

tidbaq-lĕšônî lĕḥikî 'im-lō' 'ezkĕrēkî
'im-lō' 'a'ăleh 'et-yĕrûšālāim 'al rōš śimḥātî

Koletheje he glossá mu to larügi mu, ean me sumnestho,
ean me proanataxomai ten, Jerusalem en arhe tes eufrosünes mu (LXX).

Kakšno prevajalsko iznajdljivost pa lahko najdemo pri prevajalcih?

Aku ieſt na te ne ſmislim, taku ſe mui Ieſik guranih vuſt primi,
Inu aku tiga Ieruſalema ſa muiga neruishiga Veſſelia ne dershim (Trubar).

Aku jeſt na tebe nesmiſlim, taku ſe moj Iesik k'Nebu vuſtih pèrlejpi:
Aku Ierusalema sa moje nar vekſhe veſſelje nedershim (Dalmatin).

Meine Zunge müsse an meinem gaumen kleben ſ wo ich dein nicht gedencke
Wo ich nicht lasse Jerusalem meine höchste Freude sein (Luther).

Adhaereat lingua mea faucibus meis, si non meminero tui;
si non proposuero Ierusalem in principio laetitiae meae (Vulgata).

[24] O Ps 45,6 prim. F. Premk, *Korenine slovenskih psalmov*, 249.

Koletheje he glossa mu to larugi mu, ean me su mnestho,
ean me proanataxomai ten, Jerusalem en arhe tes eufrosünes mu (LXX).

Zanimivo je, da vsak od navedenih zgledov prevaja v. 6a po svoje:

Moj iezik ima na mojim nebi obtizhati,
aku ſe jeſt na tebe ne ſpomnim (Japelj).

Moj jezik mi naj lepi na nebu,
če se ne spomnim tebe (Slavič).

Jezik naj se mi prilepi k nebu,
če se te ne bom spominjal (Krašovec).

Kakšna pa je povezava med Ps 137 in Ps 8? Psalmist Ps 8 dobro ve, kje je skrita največja moč naroda: pri otrocih in dojencih (prim. Trubar, Ps 8,3-4,7):

Ps 8,3: *Is tih vuſt mladih Otruk inu kir ſefaio, ſi ti eno muzh gori naredil.*
Ps 8,4: *Sakai ieſt bom gledal ta nebeſſa, tu dellu tuih perſtou.*
Ps 8,7: *Ti ſi ga Hgoſpudi poſtauil zhes ta della tuih rok.*[25]

c) Okornost ali zvestoba?

Nekateri dobesedno prikrojeni prevodi se zdijo na prvi pogled očiten odraz jezikovne ali izrazne nebogljenosti.

V resnici pa gre za zavestno prizadevanje, kako podati vse najmanjše pomenske enote izvirnega sporočila. Tako ne ostane prikrita notranja teža, ki jo premaguje P. Trubar, ko prevaja v. 6 in pri slovenitvi izvirnih simbolov kaže veliko biblicistično znanje. Biblični poetizmi so pri P. Trubarju dobesedno prevedeni, z vsemi najmanjšimi pomenskimi značilnostmi izvirnika.

Najhujšo grožnjo, da bo jezik odrevenel, podajata tako S. R. Hirsch kot *The Jerusalem Bible* na popolnoma isti način, z navajanjem istih podrobnosti kot P. Trubar. Lahko bi rekli, da gre za posodobljen tujejezičen Trubarjev prevod:

Taku ſe mui Iefik guranih vuſt primi (Trubar).
May my tongue cleave to the roof of my mouth (Hirsch).
Let my tongue cleave to the roof of my mouth (The Jerusalem Bible).

V resnici pa gre za neokrnjeno podoživljanje bibličnega sveta, ki je še živel v Trubarjevem in Dalmatinovem času, sodobna besedila pa zaradi neoporečnosti ta svet obnavljajo. Povsem konkretna je bila biblična predstavnost zgornjega in spodnjega sveta:

[25] Prim. F. Premk, *Korenine slovenskih psalmov*, 188.

1 Mz 10: *Peleg ſe rezhe resdilenje* (Dalmatin).
1 Mz 10: *Peleg, satu, ker je v'njegovim zhaſſu Semla bila resdilena.*

d) Figura etymologica

Figura etymologica je pomemben kriterij za prevajanje iz hebrejščine. Pri besedilih slovenskih piscev 16. stoletja so izredno pomemben kriterij pogoste pleonastične biblične skladenjske oblike, kot je *figura etymologica* (Ps 137, 2.4.8). Ali tako imenovana paronomazija ni občutena ekspresivno? Zveze z istokorenskim prilastkom lahko nastajajo v živem govoru in včasih preidejo tudi v knjižni jezik. H. Schmid govori zelo kritično o slogu v. 8, ki naj bi bil preobložen, celo nepesniški, ker se ne poglablja v globino protipomenskosti bibličnega sporočila: »'Dein Tun, das du uns getan' überfullt den Vers, ist prosaisch und überflüssig.«[26]

Različne oblike *figurae etymologicae*, ki krasijo hebrejsko poezijo, so ugotovljive prvenstveno pri Trubarju, pa tudi pri Dalmatinu, ki jih običajno spoštljivo upošteva. *Figurae etymologicae* večinoma poglabljajo abstraktne pojme. Dvakrat se pojavlja v Ps 137 ustrezno z izvirnikom popolna figura etymologica:

V. 3: *Puite nom... Peiſam* (Trubar): *Ay pujte nam eno Pejſen* (Dalmatin).
V. 4: *Koku bi ne... peili to Peiſam* (Trubar): *Koku bi my tiga GOSPVDA pejſen pejli* (Dalmatin).

aa) Polovična *figura etymologica*. Pleonastično besednozvezno glagolsko razmerje s tožilniškim (ne)istopodstavnim predmetom. Pri slovenskih piscih 16. stoletja so ugotovljive različne tovrstne figure:
bb) Nekatere so nekoliko odmaknjene od bibličnega besedila,
cc) Osebno samosvojo izbiro kaže Ps 14,5: *Tedaj bodo Strahom trepetali* (Ps 14,5; 16,4).
dd) Posnemanje bibličnega stila je izpričano tudi tam, kjer *figurae etymologicae* v izvirniku ni. Kot kažejo spodnji prevedki, Trubar in Dalmatin poustvarjata biblični stil [de].
ee) Poseben tip polovične *figurae etimologicae* izraža samostalnik in istokorenski pridevnik, ki mu sledi glagol [df] kot del tipa [dc]:
ff) *od zazhetka te ſtuare ie... ſtvaril* (TT 1557, 128) *eno pravo ſodbo ſodite* (J. Dalmatin, Biblia 1584, 3, 51 b).
Ta Duh dishe kamer on hozhe (TT 1557, 262)
Vejter piha kamer hozhe (J. Dalmatin, Biblia 1584, 3,48 b).
gg) *s to prauo praudo sodite* (TT 57, 279).

[26] H. Schmid, *Die Psalmen*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1934.

3. Dva hapax-legomena

Dokazni krog bo strnila raziskava pomembnih zgodovinskih dejstev in dveh *hapax-legomenov*: Trubarjevega lastnega, v njegovem uvodu v Psalter enega poslednjih izrazov: *nigdirdom* za brezdomstvo in pomensko temačnega hebr. recalcitranta *tôlālēnû* (iz Ps 137, 3).

Motiv svobode in jetništva je lasten vsem izročilom in je poimenovan z značilnimi besedami in izrazi. P. Trubar je bil pregnan v Nemčijo, njegov tako imenovan *nigdirdom* (brezdomstvo), kjer je umrl leta 1586. Trubarjeva inovacija - *nigdirdom* - ena izmed zadnjih besed njegovega uvoda v Psalter vsebinsko zbližuje njegovo lastno občutje: »Tu vom ſdaj is muiga Nigdirdoma piſshem!« in psalmistovo hrepenenje po rodnem Jeruzalemu v Trubarjevi interpretaciji uvoda v Ps 137. Njegova čustvena povezanost s Ps 137,4 je razvidna še iz njegovega pleonastičnega prevoda:

'al 'adĕmāt nēkār.

Vueni ptuy neſnani Desheli.

Med svojstvenim Trubarjevim *nigdirdomom* in recalcitrantom *tôlālēnû* (137,3) je možno videti določeno notranje razmerje. Med drugim sta obe besedi tudi nosilca pomenskih lastnosti vzroka in posledice. Biblični filologi so o *tôlālēnû* že veliko pisali, vendar niso mogli izluščiti njegovega pravega pomena. *tôlālēnû* je alternacija s *śôbēynû*. Ena izmed razlag skuša *tôlālēnû* izpeljati iz *yālal* (tožiti, pritoževati se), kar naj bi npr. morda prešlo v *śólēl* (ropar).[27]

Pri P. Trubarju in J. Dalmatinu lahko najdemo enak opisen izraz za *tôlālēnû*. Običajno je opisno podajanje izrazov, ki so težko razložljivi v izvirniku, in je težko najti poimenovanje zanje v slovenskem jeziku. Ob robu vv. 3-4 pa le najdemo Trubarjev antitetični povzetek: *Neuernih ſhpot* (v. 3): *Vernih odguuor* (v. 3). Taka previdna oznaka vsekakor pokriva semantično polje izvorno temačne besede. »Tolaleynu... ist nach Herkunft und Bedeutung unsicher.«[28] P. Trubar in J. Dalmatin imata v besedilu enako opisno rešitev:

Ty kir ſo nas vyezhi dershali (P. Trubar).
kateri ſo nas v'jezhi dèrshali (J. Dalmatin).

R. Tournay vidi možnost glasovne izmenjave.[29] Povezavo s P. Trubarjem izpričujeta dva izdeležniška samostalnika iz *šabāh* (peljati v sužnost) in *tôlāl* (mučitelj). V Ps 102,9 lahko najdemo morfonološko zelo sorodno obliko *mehôlalî* (moji zasmehovalci). Močno občuteni sta ubranost glasov v *tôlālēnû* in

[27] Prim. M. Dahood, n. d., 270, 71; H. Schmidt, *Die Psalmen*, ?

[28] Prim. H. Bauer - P. Leander, *Historische Grammatik der Hebräischen Sprache des Alten Testaments* (2.), Georg Olms, Hildesheim 1962, 496.

[29] Prim. R. Tournay, n. d., 509, op. 3: peut-être taw spirant pour šin.

'ôllĕlîm f 'ôlāllayk (v. 9) in semantična disharmonija zaradi izključujočih se pomenov navedenih blagoglasnih besed, ki pa niso prave antiteze.

Poudarjanje samote in tujčevanja kaže jasne povezave med besedami psalmista in Trubarjem. Tudi Trubarjevo delo in življenje je mogoče poimenovati Pesem pregnanca, kot poimenujejo Ps 137.[30] Nigdirdom je dobesedno preveden *lō'-bayit* (Oz 13,5). V tem primeru imajo protestanti (Oz 13,5): *v'Pufzhavi, v'fuhi desheli* (J. Dalmatin, Biblia, 2, 107 b). Prav to besedo navaja M. Tov ob nezanesljivi retroverziji iz LXX v jezik originala.[31]

V Ps 119,19 *gēr bā'āreṣ* ([sem] tujec v deželi) prevaja P. Trubar s *en ptuy*, J. Dalmatin pa z *en offobenek*.

Odsotnost petja je tišina. Pevec poje, če je svoboden. Če izgubi svobodo, mora po Trubarju *obmolzhati* oziroma po Dalmatinu *tihi poftati* (Ps 31,18).

Primož Trubar je bil poznan kot prerok v Italiji, vemo pa, da je vedno potrjeno pravilo *nemo propheta in patria sua*.[32] Prav tako kot prerok Ps 137 je bil osramočen in pregnan iz domovine. Besedilo Ps 137 razkriva prestanek petja, tišino, bolečo tudi za P. Trubarja, ujetega v *nigdirdom* (Nemčija), kjer je umrl 1586. Po objavi *Psaltra* je obmolknil za sedem let in v tem času ni napisal nobene knjige.

Sklep

Študij hebrejskih in slovenskih značilnosti opozarja na posebne jezikovne pojave znotraj izvirnega in prevodnega (ciljnega) jezika. Ob raznovrstnih filoloških problemih in zanimivostih Ps 137 Primoža Trubarja v *Ta Celi Pfalter Dauidou* (1566) in Dalmatinovega *Pfaltra* iz njegove *Biblije* (1584) so ponazorjene konkretne, po hebrejskem izvirniku povzete ubeseditve. Trubarjevo slovenjenje spornih mest je dobesedno preverljivo s priznanimi sodobnimi psalmskimi prevodi iz izvirnika. Ob tem so v prvi vrsti mišljeni navidez okorni Trubarjevi prevedki (zvesto po izvirniku), ki pričajo o prevajalčevem obvladovanju starega bližnjevzhodnega miselnega sveta (v. 6). Pri izbiranju v razpravi naštetih enoleksemskih in besednozveznih poimenovanj ubira Dalmatinov, smiselno neoporečni prevod, povečini Trubarjevo pot, pri skladnji pa je pretežno oprt na Luthra.

Tako leksikalne kot slovnične besede vodijo k reševanju do danes še odprtih problemov. S pritegnjenimi vzporednimi bibličnimi analogijami je mogoče prodreti v ozadje sporočila in se z analizo poglobiti v pomensko mnogoplastne besede. S stališča prevodnih ustreznosti so preverjeni najpomembnejši kriteriji za prevajanje iz hebrejščine. Ob ubesedovalni prekrivnosti in razhajanju

[30] Prim. R. Tournay, n. d., 503.

[31] Prim. E. Tov, *The Text-critical Use of the Septuagint in Biblical research*, O. Lipschitz and A. Rofé, Hebrew University, Jerusalem 1981, omenja tako imenovano sporno prevajanje LXX nazaj v izvirnik »doubtful retroversion« (137).

[32] S. Cavazza, *Primož Trubar e le origini del Luteranesimo nella contea di Gorizia (1563-1565)*, v: *Studi Goriziani* 61 (1985), 25: »Iddio ha mandato molti profeti, et tra gli altri fu Giovanni Usio (Hus), il Savonarola, Martin Luthero e finalmente il nostro gran profeta Primos.«

slovenskih dostojno in verodostojno prevedenih psalmskih stihov vstaja pred nami notranja podoba obeh prvih slovenskih prevajalcev.

Povzetek: **Francka Premk, Kako so prvi slovenski pisci reševali probleme 137. psalma**

Kratko prikazane vrstice 137. psalma kažejo, da sta prva slovenska prevajalca Primož Trubar in Jurij Dalmatin pri svojem prevodu neposredno iz hebrejskega izvirnika upoštevala najpomembnejša oblikovna merila, ki so pomembna za celostnost 137. psalma. Trubarjev besednjak je zelo blizu izvirnemu konkretnemu načinu izražanja. Celo v spornih vrsticah 5 in 6 je ohranil pomenske, v še večji meri pa slovnične posebnosti izvirnika, v drugih vrsticah pa sintaktične in leksikalne kalke. Članek navaja vrsto zgodovinskih dogodkov in jezikovnih dejstev, v sklepnem delu pa vsebuje opažanja o posebnih in neobičajnih besedah na osnovi hebrejske in slovenske besedne kulture.

Summary: **Francka Premk, How the First Slovenian Authors Solved the Problems of Psalm 137**

A brief presentation of the verses of Psalm 137 shows that the first Slovenian translators Primož Trubar and Jurij Dalmatin, who translated directly from the Hebrew original, considered the most important formal criteria that are relevant for the integrity of Psalm 137. Trubar's vocabulary is very close to the original concrete manner of expression. Even in the disputed vv. 5,6 he preserved the semantic and grammatical peculiarities of the original and in other passages he kept syntactical and lexical calques. The article states several historical events and lingustical facts and its conclusion contains observations about special and unusual expressions viewed through Hebrew and Slovenian word culture.

Predavanje (1.06) UDK 221.31 : 681.8 (049.2)

Edo Škulj

Glasbila v 150. psalmu

Ob prebiranju Svetega pisma stare zaveze vsakega glasbenega zgodovinarja ali muzikologa zanima, kakšno je bilo petje v tistem času in kakšna glasbila so imeli. Glasbila so raztresena po skoraj vseh knjigah Stare zaveze, najbolj strnjeno pa nastopijo v Knjigi psalmov, predvsem v 150. psalmu. Zato bi se v tem pregledu ustavili pri glasbilih, ki jih prinaša zadnja pesnitev psalterja.

Ob izidu novega slovenskega prevoda Svetega pisma bi pregledali predvsem, kako so ta glasbila v različnih obdobjih prevajali. Da bi lahko ugotovili večjo ali manjšo smiselnost teh prevodov, moramo najprej pogledati, kaj so pod določenimi izrazi razumeli v hebrejskem izvirniku ter v grškem in latinskem prevodu, saj so slovenski biblicisti prevajali iz teh jezikov. Nato bi iz razmeroma dolgega niza slovenskih prevodov vzeli tiste, ki so po časovni ali avtorski tehtnosti pomembnejši mejniki ob tej prevajalski poti.

Najprej moramo torej ugotoviti, kakšno glasbilo so pod določenim izrazom imeli v mislih stari Hebrejci. Ker gre za zadnji psalm, se moramo ozirati predvsem na glasbo prvega templja.[1] Prvi prevod svetopisemskega besedila je bil v grščino in je zbran v tako imenovani *Septuaginta*. Ker je bil ta prevod narejen v 3. stoletju pred Kristusom, se moramo ozirati na grško glasbo iz tega obdobja.[2] Latinski prevodi *Septuaginte* pa so nastajali že v 2. in 3. stoletju po Kristusu, kar je zbrano v tako imenovani *Vetus latina*. Hieronim je vse te prevode pregledal in jih zbral v zbirko, ki se od 16. stoletja dalje imenuje *Vulgata*, čeprav je bila že od 8. stoletja splošno priznana.[3] Da spoznamo, kako je

[1] Prim. *Music*, v: *EJ XII*, 563-565; H. Avenary, *Jüdische Musik, Geschichte der jüdischen Musik*, v: *MGG VII*, 224-261; *Jüdische Musik*, v: *Riemann*, 427-431; H. Avenary, *Ebraica, musica*, v: *EM II*, 368-371; C. H. Kraeling in L. Mowry, *Music in the Bible*, v: *NOHM I*, 183-312; *Jewish Music*, v: *Grove IV*, 615-636; A. Baines, *Storia degli strumenti musicali*, Milano 1983; N. Ardley, *Glasbila*, Murska Sobota 1990.

[2] Prim. M. Wegner, *Griechenland, B. Griechische Instrumente und Musikbräuche*, v: *MGG V*, 865-881; *Griechische Musik*, v: *Riemann*, 351-354; F. Bussi, *Grecia*, v: *EM III*, 193-200; I. Henderson, *Ancient Greek Music*, v: *NOHM I*, 336-403; *Greek music (ancient)*, v: *Grove III*, 770-781.

[3] Prim. G. Wille, *Rom, A. Antike*, v: *MGG XI*, 656-686; *Römische Musik*, v: *Riemann*, 811-812; E. Paganuzzi, *Romana, musica*, v: *EM V*, 247-248; J. E. Scott, *Roman Music*, v: *NOHM I*, 404-420.

Hieronim glasbila pojmoval, nam pomaga njegova *Epistola ad Dardanum*,[4] v kateri opisuje nekatere glasbene instrumente svoje dobe, kolikor so v zvezi s Svetim pismom. V pomoč nam je le nekaj pojmov, kajti večina besedila je simbolična razlaga instrumentov. Čeprav nekateri o pristnosti tega pisma dvomijo,[5] se kljub temu lahko zanesemo nanj, ker nam podaja pojmovanje tiste dobe, če že ne osebnega mnenja sv. Hieronima. Delno nam je v pomoč judovski zgodovinar Jožef Flavij.[6]

Slovenski prevajalci so prevajali deloma iz hebrejskega izvirnika deloma iz grškega oziroma latinskega prevoda. Vsak od njih pa je uporabil tisti izraz, ki se mu je v njegovem času zdel najbolj primeren. Kako je glasbila pojmoval na primer Primož Trubar, nam razloži Michael Praetorius v drugi knjigi slavne *Syntagma musicum* z naslovom *De organographia*, ki jo je izdal leta 1619, to je nekaj več kot pol stoletja po Trubarjevem prevodu.[7] Poleg splošnih opisov glasbil ima še posebna poglavja, v katerih obravnava Hieronimove opise iz Pisma Dardanu, npr. Tuba Hieronymi, Zimbalum Hieronymi idr. Žal se pri tem večkrat ustavlja bolj ob simboliki kot pri opisu. Poleg Trubarjevega prevoda bi pogledali, kaj prinaša Japljevo *Sveto pismo* iz leta 1798. Japljeva izdaja je prvi katoliški prevod Svetega pisma, in sicer iz *Vulgate*, čeprav je izraze pogosto črpal iz *Dalmatinove Biblije*, ki vsebuje tudi Trubarjev *Ta celi Psalter*. Pojmovanje glasbil v tem obdobju nam je že precej blizu, saj je to obdobje glasbenega klasicizma. Kot tretji primer bi vzeli Krašovčev prevod psalmov iz leta 1989, in sicer iz hebrejščine. Pri njem gre pač za sodobno pojmovanje in imenovanje glasbil.

Tako dobimo naslednjo razpredelnico:[8]

---

[4] Prim. S. Hieronymus, *Epistola ad Dardanum*, v: Migne, *Patrologia latina* XXX, 213.

[5] Prim. *Psalterium*, v: *Riemann*, 756.

[6] Prim. Flavius Josephus, *Antiquitates* 7, 306.

[7] Prim. M. Praetorius, *Syntagma musicum II: De organographia*, Wolffenbüttel 1619.

[8] V slovenščini so izšli naslednji prevodi Knjige psalmov: P. Truber, *Ta Celi Psalter Dauidou,* Tübingen 1566; *Svetu pismu Stariga Testamenta Bukve psalmov*, Ljubljana 1798; *Sveto pismo stare in nove zaveze III*, Ljubljana 1858; F. Lampe, *Zgodbe Svetega pisma I,* Celovec 1894; A. B. Jeglič, *Psalmi et Cantica*, Ljubljana 1915; J. Vovk, *Cerkvena poezija,* Celovec 1953; *Sveto Pismo stare zaveze II*, Maribor 1959; J. Krašovec ter H. Gross in H. Reinelt, *Psalmi, besedilo in razlaga*, Celje 1989; psalmi so bili tudi prirejeni v lekcionarjih za uporabo pri obnovljenem bogoslužju, kakor tudi za novo *Molitveno bogoslužje.*

Glede prevodov glasbil v 150. psalmu dobimo naslednjo razpredelnico:

1566	1798	1858	1894	1915	1953	1959	1989
trobenta	trobentanje	trobentin glas	glas trobente	donenje trobente	glasna tromba	glas trobente	glas roga
psalter	psaltar	brenklje	brenklja	harfa	harfa	harfa	harfa
arfe	arfe	citre	citre	citre	citre	citre	citre
bobni	bobni	bobni	bobni	bobnica	boben	bonica	boben
raji	kori	vrste	vrste	ples	ples	rajalni ples	ples
strune	strune	strune	strune	strune	strune	strune	strune
pišali	pishali	pišali	piščali	piščalka	piščali	piščali	flavta
cymbali	zymbali	cimbali	cimbali	cimbale	cimbale	cimbale	cimbale
glasni	glasni	glasni	lepo-	lepo-	milo-	milo-	zvočne

TM	Septuaginta	Vulgata	Trubar	Japelj	Krašovec
tēqa'	*échos*	*sonus*	*trobenta*	*trobentanje*	*glas*
šôpār	*sálpinx*	*tubae*			*roga*
nēbel	*psaltérion*	*psalterium*	*psalter*	*psaltar*	*harfa*
kinnôr	*kithára*	*cithara*	*arfe*	*arfe*	*citre*
tōp	*týmpanon*	*tympanum*	*bobni*	*bobni*	*boben*
māḥôl	*chorós*	*chorus*	*raji*	*kori*	*ples*
minnîm	*chordé*	*chorda*	*strune*	*strune*	*strune*
'ûgāb	*órganon*	*organum*	*pišali*	*pishali*	*flavta*
ṣelṣ^{e}lîm	*kýmbala*	*cymbala*	*cymbali*	*zymbali*	*cimbale*
šāma'	*euécha*	*benesonantia*	*glasni*	*glasni*	*zvočne*
ṣelṣ^{e}lîm	*kýmbala*	*cymbala*	*cymbali*	*zymbali*	*cimbale*
t^{e}rû'āh	*alalagmós*	*iubilationis*	*vukanja*	*vesseli*	*doneče*

Psalm 150 prinaša devet glasbil oziroma glasbenih skupin. Prikaz bo sledil kar vrstnemu redu v psalmu, čeprav bi bilo možno vzeti izbor po skupinah ali po sorodnosti glasbil, npr. pihala, trobila, brenkala, tolkala. Pa pojdimo po vrsti.

1. Šôpār

Šôpār v Stari zavezi pomeni »the horn of the ram or a wild ovine, and the only instrument to have survived in Jewish usage, probably identical with the *qeren* and *qeren hayyôbēl*. In the Bible its function is that of signaling instrument especially in war; its famous appearance at the siege of Jericho must be understood in this sense and not as a magical noisemaker«.[9] Iz tega bi se dalo sklepati, da obrambni zidovi Jerihe niso padli zaradi zvoka, kot bi narekovala preprosta razlaga, ampak zato, ker so z rogovi dajali bojna znamenja, da so jih vojščaki podrli. *Šôpār* je prvič omenjen pri teofaniji na Sinaju (prim. 2 Mz 19, 16). Uporabljali so ga pri proglašanju jubilejnega leta in pri oznanjevanju svobode po deželi (prim. 3 Mz 25, 9-10). Hkrati je služil za spremljavo drugih glasbil (prim. Ps 98, 6), pri procesijah (prim. Joz 6, 4), kot znamenje (prim. Joz 6, 12), kot klic na vojno (prim. Sod 3, 27) in za strahovanje sovražnika (prim. Am 3, 6). *Šôpārja* niso smeli barvati, čeprav so ga smeli rezljati z umetniškimi vzorci, vendar je moral ostati ustnik v naravnem stanju.[10]

Septuaginta prevaja *šôpār* s *sálpinx*. S tem izrazom so stari Grki pojmovali »eine gerade, eng mensurierte, leicht konische Röhre aus Eisen oder Bronze mit Kesselmundstück aus Horn oder Knochen und glockenförmigem Schalltrichter«.[11] Pri pihanju so ga držali navpično, in sicer z desno roko nekje na sredini, z levo roko pa so ga pritiskali k ustnicam. V tem primeru se vidi

			doneči	doneče	zvočne	zvočne	
cimbali	zymbali	cimbali	cimbali	cimbale	cimbale	cimbale	cimbale
vukanja	vesseli	veseli	veseli	prevesele	krepko-	močno-	doneče

Bolj pomembni so tisti prevodi, ki so vzeti v glavno besedilo.

[9] *Music*, 565.

[10] *Shofar*, v: EJ XIV, 1442-1447.

[11] *Salpinx*, v: *Riemann*, 835.

največja razlika med hebrejskim izvirnikom in grškim prevodom, saj je pri imenovanju glasbila prišlo od roga k trobenti. Morda je k tej zamenjavi pripeljalo tudi dejstvo, da sta v templju obe glasbili večkrat skupaj igrali. *Sálpinx* bi ustrezal hebrejski *hăsôsĕrāh,* ki je bila narejena iz plemenite kovine, največkrat iz srebra. Nanjo so trobili duhovniki pri daritvenih obredih, vojskovanjih in kraljevskih kronanjih.

Vulgata ima na tem mestu *tuba. Tuba* je bila dolga in ravna, po navadi iz brona. »It was constructed in sections which fitted into each other and the usual length was about 1.3 metres. The instrument was cylindrical in shape almost to the very bell end where it rather abruptly swelled out.«[12] Ustnik je imel bolj stožčasto kot kotlasto obliko in je bil odstranljiv. Določal je kakovost note, kot je dolžina določala njeno višino. Iz vsega opisa je očitno, da rimska *tuba* ustreza grškemu *sálpinx*. Manjša razlika bi bila le v obliki ustnika, ki je pri Grkih kotlast, pri Rimljanih pa stožčast. V tem primeru je tudi edina razlika med grškimi in latinskimi imeni raznih instrumentov. Vsa ostala latinska imena glasbil v polnem posnemajo grške vzporednice. Tako se je tudi v tem primeru uresničila bistroumna Horacijeva domislica: »Graecia capta ferum victorem cepit et artes intullit agresti Latio.«[13]

Trubar je prevedel *šôpār* s *trobento*. Ta izraz pri Trubarju precej preseneča, ker so poznejši slovenski prevajalci večkrat uporabljali italijanski izraz *tromba*. Očitno pa je, da Trubar ni prevajal iz hebrejščine, sicer bi moral prevesti *rog*. Vprašanje pa je, zakaj je Trubar izpustil izraz *glas* ali kaj podobnega, kot je v vseh klasičnih jezikih, in je prevedel le glasbilo. Na drugi strani pa ni nezanimivo, da sta si *Trubar* in *trobenta* v tesni povezanosti, predvsem če odmislimo dolenjsko izgovarjavo na u in rečemo *Trobar*.

Japelj, ki se je naslanjal na Trubarja, ima zelo lep izraz *trobentanje*, s čimer posrečeno prevede *z glasom trobente*. Pustimo ob strani vprašanje, da je uporabil izraz *trobenta* namesto *rog*.

Krašovec je v tem primeru edini zvest prevajalec hebrejskega izvirnika in zadeto prevede *z glasom roga*. Seveda ne smemo pri tem misliti na orkestrski rog, ki je zelo zapleteno trobilo, ampak na preprost živalski (ovnov) rog. Če bi postavili vzporednico s *trobentanjem*, bi pač težko uporabili izraz *roganje*, ki pomeni povsem nekaj drugega.

2. Nēbel

Nēbel spada k družini harf in ima po Jožefu Flaviju 12 strun, na katere so igrali s prsti.[14] Zelo verjetno spada k harfam v obliki loka brez prednje opore z v usnje oblečenim odmevnikom na gornjem delu. Bil je drugo najpomembnejše glasbilo tempeljskega bogoslužja. Strune so bile iz ovčjih črev.

Septuaginta prevaja *nēbel* s *psaltérion. Psaltérion* etimološko pride od glagola *psállo*, ki pomeni struno brenkati. *Psaltérion* je po obliki glasbilo tipa okvirjenih

[12] J. E. Scott, n. d., 406.
[13] Horatii *Epistolae* II, 1, 156.
[14] Prim. Flavius Josephus, n. d., 7, 306.

citer trapezaste oblike, na katerega strune so brenkali s prsti in ne s trzalico ter niso nanj udarjali s tolkalci. Iz grške besede *psaltérion* pride aramejska beseda *pĕsantērîn* v Danielovi knjigi (prim. Dan 3, 5).

Vulgata dobesedno prevede v *psalterium*. V *Epistoli ad Dardanum* piše: »Psalterium quoque Hebraice Nablon, Graece autem psalterium, Latine autem laudatorium dicitur... Est cum chordis decem... forma quadrata.« Očitno gre za drugačen instrument od hebrejskega.

Trubar ima na tem mestu *psalter*, ker pač prevaja grški oziroma latinski izraz. Praetorius meni, da obstajata dve vrsti psalterja, in sicer trikotni kot triangel in štirikotni, in doda: »Das Psalterium, so noch jetzo im Brauch ist, habe ich niemals anders gesehen, als dreyecket.«[15]

Japelj sledi Trubarju, le da spremeni končnico iz nemške v nekoliko bolj slovensko: iz *psalter* v *psaltar*.

Krašovec je tudi v tem primeru zvest hebrejskemu izvirniku in pravilno prevaja: *harfa*. Tudi v tem primeru ne gre za današnjo orkestrsko glasbilo, temveč za preprosto ločno harfo, ki jo še danes uporabljajo preprosta ljudstva.

3. Kinnôr

Kinnôr je neke vrste lira s trupom, dvema rokama in jarmom, na katerem so bile napete strune. Iz raznih upodobitev je razvidno, da jo je glasbenik imel pod levo pazduho, v desni roki je imel trzalico, s katero je brenkal po strunah, z levo roko pa je po potrebi zvok dušil. Največkrat je imela pet strun, kar bi moglo nakazovati na pentatonično uglasbitev. Po Jožefu Flaviju je imela deset strun, kar bi lahko pomenilo, da sta bili za vsak ton dve struni. Ker je nanjo igral kralj David, je veljala za najbolj plemenito od vseh tempeljskih glasbil.

Septuaginta ima na tem mestu *kithára*. Beseda je znana že v 5. stoletju pred Kristusom, medtem ko ima Homer še izraz *kitháris*. Po obliki in opisih grška *kithára* povsem ali vsaj v glavnem ustreza judovskemu *kinnôr*. Riemann jo tako opredeli: »Die Kithara wird heute gewöhnlich als ein in der Regel 7saitiges, entweder gezupftes oder mit Plektron gespieltes Instrument charakterisiert, das einen aus Holz gefertigten und in verhältnismäßig dicke Jocharme unmittelbar übergehenden Schallkörper besaß.«[16]

Vulgata ima na tem mestu samo latinizirano grško besedo, ki pa se v klasični latinščini prav tako izgovarja *cithara*.

Trubar prevaja *kinnôr* z *arfa*, kar bi bolj ustrezalo *nēbelu*. V njegovem času je namreč harfa pomenila toliko kot danes. Pač pa je zanimivo to, da beseda nima začetnega h in je *arfa* in ne *harfa*.

Japelj tudi v tem primeru sledi Trubarju, in sicer brez sprememb.

Krašovec se v tem primeru oddalji od izvirnika in le prilagodi latinsko oziroma hebrejsko besedo, s čimer pa dobi napačno vsebino. *Citre* v današnjem slovenskem okolju pomenijo »poljudno brenkalo s 30 do 45 strunami; od teh so 4 (ali 5) melodijske strune, ostale pa spremljevalne. Igra se s posebno trzalico

[15] M. Praetorius, n. d., 76.

[16] Kithara, v: *Riemann*, 456-457; R. Dobronić-Mazzoni, *Harfa*, Zagreb 1989.

(melodijske strune), s prsti levice pa spremljevalne strune«.[17] Pravilnejši bi bil izraz *lira*.

4. Tōp

Tōp je tolkalo neke vrste ročne pavke; nanj so igrale ženske, kar je bilo običajno v prvotnih kulturah. Je okrogle oblike z napeto kožo nad odprtino. Vedno je povezan s petjem in rajanjem, s čimer so proslavljale zmago ali šle zmagovalcu naproti. Druga Mojzesova knjiga poroča: »Tedaj je Mirjam, Aronova sestra, prerokinja, vzela v roko boben in vse žene so se ji pridružile; plesale so in igrale na bobne« (2 Mz 15, 20). Podobno je storila Jeftejeva hči po očetovi zmagi nad Amoniti: »Ko pa je Jefte prišel na svoj dom v Micpo, glej, mu je prišla naproti njegova hči z bobni in s plesom« (Sod 11, 34). Prva Samuelova knjiga pa poroča: »Ko se je David, potem ko je ubil Filistejca, vračal in so prišli domov, so šle žene iz vseh Izraelovih mest kralju Savlu naproti, pele so in rajale, z bobni, z radostnim vzklikanjem in s cimbalami« (1 Sam 18, 6).

Septuaginta ima na tem mestu posrečeno prevedeno *týmpanon*, saj opis tega instrumenta kar ustreza opisu hebrejskega *tōp*: »Unter Tympanum wurde in der Antike eine einseitig bespannte Handtrommel verstanden, meist mit gewölbtem Resonanzkörper (daher in neuer Zeit auch als Handpauke bezeichnet).«[18]

Tudi na tem mestu je *Vulgata* preprosto polatinila grško besedo.

Vsi trije slovenski prevajalci so si v tem primeru edini in pravilno prevajajo *boben*, čeprav se človek vpraša, zakaj sta Trubar in njemu sledeči Japelj vzela množinsko obliko.

5. Māḥôl

Māḥôl ni glasbeni instrument, ampak pomeni ples oziroma rajanje, to je: skupinski ples, ponavadi v krogu, ob glasbeni, instrumentalni ali vokalni spremljavi. Psalmist ga omenja, ker je bil v tesni zvezi z igranjem na boben.

Septuaginta zadeto prevaja hebrejski *māḥôl* s grškim *chorós*, ki prvotno pomeni plesišče, šele nato rajanje, plesna pesem, plesna skupina. Pri Grkih je bil torej *chorós* bogoslužni slavnostni ples, povezan s petjem oziroma rajanjem.

Tudi na tem mestu *Vulgata* preprosto polatini grški izraz.

Zanimivo je, da je od vseh treh slovenskih prevodov edinole Trubar zvest izvirniku, ker prevaja *raji*, ki še najlepše ustreza hebrejskemu *māḥôl*.

Japelj se je v tem primeru prvič oddaljil od Trubarja, in to na slabše, ker neposredno prevaja iz latinskega *chorus* v *kori*. To pa premalo spominja na izvirno rajanje.

Tudi Krašovčev *ples* manj natančno pove kot Trubarjev *raj*. *Ples* danes pojmujemo predvsem kot ples v parih, ki se je uveljavil šele v 18. stoletju, medtem ko *raj* še vedno pojmujemo kot skupinski ples, ki se še danes pojavlja v ljudskih plesih.

---

[17] L. M. Škerjanc, *Glasbeni slovarček*, Ljubljana 1962.

[18] *Tympanum*, v: *Riemann*, 1002.

6. Minnîm

Minnîm je povsem nejasen pojem, ki nastopa samo v tem in morda v 45. psalmu. Verjetno gre za strunsko glasbilo, morda celo za neke vrste lutnjo, ki pa ni bila nikoli del kanaanskega oziroma palestinskega instrumentarija.

Septuaginta ima na tem mestu *chordé*, ki je zelo splošen izraz, saj pomeni le struno, ki napeta na resonančnem trupu ali na okviru zaniha, in sicer s trzanjem, brenkanjem, z lokom ali z udarci. Ali je prevajalec *Septuaginte* poznal pravi pomen hebrejskega izraza ali je tako prevedel samo iz zadrege, ni mogoče ugotoviti. Neka rahla povezava vsekakor je.

Vulgata zopet le polatinizira grški izraz.

Vsi trije slovenski izbrani prevajalci prevajajo preprosto *strune*. Glede na to, da je izvirni izraz nejasen, je njihova rešitev prav zadovoljiva.

7. 'Ûgāb

'Ûgāb je še vedno nejasen pojem, vsekakor pa ni tisto pihalo, kakršnega so hoteli imeti srednjeveški eksegeti. Verjetno harfa, tako kot *minnîm*, ni bila nikoli sestavni del kanaanskega oziroma izraelskega instrumentarija.[19] Tako meni EJ. Podobnega mnenja je Avenary: »Das ebenfalls als Flöte verstandene Wort *'ûgāb* scheint lediglich ein literarischer Ausdruck gewesen zu sein.«[20] Bolj pogumen je Riemann, ki pravi, da je *'ûgāb* ime za pihalo v času nomadskega življenja in ustreza *ḥālîlu* iz obdobja prerokov in kraljev. Glasbilo ni bilo nikoli pritegnjeno k tempeljskemu bogoslužju, ampak je vedno ostalo ljudsko glasbilo. *Ḥālîl* je bil v začetku glasbilo veselja, po izgnanstvu pa glasbilo žalovanja.[21]

Septuaginta prevaja z *órganon*. Očitno je bil tudi na tem mestu grški prevajalec v zadregi, saj je prevedel nedoločen ali posredno določen izraz s splošnim izrazom *órganon*, ki sam po sebi pomeni le orodje. Vsekakor ne pomeni današnjih orgel, ker v času, ko je nastal prevod *Septuaginte*, so se orgle, ki so jih imenovali hidraulos, komaj porajale.[22] Vsekakor pa je zanimivo, da po talmudskem izročilu v templju ni bilo hidraulosa, ker bi z grobim glasom pokvaril siceršnje blagoglasje.[23]

Zanimivo, da v tem primeru Trubar ni sledil grškemu ali latinskemu prevodu, ampak se je v nekem smislu držal besednega pomena izvirnega izraza. Kot je v prejšnjem primeru preprosto zapisal *strune*, tako zdaj preprosto prevede *pišali*. Piščal je skupno ime za aerofone, v katerih nastaja zven z nihanjem zračnega stebra, pa naj bodo pihala ali trobila.

Japelj zdaj zopet sledi Trubarju, le za pisavo rabi bohoričico.

---

[19] Prim. *Music*, 565.
[20] H. Avenary, n.d., 227.
[21] *'Ûgāb*, v: *Riemann*, 1005.
[22] Prim. E. Škulj, *Orgle v Ljubljani*, Ljubljana 1994.
[23] Prim. H. Avenary, n. d., 231.

Za današnje pojme je seveda najbolj posrečen Krašovčev prevod, ki prevaja s *flavto*, saj *ḥălîl* ni bil trobilo, ampak pihalo, in sicer labialno, kamor spadajo flavte, in ne lingualno, kamor spadajo klarineti in oboe, ki so tako blizu grškemu *aulósu*.

8. Ṣelṣᵉlîm šāmaʿ - 9. Ṣelṣᵉlîm tᵉrûʿāh

Ker gre očitno za dva pojava istega glasbila, ju obravnavamo skupaj.

»*Ṣelṣᵉlîm* probably standing for cymbals. The cymbals found in excavations were made of bronze, in the form of plates with a central hollow boss and with a metal thumb-loop. The average diameter of the finds is about 12 cm.« Tako zopet EJ. Ker gresta vedno v parih, je v vseh jezikih množinska oblika; tudi v hebrejščini, ki niti v slovarju nima edninske oblike. *Šemaʿ* zelo verjetno pomeni prijeten glasbeni zvok. Zato lahko sklepamo, da je to *nežno glasbilo*. *Tᵉrûʿāh* pa pomeni znak za preplah, pa tudi izbruh veselja. Vsekakor nekaj hrupnega. Zato lahko prevedemo: *hrupno glasbilo*.

Septuaginta posrečeno prevaja s *kýmbala, Vulgata* pa latinizira besedo v *cymbala*.

S to besedo so v srednjem veku imenovali različna glasbila. Vsekakor pa so se iz *cymbal* na eni strani razvili zvonovi, na drugi pa orgelski register, ki po svojem zvoku spominja na zvončke. O zvonovih pravi Alanus ab Insulis: »Cymbalum proprie dicuntur parvae campanae, quae acutum reddunt sonum.«[24]

Pri tem glasbilu pridejo slovenski prevajalci do največjih težav, ker je v našem času grško-latinski izraz večpomenski; nekaj podobnega kot pri citrah. Pustimo ob strani Trubarja in njegovega posnemovalca Japlja, ki spremeni pisavo, pa tudi prilastek drugih cimbal, in sicer tudi to pot na slabše, kot pri *rajanju*, ker je spremenil Trubarjevo pomenljivo *vukanje* v brezbarvno *veselost*.

Dandanašnji ne moremo več govoriti o *cimbalih*, temveč o *činelah* oziroma *renah*, čeprav je ta izraz ostal tako pri Francozih kot pri Angležih. Očitno smo Slovenci pobrali italijanski izraz, in to že pred davnim časom, saj ga Italijani že dolgo ne uporabljajo več.[25] Izraz prihaja iz dejstva, da so v orkestrih imeli dvojne činele, in sicer turškega in kitajskega izvora. Uveljavile so se sicer turške, ime je pa le ostalo od kitajskih.[26] Na drugi strani danes *cimbal* pomeni strunsko glasbilo, večji, tehnično popolnejši *oprekelj* v obliki trapezaste mize s štirimi nogami in pedalom. Strun je 35. Nanje udarjamo s tolkalcema v obliki žlice. Na Slovenskem ga poznamo le v Prekmurju, kjer je sestavni del ciganske godbe.

Iz vsega tega sledi, da prvi izraz lahko prevedemo *nežne činele*, drugi izraz pa *hrupne činele*.

---

[24] Prim. *Cymbala*, v: *Riemann*, 193.

[25] Prim. *Cinelli*, v: EM, II, 109.

[26] Zadeta je opomba v Wolfovem Svetem pismu: »Izraelci so imeli dvoje cimbale, male in vélike, to je, orodje, podobno dvema plitvima skledama, ali pa renama, ki so z njima skupej udarjali in šum narejali. Temu enako orodje se vidi per turški muziki.«

Sklep

Ker nisem biblicist, ampak muzikolog, lahko ob glasbilih v 150. psalmu pustim svoji domišljiji prosto pot, seveda v mejah znanstvene stvarnosti.

Vsi vemo, da svetopisemsko pesništvo sloni na tako imenovanem hebrejskem vzporedju. Precej dosledno se to uresničuje v celotnem 150. psalmu, tudi v naštevanju glasbil.

Psalm 150. ni samo vrhunec petega razdelka, ampak je krona celotne Knjige psalmov. Psalmist se obrača na vse človeštvo, na vse ljudi, naj se mu pridružijo pri hvalnici Bogu. Pri tem je opaziti zanimivo stopnjevanje.

Poleg začetnega vzklika »Hvalite Gospoda«, ki ga ponovi v naslednji vrsti, pesnik pove, kje mora človek hvaliti Gospoda, in sicer najprej »v njegovem svetišču«. To svetišče lahko razumemo kot jeruzalemski tempelj ali pa kot celotno vesolje, na kar se nanaša drugi del 1. vrstice, ko pravi, da naj ga hvalijo »na njegovem veličastnem nebu«.

Če je 1. vrstica govorila o tem, kje naj hvalijo Gospoda, pa 2. pove, zakaj ga morajo hvaliti, in to spet v lepem vzporedju. Prvi del vrstice pravi, da je vzrok, zakaj naj hvalijo Boga, odnos Boga do človeka, saj Bog v njegov prid dela »mogočna dejanja« (oziroma - kar je lepše: »zaradi njegovih mogočnih dejanj,« s čimer je bolj poudarjeno hebrejsko vzporedje), drugi del vrstice pa zaradi Boga samega, in sicer »zaradi njegove izredne veličine«.

Medtem ko je 1. vrstica govorila o tem, kje naj Boga hvalijo, in 2. zakaj naj ga hvalijo, pa 3. vrstica začne naštevanje, s čim naj Boga hvalijo, in sicer z glasbili. O tem govorijo 3., 4. in 5. vrstica. Od vseh treh je najbolj smiselno sestavljena 4. vrstica, ki v prvi polovici omenja dve, v drugi polovici pa drugi dve glasbili. Iz tega bi se dalo sklepati, da sta bili po tem vzorcu sestavljeni - ali ga vsaj hočeta posnemati - tudi ostali vrstici, in sicer 3. in 5.

Pri 3. vrstici nastane težava, ker ima v prvem delu vrstice samo eno glasbilo, medtem ko ima druga polovica dve, kot 4. Hkrati nastane vprašanje, zakaj psalmist pripisuje »glas« samo rogu in nobenemu drugemu glasbilu. Res je, da je bil *šôpār* najbolj imenitno od vseh tempeljskih glasbil in je edino, ki je ostalo v potempeljskem, to je v shodničnem bogoslužju, pa vendar. Na drugi strani pa nastane vprašanje, ali je psalmist pozabil na človeški glas. Ali ne govorimo vedno, da je človeški glas najbolj plemenito glasbilo? Na drugi strani pa vemo, da v templju skoraj ni bilo instrumentalne glasbe, ampak so glasbila v glavnem služila le za spremljavo petja. Morda je pa psalmist hotel napisati, naj Boga hvalijo »z glasom« in takoj za njim »z rogom«, ki je - kot rečeno - najbolj imenitno tempeljsko glasbilo. Vrstica bi se lahko glasila: »Hvalite ga z glasom in rogom.« Tako nastane dvojica glasbil v prvem delu vrstice in dvojica glasbil v njenem drugem delu. S tem je hebrejsko vzporedje bolj otipljivo: »Hvalite ga z glasom in rogom, hvalite ga s harfo in liro.« Na ta način je tudi poudarjena smiselnost celotne vrstice, ki tako v prvi polovici omenja dva aerofona, v drugi polovici pa dva kordofona, konkretneje dve brenkali. S tem »popravkom« pa ni bolj otipljivo hebrejsko vzporedje le med polovicama te vrstice, ampak celo med 3. in 4. vrstico.

Četrta vrstica je namreč središčna med temi, ki omenjajo glasbila, in hkrati vzorec, po katerem naj bosta sestavljeni njeni zunanji sopotnici: 3. in 5. vrstica. Sama na sebi pa je 4. vrstica tudi zanimiva. Zelo smiselna je prva polovica vrstice, ki povezuje boben z rajanjem, ki sta bila skoraj neločljivo povezana, kot je bilo omenjeno; manj pa je razumljiva druga polovica vrstice, ki omenja »lutnjo in flavto«. Če je še vedno nekoliko vprašljiv pomen besede *minîm*, ki smo ga zelo sporazumno prevedli z lutnjo, pa bo iz vsebine kar upravičen prevod besede *'ûgāb* s flavto, sicer bi bilo težko razumljivo, zakaj je psalmist med vsemi glasbili, ki naj hvalijo Boga, izpustil *ḥālîl*, ki je najbolj splošno rabljen izraz za to preprosto pihalo. Očitno je, da v 4. vrstici pri drugi dvojici nekaj šepa. Ali moramo med *minîm* in *'ûgāb* iskati tako sorodnost, kot je med *nēbel* in *kinnôr,* ali pa samo zunanjo povezanost, kot je med *tōp* in *māḥôl*? Vprašanje ostaja odprto.

Drugačna težava kot pri 3. nastane pri 5. vrstici. Kot da bi psalmistu zmanjkalo glasbil, dvakrat ponovi isto glasbilo z različnima pridevnikoma. Ali so v templju res imeli dvojne činele - z dinamično razliko: forte-piano - ali gre samo za dosleden paralelizem? EJ pravi, da so činele edino glasbilo, ki je potrjeno z izkopaninami, in so le ene vrste. Možno je tudi, da je v vsaki polvrstici potreboval dve prvini in je tako iz enega glasbila naredil štiri prvine.

Če iz vsega povedanega naredimo nov prevod oziroma priredbo 150. psalma, dobimo naslednji poskus:

1 *Aleluja.*[27]
Hvalite Gospoda v njegovem svetišču,
hvalite ga na njegovem mogočnem nebu.

2 *Hvalite ga zaradi njegova mogočna dejanja,*
hvalite ga zaradi njegove izredne veličine.

3 *Hvalite ga z glasom in rogom,*
hvalite ga s harfo in liro.

4 *Hvalite ga z bobnom in rajanjem,*
hvalite ga z lutnjo in flavto.

5 *Hvalite ga z nežnimi činelami,*
hvalite ga s hrupnimi činelami.

[27] Izhodišče je Krašovčev prevod.

Kratice:
EJ = *Encyclopaedia Judaica I-XII,* Jerusalem [4]1978.
EM = *Enciclopedia della musica I-VI,* Milano 1972.
GROVE = *Grove's Dictionary of music and Musicians,* London [5]1966.
MGG = *Music in Geschichte und Gegenwart I-XVI,* Kassel 1949-1979.
NOHM = *New Oxford History of Music I-X,* London 1969-1974.
Riemann = *Riemann Musik Lexikon, Sachteil,* Mainz [12]1967.

6 *Vse, kar diha, naj hvali Gospoda.*
Aleluja.

Povzetek: **Edo Škulj, Glasbila v 150. psalmu**

Ob prebiranju Svetega pisma stare zaveze vsakega glasbenega zgodovinarja ali muzikologa zanima, kakšno je bilo petje v tistem času in kakšna glasbila so imeli. Da moremo ugotoviti večjo ali manjšo smiselnost slovenskih prevodov, moramo najprej pogledati, kaj so pod določenimi izrazi razumeli v hebrejskem izvirniku ter v grškem in latinskem prevodu, saj so slovenski biblicisti prevajali iz teh jezikov. Slovenski prevajalci so prevajali deloma iz hebrejskega izvirnika deloma iz grškega oziroma latinskega prevoda. Vsak od njih pa je uporabil tisti izraz, ki se mu je v njegovem času zdel najbolj primeren. Na splošno moramo reči, da so slovenski prevodi glasbil v 150. psalmu dokaj posrečeni. Na koncu razprave je nov prevod tega psalma z ustreznimi glasbenimi izrazi.

Summary: **Edo Škulj, Musical Instruments in Psalm 150**

When reading the Old Testament every music historian or musicologist is interested in the manner of singing and musical instruments of those times. In order to be able to assess the quality of Slovenian translations one has first to establish what was unterstood by a certain term in Hebrew, Greek and Latin since Slovenian Biblical scholars have been translating from these languages. Slovenian translations have been translatated partly from the Hebrew original and partly of the Greek or Latin translations. Each of them used the terms he considered most suitable in his time. Generally, one can say that the Slovenian translations of the musical instruments in Psalm 150 have been quite felicitous. The treatise is concluded by a new translation of the mentioned Psalm with appropriate musical terms.

Predavanje (1.06) UDK 22.06 : 159.93 (049.2)

Jože Plevnik

Lonerganova spoznavna teorija in hermenevtika v zgodovini literarnih oblik

Moderna hermenevtika, ki jo srečujemo pri sodobnem razlaganju Nove zaveze, izvira iz zgodovinske, za našo dobo značilne zavesti. Metodično povezuje zgodovino in trajni pomen zgodovinsko pogojenega besedila. Skuša premostiti pomensko razliko, ki nastaja med prvotnim bibličnim besedilom, ter med pomenskimi možnostmi in vrednotami, ki jih nudi naš svet. Hermenevtika je povezana z zgodovinsko-kritično razlago Svetega pisma, posebno še z zgodovino literarnih oblik, ki jo je izoblikoval predvsem Bultmann.

Toda hermenevtika ni enolika. Obstajajo razlike tako v metodah, ki jih uporablja, kakor tudi v njenih teoretičnih podlagah.[1] Te razlike, zatrjuje B. Lonergan, so posledica raznovrstnih razlag človekovega spoznavanja in neskladnih filozofskih sistemov, ki vplivajo tako na teorijo kakor na praktično izvajanje hermenevtike.[2] Tako ista izjava lahko pomeni nekaj naivnemu realistu, nekaj drugega empiristu, idealistu, fenomenologu ali eksistencialistu.[3] Zato Lonergan zahteva, da se v hermenevtskem postopku spoštuje določeno zaporedje: najprej opredelitev sestave dinamičnih dejavnosti pri porajanju našega spoznavanja, šele zatem hermenevtična metoda.[4] Šele ko odkrijemo,

---

1. Q. Quesnell, *Mutual Misunderstanding: The Dialectic of Contemporary Hermeneutics*, v: S. E. McEvenue and B. E. Meyer, *Lonergan's Hermeneutics: Its development and Application*, The Catholic University of America, Washington 1989, 19-37, posebej s. 19. O hermenevtiki prim. P. Achtemeier, *An Introduction to the New Hermeneutic*, Westminster, Philadelphia 1969, 13-14.

2. B. Lonergan, *The Ongoing Genesis of Methods*, v: F. E. Crowe, *A Third Collection: Papers by Bernard J. F. Lonergan, S. J.*, Paulist Press, New York/Mahwah 1985, 155-56.

3. B. Lonergan (*Method in Theology*, Herder and Herder, New York 1972, 239-40) izjavlja: »The naive realist knows the world mediated by meaning but thinks he knows it by looking. The empiricist restricts objective knowledge to sense experience; for him, understanding and conceiving, judging and believing are merely subjective activities. The idealist insists that human knowing always includes understanding as well as sense; but he retains the empiricist's notion of reality, and so he thinks of the world mediated by meaning as not real but ideal.« Prim. B. Lonergan, *Insight. A Study of Human Understanding*, Longmans, London 1957, 357-59.

4. B. Lonergan, *Insight: Preface to a Discussion*, v: F. E. Crowe, *Collection. Papers by Bernard Lonergan, S. J.*, Palm Publishers, Montreal 1967, 152-163, posebej s. 155. Herme-

kako sploh prihajamo do spoznanja, vemo, kakšna merila smemo uporabljati pri hermenevtični razlagi. Lonerganova spoznavna teorija nam omogoča, da se lahko kritično spoprimemo z drugimi filozofskimi sistemi, ki vplivajo na biblično razlaganje. Poleg tega njegova teološka metoda izrecno obravnava hermenevtično problematiko, zgodovinsko raziskovanje in splošno mnenje (common sense) v posebnem, Lonerganovem smislu.[5]

1. Zgodovina literarnih oblik

Zgodovina literarnih oblik je kot svojevrstna metodična razlaga Nove zaveze povezana z Bultmannom in njegovim hermenevtskim programom.[6] Spada sicer pod zgodovinsko-kritično razlago, toda obravnava le zgodovinskost sinoptičnega izročila po veliki noči, ne pa zgodovinskosti Jezusa samega. Ta biblična razlaga je usmerjena v kerigmatično teologijo - v oznanjevanje, kar Bultmann spet izvaja po svoje, s pomočjo eksistencionalne analize.

Po Bultmannovem mnenju sedanje besedilo ne izraža vselej prvotnega Jezusovega oznanila. Poleg tega tisto, kar sporoča, pogosto ni več sprejemljivo za sodobno oznanjevanje. Judovski in helenistični pritoki so preplavili izviren tok, zato mora zgodovinar to spojino kritično presoditi. Bultmann zatrjuje, da tovrstni kritični pristop ne more nikdar biti dovolj strog. Čiščenje, ki se ga hladnokrvno loteva, naj bi jasno pokazalo, kako »tukajšnja vsebina presega besedilo in avtorja«.[7] Ko tako dognano besedilo Bultmann na koncu izrazi s pomočjo eksistencionalne analize, postane zgodovina literarnih oblik neločljiva od njegove hermenevtike.

Bultmann začenja raziskavo literarnih oblik v sinoptičnem izročilu, da bi odkril, kako je to izročilo oblikovano in kako je nastalo. Te oblike niso poljudne, ampak ustrezajo življenjskim potrebam cerkvene občine. Iz določene oblike sklepa na določene razmere v življenju Cerkve, ki so zahtevale tako obliko in jo ohranjale. To ga je privedlo do predevangeljske stopnje, do ustnega ali delno že literarnega izročila. Njegov metodični postopek ima dve stopnji: prva vsebuje literarno-kritično in zgodovinsko presojo oblik izročila, druga pa preoblikovanje njihovega sporočila v sodobno eksistencionalno miselnost.

Prva stopnja zadeva odkritje predevangeljskega izročila. Tu je Bultmann odkril dve plasti. Prva je odvisna od aramejske skupnosti v Palestini, druga od poznejše helenistične skupnosti. To zadnjo je izločil kot poznejši vpliv. Druga, od aramejske skupnosti odvisna plast, tudi ni enotna, ampak vsebuje dva sloja.

---

nevtika v bistvu obravnava prenos pomena - kako moremo danes Sveto pismo razumeti; prim. P. Achtemeier, n. d., 15.

5. B. Lonergan, *Method in Theology*, 149-266.

6. Čeprav je M. Dibelius nekaj let pred R. Bultmannom izdal svojo temeljno knjigo *From Tradition to Gospel* (Nicholson in Watson, London 1934; nemški original, Mohr (Siebeck), Tübingen 1919), biblicisti povzemajo Bultmannovo razpravo *History of the Synoptic Tradition*, Blackwell, Oxford 1968; nemški original, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1921.

7. R. Bultmann, *The Epistle to the Romans by K. Barth*, v: *Christliche Welt* 18 (1922), 320-370.

V prvem ni videti povezave s Cerkvijo, medtem ko se v drugem cerkveni vpliv dobro čuti. Zato Bultmann tega odstrani. Nato tudi iz prvega sloja odstrani še vse, kar ima sorodnega s takratnim judovstvom.

Na ta način se je Bultmann hotel dokopati do najstarejšega in najbolj zanesljivega sloja v sinoptičnem poročilu o Jezusu. To ga zanima. A celo tukaj ni videl nobenega »absolutnega jamstva, da je obstoječe besedilo dejansko Jezusovo«.[8] Toda to zanj sploh ni pomembno: »Izročilo zatrjuje, da je Jezus nosilec te izpovedi, kar je tudi povsem verjetno. Toda tudi če to ne bi bilo res, bi to v ničemer ne spremenilo veljavnosti tega poročila«.[9]

Kljub stremljenju za objektivnostjo pa Bultmannov pristop ni brezoseben ali nepristranski. Bultmann hoče slišati Jezusovo oznanilo in lastno življenje uravnati po njem, zato izjavlja: »Ne stojimo zunaj zgodovinskih sil kot kaki neprizadeti opazovalci, temveč smo sami pod njihovim vplivom. Le ko smo pripravljeni slišati, kaj od nas terja zgodovina, lahko spoznamo, kaj zgodovina sploh je.« Zato Bultmann od raziskovalca zahteva, da prizna zgodovini samostojnost, ki ji gre, in se na ta način sam izogne absolutnemu relativizmu; obenem pa priznava, da se zateka k zgodovini »v iskanju odgovorov na vprašanja, ki ga vznemirja jo«.[10] To povpraševanje je usmerjeno v Jezusa, ki spada v našo zgodovino; zato ga opravljamo v razgovoru z zgodovino. V tem razgovoru pustimo, da nas zgodovina izprašuje. Vse to pa usmerja raziskovalca do zelo osebnega srečanja z Jezusovim naukom, ki ga »umeva v luči dejanskega položaja človeka, ki živi v času. Ta nauk daje pomen njegovemu življenju ob vseh spremembah, negotovostih in odločitvah ter pove, kako je mogoče človeku spoznati svoje življenje. Skuša doseči jasno spoznanje prigodnosti in nujnosti svojega življenja«.[11]

Končni cilj tega iskanja je poosebljenje Jezusovega sporočila, ki se skriva v metodično izčiščenem izročilu sinoptičnih evangelijev. Pri tem postopku pa pride Bultmann do nekega protislovja: v imenu zgodovinske zanesljivosti dosledno iz izročila odstranjuje vse, za kar ni zgodovinsko dokazano, da izhaja od Jezusa, na koncu pa izjavlja, da zgodovinskost besedila pravzaprav ni pomembna.

2. Lonerganova spoznavna teorija

V nasprotju z evropskimi zagovorniki hermenevtike[12] daje Lonergan v svojih knjigah *Insight* (Spoznanje) in *Method in Theology* (Teološka metoda)

---

8. R. Bultmann, *Jesus and the Word*, Scribner, New York 1958, 12-13.
9. R. Bultmann, *Jesus and the Word,* 13-14.
10. R. Bultmann, *Jesus and the Word*, 4-5.
11. R. Bultmann, *Jesus and the Word*, 11.
12. Naslednje razprave povzemajo Bultmannovo hermenevtiko: E. Fuchs, *Hermeneutik,* Müllerschön, Bad Canstatt 1954; E. Fuchs, *Zum hermeneutischen Problem in der Theologie. Die existentiale Interpretation*, Mohr (Siebeck), Tübingen 1959; E. Fuchs, *Glaube und Erfahrung. Gesammelte Aufsätze 3,* Mohr (Siebeck), Tübingen 1965; G. Ebeling, *The Nature of Faith,* Collins, London 1961; G. Ebeling, *Evangelische Evangelienauslegung. Untersuchungen zu Luthers Hermeneutik,* Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1969; G. Ebeling, *Word and Faith,* SCM, London 1963; G. Ebeling, *Hermeneutik*, v: *RGG* 3 (1958), 242-262; G. Ebeling, *Dogmatic und Exegese*, v:

metodično prednost spoznavnim dejavnostim in epistemologiji.[13] Začenja z razčlenjevanjem osnovnega sistema dejavnosti (operations), ki jih srečujemo pri spoznavanju: (čutno) dojemanje, poizvedovanje, predstavljanje, spoznanje, pojmovanje, oblikovanje, premišljevanje, presojanje, izbiranje, izrekanje in sklep. Te dejavnosti so načrtne, kajti vse so po svoje usmerjene v predmet in vse so namerne (intencionalne). To Lonergan razlaga takole: »Izjava, da dejavnosti človeka usmerjajo v predmete, pomeni dejstvo, da prek gledanja postane prisotno, kar je zagledano, prek poslušanja postane prisotno, kar je slišano, prek predstavljanja postane prisotno, kar je predstavljeno itd., ter da je vsakokrat tovrstna prisotnost neki psihološki dogodek«.[14]

Te dejavnosti so zavestne: subjekt se jih ves čas ne samo zaveda, ampak v njih tudi izkuša lastno delovanje. Prek njih se subjekt zaveda predmetov, in ker so dejavnosti zavestne, se prek njih subjekt zaveda tudi sebe. Vendar pa sta predmet in spoznavalec prisotna različno: predmet je prisoten kot »tisto, kar smo zagledali s pogledom, na kar smo postali pozorni, kar nameravamo«, medtem ko postane subjekt prisoten sam sebi »pri svojem gledanju, pozornosti, namernosti«. To, da se subjekt zaveda sebe, ni neko dodatno delovanje poleg nameravanja ali kak drug predmet, ampak nič drugega kot poznavalčeva zavest.[15]

Lonergan razlikuje štiri stopnje zavesti. Prva, empirična stopnja obsega dojemanje, spoznavanje, predstavljanje, čutenje itd. Druga, umska stopnja zadeva poizvedovanje, spoznavanje, izražanje, dognanje predpostavk in posledic itd. Tretja, razumska stopnja vsebuje premišljevanje, urejanje dokazov, presojanje, ali je to resnično, zanesljivo, verjetno itd. Četrta, stopnja odgovornosti zadeva vrednote, cilje, možnosti, odločanje. Te dejavnosti so na vsaki ravni namerne in zavestne. Na isti ravni je celo lahko prisotnih več dejavnosti, vsaka s svojo namernostjo in zavestjo. Zavest se tako širi od ene stopnje do druge: od čutnega dojemanja do razumevanja; od razumevanja do presojanja; od presojanja do dejanja. Empirična zavest tako postane umska, ta razumska, iz nje pa vznikne odgovorno in svobodno ukrepanje. Z vsako stopnjo se dvigata spoznanje in zavest.[16]

Različne dejavnosti ustrezajo raznovrstnim načinom namernosti (intencionalnosti). Tako je v Lonerganovem sistemu čutna namernost pozornost. Tista, ki je v predstavljanju, je predstava ali prispodoba tega, na kar smo postali pozorni. Tista, ki je v spoznavanju, je umsko organiziranje, »ki se lahko ujema ali ne

---

ZTK 77 (1980), 269-285; H.-G. Gadamer, *Truth and Method,* Continuum, New York 1989; E. Käsemann, *The Righteousness of Paul*, v: *New Testament Questions for Today,* SCM, London 1969; P. Stuhlmacher, *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture. Towards a Hermeneutics of Consent,* Fortress, Philadelphia 1977; P. Stuhlmacher, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1979.

13. B. Lonergan, *Insight*, 530-594; B. Lonergan, *Method in Theology*, 154. Prim. W. F. J. Ryan in B. J. Tyrrell, *A Second Collection. Papers by Bernard J. F. Lonergan,* Darton, Longman & Todd, London 1974, 207.

14. B. Lonergan, *Method in Theology*, 7.

15. B. Lonergan, *Method in Theology*, 8.

16. B. Lonergan, *Method in Theology*, 9-10.

ujema s podatki«. In tista, ki je v pojmovanju (insight), je v ustrezni spojitvi spoznanja in »toliko predstave, kolikor je nujno za spoznanje«.[17]

Vsi ti načini (modes) namernosti so transcendentalni, ker so neomejeni in apriorni. Njihovo neomejenost vidi Lonergan v tem, da niso omejeni na določene predmete, kategorije ali na že poznano, ampak se dvigajo prek poznanega v nepoznano. Njihovo apriorno danost pa vidi v tem, da delujejo pred spoznanjem, da nas pomikajo iz nevednosti v spoznanje. Ti načini (modes) poganjajo naše umevanje, razumevanje in odgovornost. Lonergan jih zato imenuje *transcendental notions*. »Vodijo od zgolj čutnega izkustva do razumevanja, od preprostega razumevanja do resnice in dejstva, od tod pa do odgovornega dejanja... Vsaka nevednost ali pomota, vsaka površnost ali hudobija, ki daje napačno predstavo ali preprečuje to dinamiko, je najbolj radikalno sprenevedanje.«[18]

Ti transcendentalni vzgibi, ki jih Lonergan imenuje *notions*, nas pomikajo od preprostih dejavnosti do zapletenih, od preprostih predmetov do sestavljenih, in od sestavov posameznih preprostih spoznanj do celostnega in celovitega spoznanja. Pri tem se preprosti predmeti povezujejo v sestave, ti pa v eno samo celoto. Vse to zadeva razne plasti zavesti, ki so »ena za drugo stopnje v razvijanju enega samega podviga, ki je eros človeškega duha«.[19]

Ta osnovna načrtnost zavestnih dejavnosti je torej dinamična: dejavnosti so po sebi dinamične in se poleg tega tudi zbirajo na vsaki stopnji dogajanja. Ta proces »kliče v dejavnost in zbira svoje sestavne dele«.[20] Dogajanje pa je pozorno, umno, pametno in odgovorno, ko sili proti vedno boljšemu in izčrpnejšemu spoznanju. Lonergan ta osnovni delovanjski načrt imenuje transcendentalna metoda (transcendental method). Načrt je metodičen, ker ureja in prispeva »kopičenje in stopnjevanje učinkov«. Načrt je transcendentalen, ker presega vse kategorije in področja in vodi do cilja, ki je dosegljiv s popolnoma odprtimi transcendentalnimi *notions*.[21]

3. Zgodovina literarnih oblik v luči Lonerganove spoznavne teorije

a) Lonerganova spoznavna teorija kot izhodišče za kritično presojo bibličnih metod

Lonerganova izčrpna analiza spoznavnega procesa nam nudi trdno epistemološko podlago za kritično presojo tiste hermenevtike, ki jo srečujemo v biblični razlagi. Nekateri biblicisti so jo že uspešno uporabili pri presoji bibličnih interpretacij Nove in Stare zaveze.[22] Zgodovinsko umevanje, kateremu pripada

17. B. Lonergan, *Method in Theology*, 10.
18. B. Lonergan, *Method in Theology*, 12.
19. B. Lonergan, *Method in Theology*, 13.
20. B. Lonergan, *Method in Theology*, 16, 18.
21. B. Lonergan, *Method in Theology*, 13-20.
22. B. F. Meyer, *Critical Realism & the New Testament*, Princeton Theological Monograph Series 17, Pickwick, Allison Park, Pa. 1989; B. F. Meyer, *The Aims of Jesus*, SCM,

tudi biblična razlaga, skuša vzpostaviti in priklicati preteklost. Po svoji namernosti pomeni znotraj Lonerganove teorije podaljšek splošnega mnenja (common sense), kakor ga Lonergan umeva. Zgodovina literarnih oblik spada pod kritično zgodovino, ker skuša prek kritike oblik, v katerih je to izročilo prisotno v sedanjem sinoptičnem besedilu, priti do prvotnega ustnega izročila. Hoče priklicati svet, v katerem so v helenističnih in palestinskih cerkvenih občinah nastajala in se ohranjala ta izročila. V svoji razčlenitvi uporablja posebno hermenevtiko, s katero se želimo tukaj soočiti.

Zgodovinska opredelitev, ki skuša doseči cilj, sledi splošnemu vzorcu, kakor ga je razčlenil Lonergan v svoji spoznavni teoriji. Začenja s čutnim izkustvom in gre dalje vse do umevanja, od tod do presojanja in naprej do odločanja. Na vsaki ravni se ta delovanja ponavljajo, združujejo in stopnjujejo, dokler ne dosežejo skupnega izida. Tako na ravni umskega delovanja zgodovina literarnih oblik metodično lušči iz sinoptičnega besedila raznovrstne oblike. Pri vsakem primeru odstranjuje evangelistovo zgradbo, dodatke in spremembe; označuje in poimenuje obliko; spojine razstavlja na prvotne in preprostejše oblike. Vse to zahteva opisovanje, razlikovanje, primerjanje, povezovanje in določanje.

Na naslednji stopnji te analize se zgodovinar ob vsaki pridobljeni obliki znova pomika nazaj v predhodno ustno ali literarno izročilo, od koder je ta oblika prišla. Tukaj ga zanima predvsem življenjski položaj (Sitz im Leben), tisto ponavljajoče se dogajanje v življenju cerkvene občine, ki je dalo povod in pogoje za nastanek teh oblik in za njihovo ohranitev.

Na tretji stopnji zgodovinar literarnih oblik pri vsakem primeru odstrani vse, kar se mu zdi, da ne pripada prvotnemu sloju cerkvenega izročila. Pri tem izloča, kar je temu izročilu dodala helenistična cerkvena skupnost, nato pa še, kar ima to izročilo skupnega z judovskim svetom.

Na četrti ravni zgodovinar literarnih oblik pri vsakem primeru prevede originalno izročilo v jezik in pojme, ki jih uporablja sodobna eksistencionalna analiza. Pri tem ali odstrani ali pa interpretira, kar spozna za mit, ali kar se ne strinja več s sodobno znanstveno razlago. Vse objektivacije prestavi na subjektivno in eksistencionalno raven. Zadnja stopnja sicer ne spada *per se* k zgodovini literarnih oblik, spada pa k Bultmannovi namernosti v celotnem procesu. Cilj vsega raziskovanja je, odstraniti mit od oznanila prvotne Cerkve, od Pavlovih pisem, od Janezovega evangelija in od ostale Nove zaveze.

Po Lonerganovi teoriji so glavni dejavniki zanimanje, spoznavanje, oblikovanje in presojanje. Njihov dokončni uspeh je skupek vseh tovrstnih dejanj. Postopki na prvi stopnji - odstranjevanje evangelistovega prispevka, razkritje prvotnih oblik itd. - ne predstavljajo posebnih hermenevtičnih težav. Tukaj zgodovinar literarnih oblik v bistvu določa, kakšne oblike vsebujejo podatki in jih skuša uvrstiti. Čim večja pozornost je v odnosu do predmeta, tem večja natančnost se doseže. V nekaterih primerih je zgodovinarjevo umevanje nepopolno ali napačno, zato ga mora znova kritično premisliti, pretehtati in

London 1979; S. McEvenue, *Interpretation and Bible: Essays on Truth in Literature*, The Liturgical Press, Collegeville 1994.

preveriti. Šele na osnovi te presoje, če je seveda pravilna, pride na dan resnica. Šele tedaj zgodovinar lahko izrazi svoje prepričanje ali domneve.

Na drugi stopnji skuša zgodovinar literarnih oblik dognati, kako je prišlo do teh oblik, kakšen je bil njihov *Sitz im Leben* v prvotni Cerkvi, kakšno vlogo so imele. Na tej stopnji srečamo pomembne podmene, ki vplivajo na nadaljnjo raziskavo. Glavna domneva je, da so te oblike lahko nastale le v posebnih okoliščinah in pod določenimi zakoni. Izhajajo iz konkretnih potreb v življenju prvotne Cerkve, kakor so npr. poučevanje, polemika, liturgija, misijonska praksa itd.

Ta domena skuša torej pojasniti, zakaj vsebuje izročilo določene konkretne oblike in zakaj se te pojavljajo in ohranjajo. Bultmann zatrjuje, da tu ne gre za »izvor poročila o nekem zgodovinskem dogodku, ampak za izvor in sorodnost določenih literarnih oblik in za značilni položaj in razpoloženje neke skupnosti«.[23] Konkretni zgodovinski dogodek v času Jezusovega življenja sploh ni pomemben; pomembna so le ponavljajoča se in značilna dogajanja in potrebe, ki jih srečamo v prvotni Cerkvi. Bultmann sicer prizna, da so se podatki iz »Jezusovega dejanskega življenja ustalili v teh oblikah«, toda po njegovem mnenju »posamezni primer lahko razumemo le prek njegove literarne oblike«. Ta pa je nastala v prvotni Cerkvi. Zato je po Bultmannu »metodično nepravilno«, če začnemo s »kakšnim domnevno izvirnim dialogom in se šele potem vprašamo, v katero zgodovinsko dogajanje spadajo poročila o spornih debatah«. Po Bultmannu so npr. polemična soočanja nastajala v palestinski cerkveni skupini. Polemični dialogi naj bi bili »izmišljena uprizoritev, ki prek tega primera prikazuje, kaj velja v konkretnem primeru neko načelo, ki ga Cerkev pripisuje Jezusu«.[24] Tako se zgodovina literarnih oblik pri teh dialogih omejuje na značilna dogajanja v življenju prvotne Cerkve.

Toda po Lonerganovi spoznavni teoriji je to umevanje literarnih oblik lahko pravilno ali napačno. Če ga je mogoče preveriti na podlagi podatkov, je podmena veljavna, če pa sploh ne pojasni podatkov ali jih pojasni nezadovoljivo, moramo podmeno odkloniti ali popraviti. Podmene in njihove izide moramo torej ponovno premisliti, presoditi in preveriti.[25] Videli bomo, da Bultmannova omejitev na čas prvotne Cerkve ni upravičena, kajti njegova metoda se brez nadaljnjega da uporabiti tudi v času Jezusovega življenja. Tudi takrat so obstajala značilna dogajanja in potrebe znotraj skupnosti Jezusovih učencev. Izročila je sicer Cerkev posredovala, toda zaradi tega niso nastala šele takrat. Povezava z Jezusom je zato po Bultmannovi razlagi nekaj povsem umetnega: tvorba prvotne Cerkve. Določena literarna oblika naj bi sicer predstavljala Jezusovo mišljenje, toda dogodek, ki ga opisuje, nima nobene povezave s kakšnim konkretnim dogodkom v Jezusovem življenju.

Še bolj problematična je tretja stopnja, kjer skuša Bultmann iz izročila odstraniti helenistične in judovske miselne prvine. Po njegovem mnenju naj bi ta postopek privedel do pristnega Jezusovega izročila. Toda, ali ta proces dejansko izlušči zgodovinsko izročilo? Ali doseže celotno Jezusovo izročilo? Ali

---

[23] R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, 40.

[24] R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, 40.

[25] Ta presoja vsebuje »osebno zavzetost, ki prevzema odgovornost za svojo presojo«.

razloži vse podatke? Če hočemo izločiti tuje vplive na izročilo, kakor to dela Bultmann, moramo po Lonerganovem programu najprej vse dobro premisliti, presoditi in preveriti. Spoznanja (insights) so poceni, zatrjuje Lonergan. Pokazalo se bo, da načela, ki jih Bultmann tukaj uporablja, zgrešijo tisti del Jezusovega izročila, ki se po naključju ujema z judovsko miselnostjo ali s prepričanjem prvotne Cerkve. Jezusa izloči iz sveta in iz kroga učencev. Po teh principih je pristno le tisto, za kar se Cerkev ni zanimala. Kot da Jezus ni rekel nič trajno pomembnega za življenje, ko je govoril svojim učencem in ljudem. Kot da je Cerkev ohranila Jezusovo izročilo le, če to ni bilo pomembno za vero.

b) Načela zgodovine literarnih oblik

Tako Bultmann kakor M. Dibelius pred njim sta literarne oblike v sinoptičnih evangelijih umevala kot družbeni proizvod. Te oblike naj bi se porajale v značilnih in ponavljajočih se dogajanjih v življenju prvotne Cerkve, npr. pri pridigi, poučevanju, verskih obredih, polemikah. Oblike in zvrsti so torej v osnovi »sociološki pojem«. Med njimi in med dejavnostmi prvotnih cerkvenih skupnosti obstaja določeno sorazmerje, zato je raziskovanje teh oblik hkrati tudi osvetljevanje tega delovanja v Cerkvi. Te vsakdanje cerkvene dejavnosti so njihov *Sitz im Leben* v prvotni Cerkvi.[26]

Ker zgodovinarji literarnih oblik zatrjujejo, da so te oblike nastale šele v prvotni Cerkvi, načelno začenjajo s tem obdobjem. Dokazali pa niso, da so te oblike lahko zrasle samo v takratnih dogajanjih ali da so dejansko vse nastale takrat. Zgodovina literarnih oblik si zaradi tega načela zapira pot do podobnih družbenih dogajanj za časa Jezusovega delovanja. Tudi tam zasledimo pridiganje, poučevanje in misijonsko pripravljanje. Tako si je ta metoda zaprla pot do Jezusa, ki je s svojo besedo in z delovanjem nenehno učil, vzgajal in vodil svoje učence, in do očividcev. Po istem načelu bi prav tako lahko uporabljali podobne dokaze za nastanek, oblikovanje in nadaljnjo rabo tega izročila v tem obdobju.

S. Brown ugotavlja, kako »je po načelih zgodovine literarnih oblik nemogoče ugotoviti, da ta najzgodnejša plast izročila izhaja od Jezusa. Iz sociološkega izhodišča je nemogoče sklepati na enkraten primer kot izvor«.[27] Po teh načelih bi bilo tako sklepanje nepravilno. Zato po Brownu sprejem teh načel pomeni, da se od vsega začetka ločimo od Jezusa kot objekta zgodovinskega zanimanja.

Toda Brownovo sklepanje je nekoliko preširoko. Predpostavlja, da za časa Jezusovega delovanja ni bilo skupinskih in ponavljajočih se dogajanj. Metoda, ki jo uporablja zgodovina literarnih oblik, nas namreč načelno ločuje le od enkratnih primerov iz Jezusovega življenja in delovanja, ne pa od ponavljajočih se dogodkov. Vendar pa zgodovina literarnih oblik s tem, ko začenja s prvotno Cerkvijo, prezre ponavljajoče se dogodke za časa Jezusovega delovanja ali se zanje ne meni. Ta odločitev nima zgodovinske podlage. Je apriorna, teološka in

[26] R. Bultmann, *History of the Synoptic Tradition*, 4.

[27] S. Brown, *The Origins of Christianity. A Historical Introduction to the New Testament*, Oxford University Press, Oxford/New York 1984, 38.

zgodovinsko nedosledna. Izhaja iz Bultmannove odklonitve zgodovinske razlage Jezusovega življenja, kakršna je obstajala v 19. stoletju.

Že H. Schürmann je opozoril, da so tudi za časa Jezusovega delovanja obstajale v skupnosti Jezusovih učencev ponavljajoče se okoliščine in razmere, kjer bi se lahko porodile določene oblike in izročilo.[28] Tako je zgodovina literarnih oblik s samovoljno omejitvijo na dobo Cerkve skrčila zgodovinske podatke. Bultmannovo izhodišče pravzaprav pretrga vezi med Jezusom in med nastankom teh literarnih oblik, kar je v nasprotju z izročilom, ki ga ta zgodovina raziskuje. Bultmann ne more prepričljivo razložiti, zakaj naj bi cerkvena skupnost ta poročila pripisovala Jezusu. Po njegovem mnenju je njihova povezava z Jezusom njen poznejši izdelek. Toda to je vprašljivo in zgodovinsko nedokazano. Zgodovina literarnih oblik se zato loči od pričevanj očividcev in od okoliščin, ki so nastajale med učenci in Jezusom in bi po svoji naravi vodile k nastajanju in oblikovanju sinoptičnega izročila.

Schürmann je prepričljivo dokazal, da je tak *Sitz im Leben* obstajal že v družbi okoli Jezusa zbranih učencev. Že takrat so obstajali sociološki pogoji in zahteve za porajanje in oblikovanje Jezusovega izročila.[29] V življenju in delovanju tega krožka, sestavljenega iz zavzetih Jezusovih spremljevalcev,[30] so se ponujale značilne življenjske okoliščine za porajanje, ohranjanje in izročanje določenih oblik. Kakor Bultmann sam prizna, je Jezus učil s posebno oblastjo. Njegove besede so imele moč in veljavo. Izročilo so ustvarjale in oblikovale v značilnih okoliščinah in delovanju njegovih učencev, kakor npr. v pripravi na misijonsko delovanje. Jezus je namenoma govoril na tak način, da so njegovi učenci lahko pomnili in ponavljali njegove izreke.[31]

Schürmann razlikuje med notranjim in zunanjim prizoriščem (Sitz im Leben) v takratnem življenju Jezusovih učencev. Prvo zadeva njihovo prepričanje, da ima Gospod besede življenja, in njihovo predanost Jezusu. To jih je nagibalo, da so skrbno ohranjali in posredovali, kar jim je Jezus rekel ali kar je storil.

Drugo zadeva njihovo misijonsko delovanje. Po Schürmannu je Jezus v svojih navodilih tako oblikoval svoje izreke, da so se jih njegovi učenci zapomnili in jih lahko uporabljali na svojem misijonskem potovanju, ko so širili njegov nauk.[32] Dal jim je model za tipične okoliščine, ki so jih srečavali. Le s tem, da je dal svojim besedam sorazmerno ustaljeno obliko, je svoje oznanilo zavaroval pred zablodami. Poleg tega so učenci na misijonskem potovanju

---

[28] H. Schürmann, *Die vorösterliche Anfänge der Logientradition*, v: *Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu den synoptischen Evangelien*, Patmos, Düsseldorf 1968, 39-65.

[29] H. Schürmann, n. d., 38-65. Isto trdi tudi S. Brown (n. d., 38): »Jezus je bil za časa svojega javnega delovanja obdan s skupino učencev, ki so tvorili določeno skupnost, kjer so se pojavljale značilne situacije. Takšna skupina izpolnjuje vse zahteve, ki jih zgodovinarji literarnih oblik postavljajo za nastanek izročila.«

[30] Že takrat so učenci, ki so sledili Jezusu, pričakovali od njega celotno odrešenje. Prim. S. Brown, n. d., 48. To ne nasprotuje dejstvu, da se je vera učencev po veliki noči in po binkoštih poglobila in da je njihovo oznanjevanje dobilo svojstveno avtoriteto.

[31] S. Brown, n. d., 45.

[32] H. Schürmann, n. d., 56.

nastopali v njegovem imenu. Niso posredovali ljudskih običajev, ampak zavestno oblikovano in veljavno izročilo.[33]

Med prvine tega izročila Schürmann šteje Jezusove prilike o Božjem kraljestvu in poziv k spreobrnjenju. Ker je bila ta izvoljena skupina njegovih spremljevalcev odbrana izmed ljudi, so se v njej pojavile svojstvene sociološke značilnosti, ki so tvorile plodno prizorišče (Sitz im Leben) za izročilo. Živela je po določenih pravilih. Nekateri Jezusovi izreki zadevajo njihovo hojo za njim, npr.: odpoved imetju (prim. Lk 12, 22-31; Mt 6, 34); zahteva, naj prodajo vse (prim. Lk 12, 33); navodila, kako naj se oblečejo za misijonsko potovanje (prim. Lk 10, 4-7). Ta skupina je imela tudi svoja pravila, npr.: najmanjši med njimi je največji (prim. Mr 9, 35). Nekateri Jezusovi izreki so izrecno namenjeni tem učencem (prim. Mr 4, 11; 9, 49-50), npr.: poziv k delu (prim. Lk 11, 23); poziv k zaupni molitvi (prim. Lk 17, 6); izreki o nepotrpežljivosti (prim. Mt 13, 47-50; 13, 24-30); obljuba Božjega kraljestva njegovim spremljevalcem. Ti izreki so krožili najprej v tej skupini, potem šele v oznanjevanju drugim.

Ker Bultmann ne začenja s tem krogom Jezusovih učencev, je prisiljen dati »stvariteljsko« in »preroško« moč poznejšim krščanskim občinam. Njegova metoda ne more doseči svojega cilja brez njihovega kolektivnega ustvarjanja, ki bistveno presega posodabljanje starejšega izročila. Toda po mnenju S. Browna je tako ustvarjalno delovanje prvotne Cerkve nedokazana podmena, kajti nimamo nobenih primerjav »z izsledki študija drugih nepismenih civilizacij«. Zakaj ne bi to smelo prihajati od pričevanja očividcev? Brown tudi opozarja, da »so značilni pripovedni vzorci lahko odvisni bolj od njihove vsebine kakor od ponavljajočih se situacij v krščanski občini. Ozdravljenja so npr. opisana na isti način, ker se ponavadi zgodijo na isti način«. Zato »oblikovna uvrstitev ne more biti odgovor na zgodovinska vprašanja«.[34]

Tudi na tretji stopnji, kjer Bultmann izloča iz sinoptičnega izročila vse, kar ne izhaja zanesljivo od Jezusa, naletimo na težave. Po tej hermenevtični razlagi mora biti pristno izročilo 1. drugačno od interesov cerkvenih skupnosti po veliki noči; 2. razlikovati se mora od judovskih interesov v prvem stoletju; 3. izhajati mora iz Palestine prvega stoletja.[35] Ker je le nekaj teh enot izpolnjevalo te pogoje, so tisti, ki so Bultmannovo metodo nadaljevali, dodali še naslednji pogoj: 4. izročila, ki se skladajo s tako ugotovljenimi enotami, so tudi pristna.[36]

Žal ti pogoji izločijo celo vrsto enot, ki po mnenju razlagalcev vsebujejo pristno Jezusovo izročilo, npr. poročila o tem, kako je Jezus poklical učence; dalje o tem, da je Jezus Boga imenoval Oče; Jezusovo izjavo o vstajenju od mrtvih; Jezusovo ustanovitev evharistije; Jezusovo skrb za male itd. Tudi te

---

33. H. Schürmann, n. d., 59.
34. S. Brown, n. d., 39.
35. To merilo je oblikoval R. Bultmann, *Synoptic Tradition*, 205. Prim. E. Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, v: *Exegetische Versuche und Besinnungen 1*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960, 187-214, posebej s. 205, in H. Conzelmann, *Jesus Christus*, v: *RGG* 3 (1959), 619-653, posebej 623.
36. Prim. N. Perrin, *Rediscovering the Teaching of Jesus*, Harper in Rowe, New York/-Evanston 1967, 39-43. Perrin (43-44) zatrjuje, da je že Bultmann uporabljal ta princip.

enote pripadajo izročilu Cerkve, njihove zgodovinskosti z zgodovino literarnih oblik pa ni mogoče ugotoviti.

Pod temi pogoji nikakor ne pridemo do tistega, kar je najbolj značilno za Jezusa in kar je Jezus hotel. »Metodični dvom«, ki se tukaj nenehno pojavlja,[37] izpušča celo vrsto njegovih osnovnih značilnosti. Po mnenju M. D. Hookerjeve pridemo po tej poti le do tistega, kar je izredno, ne pa do tega, kar je značilno za Jezusa.[38] B. Meyer meni, da te pogoje lahko uporabljamo le *in sensu aiente*, ne *in sensu neganti*. Pokažejo namreč, katera izročila dejansko izhajajo od Jezusa, ne pa, katera nimajo izvora v njem.[39] Če so se ohranila cerkvenemu zanimanju nasprotujoča izročila, kakor zatrjuje Bultmannova metoda, toliko bolj velja to za tista, ki mu ne nasprotujejo.[40] In če po četrtem pogoju tudi sprejmemo izročila, ki se ujemajo z jedrom,[41] nas to po mnenju Hookerjeve lahko pripelje do pomote, če jedro ni pristno. Celotni postopek nekako predpostavlja, da za Jezusa ni bilo pomembno, ali se strinja z judovskim izročilom ali ne. Nadalje predpostavlja, da mu je bilo vseeno, ali se njegov nauk ohrani ali ne. Toda to ni dokazano. Hookerjeva zatrjuje, da tako izključitev pristnega kakor vključitev nepristnega popači Jezusovo izročilo.[42] Končno ta postopek tudi ne ustreza delovanju in cilju Cerkve, ki je posredovala Jezusov nauk.[43]

Po Hookerjevi ta metoda predpostavlja, da sta nam judovstvo in Cerkev v prvem stoletju nekaj popolnoma znanega. Neznanko - Jezusovo izročilo - potemtakem lahko rešimo, ko iz sinoptičnega izročila odstranimo, kar se ujema z judovstvom ali s prvotno Cerkvijo. Toda Hookerjeva opozarja, da nam odkritja v Kumranu ne dajejo te pravice.[44] Prav tako še ni dokazano, da so preroki v

---

37. »Skrajni zgodovinski skepticizem,« kakor zatrjuje Brown (n. d., 44), »je verjetno posledica osamljene evangeljske raziskave, ki se ne ozira po sorodnih literarnih zvrsteh tistega časa.«

38. M. D. Hooker, *Christology and Methodology*, v: *NTS* 17 (1970-71), 480-487, posebej s. 481.

39. S. Brown (n. d., 38-39) zatrjuje: »Upravičeno lahko predpostavljamo, da je Jezus imel poseben vpliv na učence, ki so ga potem oznanjevali, ne moremo pa predpostavljati, da so učenci to delali na način, za katerega nimamo zgodovinskih primerjav. Tudi največji učitelji pogosto govorijo na preprosti način in postopajo zelo vsakdanje.«

40. B. Meyer, *Critical Realism & the New Testament*, 131.

41. M. D. Hookerjeva (n. d., 483) je opozorila, da pomeni princip skladnosti (4) strinjanje z razlagalčevim mišljenjem, ne pa z mišljenjem prvotne Cerkve. »Nekatere Jezusove izjave, če so pristne, vsebujejo paradoks.«

42. M. D. Hooker, n. d., 481.

43. M. D. Hooker, n. d., 481-482.

44. Prim. J. A. Fitzmyer, *Responses to 101 Questions on the Dead Sea Scrolls*, Paulist Press, New York/Mahwah 1992, 42-61, 88-140, in S. Brown, *The Origins of Christianity*. 38. Brown odklanja princip različnosti kot neuporabljivega in neprepričljivega. Opozarja, da je časovna opredelitev judovskega izročila zelo vprašljiva zadeva.

prvotni Cerkvi pripisovali izreke Jezusu.[45] Zato je po mnenju Hookerjeve zgodovina literarnih oblik račun ne le z dvema neznankama, ampak s tremi.[46]

Zgodovina literarnih oblik torej ne odkrije, katera izročila izhajajo od Jezusa, še manj pa, katera ne. Morda bo imel W. Marxsen prav, ko pravi, da breme dokazovanja ni le na ramah tistega, ki zatrjuje zgodovinskost, ampak tudi na tistem, ki jo zanika.[47] B. Meyer ponuja trojno opredelitev: zgodovinskost, nezgodovinskost in neopredeljenost.[48] Hookerjeva se pritožuje, da so razlagalci pogosto odklanjali podatke, ne da bi navedli dokaze za njihovo nezgodovinskost.[49] Tudi Meyer meni, da bi se taka razlaga sinoptičnega izročila izboljšala, če bi njeni zagovorniki podali »razumsko pojasnilo vseh presoj, ki zadevajo zgodovinske zaključke, in če bi dali podroben seznam vseh kazalcev, ki jih upoštevajo pri presojanju zgodovinskosti ali nezgodovinskosti teh podatkov«.[50]

Hookerjeva nadalje predlaga, da bi poleg principa različnosti (principle of dissimilarity) morali v pozitivnem smislu upoštevati še sledeča navodila: 1. večkratna prisotnost; 2. aramejski izrazi; 3. prilika; 4. paradoks; 5. ironija. Razlagalec naj bi pri vsakem koraku pojasnil »razmerje vsake trditve do tistega, kar že vemo o Jezusu in o Cerkvi«.[51] Z drugimi besedami, nova razlaga se mora na vsakem koraku skladati s poznanimi podatki.

Meril, ki jih uporablja zgodovina literarnih oblik, torej ne moremo nekritično uporabljati pri vsakem problemu; niso vedno uporabna in ne vodijo vedno do resnice. Pri iskanju so lahko le kažipot (heuristic guidelines), ki ga smemo uporabljati skrajno previdno in po premisleku. Kadar so merila dvopomenska, kar se večkrat dogaja, moramo iskati nadaljnje podatke, da se lahko odločimo. Meyer je opozoril, da je tukaj problem v teoriji, ki nas postavlja pred izbiro: ali objektivnost ali subjektivnost. Ali je objektivnost zaščitena po merilih, ki naj bi nas obvarovala pred subjektivnostjo, ali pa odgovori slonijo na predpostavkah in predsodkih.[52] Lonerganova spoznavna teorija odstrani dilemo s tem, da postavi zahtevo po avtentični subjektivnosti.

Toda za Bultmanna kljub vsemu iskanju in čiščenju izročila ni pomembno priti do Jezusovega izročila. Zanj sploh ni pomembno, da vemo, kaj je Jezus učil. Pomembno je le spoznanje, da Kristus v nas deluje po veri. Bultmann je bil prepričan, da je iskanje zgodovinskega Jezusa zgrešeno. In ker zanj taka raziskava dokazuje našo vero, je tudi teološko nezaželena.

Toda zgodovinar ima po svoje prav, ko hoče razumeti in dognati, kaj je Jezus hotel, da bi tako razložil nastanek sinoptičnih izročil. Tudi teolog bi gledal z

---

45. Prim. D. Hill, *On the Evidence for the Creative Role of Christian Prophets*, v: *NTS* 20 (1974), 262-274, in D. Aune, *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World,* Eerdmans, Grand Rapids 1983, 142-145.
46. Toda prim. B. Meyer (*Critical Realism & the New Testament*, 138). Po Meyerju ni jasno, ali Hookerjeva zavrača merila kot taka ali le rabo teh meril.
47. W. Marxsen, *The Beginnings of Christology,* Fortress, Philadelphia 1969, 8.
48. B. Meyer, *Critical Realism & the New Testament*, 135.
49. M. D. Hooker, n. d., 485.
50. B. Meyer, *Critical Realism & the New Testament*, 136.
51. M. D. Hooker, n. d., 486.
52. B. Meyer, *Critical Realism & the New Testament*, 141.

nezaupanjem na absolutni nastanek teh izročil v prvotni Cerkvi. Vsekakor so se Bultmannovi učenci vrnili k Jezusu, ko so se spet začeli zanimati za zgodovinskega Jezusa.[53]

c) Pogoji za objektivnost

Bultmannov hermenevtični prevod, kamor končno vodi zgodovina literarnih oblik, nas sooči z objektivnostjo, s pogoji za objektivnost in s spreobrnjenjem na umski ravni. Toda po Lonerganovem mnenju so doslejšnje raziskave delovale pod vplivom »zelo trdovratnega mita o realnosti, objektivnosti in človeškem spoznanju. Po tem mitu je spoznanje isto kot gledanje. Objektivnost je v tem, da vidimo, kar obstaja in se da videti, in da ne vidimo, česar pač ni pred nami, ter da je resnično tisto, kar je sedaj pred nami, da se lahko vidi«.[54] Toda po Lonerganovi spoznavni teoriji subjektivnost ni v nasprotju z objektivnostjo, ampak je usmerjena vanjo. Resnica ni tisto, kar je zunaj nas, kar je realno, kar se lahko vidi, ampak tisto, za kar subjekt po dojemanju, spoznavanju in preverjanju ugotovi, da je tako. S tem Lonergan izjavlja, da se subjekt, ki je zmožen spoznavne transcendence, more dvigniti nad podobo, simbol, predpostavko in nad splošno mnenje (common sense) do priznanja, da je res tako, kot je. Do tega pride na koncu skrbne raziskave, ko je naredil primerjavo s podatki in na ta način preveril vse predpostavke in hipoteze. Lonergan zatrjuje, da objektivnost ni samo v podatkih, ampak vključuje spoznavalca in celotni spoznavni proces: dojemanje, umevanje, presojanje, prepričanje. Je proizvod intencionalnosti, ki vključuje podatke in spoznavalca. Brez predmeta bi bila ta dejavnost brez smeri in cilja. In brez umnega in sprašujočega subjekta se sploh ne bi mogla poroditi. Zato resnica, ki jo je dosegel subjekt, končno ni več odvisna od določenega raziskovalca; dosegljiva je tudi drugim, saj zahteva, da raziskovalec preseže samega sebe. Toda resnica ni neodvisna od načina, po katerem intencionalnost deluje.

Bultmannova napaka je bila, da je v svoj hermenevtski krog vključil samo razmere v prvotni Cerkvi. Tako je raziskoval le nastajanje izročila v tej dobi. Toda če bi bil vključil v ta hermenevtski krog tudi Jezusa in njegove učence, bi lahko sledil nastajanju izročila od Jezusovega javnega delovanja dalje. Pomikal bi se naprej namesto nazaj. Jezusovo pot bi lahko nadaljeval prek stopinj Cerkve, ki je Jezusu sledila. V raziskovanju obstaja bistvena razlika med pomikanjem nazaj, ki odkriva, in pomikanjem naprej, ki spremlja dejanski razvoj in spremembe. Bultmann se je pomikal nazaj in je obtičal pri besednih enotah, ki ne izražajo celostno ne Jezusovega ne cerkvenega izročila. Poleg tega se kljub vsemu trudu za zgodovinsko objektivnost ni povzpel nad lastno subjektivnost in dosegel celotno Jezusovo izročilo. Njegov uspeh je zato veljaven le pod prvotnimi, nepreverjenimi predpostavkami, s katerimi je začel svojo raziskavo sinoptičnega izročila.

---

53. Prim. J. M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus*, Studies in Biblical Theology 25, SCM, London 1959.
54. B. Lonergan, *Method in Theology*, 238.

Bultmannova interpretacija vključuje določene filozofske in teološke predpostavke. Njegov pozitivistični način je značilen za naravoslovne vede, ki pa, po mnenju R. G. Collingwooda, ni uporaben za zgodovinsko mišljenje.[55] Njegovo mnenje, da ima zgodovina opravka z zaokroženim vzročnim razmerjem, je tak primer. Po tem principu je mnogo tega, kar Cerkev uči, kakor npr. učlovečenje, čudeži, Sveti Duh, izločil iz raziskave ali zavrgel kot neresnično.

Kakor je opozarjal Lonergan, filozofske razlike »vplivajo na razumevanje pomena«.[56] To velja tudi za Bultmannov sprejem Kantovega imanentizma in zgodnje Heideggerjeve filozofije, po kateri je prevedel vse objektivacije. Lonerganova spoznavna teorija pa vabi bralca, da se zave svojega obzorja, omejenosti lastnega vidika, in možnosti, da se spreobrne - da se premakne od prvotnega obzorja v novo, ki daje zadovoljivejšo razlago človekove intencionalnosti.[57]

Iz Lonerganovega zornega kota »samo spreobrnjenje mišljenja lahko odstrani svetno idejo o znanstveni razlagi, ki jo zastopa Bultmann«.[58] Ta ideja se mora nadomestiti s kritično-realistično razlago spoznanja. Dialektika, kakor jo umeva Lonergan, vodi do pristnosti in postavlja pod vprašaj njeno navzočnost v sebi in v drugih in njeno odsotnost.[59]

Ker raziskovalec živi v svetu javnega mnenja, je njegovo umevanje izpostavljeno popravkom in kritiki drugih raziskovalcev. Nova teorija se uveljavi, ko dobi obče priznanje strokovnjakov na istem področju.[60] Toda zmota se lahko vrine, ko poznejši rodovi v dobri veri sprejemajo kako pomanjkljivo mnenje, kar se je zgodilo z zgodovino literarnih oblik. Ustvarila je splošno prepričanje, da sinoptično izročilo ne vodi do zgodovinskega Jezusa.

Povzetek: **Jože Plevnik, Lonerganova spoznavna teorija in hermenevtika v zgodovini literarnih oblik**

B. Lonergan rešuje razlike v hermenevtiki s tem, da z analizo človekovega spoznavanja odstrani nasprotja v osnovah, v nasprotujočih si filozofskih sistemih, na katerih sloni hermenevtika. Njegov vpogled v človekovo spoznavanje pokaže imanentno namernost, ki vodi spoznavanje od izkustva prek razumevanja in sodbe do odgovornega sklepa. Njegova epistemološka razlaga premosti prepad med subjektom in objektom v Bultmannovi hermenevtiki ter pokaže, da osnovni postulati zgodovine literarnih oblik ne razložijo zadovoljivo, kako je sinoptično izročilo nastajalo in kako se je ohranjalo.

55. B. Meyer, *Critical Realism & the New Testament*, 148-149.
56. B. Lonergan, *The Ongoing Genesis of Methods*, 155-156.
57. B. Lonergan, *Method in Theology*, 235-244.
58. B. Lonergan, *Method in Theology*, 318.
59. B. Lonergan, *Method in Theology*, 254.
60. B. Lonergan, *The Ongoing Genesis of Methods*, 151-152.

Summary: **Jože Plevnik, B. Lonergan's Cognitional Theory and Hermeneutics in Form Criticism**

B. Lonergan tries to resolve the differences in hermeneutics by first removing the conflicts in their underlying philosophies through his insight into human knowing and thinking. He discloses an immanent intentionality that moves our knowing from experience to understanding, to judgment, and to responsible decision. His analysis removes the chasm between the subject and the object that governs Bultmann's hermeneutics and shows that the basic assumptions of form criticism do not yield an adequate explanation of the rise and transmission of the synoptic tradition.

Predavanje (1.06) UDK 22.06 : 241.512 (049.2)

Cvetka Tóth

Hermenevtika utopije in upanja v Bibliji

Nemški filozof Ernst Bloch (1885-1977) je v svoji filozofiji utopije in upanja izjemno upošteval Biblijo in njeno izročilo celo do te mere, da je med filozofi dvajsetega stoletja eden njenih najboljših filozofskih interpretov. Njegov pristop izstopa že zaradi tega, ker je deklariran ateist, toda kot so Blochu priznavali celo teologi sami, ta ateizem, ki sicer temelji na utopičnem materializmu, ne deluje odbijajoče. Zakaj ne?

Pogovor, datiran z 19. 9. 1967, v katerem so sodelovali Ernst Bloch, Johann B. Metz kot katoliški teolog, Jürgen Moltmann kot evangeličanski in profesor za politično filozofijo na Univerzi v Frankfurtu Iring Fetscher, ta je pogovor tudi vodil, je potekal na temo *Ernst Bloch in teologija*. Kot je že na začetku pogovora poudarjal Metz, gre pri soočanju z Blochovim ateizmom najprej za to, da takrat, ko je govor o materiji, prisluhnemo še idealistu. In ko razpravljamo o tem, kaj je duh in ideja, vprašamo za mnenje o tem še koga, ki je materialist. Pogovor seveda ni mogel mimo dejstva, da je Bloch filozof, ki je znova odkril nekatere pomembne razsežnosti upanja, ki izhajajo iz judovstva in krščanstva. Gre namreč za »eshatologijo, tj. nauk o upanju«, ki je bil značilen »za zgodnje krščanstvo«, [1] nauk, ki sta ga na začetku tega stoletja ponovno odkrila že Johannes Weiß in Albert Schweitzer. Kot je kritično ugotavljal evangeličanski teolog Jürgen Moltmann, je ta tema sodobni teologiji preprosto ušla. Moltmann priznava Ernstu Blochu, temu, kot se je Bloch sam označil, »ateistu po volji Boga«,[2] da je za upanje izoblikoval sodobno govorico in mišljenjske forme, česar ni uspelo sistematski teologiji. Tej je celo svetoval, naj zaradi tega Blochovo misel resno preučuje. Sam je napisal delo *Theologie der Hoffnung* (1964) in si pri tem prizadeval, da bi njegova razmišljanja poganjala *teološka lokomotiva*, ne pa Blochov utopični materializem.

Bloch je izpostavljal v omenjenem intervjuju kot zelo pomembno dejstvo predvsem to, da si njegovih nazorov iz dela *Princip upanja* teologija ne more prilaščati v tem smislu, da bi sama sebe izboljševala. Blochovi učenci so zaradi tega tudi opozarjali, da teologija svoje krize, v katero je zašla, iz načelnih razlogov

[1] *E. Bloch und Theologie. Ausschnitt aus einem Fernsehgespräch Blochs mit Iring Fetscher mit Einblendungen von Stellungnahmen von Johann Baptist Metz und Jürgen Moltmann*, (Fernsehsendung des Hessischen Rundfunks 19. 9. 1967). Prim. *Bloch-Almanach* (Hrsg. K. Weigand), 3. Folge 1983, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1983, 36.

[2] *E. Bloch und Theologie*, n. d., 37.

ne sme razreševati z Blochovimi stališči. V času, ko Bloch še piše *Ateizem v krščanstvu* in o tem tudi poroča,[3] vztraja na dialoški poziciji in na očitni razliki med svojo mislijo ter teološko; bodisi da gre za pojmovanje upanja ali za sámo razlago Biblije v najširšem smislu. Ta razlaga daje takoj vedeti, da je Biblija več-, celo zelo mnogoplastna in kot taka dopušča nove, še neodkrite možnosti razlage v svoji vpetosti med docela konkretnim in presežnim tako, da bo vsaka doba v prihodnje imela svoje pojmovanje in razlago Biblije, podobno kot to zasledimo v preteklosti. Blochov ateizem je pri tem pomemben toliko, ker kaže na možnost branja in prisvajanja bibličnih izročil tudi pri ateistu, ki pri svojem ateizmu kot nečem svetem tudi vztraja.

V vseh časih so bili, živeli in delovali ateisti. Za to dejstvo ve že Biblija in ga upošteva. Če so, torej zakaj so? Človek je bil vendar ustvarjen »po Božji podobi« (1 Mz 1, 27)[4] in Bloch nas s svojim lastnim primerom prepričuje, da so tudi ateisti po Božji volji. Zakaj je tako? Tega ne vemo, morda to sodi k skrivnosti našega bivanja, a vendar gre za skrivnost, v katero nima smisla drezati. Zato bi bilo bolje dejati, da gre za svetost našega bivanja in ravno k tej svetosti enakovredno sodi tako kaj teističnega kot kaj ateističnega. Seveda Bloch s svojimi nazori o ateizmu vse do danes ostaja predmet številnih, med seboj tudi povsem razhajajočih se razprav o tem, koliko dejansko ohranja Boga. Vsebine njegovega ateizma namreč ne moremo enačiti s tako imenovanim militantnim ateizmom, ki se je povezoval z določeno ideologijo. Kajti dejstvo je, da Blochovo svojevrstno razumevanje ateizma vključuje tudi teološko vsebino,[5] zato niso napačne ocene, ki pravijo, da gre pri Blochu, podobno kot še pri Adornu, našel pa bi se še kdo za postteološko stališče oziroma kar za negativno teologijo.

S svojo utopično filozofijo je Bloch že v *Duhu utopije*, delo, ki je nastajalo med prvo svetovno vojno in v prihajajoči vihri ruske revolucije, v letih 1915-1917, poudarjal smisel revolucionarne gnoze s tem, da ta Boga povsem ne ukinja. Kajti v

---

[3] *E. Bloch und Theologie*, n. d., 38.

[4] Svetopisemski citati so vzeti iz novega, standardnega prevoda *Svetega pisma*, Ljubljana 1996.

[5] Zato ocena, ki jo daje Hans Küng v svojem sicer zelo impresivnem delu *Existiert Gott?* (1978) deluje preostro, predvsem z naslednjo ugotovitvijo: »So teologi, ki menijo, da Blochovo kraljestvo Božje ni povsem brez Boga. Bloch naj bi odklanjal samo deističnega Boga, Boga heteronomije, teokracije in odtujitve človeka, malikovalstvo teodiceje. Blochov vselej programsko zastopan ateizem v osnovi naj ne bi bil brezbožen, ni radikalni ateizem. Vendar, če beremo Blocha brez predsodkov, je povsem jasno, da odklanja vsakršnega Boga. Bloch ni a-teist, temveč je ateist.« Prim. H. Küng, *Existiert Gott?*, Piper Verlag, München 1978, 537. Takšna stališča in ocene o njegovem ateizmu in celo o njegovi religioznosti je nujno soočati samo z Blochom samim, z njegovim obsežnim filozofskim opusom. Ta je nastajal na temelju take moči filozofiranja, ki po priznanju njegovih mladostnih sodelavcev spominja samo še na Aristotela in Hegla. Bloch se je tega tudi zavedal in tik pred smrtjo izjavil: »Jaz sem filozof, ki prebiva v svoji lastni filozofski stavbi.« Prim. A. Münster (Hrsg.), *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit E. Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt 1977, 101. K nosilcem te njegove filozofske stavbe sodi vsebina teološkega izročila, ki je v marsičem zabrisala tradicionalne meje med čim docela teističnim in ateističnim, religioznim in nereligioznim in kot taka nehote postavlja vprašanje o smiselnosti vseh takih znanih, tudi tragičnih delitev.

»epohi brez neba«[6] po njegovem Bog mora zapustiti dogajanje, ga sicer ni, učinkuje pa, četudi nič več ni Bog, kot »gledalec on mora ostati«.[7] Potemtakem gre za verovanje v Boga, »ki velja« in ne »ki je«, in temu Bogu, ki velja, gremo tudi mi naproti in on prihaja k nam »za nas«.[8] Takó pojmovana religioznost zelo mnogo dolguje novokantovstvu in Dostojevskemu, saj z njuno pomočjo, še posebej je tu mišljeno delo *Bratje Karamazovi* izraža, da se ne da verovati v Boga, ki nad svetom gospoduje in z njim samovoljno upravlja, hkrati pa osvobaja od vsega, kar je s svetom povezanega, od vsega njegovega trpljenja in muk. Zato Ivan Karamazov odločno pove: »Boga se ne branim, umej to, a sveta, ki ga je on ustvaril, sveta Božjega ne sprejemam, niti ne morem privoliti v to, da bi ga sprejel.«[9] Zdaj je razumljiva Blochova religioznost, ki je take narave, da stopa v vsebino njegove utopije onkraj teizma in ateizma, v mnogočem meje med njima ukinja. Bralcu svojih del posredno tudi zelo resno postavlja vprašanje, v čem naj bi bil sploh smisel delitve na teizem in ateizem, če sploh v čem. In koliko gorja, krivic, trpljenja je bilo v imenu te delitve ljudem storjeno. Odgovor, ki ga je Bloch ponujal v času prihajajoče revolucije, ne prisega na revolucijo kot tako, še manj na ateizem, kajti prepričan je, da je odrešitev, ki prihaja, možna in dosegljiva predvsem z »etiko in njeno metafiziko«.[10] Tako so v ozadju Blochovih razmišljanj predvsem etična pričakovanja, tudi takrat, kadar gre za eksodus človekove notranjosti oziroma duše, ki se je odpravila na potovanje skozi svet z upanjem, da se v njem najde in da v njem končno pride do pravega samosrečanja. Bloch kot »ateist po volji Boga« poroča s poslednjim stavkom iz *Duha utopije*, da mu gre na začetku tega stoletja za odrešenjski vidik, ki bo po njegovem uspel z »resnico kot molitvijo«[11] priklicati vse vnanje in zunanji, še tako odtujen in človeku sovražen svet približati notranjemu ter z močjo notranjega sveta zapolniti nepopolnost in odtujenost vsega zunanjega. Od tu njegova neomajna vera, ki jo spremlja načelo: »Svet ni resničen, toda resnica in človek ga bosta vrnila v domovanje.«[12]

Kakšno sporočilo glede branja Biblije, razumevanja in razlage njenih tekstov prinaša Blochova filozofija utopije in upanja v tem eksodusu duše v svet, v katerem si v njem želi najti in ustvariti pristno domovanje? Najprej to, da Biblija nikakor ni samo privilegij teologije, ampak ima občekulturni pomen. Živimo v svetu, ki nas obkroža z gotskimi katedralami, v njem poslušamo Bachovo in Händlovo glasbo, beremo Danteja in gledamo Rembrandtove upodobitve, ugotavlja v svojih *Leipziških predavanjih*. Samo za naš svet gre, ki ga po Blochu ne moremo razumeti brez temeljitega poznavanja bibličnega izročila. Odtegovati poznavanje tega izročila po njegovem ustvarja »nevzdržno stanje, ki vzgaja

[6] E. Bloch, *Geist der Utopie*. Zweite Fassung, Gesamtausgabe, Band 3, Suhrkamp, Frankfurt 1977, 275 (nadalje GU II).
[7] E. Bloch, n. d., 275.
[8] E. Bloch, n. d., 275 in 341.
[9] F. M. Dostojevski, *Bratje Karamazovi I*, DZS, Ljubljana 1979, 275.
[10] E. Bloch, *GU II*, 345.
[11] E. Bloch, n. d., 346.
[12] E. Bloch, n. d., 347.

barbare«[13] in zato si upa kot prvi filozof v nekdanji Vzhodni Nemčiji dvigniti svoj glas proti takšnemu barbarstvu. Celo Marxova stališča so mu pri tem v oporo, kajti Marx je izrecno poudarjal, da je grški mit podlaga za nastanek grške umetnosti, za nastanek srednjeveške vse tja do Rembrandta, Bacha in še dlje, pa seveda Biblija, dodaja Bloch. Pri tem apelira, da je treba poznati starogrško mitologijo, poznavanje, ki sploh ne vključuje tega, da bi verjeli v to, kar mit opisuje v zvezi z Afrodito, Arestom, Hefaistom. Isto velja tudi za svet bibličnega, pogosto zelo pretresljivega izročila. V svojih *Leipziških predavanjih* se Ernst Bloch sprašuje, kako je z judovsko-krščanskim mitom, skratka, z Biblijo. Svet, ki mu je stoa pripisovala pozitiven in optimističen pomen, se je v mnogočem začel spreminjati v nekaj demonskega. Bivanje ni bilo nič več prijazno, človek ni več domoval v svetu, v katerem je živel. Rešitev kot odgovor na težko situacijo ponuja religija, vsa prežeta z upanjem. Človek sam je zanj bitje upanja, zato tudi v *Ateizmu v krščanstvu* odločno trdi: »Kjer je upanje, tam je religija,«[14] in še pred tem v *Principu upanja*.[15]

Bloch v tej zvezi povzema, da je treba poznati in predvsem »dojeti simbolno humano vsebino Biblije, ki je vendar nekaj bolj vzvišenega kot grška mitologija«.[16] Vprašajmo se, v čem je biblično izročilo bolj prepričljivo od sporočila starogrške mitologije. Predvsem v tem, ker gradi na pojmovanju resnice, ki ne temelji več na pojmu anámnesis, to je spominjaju tega, kar je bilo, in kot táko vse sedanje opredeljuje samo s preteklimi vzroki, ki človeka kot nemočnega izpostavljajo nečemu neobvladljivo fatalnemu. Z judovsko-krščanskim svetom stopamo v svet bistveno drugačnega pojmovanja resnice, pojmovanja, ki je hkrati opredeljeno še z nečim prihodnjim, zato taka resnica deluje osvobajajoče, usmerjena je k temu, kar-še-ni. Zdaj stopa v človekovo zavest eshatologija resnice, ki je zakoreninjena v mesijanstvu in kar je judovski filozof novokantovske usmeritve Hermann Cohen (1842-1918) opisal takole: »To je velika kulturno-zgodovinska uganka, ki jo postavlja mesijanstvo. Vsi narodi umeščajo zlato dobo v preteklost, v pradobo; judovsko ljudstvo pa edino upa v razvoj človeštva v prihodnosti. Edino mesijanstvo trdi, da se človeški rod razvija, medtem ko zlata doba predpostavlja razvoj navzdol. Zaradi tega je označevanje mesijanstva kot zlate dobe zelo groba napaka, ki misel dejansko sprevrača. Preteklost in sedanjost izginjata v mesijanstvu pred prihodnostjo, ki edina izpolnjuje zavest v času.«[17] Od tu zdaj po Blochu v *Ateizmu v krščanstvu* smisel razlage znane misli *'ehyeh 'ašer 'ehyeh*,[18] smisel, ki je po njegovem izražen s prihodnjim - ne sedanjim - časom, kot: »Jaz bom, ki bom« (2 Mz 3, 14), kajti poudarek je izrazito na prihodnosti, po Blochu na tem, kar-še-ni, za kar so pa že v sedanjosti vse možnosti, čeprav še neudejanjene.

---

[13] E. Bloch, *Antike Philosophie. Leipziger Vorlesungen zur Geschichte der Philosophie 1950-1956*, Band I, Suhrkamp, Frankfurt 1989, 451 (nadalje LV I).

[14] E. Bloch, *Atheismus im Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reiches*, GA, Band 14, 23 (nadalje AiC).

[15] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, GA, Band 5, str. 1417 (nadalje PH).

[16] E. Bloch, *LV I*, 452.

[17] H. Cohen, *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, Fourier, Wiesbaden 1988, 337. Isto misel omenja še Bloch. Prim. E. Bloch, *AiC*, 85.

[18] E. Bloch, *AiC*, 85.

Antični sedanjosti in njenemu mišljenju biti stoji nasproti »biblična ne-antika, torej ravno biblična eshatologija«,[19] ki bit in njene določbe razpira z zgodovino, predvsem s prihodnostjo, skratka, z »mišljenjem novuma«.[20]

V moči tako pojmovane eshatologije resnice je, da osvobaja in odrešuje, toda tudi, da se upira, poraja se uporništvo kot Jobov anti-Jahve, celo do odpadništva prihaja. Človek ni dojet samo s preteklim in za vedno izpostavljen fatalizmu krivde, kajti resnica zdaj premore še odpuščanje, spravo, v človeku mobilizira vse sile, da ponovno regenerira in si opomore, očisti v moralnem smislu tudi takrat, če nosi krivdo, toda svojo lastno, ne ono Adamovo. Upornik v imenu mesijanstva anticipira »kozmični obrat, namreč k novemu nebu in novi zemlji« in ta obrat pripada umu in ne več »staremu neumnemu Adamu«.[21] Zdaj je bivanje prežeto z upanjem, v naravi upanja pa je, da naše dojemanje sveta širi in svet sam se nam odpira. Tu ni nikakršne nihilistične sopomenskosti in njegovega znanega prisegaanja na strah in grozo, kajti življenje s strahom naše dojemanje oži in zoži celo takó, da po Blochu spominja na životarjenje v pasji uti. Morda je ena najlepših ponazoritev bivanja v strahu in bivanju na podlagi upanja ta, ki jo je po ohranjenem izročilu izrazil v srednjem veku Anton Padovanski (1195-1251): »Dve oljki rasteta ob viru življenja, ena na desni, druga na levi ... Prvi se pravi strah, druga se imenuje upanje.«[22] Slovenski filozof Anton Trstenjak v tej zvezi lucidno ugotavlja: »Ironija hoče, da je moral vsebino upanja razložiti šele moderni filozof Ernst Bloch.«[23]

Takšna stališča takoj postavljajo vprašanje, ne samo, kakšen je po Blochu odnos med ateizmom in religijo, ampak še mnogo bolj med religijo in teologijo. Vsaj na prvi hip se zdi, kot da bi oporekal samo tej tradicionalni povezavi. Če pa ta vez razpade, seveda mora odgovoriti na vprašanje, na kaj naj se religija potem še veže, in s kom. Je Bloch svojo filozofijo religije utemeljeval na tem, da ji je povsem odtegoval njeno teološko razsežnost? Ne, tu je treba odločno dejati, da tega Bloch ni storil. Kakor je bil zelo neprizanesljiv do militantnega ateizma, tako je tudi zelo odločno nastopil proti teokratsko razumljeni teologiji. Vsebina njegove antiteološkosti je samo antiteokratičnost, skratka, zavrnil je teokratično razumljeno, to je od zgoraj vsiljeno teologijo, saj ta po njegovem učinkuje represivno in regresivno. Pri tem je šel celo tako daleč, da je apeliral na deteokratizacijo vseh tistih bibličnih sporočil, ki gradijo na odnosu gospostva in suženjstva. In samo deteokratizacija po njegovem omogoča uspešno demitologizacijo vsega, kar v Bibliji glorificira logiko gospostva in religijo, vsiljeno z neba in pojmovano kot oblast. Bloch se povsem solidarizira s »subverzivnimi miti podložnih«, temi, ki so na strani ponižanih, izkoriščanih in razžaljenih. Značilni predstavniki subverzivne Biblije so: Job, Mojzes, Jezus kot Sin človekov.

Knjiga o Jobu se začne z določenim prevrednotenjem, odkrivanjem utopične moči znotraj religioznega območja, ki gre po Blochu celo tako daleč, da je »kakšen človek lahko boljši, da se lahko obnaša bolje kot njegov Bog. Job ni

[19] E. Bloch, n. d., 86.
[20] E. Bloch, n. d., 85.
[21] E. Bloch, n. d., 86.
[22] Prim. A. Trstenjak, *Slovenska poštenost*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1995, 189.
[23] A. Trstenjak, n. d., 189.

izstopil samo iz kulta, tudi iz občestva, ampak je neposreden napad nanj.«[24] Eksodusu Jahveja iz Izraela se pridružuje še »eksodus Joba iz Jahveja; seveda: kam?«, [25] sprašuje Bloch. Jobu je bila storjena krivica in v svojem boju z Jahvejem Job to tudi izrazi: »O zemlja, ne vpijaj moje krvi, naj ne bo počivališča za mojo pritožbo! Tudi zdaj, glejte, je v nebesih priča zame, moj porok je na višavah« (Job 16, 18-19). In ta pričevalec ni več tisti Jahve, ki mu je storil krivico. Temu teokratskemu Bogu Job v poglavju 31 »postavlja nasproti kodeks pravičnega«,[26] Job namreč več ne verjame v Boga, ki se obnaša in prihaja kot faraon z neba, kot veliki gospod. S tem se pripravlja pot za drugo Biblijo, za mesijansko, to, ki jo Job pričakuje in je sam njena anticipacija. Za Sina človekovega gre, opozarja Bloch, v moči te besede je, da »sama povsem brez strahu povzdiguje v tisto tam Zgoraj«.[27] Bi bil na podlagi te Blochove analize smiseln sklep, da je samo ta, zares pravični in docela antiteokratski Bog, ki ima človeka rad, obdaroval Joba?

V *Ateizmu v krščanstvu* apelira, da Biblijo beremo »analitično« in »detektivsko«,[28] predvsem v tem smislu, da opazujemo, kako v njenih prispevkih deluje zgodovina odpadništva, saj že Biblija poroča o tem, kako nezadovoljno godrnjajo otroci Izraela. V zvezi s herezijo in religijo ugotavlja, da je »na religiji najboljše to, da poraja krivoverce«;[29] še za Cerkev je Biblija vedno pomenila slabo vest. Tako je po Blochovi ugotovitvi v Bibliji teologom navkljub, »subverzivno, antistatično nasprotje«, [30] kar je celo najmočnejša herezija znotraj Biblije same, namreč Sin človekov. Biblija v sebi premore »najbolj odločen afekt« proti duhovniški kasti in njihovemu Bogu, skupaj s sklicem po uporu in za ta svoja stališča vidi Bloch mesta pri preroku Amosu in omenja kar nekaj mest: »Sovražim in odklanjam vaše praznike, nočem vonja vaših slovesnosti« (Am 5, 21); »Spravite izpred mene hrumenje svojih pesmi, igranja vaših harf ne bom poslušal« (Am 5, 23); »Poslušajte to vi, ki teptate ubožca, pokončujete reveže v deželi« (Am 8, 4); »Za denar bomo kupili siromake, za par čevljev ubožca« (Am 8, 6).[31] Tudi to je Biblija, tista uporniška, ki je kot *Biblia pauperum* usmerjala kmečke upore mnogo pred francosko revolucijo, opozarja Bloch. Vsaj z besedami preroka Amosa se da uporništvo moralno utemeljiti s potrebo ljudi po pravičnosti, kajti tu je celo izrecna zahteva »pravica naj teče kakor voda in pravičnost kakor živ potok!« (Am 5, 24).

Vsebina Blochove biblične hermenevtike je kritika Biblije, njena »rdeča nit« je deteokratizacija.[32] V tem je tudi odgovor, kakšno eksegezo bibličnih tekstov daje Blochov pristop. Pri tem je vedno znova treba poudarjati, da je Bloch filozof in kot tak primer tega, kako filozof bere Biblijo. Gre za pristop, ki ima za seboj določeno tradicijo, ta še posebej izstopa pri Spinozi. Sámo kritiko Biblije je inavguriral Spinoza in kot ugotavlja Bloch, sodi ta kritika Biblije med »najbolj

[24] E. Bloch, *AiC*, 150.
[25] E. Bloch, n. d., 152.
[26] E. Bloch, n. d., 157.
[27] E. Bloch, n. d., 166.
[28] E. Bloch, n. d., 23.
[29] E. Bloch, n. d., 23.
[30] E. Bloch, n. d., 24.
[31] E. Bloch, n. d., 21.
[32] E. Bloch, n. d., 98.

mikavne primere človeške ostroumnosti« in ravno s to kritiko se kaže »popolna neodvisnost njegovega razuma, prelom z najbolj trdo tradicijo lažnosti«.[33]

Pot Blochove kritike kot deteokratizacije je povsem drugačna od Spinozove v *Teološko-političnem traktatu* (1670), kjer ta sicer povsem utemeljeno opozarja na mnoge redakcijske nedoslednosti sestavljalcev Biblije in apelira na strogo filološki pristop pri presoji kakšnega posamičnega teksta. Iz njegovega najbolj ateističnega, to je 6. poglavja *Teološko-političnega traktata*, izhaja za takratne čase skoraj neverjetno drzna ugotovitev, da »obstoj Boga ni očiten sam po sebi«,[34] zato glede Boga Spinoza zahteva najbolj strogo in dosledno pojmovno analizo vsega, kar je z njim povezano. Resničnost teh pojmov ne sme biti niti malo vprašljiva.

Primerjavo Blocha in Spinoze omogoča kritična presoja vsega, kar je z Bogom povezano, predvsem kot dejanska vsebina tega, kar prinaša Božja resnica. Samo za vsebino gre, ki je pri Spinozi povsem nekaj drugega kot pri Blochu, zato je branje Blocha v smislu dokaza ali ne-dokaza za obstoj Boga povsem napačno in zgrešeno, obide namreč osnovno intencijo njegove filozofske misli. Ta intencija je povsem razvidna in jasno izražena v *Principu upanja* z naslednjim: »Bog kot utopično hipostazirani ideal neznanega človeka.«[35] Tako se po Blochu »Bog pojavlja kot hipostazirani ideal v svoji dejanskosti še nenastalega človeškega bistva; pojavlja se kot utopična entelehija duše, tako, kot je bil raj imaginiran kot entelehija Božjega sveta«.[36] Zato je »resnica Božjega ideala edino utopija kraljestva in za to utopijo je edina predpostavka, da kakšen Bog ne ostane v višini, kajti tam ga ni in ga tudi nikdar ni bilo«.[37] Pri tej, kot jo Bloch sam imenuje »antropologizaciji religije«,[38] ni sledu o Bogu, ki bi bil povezan s strahom in grozo, ampak gre za Boga, ki ga je sama prijaznost, saj izganja strah in ustvarja občutek domačnosti. Biblični primeri takšne antropologizacije so po Blochu naslednja mesta iz Nove zaveze: »Upanje pa ne osramoti« (Rim 5, 5). Nadalje: »Mislim namreč, da se trpljenje sedanjega časa ne dá primerjati s slavo, ki se bo razodela v nas« (Rim 8, 18). Za religijo anthroposa gre pri izreku: »Česar oko ni videlo in uho ni slišalo in kar v človekovo srce ni prišlo, kar je Bog pripravil tistim, ki ga ljubijo« (1 Kor 2, 9); »... dokler vsi ne pridemo do edinosti vere in spoznanja Božjega Sina, do popolnega človeka, do mere doraslosti Kristusove polnosti« (Ef 4, 13).[39]

Zelo očitno pri Blochu izstopa filozofija zgodovine, vez in redosled, ki sledita iz Blochovega pristopa, je v bistvu povezava med filozofijo, antropologijo in religijo. To velja upoštevati predvsem zaradi tega, ker Blochovih nazorov o religiji in o svetu bibličnega izročila ne moremo označiti z izrazom filozofija religije. Pri tem tudi prvenstveno ne gre za to, da bi Bloch skušal podati odgovor na vprašanje, kaj je sploh bistvo religije. Na prvem mestu ostaja pri njem vsekakor vprašanje, kaj je človek in kako in s čim zares postaja človek. Bloch svari, in to samo nekaj let pred smrtjo, da moramo Biblijo vzeti s seboj na pot, »ki je pohod, zelo ogrožen pohod,

[33] E. Bloch, n. d., 104.
[34] B. de Spinoza, *Theologisch-Politischer Traktat*, Meiner, Hamburg 1976, 97.
[35] E. Bloch, *PH*, 1515.
[36] E. Bloch, n. d., 1523.
[37] E. Bloch, n. d., 1524.
[38] E. Bloch, n. d., 1523.
[39] E. Bloch, n. d., 1523.

zaradi česar bi brez subjektivnega faktorja lahko zgrešil svoj cilj. Na tej težavni in zaviti poti se sveti nekaj bibličnega, kar daje luč pod našimi nogami, tako da lahko najbližje vidimo in razumemo bolje kot prej. In najbližje nam je človek.«[40]

V *Principu upanja* Bloch govori še o »novi eshatologiji religije«,[41] ki je po njegovem sicer »konec religije«, vendar kot »pojmljeno upanje v totaliteti«, to pa ne pomeni »nikakršne religije«.[42] Upanje ohranja »meta-religiozno védenje« zavesti o poslednjem kam, čemu, o tem *ens perfectissimum*. Seveda gre s temi stališči za zelo svojevrstno pojmovanje ateizma, ki je dejansko ves prežet z religioznim sporočilom in čeprav ne prisega več na kakšnega Boga, hkrati s tem izraža »vero v mesijansko kraljevstvo Božje«.[43] Samo tako je religija ukinjena, da je udejanjena njena vsebina in njeno humano sporočilo in ateizem smiseln kot Božje kraljestvo na zemlji, saj nam ravno Bloch daje vedeti, da je smisel tega v molitvi, ki pravi tako v nebesih kakor na zemlji. Iz nove eshatologije religije sledi tudi »nova antropologija religije«,[44] ne več teologija religije. Razsežnosti tega so mnogo globlje in širše kot pa samo in izključno etične, kajti gre za celoten smisel življenja, za njegovo popolnost in človečnost. Blochova filozofija je namreč ena sama zaupnica taki človekovi popolnosti in samo z njo se tudi Bog, ta, ki kaj velja, skusi kot popoln. Nikakršne popolnosti ni tam nekje čez, onkraj v onstranstvu, Bloch tudi ne priznava nikakršne transcendence na transcendentni ravni, ampak samo na ravni imanence.

Če najprej izpostavimo filozofskozgodovinski vidik, upoštevaje še njegovo pojmovanje antropologije religije glede vprašanja, v čem je smisel preučevanja bibličnega mita, vidimo, da Bloch v *Leipziških predavanjih* odgovarja s tem, da »želimo razumeti staro iz novega«[45] in ne novo iz starega. Odgovor preseneča, vsaj na prvi hip ni jasen smisel tega nenavadnega obrata, razumljiv pa je samo iz njegovega že omenjenega pojmovanja eshatologije resnice, ki ima razen etičnega še najširše ontološke razsežnosti. V vseh svojih delih Bloch poudarja, da vse bivajoče biva tudi s tem, kar-še-ni, in je opredeljeno s prihodnjim, s tem, kar je šele kot možnost (dynamis) in še ne kot dejanskost (enérgeia). Zato njegovo bistvo ni samo bilost. V tem je tudi eshatološka prvina sveta, s katerim nas sooča biblično izročilo in pojem resnice povezuje z mesijanstvom, saj, kot je bilo že poudarjeno, resnica bivajočega ni dojeta samo s čim preteklim, to je s pojmom *anámnesis* in zaklinjanjem prvobitnega. Upanje ostaja povezano z našo sposobnostjo, da mislimo in dojemamo presežnostno, transcendentno: »Misliti pomeni presegati. Vendar tako, da se pričujočega ne opušča in preskakuje.«[46] Takó razumljeno mišljenje kot preseganje se po njegovem še ni zadosti jasno izoblikovalo. Zato Bloch v *Ateizmu v krščanstvu* že z uvodnim mottom k temu delu apelira na

[40] E. Bloch, *Vom Sinn der Bibel. Religion ohne Aberglaube? Ein Gespräch mit Bernd Stappert*, 1974. Prim. R. Traub und H. Wieser (Hrsg.), *Gespräche mit E. Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt 1975, 189-190.
[41] E. Bloch, *PH*, 1416.
[42] E. Bloch, n. d., 1414.
[43] E. Bloch, n. d., 1413.
[44] E. Bloch, n. d., 1416.
[45] E. Bloch, *LV I*, 450.
[46] E. Bloch, *PH*, 2.

transcendiranje brez transcendence, kajti upanja ne gre povezovati s čim onstranskim in prvim. Po uvodnem zapisu iz *Principa upanja* upanje še sploh ni našlo svoje govorice, zato opozarja: »Gre za to, da se naučimo upati.«[47]

Podobno kot v drugih njegovih delih tudi tukaj zasledimo metodični motiv potovanja, tako da Bloch ne glede na zelo pogosto sklicevanje na dialektiko opozarja na hermenevtiko, ki izhaja iz najbolj notranje povezanosti med človekom in njegovo transcendenco. »Hrepenenje, pričakovanje, upanje torej potrebujejo svojo hermenevtiko, svitanje tega pred-nami zahteva svoj specifičen pojem, novum zahteva svoj pojem fronte.«[48] Ničesar supralunarnega, platonističnega, povsem zunaj in ločeno od sveta ni, kar bi dajalo vsebino upanju, nasprotno, gre za upanje, ki nikdar ne zapušča sveta in je navzoče celo v vseh osvobodilnih gibanjih, saj utopijo razume kot nekaj povsem konkretnega in možnega, predvsem v pomenu tega še-ne-biti. Ker ni vsebina utopije nič utopističnega, glede na svoje jezikovno poreklo u-topija pomeni kraj, ki ga ni, govori Bloch o konkretni utopiji; ta je v vsem nasprotje temu, kar je Platon imenoval *topos ouranios*. Vsebina utopije je nekaj povsem človeškega, v izrecnem pomenu prisvajanja samega sebe in v tem je njena eshatološka vsebina; tudi Biblija je pot in potokaz za takšno prisvajanje. Že za svoje prvo delo, *Duh utopije* (1918), in o tem, kaj ga je kot navdih usmerjalo pri njegovem nastajanju, ugotavlja v mnogo poznejšem *Principu upanja* naslednje: »Duh utopije je končno predikat vsakega velikega sporočila, v katedrali v Strasbourgu, v Božanski komediji, v Beethovnovi glasbi pričakovanja in v latenci Bachove maše v h-molu.«[49] Zato v uvodnem zapisu *Ateizma v krščanstvu* odgovarja na vprašanje, da kdo, ki ni religiozen, bere Biblijo zaradi »prometejsko-aktivnega, ateistično-utopičnega razumevanja, kako postaneš človek«.[50] K temu sodi še to, kar ga je kot osnovni ton usmerjalo pri njegovem filozofiranju in kar je sam, samó leto pred smrtjo 1976 poudaril v intervjuju, namreč naslednje vprašanje iz *Principa upanja*: »Kdo smo? Odkod prihajamo? Kam gremo? Kaj pričakujemo? Kaj nas čaka?«[51]

Na Blochove filozofske nazore se je pri nas med prvimi odzval Edvard Kocbek, ki je s svojim odzivom tudi ostal dejansko sam, kajti za slovensko marksistično misel je bil Blochov marksizem vse preveč metafizično izpeljan in kot tak za oblastniško marksistično ideologijo neuporaben. Tako kot je bil preganjan Bloch je bil tudi Kocbek, njuna usoda je v marsičem presenetljivo podobna. V svojih prikazih o Blochu poudarja Kocbek vsebino »šolanega upanja« in »Počelo upanja«, kakor je slovenil *Princip upanja*, »prebiramo kot enciklopedijo človekovih želja, kot slikovito panoramo podob o sreči ... zoper zlo in bivanjsko grozo, kot antologijo vseodrešnega upanja«.[52] Svojo oceno o Blochu sklene z naslednjim: »Bloch je čudovito pozoren na človeškost, najbrž nihče med

[47] E. Bloch, n. d., 1.
[48] E. Bloch, n. d., 5.
[49] E. Bloch, n. d., 180.
[50] E. Bloch, *AiC*, 22.
[51] A. Münster (Hrsg.), *Tagträume vom aufrechten Gang*, 127. Gre za četrti intervju, posnet za kanadski radio poleti 1976.
[52] E. Kocbek, *Obrazi - E. Bloch*, v: *Naša sodobnost* 3 (1962), 258.

sodobnimi misleci tako ne ljubi življenja kakor on.«[53] Predvsem nam Bloch posreduje »srečno spoznanje, da se s človekom dogaja nekaj posebnega in da je šele na začetku svoje velike poti«,[54] ugotavlja Kocbek. V članku z naslovom »*Problematični« Ernst Bloch* Kocbek izpostavlja Blochovo kritiko tako teizma kot ateizma, saj sta oba »kriva degradacije sakralnosti, oba ponižujeta svetost božanskega in človekove biti, prvi s svojo teologijo, drugi s svojo ateologijo«.[55] Zanimivo je, da Kocbek za Blocha ugotavlja, da pri njem »ni niti osebnega niti brezosebnega Boga, transcendentna religija mu je irealna utopija, krščanska teologija mu je izraz duhovniške kaste, in vendar daje kot ateist svojemu totalnemu upanjskemu zanosu neprikrite religiozne poteze in izraze. Bloch je daleč od kakršne koli sekularizacije krščanstva ... dialektična metoda mu je eno samo pobožanstvenje človeka v naravi, zgodovini in vesolju, prav zato se je skozi njegovo misel začelo ponavljati vprašanje: *cur deus homo*? Zgodovina človeka na zemlji je en sam proces '*deo assimilari*'.«[56]

Z Blochovo pomočjo odkrivamo moč mistike. Kocbek je povsem pravilno razbral Blochovo nagnjenje do mistične tradicije, kajti religija ne more biti utemeljena na praznoverju. »V mistični tradiciji velikih svetovnih religij je odkril vrsto nagibov, ki so mu tako dragoceni, da jih velja prenesti v službo nastajajočega sveta. Zgodovina mora delovati na človeka kot profana sakralnost, Münzer mu je odkril bitno verjetnost in zgodovinsko rodovitnost religioznega radikalizma. *Deus absconditus* je v resnici *homo absconditus*.«[57] Kar izhaja iz teh Kocbekovih razmišljanj kot trajno in neskončno sporočilo, celo kot oporoka njegove misli vsemu slovenstvu v prihodnje, je njegovo pojmovanje darežljivosti. Za moč dialoga gre in za pristno dialoškost, ki jo slovenstvo pri vseh svojih idejnih razlikah, medsebojno se celo tragično izključujočih in nasprotujočih, potrebuje. Takrat, kadar »delujejo nevarni procesi bitne skleroze in pojemanja darežljivosti«,[58] so dane vse možnosti za nadaljevanje tragedije slovenstva, tudi v smeri nevarnosti, da slovenski narod izgine. Posredno iz Kocbekove oporoke slovenstvu izhaja apel po svetosti takšne darežljivosti med religioznimi in nereligioznimi in tako imenovanimi vernimi in tako imenovanimi nevernimi.

S pomočjo Kocbekove analize Blochovih stališč se smemo spet vprašati, kje so jasne meje v pomenu načelne ločnice med teističnim in ateističnim, ko gre za človekovo dojemanje in naravo njegovega duha. Moč človekove notranjosti, na kateri gradijo vse mistične tradicije, je vsebina eksodusa duše, ki se z religioznim in bibličnim izročilom odpravlja na popotovanje skozi svet, z eno samo željo in upanjem, da si v svetu najde prostor za pristno, učlovečeno domovanje in da bi končno že razpadla tragična hamletovska razklanost in razcepljenost bivanja med notranjim in vnanjim. Zdaj je pred nami zakladnica krščanstva, z Biblijo in številnimi imeni, ki jih z Blochovo pomočjo odkrivamo prijetno, nevsiljivo, kajti

[53] E. Kocbek, n. d., 258.
[54] E. Kocbek, n. d., 262.
[55] E. Kocbek, »*Problematični« E. Bloch*, v: *Sodobnost* 1-2 (1963), 185.
[56] E. Kocbek, n. d., 187.
[57] E. Kocbek, n. d., 188.
[58] E. Kocbek, n. d., 188.

Bloch nam predlaga, da jih ne sprejemamo z nobeno drugo avtoriteto kot samo z avtoriteto svojega srca, svoje lastne notranjosti. Pri tem najbolj vidno izstopa to, da sploh ne gre za kritiko teh izročil, ampak za ponovno odkrivanje smisla izročila tiste humane vsebine, ki so vsakemu človeku opora za njegov proces oblikovanja svoje lastne človečnosti. K tej po njegovem izrecnem opozorilu sodi tudi še kakšna majhna mera ateizma. V tem smislu je izrekel misel, ki še danes učinkuje šokantno: »Samo ateist je lahko dober kristjan, toda gotovo tudi: samo kristjan je lahko dober ateist; kako bi se sicer Sin človekov lahko imenoval enak Božjemu?«[59]

Bloch se zaveda, da je mogoče brati biblično izročilo različno in posamične strani Biblije izrabljati celo za najbolj nehumane namene. Zgodovina žal ponuja vse preveč takih primerov. V intervjuju leta 1974, ki je potekal na temo *O smislu Biblije*, je Bloch kot »produktivno označil tisto branje Biblije, ki se ne omejuje na kritiko Biblije«[60] in pri tem ponavlja svoja znana stališča iz *Ateizma v krščanstvu*. V tej zvezi omenja Bultmannov poskus kritike in njegovo znano parolo o demitologizaciji Biblije, ki naj bi spet obudila pravo krščanstvo. Po Blochovi kritični oceni, ki je podana že v *Ateizmu v krščanstvu*, Bultmann ni upošteval tega, kako mit sam deluje prosvetljujoče in osvobajajoče; pri tem vedno znova opozarja na mit o Prometeju. Po Blochu branje Biblije ne zahteva najprej demitologizacije, ampak deteokratizacijo, kajti samo deteokratizacija omogoča uspešno demitologizacijo vseh tistih mitov, ki gradijo na odnosu gospostva, suženjstva, strahu. Zato je odločno odklanjal nazore Karla Bartha in njegovo mnogo preveč absolutistično pojmovanje Boga. Čeprav je že Lutrov Bog zelo absolutističen, kljub temu še razlikuje med *Deus absconditus* (skriti Bog), Bogom, ki se ga ne da nikdar spoznati, in *Deus revelatus* (razodeti Bog), Bogom, ki s svojo besedo stopa v stik s človekom. Še to je bilo za Bartha preveč, zato omenjeno razlikovanje ukinja in kot ugotavlja Bloch, zvenijo povsem antiprometejsko naslednje Barthove besede: »Stvarnost religije je zgroženost človeka pred samim seboj.«[61] Barthovo delo z naslovom *Der Römerbrief* iz leta 1919 gradi na ostri razliki med človekom in onim zgoraj, med časom in večnostjo in s tem človeka trga iz harmoničnega, tega, v čemer človek vendar živi, ugotavlja Bloch.

Tako Bultmann, Barth in celo Rudolf Otto s svojim pojmovanjem svetega premalo upoštevajo aktivirajočo in eshatološko plat Biblije in religije, predvsem pa glede na človeka samega, razodtujevalno. Še marksizmu je oporekal zaradi njegovega pojmovanja religije kot opija za ljudstvo in bil med prvimi, ki si je celo kot deklariran marksist že v *Principu upanja* prizadeval za pojmovanje religije v smislu prisvajanja stvarnosti; bogato religiozno izkustvo človeštva, še posebej mistično tradicijo je razumel kot sredstvo za odpravo odtujitve, še posebej vseh procesov samoodtujevanja. To je bilo v času, ko je veljal za prvega filozofa v nekdanji Vzhodni Nemčiji, zelo drzna teza, ki je botrovala, skupaj še z nekaterimi drugimi razlogi, temu, da so ga leta 1957 obtožili revizionizma in prisilno upokojili ter vrgli z Univerze v Leipzigu, kjer je bil profesor, in sčasoma celo pregnali v

[59] E. Bloch, *AiC*, 24.
[60] E. Bloch, *Vom Sinn der Bibel. Religion ohne Aberglauben? Ein Gespräch mit Bernd Stappert*, 1974, 189.
[61] E. Bloch, *AiC*, 75.

tujino. Po letu 1961 se je za stalno preselil v Zahodno Nemčijo, kjer je dobil predavateljsko mesto na Univerzi v Tübingenu. Tam je tudi nastalo njegovo delo *Ateizem v krščanstvu*; ta gradi na njegovi biblični hermenevtiki, ki se je postopoma oblikovala skozi vse njegovo življenje.

K Blochovi biblični hermenevtiki vsekakor sodi religija, vendar ne kot oblast in prisila neba, v imenu katere se je razbohotila cerkvena institucija, ampak religija srca in človekove notranjosti, ki jo v najboljšem pomenu uteleša mistična tradicija, kajti mistika je utelešenje človekove notranjosti. To tradicijo mu je posredovala njegova prva, žal mnogo prerano umrla žena Else Bloch von Stritzky (1883-1921). Globoko je verjela v »absolutno resnico« Blochove filozofije in pri tem, kot sam ugotavlja, »obravnavala Biblijo skozi mojo filozofijo in mojo filozofijo skozi Biblijo«.[62] Njegovo delo *Duh utopije* v marsičem gradi na moči človekove notranjosti svet, ki mu ga je odkrila njegova takratna žena in ki se je filozofsko aktualiziral pri Kierkegaardu. Šele takrat, ko se dojema notranjost na moralno-mistični osnovi, je pripravljen duh eksodusa. Vsakršna pot napredovanja, tudi iz zablod sveta, se začne s pomočjo naše notranjosti, zato kažipot pri tem ne more biti kakšna heglovska piramida svetovnega duha. Človekovo samoprisvajanje kot svetovni proces, v katerem človek postaja človek, pomeni, da gre za svet, v katerega stopa Sin človekov, in v tem svetu so »evidentni pojmi moralno-mistične vrste: dobrota, upanje, heliotropija čudežnega«.[63] Po smrti svoje žene je takoj začutil, da ga bo vedno in vsepovsod spremljala. Pod njeno sliko je zapisal misel iz Biblije: »Nad njihovo glavo bo večno veselje« (Iz 35, 10). Izaijev Bog je namreč Bog pravičnosti in samo na tem temelju je smiselna religija. Je Bloch s svojo biblično hermenevtiko zadosti razrešil tako težko rešljivo, morda celo narazrešljivo vprašanje odnosa med *pravičnostjo* in *ljubeznijo* glede staro- in novozaveznega izročila? Kakorkoli že, pri Blochu ni opore za tezo, da je gradil na njunem nasprotju in medsebojnem izključevanju.

Za Blocha ostaja trajno spoznanje po ženini smrti predvsem to, da duša po smrti ne premine in da smrt nikakor ni nekaj poslednjega. Tako mu je prva žena poleg čuta za mistiko posredovala še »organ za smrt, da jo lahko dojemam, da se mi smrt povsem razkriva«.[64] In kaj je vsebina tega, kar mu je razkrila: čisto nič drugega kot pojem večnosti in neumrljivosti. Zato je s svojo filozofijo utopije in upanja ta tako zelo svojevrsten ateist po volji Boga angažiral prav vse iz bogate zakladnice človekovega duha, da bi izdelal najmočnejše sredstvo proti najmočnejši ne-utopiji in ne-upanju, to je smrti. Zaradi tega svojega poskusa je še danes vsakemu filozofu živ očitek in opomin, namreč, kakšen filozof je tisti, ki ne more misliti nesmrtnosti in večnosti. Morda ni odveč sklepna ocena, da je kakšen ateist šele takrat zares pojasnil vsebino svojega ateizma, ko je uspel razložiti bitnost duše, ki je v tem, da po smrti ne premine.

Eno izmed poslednjih poglavij njegovega *Ateizma v krščanstvu* se glasi *Izvori možnega poguma za smrt ali odhod*. Sredi življenja nas obkroža smrt. Kako torej

---

[62] E. Bloch, *Tendenz-Latenz-Utopie*, Ergänzungsband zur Gesamtausgabe, Suhrkamp, Frankfurt 1978, 16.

[63] E. Bloch, *GU II*, 260.

[64] E. Bloch, *Tendenz-Latenz-Utopie*, 24.

pristopiti k njej? Vedno je zelo blizu nas, četudi še tako daleč, in mi smo vedno zraven pri smrti drugih in ne pri svoji lastni. Za srečanje med *kozmosom* in *logosom* gre po Blochu za bolj ali manj sekularizirane alternative samega astralnega oziroma logičnega mita.[65] V sekularizirani obliki učinkuje astralni mit pri Brunu, Spinozi, francoskih materialistih, sekulariziran logični mit pri Leibnizu, Heglu, predkrščanskem idealizmu. Kako si kozmos in logos stojita nasproti oziroma, kako se medsebojno srečujeta duh in materija? Kakor izhaja iz Blochovih težko razumljivih zapisov, gre za to, da z logosom prekinjamo kozmos, namreč njegovo statičnost in s kozmosom ustavljamo logos; predvsem njegovo spekulacijo, ki izhaja iz neskončno-aproksimativnih postavk svobode. To prekinjanje in ukinjanje enega z drugim je prikazal s knjigo o apokalipsi. Zaveda se, da je to najbolj pretirana in od vseh utopij najbolj mitološka utopija, a vendar kot taka obstaja samo zato, da bi gradili novo, boljšo zemljo in svet, za duše, ki bodo kot neveste (prim. Raz 19, 7; 21, 29; 22, 17). V 21, 2 beremo: »Videl sem tudi sveto mesto, novi Jeruzalem, ko je prihajal z neba od Boga, pripravljen kakor nevesta, ki se je ozaljšala za svojega ženina.«

V vseh ljudeh je nagnjenje do tega, kar še ni nastalo in to nenastalo se imenuje »spero ergo ero,«[66] upam, torej bom. Tudi po vsem zemeljskem, a hkrati najbolj sredi njega. Kot da bi Bloch želel dopovedati, da se, vsaj po eni iz uvodnih misli *Ateizma v krščanstvu*, misel, ki je sicer Avguštinova »Dies septimus nos ipsi erimus,« ta dan se še ni zgodil, a jemanje preteklosti iz prihodnosti ostaja. V tem je torej po Blochu veličina Biblije, te Knjige knjig.

Povzetek: **Cvetka Tóth, Hermenevtika utopije in upanja v Bibliji**

Kritika Biblije je po Blochu smiselna samo kot deteokratizacija, s katero odklanja razlago bibličnih sporočil, ki gradijo na odnosu gospostva in suženjstva. Njegova biblična hermenevtika se solidarizira s subverzivnimi miti podložnih, s temi, ki so na strani ponižanih in izkoriščanih. Zaradi tega je Biblijo treba brati analitično in detektivsko, kajti tudi v njej deluje zgodovina odpadništva, ki vključuje novo eshatologijo religije. Ta sicer je konec religije, toda razumljene kot pojmljeno upanje, kar pa ne pomeni nikakršne religije. Tako k novi eshatologiji religije sodi še nova antropologija religije. V tem kontekstu je branje in poznavanje Biblije tudi pri kom, ki ni religiozen, potrebno ne samo zaradi razumevanja temeljev naše kulture, ampak še tega, kako človek sploh postaja človek.

Summary: **Cvetka Toth, Hermeneutics of Utopia and Hope in the Bible**

According to Bloch, Bible criticism is only sensible as a de-theocratization, rejecting the interpretation of Biblical messages based on the relation power-servitude. Bloch's Biblical hermenutics shows solidarity with subversive servants'

[65] E. Bloch, *AiC*, 343.
[66] E. Bloch, n. d., 344.

myths and with those that are on the side of the humiliated and the exploited. Therefore the Bible must be read in an analytical and detective way because it also contains the history of apostasy comprising a new eschatology of religion. This means the end of religion, yet of religion understood as hope for totality, which, however, does not simply mean no religion. Thus, also a new anthropology of religion belongs to the new eschatology. In this context, according to Bloch, the reading and knowledge of the Bible is also necessary for non-believers so that they may understand not only the roots of our culture but also what man makes man.

Predavanje (1.06) UDK 22 : 504.06 (049.2)

Borut Ošlaj

Biblija in eko-etična kriza

V drugi polovici 20. stoletja je ekološka problematika nenehno pridobivala na pomenu, v zadnjih petih letih - glede na alarmantne podatke o onesnaževanju, učinkih tople grede in ozonskih lukenj - pa je celo dobila status ključnega problema sodobne družbe. Pri iskanju razlogov za problematičen odnos človeka do narave se nemalokrat omenja Biblija, in to z namenom, da bi jo razglasili za glavnega krivca oziroma za zgodovinski izvor nakazujoče se ekološke katastrofe. Večina avtorjev si je edina, da so nastavki za moten odnos do narave vidni že v Bibliji, in sicer v tem, da je Bog človeku, ki ga je ustvaril po svoji podobi, namenil vlogo gospodarja nad vsem živim in neživim. Tisto, kar je ob tem mogoče z gotovostjo reči, je, da se mora judovsko-krščanska tradicija z očitki te vrste delno povsem upravičeno soočati.

Toda obstajajo tudi avtorji, ki skušajo dokazati prav nasprotno, namreč vzajemnost med človekom in naravo, v katere potrditev je v Bibliji mogoče prav tako najti kar nekaj mest. V našem prispevku želimo na kratko predstaviti oba pogleda, ne da bi se pri tem odločili za enega ali drugega. Nasprotno, čeprav se obe poziciji delno upravičeno sklicujeta na Biblijo, želimo pokazati, da je tako prva kot druga neprepričljiva in nezadostna. Vprašanje prispevka se torej glasi: Zakaj sta obe stališči po svoje nezadostni, zakaj vsako od njiju na poseben način predstavlja Sveto pismo v popačeni podobi, in kaj iz tega sledi?

1. Ločitev

V novi zavezi je zapisano: »Vse je vaše« (1 Kor 3, 22). Ta izročitev je samo potrditev starozavezne postavitve človeka, ki je bil ustvarjen po Božji podobi, za gospodarja vsega ustvarjenega. Vso preostalo naravo je sicer prav tako ustvaril Bog, toda ne po lastni podobi. S hierarhizacijo oziroma različnim vrednotenjem vsega, kar je bilo ustvarjeno, je celota bivajočega razdeljena na človeka in preostalo naravo (prim. 1 Mz 1, 26). V tej zvezi je zelo poveden Hans Jonas, filozof judovskega porekla, ki je v delu *Princip življenja* zapisal naslednje: »Judovski monoteizem je odstranil naravne bogove in vsa vmesna bitja ter pustil Boga in svet v jasni ločenosti. Krščanska hierarhija angelov in svetnikov ni premostila brezna med Bogom in svetom, temveč tistega med Bogom in človeško dušo, ki si - tudi sama ne pripadajoč naravnemu redu - deli nadnaravni karakter Božjega bitja. Resnično, človeška duša je edina bitnost v

svetu - ne da bi bila od tega sveta, - ki je bila ustvarjena po Božji podobi, da, celo iz samega Boga, in je zato v določenem smislu Božja, medtem ko sta nebo in zemlja ter vse z njima povezano mnoštvo samo delo njegovih rok, in ne njegova odslikava. Bistvena ločitev med Bogom in svetom je tako ponovljena oziroma odslikana v bistveni ločitvi med duhom in naravo. Narava, ki je bila ustvarjena iz nič, je brez duha in nemo izpolnjuje Božjo voljo, ki ji edina zagotavlja obstoj. Predstava ne-duhovne ali slepe narave, ki pa se kljub temu ravna skladno z zakonitostmi, je tako postala možna v metafizičnem smislu.«[1]

Ta nekoliko daljši citat smo povzeli zato, ker nam lahko služi kot klasični primer za to, na kakšen način je največkrat razumljena vsebinska sorodnost med bibličnim in modernim umevanjem narave. Ker ustvarjeni svet iz Geneze ni Bog, ga tudi ne moremo častiti kot nekaj Božjega. Narava je tako postavljena človeku v uporabo zgolj kot sredstvo njegovega preživetja in ne kot medij njegovega samoprepoznavanja. V potrditev tega se najpogosteje citira naslednje mesto iz Geneze: »Bog ju je blagoslovil in Bog jima je rekel: 'Rodita in se množita ter napolnita zemljo; podvrzita si jo in gospodujta ribam morja in pticam neba in vsem živim bitjem, ki se gibljejo na zemlji!'« (1 Mz 1, 28).

Nedvomno je povsem upravičena domneva, ki vidi v Bibliji začetek človekovega odtujitvenega procesa od ostalih ustvarjenih oblik bivajočega, saj je bila judovska religija prva, ki - temelječ na transcendentnem monoteizmu - ni ločila le človeka od Boga (četudi je po svoji duši Bogu enak), temveč ga je iztrgala tudi iz celote naravnega sveta. Podobnega mnenja je tudi Fraser-Darling: »S tem ko je zahodni človek prevzel judovsko-krščansko religijo, ni izključil iz skupnosti z Bogom in samim seboj le vseh drugih živih bitij, ki niso pripadala njegovi vrsti, temveč je hkrati razvil tudi udobno prepričanje, da je Bog ustvaril preostala živa bitja za človekovo uporabo in zabavo.«[2]

Tovrstno branje Biblije je že doseglo svoj vrhunec v tezi Lynna Whitea, ki je leta 1967 izjavil, da je treba resnični temelj tega, kar je že takrat spoznal za ekološko krizo, iskati v judovsko-krščanski tradiciji.[3] Ker se transcendentni Bog ne manifestira več v naravi, sama ne more več posedovati Božjega statusa kakor v vseh politeističnih religijah. Toda dokončno je narava postala predmet šele v novem veku. Bacon in Descartes sta bila tista, ki sta sekularizirala biblično postavitev človeka za gospodarja narave. Narava kot res extensa je zdaj sicer postala svoja lastna substanca, toda v naravi te substance je, da je brez duha, in da postane s tem, ko ne poseduje nobene intrinzične vrednote, zgolj nekaj mehaničnega. Tovrstno mehanično pojmovanje narave pa je moralo nujno pripeljati do ekološke krize. V tem smislu ima White prav, da leži temelj te krize pravzaprav že v Bibliji, toda ostati samo pri tej ugotovitvi pomeni poenostavitev biblične misli. Ločitev človeka od Boga na eni ter človeka od narave na drugi strani je - če to primerjamo s predjudovskimi religijami - zelo

[1] H. Jonas, *Das Prinzip Leben,* Insel Verlag, Frankfurt 1994, 138.

[2] F. Fraser-Darling, *Die Verantwortung des Menschen für Umwelt,* v: *Ökologie und Ethik,* Reclam, Stuttgart 1991, 12.

[3] Prim. L. White, *The Historical Roots of our Ecological Crisis,* v: *Science* 155 (March 1967), 1203-1205.

kompleksen problem (prav tako kot je kompleksen sam prehod iz politeizma v monoteizem in posledice, ki spremljajo ta prehod), to pa pomeni, da so tudi posledice, ki so s tem dane - kot bomo videli - celovitejše kot gola in suha trditev, da predstavlja Biblija temelj današnje ekološke krize.

2. Enotnost

Med tistimi, ki glede na sodobne eko-etične probleme Bibliji namenjajo pozitivno vlogo, kaže omeniti in na kratko predstaviti Martina Rocka. Njegova naloga je pravzaprav težja od tistih, ki Bibliji pripisujejo zgolj negativne učinke. Rock si tako na osnovi biblične vsebine prizadeva razviti teologijo narave, ki naj bi temeljila na občutku strahospoštovanja pred naravo; to pa pomeni, da se trudi dokazati, da velja prav nasprotno od tistega, kar poudarja kritičnejša in hkrati tudi bolj razširjena recepcija Biblije, in sicer, da le-ta ne poudarja toliko ločitve človeka in narave, ampak njuno vzajemno povezanost. »Za starozaveznega človeka je narava v celoti stvaritev, to je resničnost, ki izvira iz Božje moči. Narava ima po svojem bistvu notranji odnos do Boga stvarnika, ki je ustvaril vse vesolje. Človek, ki motri veličastno stvaritev, je poklican k strmenju in čaščenju tega veličastja. V 5. verzu 18. psalma piše: 'Nebesa razglašajo Božje veličastvo in nebesni svod oznanja, da je delo njegovih rok.' S to naravo stoji človek v najožjem odnosu.«[4]

Toda takšna interpretacija je vprašljiva, saj se s tem Bibliji podtika estetski značaj človekovega razmerja do narave, ki pa ga v Bibliji ni zaslediti. Tudi 18. oziroma 19. psalm, na katerega se Rock sklicuje, ne govori o čaščenju Božjih del zaradi njih samih, temveč zgolj zato, ker izpričujejo Božjo vsemogočnost in veličastnost. Tudi tukaj (čeprav Rock tega ne poudarja), je narava samo sredstvo, samo ena izmed poti, ki vodijo k Bogu.

Naj omenimo še nekaj bibličnih citatov, ki jih je izbral Rock, da bi potrdil svojo tezo o enotnosti med človekom in naravo na eni ter Bogom in naravo na drugi strani. Rock izhaja pri tem celo iz predbiblične predstave, po kateri je bil Jahve, podobno kot Tešub in Zeus, Bog vremena. »Gospodar dežja je Jahve«, poudari in citira Biblijo: »...daje dež na zemljo in pošilja vodo na polja« (Job 5, 10); »Bedni, ubogi iščejo vode, pa je ni. Njih jezik gine od žeje« (Iz 41, 17); »Glej, s svojo grožnjo posušim morje, reke izpreminjam v puščavo; njih ribe ginejo zaradi pomanjkanja vode in mrjo od žeje« (Iz 50, 2).[5]

Na temelju omenjenih citatov pride Rock do sklepa, ki je vse prej kot prepričljiv: »S takšnimi izjavami je poudarjena usodna prepletenost človeka in narave.«[6] Kaj je s to »prepletenostjo« pravzaprav mišljeno? Kar pri teh citatih najprej pade v oko, nikakor ni nekakšna vsepreţemajoča povezanost človeka in narave, kar se trudi pokazati Rock, temveč prej brezobzirna gospodovalnost judovskega Boga. Nekoliko naprej zapiše: »Stvarnik je želel svojo stvaritev kot

[4] M. Rock, *Theologie der Natur und ihre anthropologisch-ethischen Kosequenzen*, v: *Ökologie und Ethik*, 73.
[5] M. Rock, n. d., 74.
[6] M. Rock, n. d., 74.

nekaj enotnega, vse ustvarjeno je med seboj solidarno, eno je odvisno od drugega; vse je med seboj povezano v dobrem in slabem.«[7]

Pojem prepletenosti, ki ga uporablja Rock, je s tem bolj določen. Ljudje, živali in rastline so med seboj povezani zato, ker so vsi odvisni od Božje milosti, odvisni od tega, ali je Bog pripravljen omogočiti najnujnejše življenjske pogoje za njihovo preživetje. Prepletenost torej pomeni skupno odvisnost. Toda, ali je to dovolj, da lahko v Bibliji govorimo o prepletenosti med človekom in naravo? Ne samo da je Rock na podlagi nekaterih, vse prej kot prepričljivih citatov, o tem trdno prepričan, verjame celo, da je naravi pripisana »določena prednost ... kajti ona velikodušno podarja in daje«.[8] Toda očitno je, da sta pojma podarjanja in dajanja relacijska pojma, ki se v razmerju do človeka kažeta kot sredstvo in pogoj, da z njim je tako, kot je. Če je narava razumljena kot sredstvo in pogoj človekovega preživetja, in če lahko svojo vlogo uspešno opravlja le takrat, ko je takšna izrecna Božja volja, potem ni mogoče govoriti o »enotnosti«[9] med človekom in naravo, še manj o prednostnem položaju, ki naj bi jo ta imela glede na človeka. Dejstvo je, da je narava tukaj degradirana tako s strani Boga kot s strani človeka, saj vrednosti na sebi ne poseduje oziroma jo ima samo, kolikor je za nekaj drugega, kolikor omogoča, da bo Božjemu privilegirancu udobno postlano. Namesto enotnosti tako povsod sili na dan razlika, diafora.

Kljub izrečenim pomislekom pa je treba poudariti tudi pozitivni aspekt njegovih prizadevanj, ki ima še posebej veliko težo spričo avtorjev, ki o bibličnem razmerju človeka in narave ne zmorejo povedati ničesar vzpodbudnega. Pri tem mislimo predvsem na naslednjo Rockovo misel: »Pooblastitev človeka, da odgovorno upravlja z naravo, ne pomeni dovolilnice za njeno izkoriščanje, temveč z dolžnostmi povezano polnomočje ... Človek je prej upravitelj kot lastnik narave.«[10]

Kajti v Bibliji je zapisano: »Vzel je torej Gospod Bog človeka in ga postavil v edenski vrt, da bi ga obdeloval in varoval« (1 Mz 2, 15). To je pravzaprav pozitivni nastavek - ki so ga kritiki Biblije hote ali nehote spregledali - za človekov odgovorni odnos do narave, ki ga je Rock upravičeno poudaril. Hkrati je to tudi izhodišče, na katerem bo temeljilo nadaljevanje našega premisleka, pri čemer pa smo mnenja, da je odgovornost za naravo, njeno obdelovanje in varovanje, razumljiva samo, kolikor pri tem izhajamo iz ločitve človeka in narave. Diafora in ne enotnost je naš izhodiščni pojem; v določenem smislu torej to, kar so izpostavljali tudi kritiki Biblije.

3. Diafora in odgovornost

V primerjavi s tradicionalnimi cikličnimi religijami predstavlja judovska religija epohalni preobrat. Z Abrahamovo vero se je pred človeštvom odprl popolnoma nov svet, v katerem se Bog razodeva kot oseba, kot neka določena,

[7] M. Rock, n. d., 74-75.
[8] M. Rock, n. d., 74-75.
[9] M. Rock, n. d., 74.
[10] M. Rock, n. d., 76.

od človeka ločena eksistenca, ki ukazuje, kaznuje in odpušča. Transcendentni, od človeka in narave ločeni Bog, je povzročil razkol, v katerega se je lahko naselila vera, da bi naredila ločitev znosnejšo. Med Bogom in Abrahamom se je odprl prepad, korenit prelom kontinuitete, ki je še zaznamovala politeistične, ciklične religije. Posamezne bogove, ki so prej skupaj s človekom živeli v različnih naravnih krajih (reke, jezera, gozdovi, gore), pri Judih zamenja en sam abstraktni Bog v abstraktnih nebesih. Ta Bog nima več nobene določene oblike, niti ga ni mogoče več najti na določenih mestih; on je povsod in nikjer, nima nobene oblike, po kateri bi ga bilo mogoče spoznati, a vendar je spoznaven v vsaki posamezni stvari, tako živi kot neživi. En Bog zaznamuje rezultat prehoda iz čutne neposrednosti, mnoštva in podobotvornosti v duhovno posredovanost abstraktne enoličnosti. Eno zastopa zdaj vse.

Abstraktna identiteta judovskega Boga predstavlja eno točko, drugo pa verujoči; s tem sta bili določeni dve (ontološki) točki, ki definirata linearni prostor. Prazni prostor, ki leži med obema točkama (vmes namreč ni ničesar, kar bi imelo lastno vrednostno strukturo), je zdaj mogoče premostiti le še z vero in upanjem. Ker pa je ločitev obeh točk duhovne narave, je tudi možne povezave mogoče iskati zgolj na duhovni ravni. Diafora med Bogom in človekom predstavlja realno izhodišče za dramatiko te religije. Dejstvo diafore zahteva premostitev, ki pa jo lahko premosti le človek; to pomeni, da se s tem zahtevata človekova osebna aktivnost in zavzetost.

Diafore ni mogoče obravnavati kot nekakšen judovski izum. Diafora je namreč predpostavka vseh religioznih prizadevanj (prizadevanje je namreč možno samo tam, kjer prizadevajočemu se nekaj bistvenega manjka), le da je bila v tradicionalnih religijah, ob številnih bogovih ter obredno-kultnih praksah zabrisana in se tako ni mogla pokazati v čisti obliki. V judovski religiji pa je odnos človeka do tega, od česar se počuti odvisnega, predstavljen v najelementarnejši in najenostavnejši obliki: kot dialoško razmerje med človekom in Bogom. Skozi ta dialog pa postane oseba tudi človek.

Toda ta poenostavljena verska oblika prinaša s seboj kompleksne spremembe. Morda je najpomembnejša prav človekova ločitev od narave (v tej točki soglašamo s kritiki Biblije). V tradicionalnih predjudovskih in primitivnih religijah je bil človek povezan z naravo bodisi preko posameznih bogov, ki so zastopali različne naravne pojave, ali pa na animistični ravni, kjer je bil prepričan, da je njegova duša sorodna z dušami živali in rastlin. Toda potem, ko je vseobsegajoče razmerje do narave kot celote, torej tudi do bogov in božanstev, ki so bila imanentni del naravnega sveta, človek zamenjal z abstraktnim in na formalni ravni poenostavljenim razmerjem do enega samega, transcendentnega Boga, se je dokončno izgubil človekov neposredni odnos do narave. Na Boga, ki ga ni mogoče več neposredno najti v naravi, ki sam ne predstavlja ničesar telesnega in čutnega več, se lahko obračamo samo še z duhovnimi sredstvi. Človekovo telesno, materialno razmerje do narave postane drugorazredno, tako kot je drugorazredna zdaj tudi narava v svoji reduciranosti na surovine in živež. Človek zdaj ni več v odnosu do narave kot celote, temveč do tistega, ki je stvarnik te celote.

Toda soočimo se raje s pozitivnim aspektom obravnavane ločitve. Človekovo identifikacijsko polje, polje eksistencialnih opornih točk, v katerih osmišlja svoj obstoj, zdaj ni več razpršeno po celotnem območju bivajočega, temveč reducirano na eno samo točko. Dialoški odnos, ki ga vzpostavita dve nasproti postavljeni osebi (Bog in človek) razpre polje svobode, v katerem je človeku samemu prepuščeno, ali se bo v njem odrešil ali pogubil. Vnaprej dane in zagotovljene opore človek zdaj ne najde več. Negotovost odprtega linearnega polja in dotlej neznana osebna odgovornost slehernega posameznika, da v tem prostoru najde trdno zatočišče, naredita, da se človek izkusi za negotovo in problematično bitje. Šele en Bog, pred katerim človek nima več neomejene izbire, postane človeku resnično »nevaren«. Tu ni več samoumevne podpore, na katero je lahko vselej računal politeistični človek; za Božjo naklonjenost se je treba zdaj boriti. In prav to je tista elementarna situacija, ki lahko iz človeka naredi odgovorno osebo, osebo, ki je odgovorna za svoja dejanja ter za posledice, ki jih ta dejanja povzročijo oziroma jih lahko povzročijo. En Bog je človeku »nevaren« toliko, kolikor od njega posredno zahteva, da se dokončno postavi na lastne noge.

Izhajamo torej iz pojma razlike, diafore med človekom in Bogom na eni in človekom ter naravo na drugi strani. To razliko je mogoče prvič v vsej njeni radikalnosti (to prepričanje delimo z Jonasom, Whiteom, Tribejem) zaznati v Bibliji. Toda s tem, da daje človek živalim in rastlinam imena (prim. 1 Mz 2, 19-20), ni ustvarjena samo razlika med njim in subhumanim svetom, razlika, s katero je narava postavljena človeku na razpolago, temveč tudi skrb in odgovornost za tisto, kar je poimenoval. Imenovanje je prva faza kultiviranja narave, njena prisvojitev v formi predmeta.[11] Skozi akt imenovanja postane narava oziroma njeni deli, predmet človekove zavesti; in samo za tisto, kar postane predmet njegove zavesti, lahko človek prevzame odgovornost.

V totemističnih religijah, v katerih se je čutil človek popolnoma povezanega z naravo, o odgovornosti še ni bilo mogoče govoriti, in sicer zato ne, ker narava zanj ni bila nekaj drugega, drugačnega, temveč on sam. Zato je vse, kar je storil naravi, storil pravzaprav samemu sebi. Niti narava niti on sam tukaj še nista postala predmet; in kjer svet še ni predmet, tisto zavestno opredmeteno, tam tudi ni diafore in torej tudi ne odgovornosti. Odgovoren sem namreč lahko za tisto, kar sem s poimenovanjem (opredmetenjem) ustvaril v nekaj drugega od samega sebe.[12] Tam, kjer je vse brez razlike eno, celota, tam lahko govorimo o odgovornosti le s strani celote in ne s strani njenih delov.

---

[11] Predmet razumemo kot sintezo od človeka neodvisne stvari in njegovih mentalnih vsebin; s tem, ko daje vsebino in pomen stvarem okoli sebe, pravimo, da opredmetuje, meče predse. Stvar, ki je za človeka, je predmet. Toda prav s tem, da naredi nekaj za predmet, da neki stvari podeli pomen, le-to od sebe loči, jo prizna v njeni drugosti.

[12] Presenetljivo, toda ne nerazumljivo je, da je prav na Japonskem, kjer se je človek skozi stoletja čutil z naravo dosti bolj povezanega kot v Evropi, ekološka kriza še globlja od tiste na zahodu. Upamo si trditi, da je eden ključnih razlogov za takšno stanje v tem, da japonska kultura narave nikoli ni tako radikalno naredila za predmet kot zahodna; ločitve vzhodne kulture niso izpeljale do konca, to pa hkrati tudi pomeni, da se občutek odgovornosti ni mogel razviti do tistih prepadnih dimenzij, ki zaznamujejo Biblijo in na

Kljub temu, da je v celotni Bibliji relativno malo govora o naravi, kljub temu, da je s človekovo postavitvijo za gospodarja nad vsem bivajočim vzroke za današnjo ekološko krizo treba upravičeno iskati v Bibliji, pa so v Bibliji hkrati dani tudi odgovori na vprašanja in probleme, ki jih je nova religija prinesla s seboj, ali pa so vsaj nakazani. To poudari tudi Birnbacher v tem, ko pravi: »Zares: Biblična poročila o stvarjenju je mogoče v dobršni meri brati tudi tako, da kljub dominantnemu položaju, ki pripada človeku zaradi njegove bogopodobnosti, preostalo stvarstvo, še posebno živalski svet, ni ustvarjeno izključno za človekovo izrabljanje.«[13]

Toda namesto formulacije »kljub dominantnemu položaju«, bi bilo ustrezneje reči prav zaradi njega; šele kot dominirajoče bitje, kot bitje, ki zaseda superiorni položaj, kar pa hkrati tudi pomeni, da je sam in osamljen, je človek konfrontiran s svobodo; in prav v tej konfrontaciji je v veliki meri od njega samega odvisno, kaj bo naredil iz samega sebe. Ta odprti, ne do zadnje podrobnosti izpolnjeni prostor, je rojstni kraj odgovornosti. Človek lahko naravo ne le brezmejno izkorišča, on jo lahko in mora tudi obdelovati in varovati. Ideal te odgovorne simbioze med človekom in naravo predstavlja vrt.

Toda občutek odgovornosti ne sledi nujno iz človekovega dominantnega položaja. O tem priča tudi zgodba o vesoljnem potopu. »Zato je bilo Gospodu žal, da je naredil človeka na zemlji, in bil je v srcu žalosten« (1 Mz 6, 6). Toda Bog je dal Noetu (in s tem človeku) še eno priložnost. »Potem je rekel Noetu in njegovim sinovom z njim: 'Glejte, sklenem zavezo z vami in z vašim zarodom za vami in z vsemi živimi bitji, ki so pri vas: s pticami, z živino in z vso zverino na zemlji, ki je pri vas, sploh z vsemi živalmi na zemlji, ki so izšle iz ladje'« (1 Mz 9, 8-10). S tem, da Bog zaveze ni sklenil le s človekom, temveč z vsemi živalmi, je zadolžil človeka k dvojni odgovornosti: prvič, človek mora sam vzdrževati zavezo z Bogom, jo negovati ter si za njo prizadevati, in drugič, vzdrževati mora zavezo z živimi bitji, katerih gospodar je.

Od tega, ali se te odgovornosti zaveda ali ne, je odvisna njegova odrešitev ali pogubljenje, in to ne samo glede na Boga, temveč tudi glede na naravo. Ta na diafori temelječa odprta možnost, je izvir odgovornosti, odgovornosti za tisto, od česar sem ločen in s čimer lahko kot ločeni sklenem zavezo. Gospodovanje, kultiviranje, imenovanje, v bibličnem kontekstu tako ne pomenijo izkoriščanja, temveč odgovorno obdelovanje in varovanje. Zato so nedvomno prekratke tiste interpretacije, ki vidijo v Bibliji zgolj vzrok za ekološko krizo, pri tem pa spregledajo celovito in kompleksno strukturo novonastale religiozne situacije.

Judovska religija postavlja človeka pred izbiro, za katero mora prevzeti polno odgovornost. Z nastavki za ekološko krizo so v Bibliji hkrati dani tudi nastavki za njeno rešitev.

---

njej temelječo kulturo. Če narava ne postane Drugo, hkrati pa se z njo ravna tako kot da to je (privzemanje zahodnega kapitalizma), potem se pojem odgovornosti le stežka uveljavi.

[13] D. Birnbacher, *Sind wir für die Natur verantwortlich?*, v: *Ökologie und Ethik*, 109-110.

Povzetek: **Borut Ošlaj, Biblija in eko-etična kriza**

Ko se danes govori o vzrokih eko-etične krize, se dostikrat na prvem mestu omenja prav Biblija oziroma ločitev človeka in narave, kakor je ta izpeljana v Genezi. Toda pri tem se pozablja, da je prav preko te ločitve in ločitve od Boga, človek postavljen na lastne noge kot samozavedajoč in odgovoren individuum. In prav fenomen odgovornosti, ki izhaja iz te ločitve (razlike), je edini garant, da s tistim, kar nismo mi sami, kar je predmet našega delovanja in prizadevanja, ravnamo s strahospoštovanjem pred njegovo drugačnostjo.

Summary: **Borut Ošlaj, The Bible and the Ecological-Ethical Crisis**

When nowadays the talk turns to the causes of the ecological-ethical crisis, - often the Bible is mentioned i.e. the separation between man and nature as carried out in the Book of Genesis. However, it is not taken into account that just this separation as well as the separation from God made man an independent, self-conscious and responsible individual. And just the responsibility issuing from this separation (difference) is the only guarantee that what is different from us and an object of our activity and effort will be treated with reverence for its difference.

Slavnostno predavanje (1.06) UDK 221.31 = 863 (049.2)

Alojz Rebula

Blok svetlobe v duhovne temelje novega slovenskega tisočletja

Verjeti, kakor verujejo kristjani, da je Večnost kdaj iz svojih nedoumljivih dalj spregovorila malemu planetu Zemlji v človeškem jeziku, je objektivno fantastično. Saj se to pravi verjeti, da je spregovorila človeškim otrokom v treh jezikih Sredozemlja, v semitskih aramejšini in hebrejščini ter v indoevropski grščini, in to ne v kakšni hieroglifični govorici, ampak v človeških besednih in literarnih vrstah. A to je pač fantastičnost vere, ta pa je gotovost o rečeh, v katere je treba upati: *certitudo rerum esperandarum*. Ta fantastičnost je enaka oni, ki na primer verjame v evharistično navzočnost ali v vstajenje mrtvih.

Imanentistična pamet teh ontoloških skrajnosti, da tako rečem, ne more sprejeti. Ni jih mogel sprejeti Celsus, kakor jih v modernih časih ne morejo sprejeti Renan, Strauss ali Couchoud. Vendar tudi tisti, ki judovsko-krščanske svete knjige ne morejo povezati z vesoljem nevidnega, ki torej ne vidijo v njej nič več kot filološki pojav iz bronasto-železne dobe, morajo priznati njegovo edinstvenost. V judovsko-krščanskem Svetem pismu morajo prepoznati enkratno duhovno sporočilo, dano človeštvu: sporočilo, ki umešča človekovo usodo med koordinate transcendentnega in kozmičnega. Saj gre za veličastno vizijo, ki se preko prepada Padca, se pravi tragičnosti v človeku in zgodovini (in v tem semitski genij daje roko grškemu), razteza od raja do raja, od začetnega Edena do končne Nove zemlje. In ki se na etični ravni razteza med Dekalogom s Sinaja in med Govorom na gori.

Najmanj, kar mora imanentistična zavest Svetemu pismu priznati, pa je njegova kulturna sporočilnost. Izločiti iz svetovne literature, likovnosti in glasbe, kar sta tem področjem navdihnili Stara in Nova zaveza, bi pomenilo svetovno literaturo, likovnost in glasbo bistveno okrniti. Saj bi morali izločiti, kar je svetopisemskega recimo v Racinu, Miltonu, Alfieriju, Thomasu Mannu, tako rekoč v vseh slikarjih od Giotta preko Michelangela do Dalija, v premnogih glasbenikih od Bacha do Scarlattija.

Kar pa zadeva čisto literarno razsežnost Biblije, njeno umetniško veljavnost, smo, naj zveni baročno ali ne, v sami Himalaji svetovne umetnosti. Dovolj je omeniti, da nadaljujem metaforo, nekaj njenih osemtisočakov, pa naj bo to Visoka pesem s svojo ljubezensko ekstazo, naj bo Psalter s svojo kraljevsko himničnostjo, naj bosta Izaija in Ezekiel s svojimi videnji, naj bo trpin Job s

svojim rvanjem s Stvarnikom, naj bo Božji nihilizem Pridigarja, naj bo evangelij s svojimi prilikami, naj bo Pavel s svojim duhovnim naletom, naj bo patmoški videc s svojim prikazovanjem katastrofičnega konca zgodovine.

A izločiti iz našega kulturnega obnebja Biblijo, bi pomenilo tudi bistveno osiromašiti naš evropski kulturni imaginarij, v katerem ne bi bilo več ne Edena ne Golgote, ne Adama ne Salomona, da niti ne omenim Njega, katerega ime je, kot je rekel Pavel iz Tarsa, nad vsemi imeni. Vprašamo se lahko tudi, kaj bi ostalo od raznih disciplin, od filozofije in zgodovine do filologije in arheologije, če bi iz evropske znanosti izločili biblijsko motivacijo.

Skratka: reči »knjiga knjig« pomeni konstatirati neovrgljivo kulturno dejstvo onkraj vsakršnega konfesionalnega razmerja. Tega dejstva ne videti je kulturna manjvrednost. Skušati to dejstvo zbrisati iz kulturne zavesti, kakor si je prizadevalo določeno obdobje, ne more biti drugega kot zasuk v smeri barbarstva.

Pisatelj Julien Green, ta veliki bralec Svetega pisma, se v svojem *Journalu* ukvarja tudi s pojmom svetopisemske zemljepisnosti: kako različno je namreč sprejemanje biblijskega sporočila pri raznih narodih. Globina tega sporočila, pravi, se izraža z različno kvaliteto.

Ko je Sveto pismo nagovorilo Slovence v njihovem narodnem jeziku, so bili kristjani že osem stoletij. Vendar se vse dotlej, do sredine 16. stoletja, ta jezik ni vzdignil iz pritlehne utilitarne rabe, iznad ognjišča, hleva in polja. Evropa je bila v soncu renesanse, ko si ta jezik iz kmečko-tlačanskih ust ni upal drugam kot v narodno pesem. Če se je že zapisal kam, je bil to vpis novega romarja na robu kakega kodeksa ali pobožne pesmice.

Tako se je zgodilo, da je Sveto pismo, ki ga je v še povsem zemeljsko, poljsko-pastirsko slovenščino prevedel reformatorski zanos slovenskih protestantov, vzidalo vogelni kamen slovenskemu knjižnemu jeziku in s tem slovenski kulturi.

Primož Trubar, prvi slovenski prevajalec, je lahko samozavestno zapisal: »Odkar svet stoji, se to - namreč prevajanje svetih knjig - ni nikdar zgodilo, zakaj slovenski jezik se doslej nikoli ni pisal, še manj pa tiskal.«

Recimo, da je katoliška zamuda glede na kompaktnost rimske cerkvene tradicije in discipline razumljiva. Ni pa razumljiva naslednja zamuda, ki je prvi katoliški prevod odrinila v razmak dveh stoletij, v leta francoske revolucije.

Vsekakor je bilo veliko dejanje storjeno. Jurij Dalmatin je položil pred slovanski narod v vzhodnih Alpah knjigo iz večnosti: *Tolle et lege!*

Potem ko je torej ta knjiga v latinščini Vulgate pomagala Slovence pokristjaniti, jih je po osmih stoletjih, prevedena v slovenščino, pomagala umestiti v njihovo evropsko identiteto. Pomagala jih je torej narediti najprej za kristjane in potem za Slovence.

V štirih stoletjih, ki so sledila temu krstitvenemu dejanju, se je slovenski duh, če izvzamemo omenjeno dvestoletno praznino, naprej in naprej sklanjal nad svetopisemskim besedilom. Kar šestkrat se je sklonil nad njim - enkrat je bila pobuda ponovno protestantska, - da bi prevode čedalje bolj izpopolnjeval in usklajeval z razvojem knjižnega jezika, posebno potem ko se je ta čedalje bolj razcvetal pod soncem slovenskega literarnega genija v romantiki in moderni.

Vzporedno s tem se je svetopisemsko besedilo s svojim razkošnim duhovnim in umetniškim bogastvom pretakalo v predstavnost, govorico in duha slovenskega naroda. V slovensko govorico so prišle biblijske sintagme: prišli so zakopani talenti in Judeževi groši, prišel je neverni Tomaž, sveti trije kralji so zimo pripeljali, kralj Matjaž je iz Apokalipse zaklical »Hribi in doline, pokrijte nas!«

V predstavnost naroda trpina so v ospredje stopili tragični motivi iz svetopisemske zgodovine, kakor na primer v zadnjih časih bratomor iz Geneze, medtem ko je v preteklosti slovensko občutljivost obvladoval Kristusov pasijon.

O vplivu v kulturi nam pričuje vrsta umetniških intuicij, ki jih je Sveto pismo s svojimi vrhunskimi momenti vdihnilo na primer slovenski literaturi, tako preko Stare kakor preko Nove zaveze.

Kar zadeva Staro zavezo, najdemo v slovenski poeziji in prozi odmeve od Geneze preko Psalmov do Visoke pesmi: najdemo izgon iz Edena in izhod iz Egipta, Jeremijevo preroško žalost in Mojzesov voditeljski zanos, Jeftejevo prisego in dramatični Jobov boj z Bogom. A v slovensko umetniško besedo je morda še globlje zarezala Nova zaveza, in sicer od evangelijev do svoje zadnje knjige Apokalipse.

Tako je na primer opus Ivana Cankarja prežet ne samo z evangeljskim etosom, in sicer tako, da ne bi mogel biti bolj v najpravovernejšem katoliškem pisatelju, ampak je v svoji govorici tudi ubran v slovesno svetopisemsko kadenco.

V drugem velikem modernistu, Župančiču, se je v znani pesmi zabliskala Apokalipsa, z veličastno strašnim trenjem mrtvih sonc.

A to še ni vse. Slovenski človek je lahko bral svetopisemsko pripoved, recimo Mojzesovo Peteroknjižje, v ključu, ki ga Francoz ali Nemec nimata in ki je prav posebno njegov. S svojo »egiptovsko« usodo tisočletne nesvobode se je lahko spontano identificiral z nosilcem svetopisemske zgodovine, z malim in preizkušenim Izraelom: z Izraelom faraonske sužnosti in Rdečega morja, z Izraelom štiridesetletne puščave - kakšna odmevnost v tem štiridesetletju! - in babilonskih rek.

Ta pripoved je zdaj tu, v novem prevodu. Za njim je šestnajst let dela, v katero je bilo angažiranih petdeset intelektualnih in tehničnih moči. Za njim so tisoči ur raznih sej, vtkanih v najrazličnejše človeške položaje, ko je na primer kakšen prevajalec poromal po pomoč na Sveto goro, kakšen drug pa, ker se je seja zavlekla in iz Sežane ni bilo vlaka za Trst, v nočni temi sam samcat pešačil proti meji med plazenjem ježev in smukanjem ilegalcev.

Cilj prevajalcev je mogel biti le eden: ob ohranjanju vsega stilno še veljavnega, se pravi praktično neizboljšljivega iz prejšnjih prevodov, preliti besedo svetopisemskih jezikov v nanovo doživeto slovenščino, v slovenščino za tretje tisočletje, ki naj bi bila čim vrednejša Božjega izvirnika. Prevajalci so bili namreč ljudje, obdarovani z omenjeno fantastično vero, da jim je prevajati pismo iz večnosti.

Kakšen smisel naj pripišemo temu delu zunaj kroga verujočih?

Recimo trojen.

Najpoprej civilizacijski: v prostovoljno informacijo slovenskemu narodu, potem ko mu je namesto biblije Očeta, Sina in Duha bila desetletja vsiljevana biblija lažnivega preroka. Nadaljnji smoter naj bi bil etičen: v zatonu etike velik

memento o obstoju dobrega in zlega in o njuni fundamentalni drugačnosti. Tretji smoter bi bil lahko kulturen: v zatonu estetike zgled, kakšna je beseda, kadar ne govori iz modnih praznot, ampak iz polnosti vrednote in duha, torej poziv naši človeški in slovenski besedi, naj bo beseda resnice in upanja, vsekakor beseda smisla, beseda prepričanja, da se je bilo vredno roditi in da je vredno tudi kot Slovenec živeti.

Tako naj se tudi to novo Sveto pismo vgradi kot blok svetlobe v duhovne temelje novega slovenskega tisočletja.

Povzetek: **Alojz Rebula, Blok svetlobe v duhovne temelje novega slovenskega tisočletja**

Govornik je v svojem nastopu skušal izpostaviti pomembnost judovsko-krščanskega Svetega pisma s četvernega vidika: vizijskega (odpira človekovo usodo v nesmrtnost), duhovno-etičnega (vzpostavlja etični zakon od Sinaja do Govora na gori), literarno-kulturnega (brezprimerna literarna veličina obeh zavez), vplivnostnega (velikanski vpliv Biblije na vsa področja evropske kulture, vključno slovenske).

Summary: **Alojz Rebula, A Block of Light in the Spiritual Foundations of the New Slovenian Millenium**

The speaker tried to emphasize the importance of the Jewish-Christian Bible from four aspects: a visional one (it opens human fate into immortality), a spiritual-ethical one (it establishes an ethical law from Mount Sinai to the Sermon on the Mount), a literary-cultural one (the unprecedented literary greatness of both Testaments), and an influential one (the immense influence of the Bible upon all areas of European culture, also of the Slovenian one).

Predavanje (1.06) UDK 22 = 863 : 886.3 (049.2)

Jože Pogačnik

Dalmatinov prevod Biblije (1584) - izhodišče za ubesedovalno in narativno prakso v slovenski književnosti

I.

Slovenski razsvetljenec A. T. Linhart je svojemu prijatelju M. Kuraltu v pismu z dne 18. februarja 1785 poročal o janzenističnem prevodu Biblije v slovenščino, ob tem pa je zapisal tudi naslednja stavka: »Kar mene zadeva, Vam moram reči, da si kot človek želim, da ta prevod Biblije ne bi bil nikdar končan, čeprav sem kot Kranjec in ljubitelj jezika nasprotnega mnenja. Ne vem, če branje Biblije človeka osrečuje.«[1] Linhart vidi v Bibliji dvojen pomen: eden je teološki, ki ga ne sprejema, drugi, ob katerem je vesel, pa je neka zveza, ki očitno obstaja med Svetim pismom na eni in narodno skupnostjo ter njenim jezikom na drugi strani. Podobne delitve Biblijskega pomena srečujemo tudi kasneje. V. S. Karadžić poudarja, da »ne prevaja za Cerkev, ampak za narod«, Đ. Daničić pa je v tem pogledu že jasen. Takole pravi: »Prevodi Biblijskih knjig slehernemu narodu prinašajo predvsem dve veliki dobrini. Prva je v tem, da se ljudstvo bolje seznani s Kristusovim naukom in se s tem bolje učvrsti v Kristusovi veri, druga dobrina pa je v tem, da je Sveto pismo knjiga vseh knjig; po tem svojem pomenu ustvari književnost tam, kjer je še ni, ako pa jo že najde, ji da novo življenje.« Za zgled Daničić navaja M. Luthra, ki da je s svojim prevodom Biblije »postavil temelj nemški književnosti«. Enako misli tudi raziskovalec Vukovega prevoda Biblije v srbščino P. Đordić, ki pravi, da gre za knjigo, ki je »v pravem pomenu besede tako Sveto pismo našega jezika in naše vere«. Sodobnik T. Ladan o Vuk-Daničićevem delu govori kot »o znamenitem prevodu, ki ni samo (kakor običajno pravimo) vreden prispevek v kulturno zakladnico, temveč utegne v neki književnosti biti bolj vpliven od mnogih izvirnih sestavkov: tak je nedvomno Vukov in Daničićev prevod Svetega pisma«.[2]

---

[1] Prim. A. T. Linhart: *Zbrano delo I* (ur. A. Gspan), Ljubljana 1950, 432 in 556-559.

[2] Prim. P. Kuzmič, *Vuk - Daničićevo sveto pismo i Biblijska društva*, Zagreb 1983, 227-228.

Prevodi in širjenje Biblije gredo v zgodovini Cerkve vzporedno z uveljavljanjem krščanstva. Z učvrstitvijo krščanstva kot svetovne religije je bila tudi Biblija promovirana kot knjiga sveta. Ta knjiga je rezultat oznanjenja in božanskega navdiha, ki ga sprejemajo vse krščanske Cerkve (edino judovska skupnost prizna zgolj Stari testament). Omenjeni navdih daje sestavinam Biblije idejno enotnost, do katere so prišli prvi uredniki, ko so izbirali iz ustne ali pisane tradicije hebrejskega ljudstva. Šlo je za idejo enoboštva v veri ljudstva, ki je želelo povezati sorodna plemena v širšo politično in državno skupnost, ki je predstavljena kot zveza Boga s svojim izvoljenim narodom.

Ob teološkem vidiku pa je pri Bibliji enako pomemben tisti, o katerem govorijo uvodoma navedena imena; ta vidik izvira iz dejstva, da gre za eno od knjig, ki so temeljnega pomena za celotno kulturo Zahoda (v strokovni literaturi temu pogosto rečejo latinsko *quasi totius eruditionis fons*). Pri tem pa je spet treba ločiti dvoje, in sicer: a) Biblija ima odlike besedne umetnine (predstavlja umetniško književnost), b) Biblijske teme so na nešteto načinov variirane v korpusu posameznih umetnosti. Mnogi znanstveniki so se spraševali, če je za Stari testament kot kultno knjigo sploh mogoče uporabiti označbo književnih odlik; v posameznih delih in v celoti gre za verske spise, ki so, ne glede na izvir in značaj, sestavljeni za življenje neke skupnosti, ki sebe šteje za »Božje ljudstvo«. Zato se v hebrejskih literarnih zgodovinah Stari testament pogosto preskoči, obravnava literarnega razvoja pa se začne šele od apokrifov naprej. Res je, da so deli Starega testamenta posvečeni zgodovini, podatkom o življenju obravnavane skupnosti, družbenozgodovinskemu razvoju in bojem za preživetje, nikakor pa ni mogoče prezreti posebne literarne zgradbe tako posameznih odlomkov kot tudi večjih celot.[3]

Biblija je predvsem žanrsko zelo raznolika. V njej srečamo enostavne in tudi bolj zapletene književne oblike, kakor so: mit, bajka, basen, saga, legenda, pripoved, izrek in pesem (himna, molitev, psalm, žalostinka, ljubezenska, svatbena in delovna pesem).[4] Te oblike zajemajo vse plasti jezika in stila, zato je mogoče reči, da je jezik, ki »zmore« Biblijo, opravil svojo veliko maturo. Osnovna stilna določnica je govoriti kratko in nazorno, da bi si povedano ljudje laže zapomnili. Prispodobe in prilike so polne ponazoril in metafor iz vsakdanjega življenja, s katerimi naj bi se nazorno razkrila notranja moč nebeškega kraljestva. Posebno vlogo pa ima v Bibliji ritem, ki prihaja najbolj do izraza v vseh oblikah paralelizma (sinonimni, antitetični in sintetični). Biblija je torej, kar umetnost zadeva, nekakšna antologija, ki je postala zgled stilnih in formalnih postopkov. Prevod Biblije pomeni v vsaki narodni književnosti nastanek intelektualnega in duhovnega okolja, v katerem jezikovno-stilna ustvarjalnost doživi svoj preporod.[5]

Druga pobuda, ki je prihajala iz Biblije, so bili njeni motivi, teme, osebe in simboli. To vplivno področje je, vsaj v književnostih zahodnoevropskega kroga, tako številno in močno, da brez poznavanja tega kompleksa ni mogoče do

[3] Prim. *The Cambridge History of the Bible I-III*, Cambridge 1970.
[4] Prim. F. Rozman: *Svetopisemske osnove*, Ljubljana 1992, 367 + (I) str.
[5] Prim. *Književna smotra* št. 92-94 (1994).

konca dojeti celotne evropske kulture in civilizacije. Ustrezna je misel, da je Biblija večino svojega »verouka« med ljudi prinesla z vizualizacijo, zvokom in z besedo. Biblijski dogodki in biblijska domišljija so ustvarjalcem dajali gotove ideje in like, živopisno pripovedovanje pa je bogatilo individualne misli in čustva. Noben umetnik, mislec ali pisec dolgo časa ni mogel ubežati iz magičnega risa Biblije, ki se je zares povezala s celotno kulturno in civilizacijsko dediščino večine človeštva (ameriški umetnostni teoretik N. Frye bi rekel, da je Biblija postala »veliki kod«).[6]

II.

Biblija je začetek in konec reformacijskega gibanja, zato so se želje slovenskih protestantov že kar od začetka srečevale v mislih o njenem prevodu. V neposrednem prenosu med posameznikom in Bogom, kar je bila temeljna novost v ontološkem položaju človeka 16. stoletja, je predstavljala poglavitno vez; to ji je odmerilo posebne duhovne in kulturnozgodovinske razsežnosti. Skrb za prve prevode biblijskih besedil v slovenščino je najavil P. Trubar, ki je že kar na začetku svoje dejavnosti pokazal namero, da izpolni to nalogo. Prvi korak v svoje največje delo je napravil leta 1555, ko je objavil *Ta evangeli svetiga Matevža;* to delo je nadaljeval in svoje prevode s presledki objavljal (1557, 1560, 1561, 1567, 1577). Ob sklepu je svoje prevode znova pregledal in jih izdal kot *Ta celi novi testament* (Tübingen 1581-1582).[7] Trubar ni poznal dovolj hebrejščine in grščine, zato je bil vezan izključno le na latinske, nemške in italijanske prevode. Sam do sebe je bil dovolj kritičen, da je lahko spoznal svojo nedoraslost pred Starim testamentom. Iz njega je prevedel le *Ta celi psalter Davidov* (1566), s katerim se je istočasno ukvarjal tudi A. Bohorič. Dlje od tega oba skupaj nista prišla, o njuni človeški širini in kulturnem konceptu pa veliko pove dejstvo, da sta za to delo pridobila Dalmatina. Ta je bil iz Bohoričeve šole, ki je bila zasnovana v humanistični miselnosti, pod Trubarjevim mentorstvom pa se je včlenil v perspektive, ki jih je za slovensko reformacijo začrtal pisec prve slovenske knjige.

Dalmatinova odločitev, da prevede Biblijo, je bila tvegana in težka. Slovenski literarni jezik je imel v času, ko je Dalmatin prevajal prve strani iz Starega testamenta (Pentatevh), komaj dvajsetletno izročilo, ki je bilo po genetskih plasteh in ubeseditveni rabi tako raznoliko, da ga je bilo komaj mogoče čutiti kot normo.

Po vsej verjetnosti je bila za Dalmatina bolj kot omenjeno izročilo odločilna naslonitev na dva jezikovno specializirana funkcionalna sloga, ki ju je dovolj na široko razvil že srednji vek. Gre za izročilo jezikovnih slogov, ki sta ju razvili Cerkev in tradicionalno (ljudsko) pesništvo. Na njuni podlagi je bilo mogoče ustvariti nov knjižni jezik, z upoštevanjem njunih razsežnosti pa se je zdel tudi prevod Biblije laže uresničljiv.

---

[6] H. N. Frye: *Veliki kod: Biblija i književnost*, Prosveta, Beograd 1985, 317 str.

[7] Reformacija je v ospredje postavljala Novi zakon; Stari zakon je bil bolj v ozadju.

Hipoteza o obstoju omenjenih jezikovnih stilov sicer še ni znanstveno do kraja utemeljena, ker raziskovalcem manjka več konkretnega gradiva, a jo - kljub nekaterim pridržkom - vendarle priznavajo vsi pomembnejši literarni zgodovinarji in jezikoslovci, ki so se ukvarjali z vprašanji srednjega veka in reformacije.[8] Popolnoma logično je namreč, da se je v daljšem času v obeh jezikovno-stilnih plasteh izoblikovala vrsta morfoloških in sintaktičnih zvez, najbrž tudi stilemov, ki so sestavljali poglavitno izrazno sredstvo specializiranih področij življenja in ustvarjalnosti. Za zgled domnevane tradicije je mogoče navesti več primerov; tu bi se zadovoljili z dvema, od katerih je vsak značilen za svoje področje.

V *Stiškem rokopisu* (v zapisu splošne spovedi iz leta 1440) je zabeležena naslednja formulacija, ki ima dve inačici:

a) Inu se izpovem inu *dlžen* dam našimu gospudi.

b) Ja se *dlžen* dam, kir sem.

Enaka formulacija se pojavlja tudi v Trubarjevi pesmi *Bug bodi meni milostiv*. Tu se glasi:

Tebi se jest kriv, *dolžan* dam,
Očetu se izpovedam.

V narodni baladi *Rošlin in Verjanko* začetni stihi slovejo takole:

»Oh, kaj čva, kak čva, lub' moj sin?
ti si premlad za oženit',
jez sem prestara za moža vzet'.«
»Le vzemite, mati, moža, katerga čte,
le Rošlina hudga ne.«

V Biblijski *Rutini knjigi*, kakor jo je prevedel Dalmatin, Noemi svojima snahama govori s podobnim jezikovnim izrazom:

»Vernite se moje hčere inu pojdite tja, zakaj jest sim uže prestara, de bi moža vzela. Inu de bi si jest lih djala, de si vupam, de bi leto nuč eniga moža vzela inu otroke rodila? Bodete li hotele prov čakati, dokler zrasto? Bote li prov mogle čakati, de bi možov ne vzele?«

Umetnostna nadarjenost in poznavanje tradicije v stilnih plasteh takratnega slovenskega jezika pa še ne bi bili dovolj za prevod Biblije. O zadnjih in odločilnih nagibih za to dejanje posredno pripoveduje Dalmatin sam v nemškem posvetilu.[9] Biblijo je namenil ljudem, »ki prebivajo v kneževinah Štajerski, Koroški in Kranjski z vključenimi gospostvi Slovenske marke, Metlike, Istre in Krasa«, kar pomeni, da je imel jasno etnično predstavo in zavest. Ta del je sicer samo narečje večje enote, ki jo imenuje slovanski jezik, kljub temu pa je v prerodnem smislu veliko pomenila soseščina slovanskih narodov, v katerih druščini se je ponosno znašel tudi slovenski. Ta ponos je bil utemeljen na posebni odliki slovenščine: »In vsa našteta slovanska ljudstva

[8] To tezo je formuliral že I. Grafenauer v svojem delu iz tridesetih let, za cerkveni jezikovni stil pa je postala bolj konkretna po raziskavah, ki sta jih prispevala M. Mole in J. Rigler.

[9] To je *Vorrede*, objavljen na prvih straneh knjige; iz njega so formulacije v tem odstavku.

morejo naše narečje, če se prav govori, izgovarja in piše, čisto dobro in mnogo laže dojeti in razumeti kakor mi njihovo zaradi njihove težke in svojevrstne izgovorjave in pravopisa; tako uči skušnja«. Vzporedno s tem je Dalmatin navedel tiste evropske narode, pri katerih »so se pojavili pred kratkim« protestantski spisi in prevodi Biblije, nato pa sklenil: »In če bi mi Slovenci le hoteli tudi povsod hvaležno pripoznati, bi videli, da se je dobri, usmiljeni Bog tudi nas v teh deželah spomnil v našem navadnem materinem jeziku s posebno nepričakovano milostjo pred drugimi narodi, naklonivši nam prav isti dar in razodetje svoje besede kakor spočetka Hebrejcem, nato Grkom in Latincem in naposled tudi Nemcem in drugim narodom.«

Če odmislimo religiozno motivacijo, ki nas tu ne zanima, še vedno ostajajo nagibi, ki izvirajo iz razvite etnične zavesti in občutka za kulturne potrebe. Oboje je bilo odločilno, da je Dalmatin zastavil svoj umetniški talent in svoje jezikovno znanje za stvar, ki je postala osrednja duhovna stvaritev 16. stoletja.

Sleherni prevod se uresničuje in obstaja samo v jeziku, kar pomeni, da je napravljen iz gradiva, ki je proizvod človekove zavesti, pripada pa okolju, ki bo sprejelo tudi delo, okolju kulture in človekove duhovne dejavnosti. Posamezne besede, stavki in stavčni sklopi grade poseben jezikovni sistem, hkrati pa ustvarjajo resničnost dela, kar pomeni njegov notranji svet. Po A. A. Potebnji vsaka književna stvaritev hkrati zajema tri področja, ki so: a) »notranja oblika« (misli na zvok in pomen besedja), b) »podoba« ali »določena enotnost podob« in c) smisel, ki se »običajno imenuje ideja«.[10] Pomen te razdelitve je mogoče strniti v spoznanje, da bi bilo napak, ko bi v slogu videli le način izražanja, spregledali pa vsebino in vlogo izraza. V tem smislu je najbolj sprejemljiva formulacija P. Guirauda, po kateri je slog vidik izraza, ki izhaja iz izbora izraznih sredstev, ta izbor pa je odvisen od narave ali namena osebe, ki govori ali piše.[11]

Tolmačenje sloga v njegovih zvezah in razmerjih do celotne književne zgradbe je še posebej na mestu, ko gre za oceno prevoda. Biblijska stilistika je namreč omejena na manjše število figur in jezikovnih obrazcev, pri oblikovanju je bila pomembna vsebina in njena enoznačnost, ki bi jo *ornatus difficilis* zastiral. Odločitev za *ornatus facilis* je imela za posledico, da je Biblija nekako na sredini med generalizirano, nejezikovno umetnostjo, ki jo je mogoče brez izgube prenesti v drug jezikovni medij, in specifično jezikovno umetnostjo, ki je neprevedljiva.[12] Težnja v komunikativnost ji je določila prevladujoči referencialni tip jezika, napak pa bi bilo, ko bi ob tem pomislili, da v njej ni vrednot ekspresivnega izraza, kakor so čustveni prizvok, emfaza, ritem, evfonija, simetrija in evokativni elementi, ki uvajajo posebno doživljajsko ozračje.

Suženjski prevod, ki bi se slepo držal predloge, bi spregledal prav te finese v ubeseditvi. Dalmatinovo prevajalsko dejanje je lahko veliko samo po tem, koliko je zapazil in koliko je ustrezno prenesel vrednote, na katerih počiva Biblijska stilistika, v slovenščino. Prvi problem se je pojavil že v prenašanju

[10] Prim. *Iz zapisok po teorii slovesnosti,* Harkov 1905, 62.
[11] Prim. T. Guiraud: *Stilistika* (prev. B. Džakula), Sarajevo 1964, 83.
[12] Prim. E. Sapir, *Language*, London ^{2}1949, 223.

latinskega in nemškega stavka v njegov slovenski ekvivalent, kar razkriva naslednji zgled (Rut 4, 16):

»Inu Naemi je vzela tu dete, inu je tuistu na svoje krilu položila, inu ga je vardevala.«

»Und Naemi nam das Kind, und legts auff iren schos, und ward seine Warterin.«

»Susceptumque Noëmi puerum posuit in sinu suo et nutricis ac gerulae fungebatur officio.«

Dalmatin je prevzel tročleno zgradbo stavka, zadržal intonacijske paralelizme na začetku členov (und-in), zadržal spolnik (das Kind - tu dete), drugačna struktura slovenščine pa ga je prisilila, da je na dveh mestih od predloge odstopil. V drugem stavčnem delu je s kazalnim zaimkom ponovil objekt (und legts auff iren schos - inu je tuistu na svoje krilu položila) in spremenil položaj glagola, ki je v slovenščini prišel na konec očitno iz stilnih razlogov. Še bolj zanimiv je odklon od Luthra v tretjem stavčnem delu, v njem je nemški samostalniški način izražanja spremenjen v glagolski (und ward seine Warterin - inu ga je vardevala). To pa pomeni, da je bilo Dalmatinovo razmerje do predloge zavestno in ustvarjalno hkrati, pri prenašanju biblijskega besedila v slovenščino je opravljal izbor podobnih jezikovnih sestavin na paradigmatski ravni, na sintagmatski ravni pa je uporabljal kombinacijo po bližini in povezanosti.

Nekaj najbolj značilnih zgledov Biblijske stilistike, na katerih smo preizkusili Dalmatinovo prevajalsko spretnost, je razkrilo, da je slovenska Biblija iz leta 1584 rezultat osebno odgovornega, strokovno resnega in kulturno pomembnega prizadevanja. V tej ugotovitvi so si enotni vsi literarni zgodovinarji. Že F. Kidrič je o tem zapisal: »Čeprav bi bil prevod lahko boljši, ako bi se prevodilec ne bil oklepal nemške predloge tudi slovenščini na kvar in ako bi bil iz Trubarja po Kreljevem in Jurčičevem zgledu jemal le dobre stvari, je Dalmatinova Biblija v celoti delo, radi katerega mora avtorja občudovati vsak, kdor upošteva, da ga je izvršil približno v desetih letih brez vsake prejšnje slovenske šolske izobrazbe ter brez slovnice in brez slovarja. V *Bibliji* so dobili Slovenci končno prvi literarni vzorec trajne vrednosti, velepomemben tekst, ki je bil mnogo sposobnejši, da vpliva normativno na novi literarni jezik in njegovo pisavo nego pa slovnica in slovar«.[13] M. Rupel je sodbo svojega učitelja v glavnem samo ponovil, vredno pa je omeniti, da označuje prevod kot jezikovno umetnino, ki zasluži pozornost zaradi bogastva izrazov in izklesanega sloga.[14] Pomen Dalmatinovega dela za svoj čas in za prihodnost je vendarle najbolje označil A. Slodnjak. Po njegovem je prevod bogoslovni in slovstveni vrhunec slovenskega protestantizma, ki »tvori most od nabožnih početkov našega pismenstva v 16. do leposlovnih in umetniških tekstov v 18. in 19. stoletju«. Avtor opozarja na literarno tradicijo, ki jo je Dalmatinova Biblija začela in vzdrževala, nato pa nadaljuje: »Pa tudi delovanja Trubarjevih in Dalmatinovih stavkov in stavčnih

[13] F. Kidrič, *Zgodovina slovenskega slovstva*, Ljubljana 1929-1938, 70.

[14] Prim. M. Rupel, *Reformacija*, v: *Zgodovina slovenskega slovstva I*, Ljubljana 1956, 242-243.

zvez na oblikovanje našega knjižnega jezika ne smemo prezreti. Zaradi stalnega citiranja in pogostega glasnega prebiranja so prehajali v uho našega človeka in so se poplemeniteni vnovič pojavljali v naši umetni pripovedni prozi in poeziji. Tako je veliko Trubarjevo in Dalmatinovo dejanje pospeševalo etnično in jezikovno ter celo umetniško dozorevanje Slovencev«.[15]

Medtem ko sta Kidrič in Rupel imela v zavesti predvsem gramatično-normativno vlogo Dalmatinove Biblije, ki je postala temelj etimološko-zgodovinskemu izročilu slovenščine, je Slodnjak intuitivno pravilno naglasil predvsem nastanek poetičnega izraza. Dalmatin je ustvaril estetsko organizirane sklope besed, s tem pa je dal naslednikom sistem relativno popolnih in uporabnih sredstev jezikovnega izraza, ki jih je bilo mogoče izkoristiti tudi za drugačno vsebino in razsežnejše pomene. Vsebine in pomeni kasnejših dob so bili s tega stališča samo pogojno gradivo, na katerem se je uresničevala z Dalmatinovim dejanjem začeta estetska organizacija glasov, besed, njihovih oblik, korelacija besed z njihovo evfonijo, ritmiko, metrom in podobnimi vrednotami stilnega ubesedovanja.

Omenjena vloga Dalmatinove Biblije je bila toliko lažja, ker je do skromnih začetkov prave posvetne literature prišlo šele dvesto let po njenem nastanku, velik vpliv na literaturo pa je opazen še leta 1836 v Ciglerjevi *Sreči v nesreči.*[16] To pomeni, da je Dalmatin nad četrt tisočletja obvladoval slovensko slovstvo in njegov pesniški izraz. Ta trditev se seveda ne nanaša zgolj na trope in figure, marveč zajema predvsem samo bistvo pesniškega jezika; to bistvo obsega po eni strani osebno opredmetenje sveta, ki ga sprejemamo v našo zavest in estetsko izražamo, po drugi strani pa gre za funkcionalno estetske strukture tega sveta. Poetični izraz Dalmatinove Biblije se je naslonil sicer na dve jezikovno-stilni plasti, ki sta bili izoblikovani že v srednjem veku, s tem, da je iz njiju izšel, pa ju ni le pasivno nadaljeval. Nad izročilo je dvignil nove razsežnosti jezikovnih pomenov in zvez, ki jih je sicer narekovala družbeno-zgodovinska resničnost, a so bile prvenstveno podrejene estetskim zakonom umetnosti.

III.

Z dekretom iz leta 1595 je Cerkev prepovedala izdajati Biblijske prevode brez posebne odobritve cerkvenih oblasti, celo za branje je bilo treba imeti dovoljenje lokalnega škofa. Katoliška Cerkev je na vsak način želela zaustaviti protestantizem in druge hereze, kar je trajalo vse do papeža Benedikta XIV., ki je leta 1757 s posebnim odlokom spremenil omenjeno normo in dopustil branje tistih biblijskih prevodov v narodnem jeziku, ki so bili odobreni od ustreznih cerkvenih institucij. V vmesnem času so krožili samo protestantski prevodi, odlok pa je bil povezan z željo, da pride do novih katoliških prevodov (iz te

[15] A. Slodnjak, *Slovensko slovstvo*, Ljubljana 1968, 38.

[16] Prim. A. Breznik, *Literarna tradicija v Evangelijih in listih,* v: *Jezikoslovne razprave,* (ur. J. Toporišič), Ljubljana 1982, 27-54; R. Kolarič, v: J. Cigler, *Sreča v nesreči*, Cvetje 11, Ljubljana 1936.

težnje je izšel slovenski katoliški prevod Biblije, ki ga je organiziral in objavil J. Japelj (1784-1802)).

Iz opisanih razlogov je imel Dalmatinov prevod Biblije nekaj milosti v očeh rekatolizacijskih komisij; po današnji vednosti je ta knjiga tudi od vseh protestantskih tiskov ohranjena v največ izvodih.[17] Po reformaciji je dolgo trajalo, da se je Katoliška Cerkev zavedla pomena verskega tiska, zato je Dalmatinova Biblija imela v naslednjih stoletjih poseben položaj in pomen. Dokaz za to so predvsem različne izdaje lekcionarja, ki je v tristo letih po protestantski Bibliji samo v Ljubljanski škofiji izšel kar dvajsetkrat. Prvi lekcionar je pripravil leta 1612 že T. Hren; o njem in o drugih izdajah te knjige pravi A. Breznik, da so si »med seboj v zvezi. Vse so nastale iz izdaj ljubljanske škofije in te izvirajo iz prvotne Hrenove izdaje. Vsak prirejevalec se je naslanjal na prejšnjo izdajo evangelijev in listov ali pa na prejšnji prevod sv. pisma. Isto je storil tudi Hren, ki je z malimi izjemami prevzel evangelije in liste iz Dalmatinove Biblije... Tako imamo... do najnovejših izdaj nepretrgano tradicijo... Tradicija je posebno z jezikovno-formalne strani jako močna. Vsi so večinoma le frazeološko in stilistično izpopolnjevali prejšnje prevode, vsega besedila na podlagi grškega izvirnika in latinske vulgate pa ni nihče izboljšal«.[18] Seveda je vsak prireditelj v svojo izdajo vnašal pravopisne, leksikalne in tudi sintaktične novote; mimogrede rečeno, to ni bilo napravljeno vedno z najbolj srečno roko, kar upravičuje Breznikovo ugotovitev o nizki ravni svetopisemskega jezika in njegovo primerjavo z drugimi funkcionalnimi stili. Takole piše: »Kako se je dvignil že s Prešernom jezik naše pesmi, z Levstikom jezik naše pripovedne umetnosti, in kako se je razvil naš razpravni, poučni, znanstveni slog! Najbolj žalostno pa je, da smo se svetopisemskih germanizmov in drugih pomanjkljivosti tako navadili, da se jih več ne zavedamo. Iz svetopisemskega besedila so prišle take napake v cerkvene govore, v nabožne spise in sploh vse nabožno slovstvo. In tak jezik piše vsak, kdor rabi nabožne izraze, celo najboljši stilisti, kakor Cankar, Finžgar, Meško in drugi.«[19]

Ne glede na negativne strani tega vprašanja, je imelo stabilno mesto Dalmatinove Biblije v slovenskem jezikovnem razvoju tudi pozitivne posledice. J. Basar je, na primer, leta 1734 v uvodu k zbirki pridig zabeležil tudi: »Veči dev pišem, koker je v bukvah krajnskih Evangeliov, v katerih na mejstu *u* najdeš postavlen *l*«.[20] Basar opozarja na pravopisno vprašanje, gre pa za širši kompleks jezikovne kontinuitete, s katero je bilo mogoče premostiti slovstveno precej neplodna obdobja med reformacijo in predromantiko (Kopitar, M. Ravnikar).

Enako pomembne so bile tudi književne spodbude, ki so neposredno izvirale iz Biblije. Ta knjiga je polna narativnih odlomkov, ki imajo svojo posebno pripovedno tehniko. Prevajanje svetopisemskih zgodb zato ni bilo samo preizkušnja jezikovnega znanja in slogovne veščine; ob njej se je sproščala možnost in rojevala volja, da se tudi druge in drugačne zgodbe povedo na

[17] Prim. B. Berčič, *Abhandlungen über die slovenische Reformation,* München 1968, 230.
[18] A. Breznik, n. d., 28.
[19] A. Breznik, n. d., 53-54.
[20] A. Breznik, n. d., 41.

podoben način. Biblija je delovala kot zgled za razvijanje literarno-tehničnih prvin, ki so privedle do nastanka pripovednih struktur v narodni književnosti. Čeprav se je tako imenovana anekdotična novelistika začela že s Trubarjem, je razcvet in vrhunec doživela v homiletičnih besedilih baročne dobe (J. Svetokriški). Gre za funkcionalno obremenjen žanr (pridiga), v katerem so se vse bolj pogosto posamezni deli preobražali v pripovedno enoto, ki je izgubljala zvezo z idejo homiletike kot take. Takšna osamosvojitev je lepo vidna že v Rogerijevem delu, v katerem je zgodba (»historija« ali »ekzempel«) organizem, ki stoji že sam zase. Razumljivo je torej, da je bil naslednji korak v preraščanju akcidentalnosti takšnih zgodb. F. M. Paglavec je leta 1733 objavil knjigo *Tobijeve bukve*, v kateri je z razvezavo zgodbe iz Starega testamenta ustvaril samostojno prozno besedilo. Med letoma 1815 in 1817 je izšel Ravnikarjev prevod Schmidovih *Zgodb Svetega pisma za mlade ljudi*, dobrih deset let kasneje pa je bila objavljena reprezentativna katoliška hagiografija *Življenje svetnikov* (1828-1829), ki jo je pripravil F. Veriti.[21]

Pripovedne celote, ki so se pojavljale v takih objavah, so bile praviloma v vlogi ponazoritve ali zgleda, kar pomeni, da so bile v osnovi vzgojne in utilitaristične. Funkcionalno strogo omejena pripovedna vrsta pa ni mogla vzdržati pritiska časa, ki je težil v slovstveno laicizacijo in miselno svobodo. Biblijska idejno-estetska izhodišča so bila stoletja veliki književni kod, ki je pripovedno ustvarjanje hranil z enciklopedično širino tem, simbolov, osebnosti in stilov. Prav v začetku 19. stoletja je bilo tudi na Slovenskem čutiti potrebo, da se ta enkratna arhetipska struktura, ki sega od stvarjenja do apokalipse, modificira in prilagodi večplastni, drugačni in novi doživljajski usmerjenosti. Premik, do katerega je prišlo, je sicer spremenil samo nekatere sestavine opisanega proznega modela, kljub temu pa je privedel do prve slovenske povesti v pravem pomenu besede.

Bibliografija navaja od leta 1828 naprej vrsto del in avtorjev, ki so nasledek slovstvenega premika in izraz novega gledanja na pripovedništvo. Na začetku takšnih publikacij je Veritijeva didaktična alegorija *Popotnik široke in vozke poti* (1828); njej se od leta 1831 naprej pridruži večje število prevodov ali prireditev nemškega poligrafa K. Schmida (1768-1854). Le-tega je cenila predvsem mladina, ki je organizirala kar štiri prevajalska središča: ljubljansko, celovško, vzhodnoštajersko in graško. V izvirnih in prevedenih delih je nastajal drugačen model pripovedništva, hkrati pa se je ustvarjal tudi kontekst, iz katerega je vzniknila Ciglerjeva *Sreča v nesreči* (1836).

V tej prvi slovenski povesti je človek že kolikor toliko samostojna enota z individualno zavestjo, ki si izbira svojo pot v svetu, a se hkrati zaveda, da je sleherna izbira lahko tudi pogubna. Individualizacija človeka se odvija v zoženem prostoru, v katerem obstajajo različne vizije sveta. Pisec *Sreče v nesreči* izhaja iz spoznanja, da je »svet spačen«, do spačenosti je prišlo zaradi uveljavitve kapitalističnih odnosov, ki so razrušili nekdanji naravni red in potek stvari. Družbena razmerja zato niso več stabilna in vrednote so izgubile svojo

[21] Prim. J. Pogačnik, *Prva slovenska povest*, v: J. Cigler: *Sreča v nesreči*, Ljubljana 1984, 179-218.

splošnost. V svetu, ki je odprt prostor za vsakogar, sta sreča in nesreča razdeljeni v enaki meri, težnjo po mobilnosti v družbi pa bo laže udejanjal tisti, ki zaupa v etični kodeks, kakor ga razodeva Biblija. Ciglerjeva tematizacija razkrojene družinske sreče uporablja pripovedno načelo baročnega romana, ki je v poglavitnem roman preizkušnje. Izbiro narativnih segmentov torej narekuje avtorjeva idejno-čustvena usmerjenost, ki želi vzpostaviti nravni red prejšnjega časa, stražar želenih vrednot pa naj bi bila Cerkev. Cigler zaupa v Božjo previdnost in v življenjskih pojavih vidi Božjo roko. Biblija mu je priročnik praktičnih moralnih naukov, po katerih naj bi bila sestavljena vsakdanja resničnost. O takem vsebinskem hotenju, ki je nekakšna duhovniška ideologija, pa je avtorju Biblija tudi zgled jezikovno-stilnega ubesedovanja. *Sreča v nesreči* je kljub vsebini po osnovnem tonu in po ubesedovalnih postopkih še vsa v okviru ustrezne nabožne (biblične) tradicije, ki ji je bila osnova tako v tematičnem kot formalnem pogledu.

Drugačen vzorec sprejemanja Biblije predstavlja Cankarjev *Hlapec Jernej in njegova pravica* (1907). Gre za alegorično-parabolično zasnovo, ki je zgrajena na osnovi nekaterih najbolj vidnih lastnosti Biblijske estetike. Tako je bilo ugotovljeno, da je Jernejevo iskanje pravice potekalo v sedemindvajsetih epizodah, ki se zvrste v zaporedju devetih dni, po njihovem notranjem smislu pa jih je mogoče razdeliti na tri večje skupine (dejanja), od katerih vsaka spet obsega natanko po devet prizorov.[22] Nosilna os teh prizorov je dialog, ki je po svojem bistvu temeljna oblika za izražanje konfrontacije med posameznikom in svetom.[23] Skupina prvih devetih prizorov se naslanja na vaško sosesko, v kateri je Jernej štirideset let živel in delal, druga skupina predstavlja hlapčevo iskanje od sodnije v Dolini do zadnjega zasliševanja pred čemernim sodnikom, medtem ko je tretja zgrajena na ozadju tujega (nemega) sveta. Jernejevo iskanje linearno raste z njegovim trkanjem na vrata, ki naj bi predstavljala človeško in Božjo pravico. Jernej gre skozi mnogo vrat, a se vsa skažejo za napačna. On nikamor ne pripotuje, celo nasprotno: vrne se k izhodišču, to je tja, odkoder je prišel. To pomeni, da se je znašel v irealnem svetu, katerega središče je zunaj njega, njegovo iskanje je iskanje tega središča, za katerega pa ne ve, kje je in se mu nikdar tudi ne razkrije. Jernejevo romanje se dogaja v svetu, ki je podoben razporedu sil v *Procesu* F. Kafke, ta svet pa je razumsko obvladan s kompozicijskim načelom, ki se gradi na tako imenovani triadičnosti.

V *Hlapcu Jerneju* je torej uporabljena tako imenovana vezana, triadična in linearna kompozicija, njeno poglavitno konstrukcijsko načelo pa obvladuje tudi druge ravnine novele. Tako se pojavlja število tri in njegovi mnogokratniki (devet, sedemindvajset) tudi v posameznih stavkih (»trikrat se je ozrl«, »zapečatili ste jo devetkrat« in podobno) in v njihovi členitvi. Literatura o Cankarju je že ugotovila, da je temeljna ubeseditvena značilnost *Hlapca Jerneja*

[22] Prim. A. Slodnjak, *Spremna beseda*, v: I. Cankar, *Hlapec Jernej*, *Monumenta litterarum Slovenicarum* 12, Ljubljana 1975, str. XI-XIII.

[23] Prim. D. Vučenov, *Jernejevi dialogi s svetom, v katerem živi*, v: *Simpozij o Ivanu Cankarju* 1976, Ljubljana 1977, 188-195.

paralelizem,[24] ki je lahko intonacijski, sintaktični, tematski in kompozicijski. Najbolj viden izraz te tendence, ki podpira Cankarjevo triadično formulo, je uporaba hebrejske stilne figure *parallelismus membrorum*. Cankarjeva sintaksa se praviloma drži naslednjih tipov oblikovanja:

1) Ne v ljudi ne zaupam,
ne v svojo pravico ne zaupam,
v tvoje pismo zaupam.
2) Oblagodari hlapca,
ki je pravice lačen in žejen,
nasiti ga in napoji!
3) Kar si rekel, ne boš oporekel;
kar si napisal, ne boš izbrisal!

Ob oblikovnem paralelizmu, ki ima pretežno kadenčno vrednost in zato Cankarjevo novelo pretvarja v ritmično prozo, so omenjeni trije modeli, znameniti še zaradi idejne pomenljivosti. Prvi model niza misel ob misel, celotna poved pa se steka v brezmejno zaupanje, ki je utemeljeno v Božjem jamstvu. Drugi stavek ima še to vero, je pa že bolj nestrpen in zahtevajoč, zato razodeva Jernejevo postopno se razvijajoče spoznanje. V tretjem stavčnem modelu je subjekt že popolnoma izločen iz sveta absoluta (Boga), ostal je prepad med obema, v katerem se bo izkazalo (po tistem usodnem ali je - ali ni v 17. poglavju), da je božanska pravica enako po meri lastnikov kakor človeška. Takšna strma stena se je dvignila v Jernejevem drugem očenašu (v istem poglavju), v katerem je navpična os, ki deli subjekt od Boga, izpeljana takole:

»Kar si rekel, to zdaj izpolni!«

V tem očenašu je Jernej kot človek zrastel do veličine Boga, zato je razumljivo, da ga tudi Cankar, kadar govori o njegovi zunanjosti, predstavlja v dimenzionirani obliki. Avtor o tem govori pogosto in takole: »Kakor je bil upognjen, se je s sivo glavo skoraj dotikal začrnelega trama na stropu; stal je sam, lica zgrbljena, zagorela, za silo obrita, oči žive in vedre pod košatimi obrvmi... in je gledal na suhljatega služabnika globoko dol, dolg do stropa, kakor je bil... se je zravnal dolgi Jernej, za glavo je bil višji od sodnika in od lenuhov, ki so stali pred durmi.« Šele pred koncem se ta veličina zmanjšuje. Tako je v 14. poglavju »za dve pedi bolj upognjen«, v tem času pa je že, kakor pravi Cankar, »začutil v strahu in bridkosti, da je sam z Bogom«. Prostor, na katerem sta ostala samo še Človek in Bog, ima metaforičen pomen za celoto dela.

Cankar je Človeka namenoma tako eksponiral in nato s slike odstranil Boga. *Hlapec Jernej* obsega sedemnajst poglavij, od njih so prva tri neobhodna zasnova, preostalih štirinajst pa je po strukturi enako statično v pripovednem smislu, a dinamično edino s stališča notranjega dozorevanja zavesti (gnozeološko). Jernejeva pot je po Cankarjevi volji zajeta v štirinajst kompozicijskih celot (v 15. poglavju se pojavi celo simbol kantona ob cesti, ki je mejnik med takimi položaji), število teh celot pa ustreza številu postaj križevega pota. Jernejeva »hoja za Kristusom« je torej prevzela neko zunanjo obliko, ki se mitološko in tradicionalno pripisuje samo Božjemu Sinu. Cankar ni ostal le pri

[24] Prim. V. Beleta, *Cankar in Biblija,* v: *Čas* ? (1909), 349-374.

kompozicijsko simbolnem načinu, temveč je to zunanjo značilnost prenesel tudi v notranjo in jo spremenil v identifikacijo. Že v 9. poglavju je govoril o Jerneju, čigar srce je bilo trudno in polno bridkosti, pri tem pa je zapisal: »Tiste velike in hude bridkosti, ki je obšla nekoč samega Sina človekovega, ko ni imel, kamor bi glavo položil.« Jernejeva žalost je enaka Božji, le-tej enaka pa je tudi njegova življenjska pot: »Vodili so ga in gonili, kakor nekoč Gospoda od velikega duhovna do velikega duhovna, od sodnika do sodnika« (14. poglavje). Tej martirologiji se pridružuje še simbol kamenjanja (7. poglavje), ki je literarna reminiscenca iz hagiografije o mučencu Štefanu, sèm pa spada prav tako nekaj svetopisemskih aluzij, ki so posejane po besedilu (Smrt, Babilon, Sodoma).

Omenjena sredstva, ki so zajeta iz biblijske stilistike in iz krščanskega predstavnega sveta, seveda niso v *Hlapcu Jerneju* navzoča s svojo prvobitno etično vsebino. Ta vsebina se je spremenila, z njo pa so tudi ubeseditvena sredstva dobila samo estetsko vlogo. Njihova uporaba ima dvojno funkcijo. Prvič: Cankar je pobožanstvil Delavca, kar pomeni: dodelil mu je vlogo, ki jo je v krščanstvu imel Bog. In drugič: Kristus je v drugi polovici 19. stoletja (na primer v hrvaški ali ruski literaturi) često tematiziran kot arhetip univerzalne človečnosti. Slovenski avtor ga je zamenjal z Delavcem, ki ima enak pomen za novoveško človeštvo, kakor ga je imel Kristus za prvobitno krščanstvo. Ta zamenjava pa je morala biti opazna; sprememba junaka je zahtevala, da ostane njegovo okolje in zanj značilni ambient.

Sodobni čas je v književnosti uveljavil tudi antibiblijske tendence. Danes najvidnejši slovenski pesnik Dane Zajc, vzemimo za zgled, v pesmi *Ajd* omenja svetopisemske simbole, kakor so harfa, mavrica, zvezda repatica, Božja vsepričujočnost. Ti simboli so izgubili pomen, kakršnega imajo v Bibliji: znana idejno-vsebinska podoba je groteskno in cinično deformirana, kar pomeni, da gre za polemično zavračanje Kristusove odrešenjske žrtve. V *Vrtu* je demonično parodirano izvoljeno ljudstvo, ki postane malikovalsko pleme. Ljudje in svet so izpraznjeni, transcendentalni smisel je dojet kot iluzija. Idejni obrat, ki se razodeva s takšnimi zgledi, pa ni eliminiral Biblije kot modela formalnih možnosti. Pesnik tudi v takih besedilih izkorišča postopke bibličnega stila (psalmodična stavčna ritmika, zgradbeni vzorci, struktura paraboličnosti in podobno); Sveto pismo je torej tudi po izgubi idejne pomenljivosti zadržalo besednoumetnostno formalno spodbudo.[25]

Dalmatinova Biblija (1584) je potrdila slovensko vključenost v svet zahodnoevropske kulture in civilizacije tudi s svojimi odmevi na področju besedne umetnosti. Že sam prevod v slovenščino je veliko ustvarjalno dejanje; tako kot je sintetiziralo književne prvine v razvoju jezika v preteklosti, je ustvarilo tudi temelj knjižnega jezika, ki je ostal model za kasnejši razvoj vseh funkcionalnih stilov v književnosti. Izjemna jezikovna spodbuda pa se je družila tudi z vedno aktualnimi spodbudami v motivih, temah, osebnostih in simbolih. Na le-teh je globoko v 19. stoletje nastajala specifična slovenska estetska sfera, ki je brez deleža Biblije ni mogoče spoznavati in pravično oceniti. V tej študiji

[25] Prim. M. Juvan, *»Smeh na temnem ozadju«: metamorfoze groteske (in mitopoetike) v Zajčevi poeziji (1954-1968)*, v: knjigi *Dane Zajc (Interpretacije)*, Ljubljana 1995, 37-68.

so iz tega pomembnega zgodovinskega in literarnega kompleksa obravnavana samo poglavitna izhodišča, ki ga sestavljajo, analiza podrobnega dogajanja pa zahteva posebno knjigo, ki ostaja naloga za prihodnost. Tisto, kar je povedano, pa tudi za slovensko resničnost potrjuje resnico zahodnoevropskega kulturnega področja: Biblija je knjiga sveta in knjiga knjig.[26]

Povzetek: **Jože Pogačnik, Dalmatinov prevod Biblije (1584) - izhodišče za ubesedovalno in narativno prakso v slovenski književnosti**

Razprava obravnava pomen Biblije v slovenski besedni ustvarjalnosti. Ta pomen izvira iz posebne estetike, predvsem jezikovno-stilne in tematsko-simbolične sestave delov, ki sestavljajo Stari in Novi zakon. Razčlemba ima za osnovo Dalmatinov prevod Biblije iz leta 1584. Gre za ubesedovalno prakso, ki je komaj kodificirani slovenski jezik razodela v podobi visoke mojstrovine. Zato je ta knjiga vzdrževala kontinuiteto in ohranjala tradicijo slovenskega standardnega jezika vse do srede 19. stoletja. Ob tem pa je bila vzorec za nastajanje pripovedne proze; le-ta je še v času romantike črpala iz virov biblijske estetike, šele kasneje se naracija otrese povezave z Biblijo v snovnem pogledu, ohrani pa se vpliv na sintakso in metaforiko.

Summary: **Jože Pogačnik, Dalmatin's Bible Translation (1584) - Starting Point of Putting into Words and Narrating in Slovenian Literature**

The treatise deals with the importance of the Bible in the Slovenian literary creation. This importance is based on the special aesthetics, especially on the linguistic-stylistic and thematic-symbolic structure of the passages forming the Old and New Testaments. The analysis is based on Dalmatin's Bible translation of 1584. The putting into words in this translation presented the hardly codified Slovenian language in the form of real mastery. Therefore this book maintained the continuity and preserved the tradition of the standard Slovenian language up to the middle of the 19th century. It was also a model for narrative prose; as late as in the period of Romanticism the narrative prose drew from the sources of Biblical aesthetics, only later narration shook off the connection with the Bible as to the subject-matter whereas the syntactic and metaphoric influences still remained.

[26] Prim. M. Stanovnik, *Literarnost slovenskega Biblijskega prevoda v 16. in 17. stoletju,* v: *Primerjalna književnost* 12 (1989), št. 1, 1-22; št. 2, 19-40.

Predavanje (1.06) UDK 22 : 886.3 (049.2)

Janko Kos

Recepcija Biblije v slovenski literaturi

Vprašanje o recepciji *Biblije* v slovenski literaturi je po svojem bistvu hermenevtično, saj spraševanje o tem, kako ta literatura razume in tolmači biblijska besedila. Obsežnost in zapletenost tega razmerja, ki doslej še ni bilo raziskano, sta seveda odvisni od obsega in pomena pojma »slovenska literatura«. V literarni zgodovini je že dolgo v veljavi načelo, da sodi vanj ne samo leposlovje, to je literatura v pravem, umetnostnem, estetsko avtonomnem pomenu, ampak tudi ljudsko pesništvo, ki se je razvijalo po svojih posebnih zakonih od visokega in poznega srednjega veka naprej, in ne nazadnje cerkveno slovstvo, ki je s pismenstvom zgodnjega srednjega veka najstarejša plast slovenske literature v tem najširšem pomenu besede. Toda to pomeni, da se hermenevtično vprašanje o sprejetju *Biblije* v slovenski literaturi členi vsaj na troje segmentov ali ravni, to pa tako, da se na vsaki od njih razumevanje, tolmačenje in s tem tudi raba svetopisemskih besedil zastavljajo bistveno različno.

Najstarejša, primarna med njimi je raven cerkvenega slovstva, ki se začenja v obliki srednjeveškega pismenstva z ohranjenimi zapisi *Brižinskih spomenikov* okoli leta 1000. *Brižinski spomeniki* niso samo prvo zapisano besedilo, ki lahko velja za slovensko ali vsaj protoslovensko, ampak so tudi prvi primer recepcije Biblije na Slovenskem v domačem, ljudskem jeziku. Način, kako je v *Brižinskih spomenikih Biblija* razumljena in tolmačena, je določen z načelom katehizacije, se pravi z oznanjanjem krščanskega nauka, poučevanjem verskih resnic in njihovo aplikacijo. Takšna katehizacija je mogoča v različnih oblikah - od parafraze posameznih biblijskih mest, citatov in priredb do prevodov posameznih odlomkov, od izbora daljših besedil do prevoda celotnega Svetega pisma. Vse te oblike so se uveljavile tudi znotraj slovenskega cerkvenega slovstva. Prva med njimi je bila ravno parafraza, ki jo je mogoče izpričati že v *Brižinskih spomenikih*, in sicer v poglavitnem med njimi, tako imenovani homiliji *Adhortatio ad poenitentiam*. Njeno besedilo je izdelano za potrebe katehizacije, to pa tako, da v sistematično razvijanje osrednje misli o grehu, pokori in odvezi vključuje kratke pasuse, ki so parafraze ustreznih mest v *Bibliji*, tako iz *Stare* kot iz *Nove zaveze*. Pazljiva razčlemba odkriva med njimi navezave na *Knjigo modrosti, Jobovo knjigo, Preroka Danijela* in *Preroka Zaharijo*, pa tudi na Matejev in Lukov evangelij. Toda največ referenc je iz Pavlovih pisem Rimljanom, Galačanom in Hebrejcem. Recepcija teh mest poteka v brižinski

homiliji tako, da so prevzete njihove osrednje formulacije, nato pa prilagojene kontekstu, včasih tako, da je prirejena njihova historična vsebina, ohranjen pa teološko-moralni smisel - na primer v stavkih o trpljenju prvih krščanskih mučenikov in svetnikov, kar je povzeto po Pavlovem pismu Hebrejcem, kjer se nanašajo na svetopisemske očake, preroke in pričevalce.

Parafraziranje svetopisemskih mest je v cerkvenoslovstveni recepciji *Biblije* začetna stopnja, ustrezna katehizaciji Slovencev v zgodnjem srednjem veku. V visokem se uveljavi naslednja oblika katehizacije - prevod strnjenih odlomkov iz svetopisemskih tekstov, ki so se v cerkveni praksi že izoblikovali v molitve kot sestavni del bogoslužja. V *Rateškem rokopisu* iz leta 1380 sta takšni molitvi očenaš in zdravamarija; slovenski očenaš je še iz zelo zgodnje dobe, vendar do 14. stoletja v zapisih neohranjen; zapis zdravemarije sledi molitvi, ki je nastala šele po letu 1000, v zvezi z razcvetom Marijinega čaščenja, vendar je bila prav tako prevzeta iz evangelijev, predvsem iz Lukovega, sestavljena je iz ogovora angela ob Marijinem oznanjenju in ogovora Elizabete ob Marijinem obiskanju.

Prevajanje posameznih svetopisemskih mest je s protestantizmom preraslo v prevode posameznih biblijskih knjig in končno *Svetega pisma* kot celote, to pa na podlagi protestantskega nauka, da mora vernik brati in sprejemati Božjo besedo neposredno iz *Svetega pisma* v sebi razumljivem, to je maternem jeziku. S tem se je začela v cerkvenoslovstveni recepciji *Biblije* na Slovenskem njena zadnja stopnja, ki z nastajanjem novih prevodov še zmeraj traja. S koncem reformacije in nastopom protireformacije se je sicer na videz pretrgala, celovite prevode *Biblije* in njenih posameznih knjig je s Tomažem Hrenom zamenjala praksa izdajanja lekcionarjev, evangelijev in listov, toda že 18. stoletje se je polagoma začelo vračati h katehizaciji na podlagi integralnih biblijskih besedil, tako že s prevodom *Tobijevih bukev*, nazadnje z Japljevo izdajo celotne *Biblije*, ki so ji sledili v 19. in 20. stoletju novi prevodi. Posebno mesto v katehizaciji, ki se v obliki parafraz, delnih ali celovitih prevodov *Biblije* naslanja na čimbolj avtentični smisel besedil, predstavlja v baročni dobi dramatizacija poglavitnih svetopisemskih likov in dogodkov. Takšnih dramskih priredb je bilo v 17. in 18. stoletju več, toda od starejših je ohranjena samo *Škofjeloška procesija* iz leta 1721. Potrditev, da gre tudi v tej dramski obliki za tip recepcije, ki sodi v območje cerkvene katehizacije, je strogi način predstavljanja biblijskih prizorov od Adama do Judeža in križevega pota, brez želje dodajati temeljnemu namenu katehizacije dodatne živopisne ali estetske pomene.

Recepcija *Biblije* v ljudskem pesništvu je precej mlajša od cerkvene katehizacije, po svojem trajanju pa je omejena na nekaj stoletij, od poznega srednjega veka naprej pa do prvih desetletij 19. stoletja. Poleg tega je njen izvor drugačen. Medtem ko se cerkvena katehizacija naslanja neposredno na *Sveto pismo*, bodisi v izvirnih jezikih ali pa v latinskem in nemškem prevodu, je geneza ljudskih pesmi bolj mnogovrstna. Le malokatera se opira neposredno na svetopisemska besedila, večina jih povzema že izdelane vzorce mednarodnega ljudskega pesnjenja, zlasti iz nemškega ali točneje bavarskega območja, kot se je razvijalo v poznem srednjem veku, nato pa zlasti v baročni dobi. Iz tega časa, to je iz 17. in 18. stoletja, izvira tudi večina slovenskih ljudskih legendarnih pesmi, ki po svoje obnavljajo like, dogodke in motive biblijskih knjig. So torej rezultat

daljše ljudske tradicije, ki se naslanja na *Biblijo* posredno, prek pridižnih razlag ali cerkvenih poslikav z biblijsko ikonografijo; pogosto se posredni povezavi z *Biblijo* pridružuje zveza z apokrifi, predvsem z apokrifnimi evangeliji; iz teh prihajajo prvine, ki jih porabljajo tudi slovenske legendarne pesmi, seveda prek posredništva nemško-bavarskih predlog.

Pomembnejši za recepcijo *Biblije* v ljudskem pesništvu je v teh pesmih način, kako razumejo in tolmačijo svetopisemske zgodbe. Poglavitno hermenevtično načelo, po katerem se ravnajo, je v nasprotju s cerkveno katehizacijo mogoče imenovati familiarizacija, se pravi, da poskušajo napraviti biblijske dogodke, like in téme čimbolj domače. To pomeni, da jih prestavljajo v razmere vsakdanjega ljudskega življenja baročne dobe, predvsem kmečkega, pa tudi primestnega, obrtniškega in rokodelskega. V prvotno svetopisemsko izročilo vnašajo nravi, navade, življenjske načine, ki jih biblijski svet ne pozna ali pa za biblijsko sporočilo niso bili važni. Pogosto se takšna familiarizacija dogaja na ravni čustvovanja, tako da biblijske osebe čustvujejo, se odločajo in reagirajo na način, ki je njihovi pravi naravi tuj, domač pa preprostim ljudem ljudskega sveta v poznem srednjem veku in v baročni dobi. Takih familiarnih prvin je v nekaterih ljudskih pesmih več, drugje pa zelo malo, tako da so skoraj neopazne. Tak je primer pesmi o Abrahamovi daritvi Izaka, ki v ohranjeni obliki obsega samo pripravo na žrtvovanje. Pripoved se v glavnem drži svetopisemskega sporočila, vendar je v njej najti podrobnosti, ki zgodbo približujejo duhu preproste krščanske družine baročnega ali razsvetljenskega časa. Takšna je Abrahamova nenadna pomisel na ženo in mater Saro, na materinsko bolečino, ki jo bo navdala ob vesti o tem, kaj se je zgodilo s sinom Izakom:

O Sara, brumno materno srce,
kako bode ona žavastna,
kadar bo to izvedeva,
koj bova midva ofrava.

Še bolj je takšna familiarizacija vidna iz pesmi o starem Jobu, ki izhaja sicer iz svetopisemske pripovedi o tem, kakšne bolezni je Bog poslal za preskušnjo nad Joba. Ta motiv je v pesmi kombiniran z motivom sitne žene, kot ga poznajo tudi eksempli v pridigah Janeza Svetokriškega, in s pravljičnim motivom darila, ki se v rokah hudobnih oseb namesto v blagoslov spremeni v nevarno nadlogo. Pravi smisel take spremembe prvotnega svetopisemskega teksta je v prilagoditvi preprostemu življenju malih ljudi, tudi tistemu, kar je v tem življenju vulgarno. Na tej ravni se zdi izrazit primer familiarizacije zlasti motivacija, ki jo je v sporočilo o Judeževem izdajstvu uvedla legendarna pesem o Iškariotu. Redkobesedni utemeljitvi Judeževega dejanja v evangelijih, ki se večidel zadovoljuje z omembo tridesetih srebrnikov kot plačila za izdajo Jezusa, je v tej pesmi dodana natančnejša motivacija - Iškariot na poti v mesto, kjer naj bi za Kristusa in učence nakupil potrebnih stvari, podleže svoji kvartopirski strasti, zapravi potrebni denar, a si ga dobi nazaj samo tako, da Judom obljubi Kristusovo izročitev. S tem je Judeževa zgodba prestavljena v okolje, med navade in razvade, ki so bile za pevce in poslušalce te poezije zares domače, znane in razumljive. To pa ne velja samo za ljudske pripovedne pesmi, ampak tudi za redke ljudske dramske tekste, pa še ti so iz prvih desetletij 19. stoletja,

ko se je že končevalo obdobje ljudskega prirejanja svetopisemskih besedil. Sem sodijo igre Andreja Šusterja Drabosnjaka, narejene po nemških predlogah, vendar niso vse ohranjene. Od ohranjenih je *Igra o izgubljenem sinu* lep primer, kako svetopisemske dogodke predeluje ljudska pesniška domišljija. Tudi tu je na delu postopek familiarizacije, ki vnaša v paraboličnost Kristusove prilike poteze iz domačega sveta, znane tudi iz žanrskega slikarstva 17. in 18. stoletja. Za Drabosnjakovo igro so značilne zlasti v prizorih v krčmi.

S svojim temeljnim pristopom se torej razumevanje in tolmačenje *Biblije* v ljudskih legendarnih pesmih postavljata na drugačno raven od cerkvene katehizacije. Vendar z njo nista v nasprotju, saj v ljudskem pesništvu versko sporočilo *Biblije* še zmeraj ostaja tisto veljavno ozadje, pred katerim dojema poslušalec teh pesmi smisel dogodkov in pomen biblijskih oseb. Familiarizacija ni v nasprotju z verskim sporočilom, pač pa olajšuje njegovo sprejemanje.

Zadnja faza v recepciji *Biblije* in sprejemanju njenih sestavin, motivov in tem v slovensko literaturo, je povezana z nastankom posvetne ali umetne literature kot estetsko avtonomnega območja, ki svobodno izbira svoje motive in teme, s tem pa si tudi prosto določa duhovni in moralni smisel. To med drugim pomeni, da zavrača neposredne naloge cerkvene katehizacije, opušča pa tudi posredovanje verskih resnic s pomočjo familiarizacije. Takšna literatura je nastala na Slovenskem z razsvetljenstvom; v skladu z njenim posvetnim značajem je dejstvo, da se je že v dobi Pisanic, Linharta, Vodnika in Zoisa oddaljila od *Biblije*. K nji se je vsaj deloma vrnila v dobi romantike, za kar je reprezentativen zgled Prešernova poezija, toda od tedaj naprej pa do najnovejšega časa je *Sveto pismo* samo eden od številnih virov njene inspiracije. Recepcija *Biblije* je v tej literaturi samo delna, pogosto obrobna, vendar zlasti v obdobjih od moderne naprej ne brez posebnega duhovnega pomena, ki znatno presega njeno količinsko razsežnost.

Nov v tej literarni recepciji je predvsem princip, po katerem se ravnata njeno razumevanje in tolmačenje biblijskih motivov in tem. Novo načelo, ki zdaj nadomesti katehizacijo, pa tudi familiarizacijo, obsega dvoje postopkov: sekularizacijo in estetizacijo. Prvi pomeni, da religiozni smisel biblijskih sporočil sicer ni nujno zanikan, pogosto je še zmeraj navzoč, vendar dopolnjen s čisto posvetno vsebino, s tem pa že tudi potisnjen v ozadje in nevtraliziran. Temu se pridružuje postopek estetizacije, kar pomeni, da dobijo v takšni literarni obdelavi prizori iz svetopisemskih zgodb predvsem estetske kvalitete - živo nazornost, emocionalno učinkovitost, pa tudi posebno slogovno in verzno dovršenost.

Prvi je sekularizacijo in estetizacijo biblijskih motivov uvedel v slovensko poezijo Prešeren. Delež teh motivno-tematskih prvin je v njegovih pesmih razmeroma majhen, vendar po svoji obdelavi reprezentativen. Tak je že primer prve Prešernove objavljene pesmi *Dekelcam* iz leta 1827, kjer prva kitica povzema zgodbo o »nebeški mani« iz Mojzesovih knjig, nevtralizira njen verski pomen, nato pa jo uporabi kot prispodobo za osrednjo temo pesmi, ki je erotična. Sekularnosti se pridružuje estetizacija. Podobno je z verzoma, ki ju v *Krstu pri Savici* govori Bogomila, z njima pa povzema misijonarjeve besede:

Oko ni vidlo, slišale ušesa,
veselja, ki izvoljene tam čaka.

Verza sta parafraza Izaijevih vrstic, ki jih citira sv. Pavel v Prvem pismu Korinčanom:

Česar oko ni videlo in uho ni slišalo
in kar v človekovo srce ni prišlo,
kar je Bog pripravil njim, ki ga ljubijo.

Zgolj estetska funkcija Prešernovih verzov je v tem, da verski pomen uporabljenih podob in pojmov pušča ob strani ali pa ga uporabi za to, da z njimi - tako kot v citiranem odlomku iz *Krsta pri Savici* - karakterizira misel in hotenje pripovednih oseb. Najočitnejši primer estetizacije in sekularizacije biblijske motivike v Prešernovi poeziji je sonet *Bilo je, Mojzes, tebi naročeno*, ki sodi med njegove ljubezenske sonete po *Sonetnem vencu*. V prvih dveh kiticah soneta je za prispodobo k sklepni ljubezenski misli prevzeta iz zadnje knjige *Pentatevha* pripoved o Mojzesovem uzrtju obljubljene dežele, kamor mu ni več dano vstopiti. Medtem ko je v *Bibliji* v ospredju Božja volja, ki odloča o Mojzesovi zadnji uri in ji dodeljuje mesto v Božjem načrtu odreševanja izvoljenega ljudstva, v Prešernovi prispodobi ta pomen ni omenjen, poudarjena je samo subjektivna stran njegovega življenjskega truda. S tem sicer ni zanikana verska resnica prvotne pripovedi, vendar jo Prešeren postavlja v oklepaj, da bi jo lahko prestavil na raven sekularizacije in estetizacije.

Vse to velja še za druge primere biblijsko inspirirane poezije do konca 19. stoletja, v obdobjih postromantike in zgodnjega realizma. Simon Gregorčič je v baladi *Jeftejeva prisega* opesnil pripoved o Jeftejevem nesrečnem žrtvovanju lastne hčere zaradi zaobljube Bogu, kot jo sporoča *Knjiga sodnikov*. V Bibliji je ta dogodek predstavljen kot popolna zvestoba Jahveju in svetim zaobljubam, to zvestobo izpričuje ne samo Jefte sam, ampak tudi njegova hči, ki vzame svoje žrtvovanje prostovoljno nase. V Gregorčičevi baladi je ta za religiozno stran pripovedi bistveni element opuščen, tako da je zgodba prestavljena v območje splošno človeških, naravnih čustvenih vsebin in spremenjena v družinsko tragedijo. S tem se pesem vključuje v sekularizacijo biblijskih snovi, hkrati pa sledi tudi njihovi estetizaciji, ko dogodek predstavlja s pomočjo napetih, dramatično učinkovitih stopnjevanj in preobratov.

Nekoliko drugačno obliko enakih postopkov je uporabil Anton Aškerc v svojih baladah oziroma baladnih slikah na biblijske motive, predvsem v *Judit* in *Iškarjotu*, ki sta bili objavljeni v *Baladah in romancah* oziroma v zbirki *Lirske in epske poezije*. Balada *Judit* se v glavnem tesno oklepa pripovedi v *Juditini knjigi*, vendar skoraj popolnoma pušča ob strani njene verske prvine, ohranja pa vse tisto, kar daje junakinji in njenemu uboju asirskega poveljnika Holoferna pomen nacionalno domoljubnega dejanja. V tem zgolj nacionalnem razumevanju in tolmačenju biblijske zgodbe je mogoče prepoznati primer sekularizacije v duhu 19. stoletja in takratnega nacionalizma; pridružuje se mu obdelava, ki naj tej ideji dá čim večjo nazornost, živopisnost in s tem estetsko učinkovitost. Podobno je izdelan tudi Aškerčev baladni oris Iškariotovega beganja po Jeruzalemu in obupa tik pred samomorom. V sklepnih verzih je sicer ohranjena misel o njegovi duhovni, ne samo telesni pogubi, glavnina verzov pa je vendarle posvečena samo orisu prezira in škodoželjnosti, ki ju izdajalčeva usoda zbuja na jeruzalemskih ulicah. Vse to kaže, da gre pesniku za občečloveško temo

izdajalstva, ne pa za posebno vlogo, ki je bila Judežu dodeljena v izpolnitvi Kristusovega trpljenja, križanja in smrti. S tem se obdelava Judeževega motiva oddaljuje od familiarizacije, ki zaznamuje ljudsko pesem o Judežu, da bi vanjo poleg občečloveške sekularnosti vnesla tudi čisto estetske učinke, zlasti z dramatičnim oblikovanjem dogajanja in s kontrastnim upodabljanjem njegovih različnih stopenj.

Sekularizacija in estetizacija sta ostali bistveni za recepcijo *Biblije* tudi v slovenski literaturi 20. stoletja, od začetkov v moderni do najnovejšega časa. Vendar s to razliko, da se jima zdaj pridruži še novo, dotlej neznano načelo, ki ga je mogoče imenovati problematizacija. S tem postopkom dobita razumevanje in tolmačenje prvotnega svetopisemskega besedila razsežnost, ki je pri Prešernu, Gregorčiču in Aškercu še ni zaslediti, a jo sekularizacija in estetizacija biblijske recepcije omogočata ali celo terjata kot svoje dopolnilo. Do nje pride, ko v obdelavi nekega svetopisemskega motiva avtor razvije problem, ki ga prizadeva kot duhovno osebo, kot nosilca duhovne usmeritve svojega časa ali čisto določene kulturne misli tega časa. Problem, ki ga avtor odkriva v svetopisemski snovi, je lahko religiozen, moralno-etičen ali socialen, zmeraj pa tak, da odpira prvotno sporočilo v vprašanje, ki je hkrati izziv in poziv k iskanju resnice. S tem se obrača ne le od katehizacije in familiarizacije, ampak presega tudi estetizacijo, ki takšna vprašanja praviloma nevtralizira.

Opisana problematizacija se je v slovenski literaturi pojavljala že v obdobju literarne moderne. Že takrat se je pokazalo, da je horizont, pred katerim naj se svetopisemska snov razvije kot odprto vprašanje, lahko ali krščanski in katoliško konfesionalen, lahko pa ravno narobe svobodomiseln ali celo odkrito ateističen. Med obema skrajnostma so mogoči prehodi, ki vodijo iz verske skepse k želji po religioznem. Na tej ravni sta med prvimi oblikovala biblijske motive Ivan Cankar in Oton Župančič. Cankarjevi črtici *Legenda o Kristovi suknji* iz leta 1909 in *Četrta postaja* v zbirki *Podobe iz sanj* se naslanjata na izročilo o križevem potu in križanju, kot je zapisano v evangelijih, vendar s svobodnimi apokrifnimi dodatki. Črtici nista preprosti obnovi znanih pripovedi, ampak odpirata skoznje za Cankarja in njegovo pozno razumevanje življenja tipično vprašanje o smislu trpljenja. Horizont, pred katerim razvija to vprašanje, je nedvomno krščanski, čeprav ne ravno katoliški v ortodoksnem pomenu. Zdi se, da Cankar poveličanje, ki prihaja človeku s trpljenjem, razume predvsem kot mogoče v tostranskem svetu - čeprav ni izključeno, da mu daje hkrati mističen pomen nečesa nadsvetnega in s tem uresničljivega šele v nadtvarni transcendenci. Prav v takšni nedoločnosti je Cankarjeva problematizacija biblijskih motivov in tem.

Tudi Župančič se je v pesmih *Vizija*, *Večerna vizija* in *Pogled na Montmartre*, vključenih v zbirko *Samogovori*, naslonil predvsem na sporočilo evangelijev o Kristusovem trpljenju in križanju, ter ga v prvi teh pesmi povezal z motivom babilonske hotnice iz Janezovega *Razodetja*. Vendar je smisel teh pesmi drugačen od Cankarjeve recepcije evangelijev. Medtem ko Cankar veruje v smisel trpljenja, ki tako ali drugače vodi k očiščenju in poveličanju, se Župančič v dvomu sprašuje o možnostih človekovega odločanja med skušnjavo čutnega, tvarnega sveta in višjim duhovnim počelom, poosebljenim v Kristusu, njegovem

trpljenju in vstajenju. Vprašanje ostaja pri Župančiču odprto, pesnik niha med pristankom na krščansko idejo trpljenja in nevero v možnost dviga nad življenjsko stvarnost.

V obdobju literarne moderne se je problematizacija biblijskih predlog gibala v bolj ali manj uravnoteženem dialogu med krščanskim in svobodomiselnim tolmačenjem tistih vprašanj, ki jih je sekularizirana literatura tega časa dojela kot pomemben duhovni problem. V obdobju med obema vojnama se recepcija *Biblije* v slovenski literaturi ni bistveno spremenila, vendar se je povečala njena razpetost med izrazito krščanskim in skrajno svobodomiselnim problematiziranjem svetopisemskih motivov. Za prvo možnost je značilno, da so v tem obdobju krščanski avtorji v *Svetem pismu* prvič našli možnost za razvitje vprašanj, ki so jih občutili kot spor znotraj svojega krščanskega sveta, čeprav tako, da so z njimi ostajali v mejah veljavne katoliške doktrine. Primer takšne recepcije je bila na začetku dvajsetih let Pregljeva drama *Azazel*, motiv Jude Iškariota, z razlago njegovega izdajstva, to pa v povezavi s pripovedjo o Mariji Magdaleni. Drama ne prestopa okvirov veljavne katoliške doktrine, vendar že v dopolnjevanju motivov izdajstva z erotiko kaže razločna znamenja sekularizacije in estetizacije. Pregelj ne ostane samo na tej ravni, ampak vnaša v to povezavo bolečo problematiko, ki je sicer tuja prvotnemu evangeljskemu sporočilu, a jo poznamo iz drugih Pregljevih del. Medtem ko je v evangeliju kot mogoči empirični razlog Judeževega ravnanja samo bežno nakazan pohlep in je v ljudski pesmi ta spremenjen v kvartopirsko strast, je v *Azazelu* v središču junakove usode spor med erotično in duhovno ljubeznijo, v imenu katere ga zavrača Marija Magdalena, vzporedno s tem pa še spor med posvetno in duhovno močjo. Oboje je v Pregljevem pripovednem in dramskem svetu odprt problem človekove grešne eksistence, prav to pa je smisel problematizacije, ki jo je uvedel tudi v svojo biblijsko dramo.

S čisto nasprotnega konca je razumel in tolmačil biblijsko sporočilo Božo Vodušek v svojih na versko tematiko napisanih sonetih, od katerih sta izrazito svetopisemska predvsem *Judež* in *Oljčni vrt*. Predstavljena sta na zunaj brez večjih odmikov od pripovedi v evangelijih, tej se pridružuje tolmačenje dogodkov in likov s stališča, ki je postavljeno zunaj krščanskega in sploh verskega smisla; do vsega nadnaravnega skeptičen svobodomiselni pogled odstranjuje iz evangeljskega sporočila vsa vidna znamenja transcendence. Za Voduška je problem gola človeška eksistenca, zavržena v svoji grešnosti ali razočarana v svoji želji po nemogočem, vendar tudi v obupu ne brez dostojanstva visoke etične drže. S tem je problematizacija *Biblije* dosegla v tistem delu slovenske literature, ki jo obvladuje svobodomiselnost, svoj vrh.

Med drugo svetovno vojno in po njej je v slovenski literaturi - tako v liriki kot v pripovedništvu in dramatiki - nastalo več del, ki vnašajo v obdelavo biblijskih motivov problematizacijo večidel s krščanskega stališča, čeprav pogosto oddaljenega od katehizacije, vendar ne v nasprotju s cerkveno doktrino. Takšen je cikel Stanka Majcna z legendami o Kristusu, med drugim tudi o Judežu, objavljenimi v knjigi *Bogar Meho* (1944). Napisane so bile med vojno, od tod občutja tesnobe, negotovosti, katastrofe in nemoči, ki jih Majcen vnaša v biblijsko izročilo kot svoj lastni problem oziroma problem slovenstva v

času vojne katastrofe. Nasprotno je v bibličnem ciklu Ivana Mraka, ki je nastal po vojni, obsega pa predvsem trilogijo *Proces* s svobodno dramatizacijo treh svetopisemskih oseb iz Kristusovega pasijona - Jude Iškariota, velikega duhovnika Kajfe in Poncija Pilata - poudarek na zmagoviti moči Kristusovega lika, ki prisili njegove izdajalce in sodnike k postopnemu osveščanju lastne grešnosti, krivde in k priznanju te krivde v zmeraj enakih, ekstatičnih krčih samoponižanja in odprtosti za klic Božje transcendence. Tudi v takšni nadgraditvi evangeljske pripovedi, ki jo Mrak podobno kot nekdanji apokrifi dopolnjuje z lastnimi pripovednimi izmisleki, prepoznamo problem, ki ga je opesnjeval v večini svojih poznih dram.

Zdi se torej, da tudi današnja recepcija *Biblije* na Slovenskem pozna vsaj dve različni ravni - z ene strani cerkveno katehizacijo, ki ji služi tudi novi, standardni prevod *Stare* in *Nove zaveze*, z druge strani problematizacija biblijskih pripovedi v okviru sekularno postavljenih in estetsko naravnanih besedil.

Povzetek: **Janko Kos, Recepcija Biblije v slovenski literaturi**

Potekala je na treh različnih ravneh. Prva je bila cerkveno slovstvo od Brižinskih spomenikov do protestantske književnosti 16. stoletja in katoliškega baroka 17. in 18. stoletja. Biblija mu je bila izhodišče, njeno uporabo je določal princip katehizacije v obliki prevoda, parafraze in izbranih odlomkov. Druga raven se je oblikovala v okviru ljudskega pesništva z legendarnimi pesmimi na motive iz Stare, predvsem pa iz Nove zaveze. Temelj recepcije je v teh pesmih še zmeraj religiozen, v skladu s katoliškim naukom, pač pa je nov njihov princip familiarizacije. Tretja raven se začenja s koncem 18. stoletja z novim, posvetnim tipom literature kot avtonomno estetsko dejavnostjo. Karakterizira jo dvoje vzporednih recepcijskih principov - sekularizacija in estetizacija.

Summary: **Janko Kos, Reception of the Bible in Slovenian Literature**

The reception took place at three different levels. The first one was church literature from *Brižinski spomeniki* (Freising Monuments) to the Protestant literature of the 16th century and the Catholic baroque of the 17th and 18th centuries. The Bible was its starting point and the application thereof was determined by the principle of catechization in the form of translation, paraphrase and chosen passages. The second level was established in folk poetry with legendary songs based on the Old Testament and especially on the New Testament. The basis of reception in these songs was still a religious one, in accordance with the Catholic teaching, but their principle was familiarization. The third level started at the end of the 18th century with a new, secular type of literature as an autonomous aesthetic activity. It is characterized by two parallel reception principles - secularization and aesthetization.

Predavanje (1.06) UDK 22 : 886.3 (049.2)

Franc Zadravec

Uporni angel - hudič v Cankarjevi literaturi

Del literature Ivana Cankarja je umetnost napadalnega moralista, ki hoče človeka poboljšati, ker kljub dvomom in zadržkom veruje v možnost človekovega poboljšanja. Reformacijska naravnanost živi tudi v tisti veji njegove literature, v kateri so prisotni krščanski in antični mitološki junaki, še zlasti uporni angel hudič.

Podobe »hudiča«, »parklja«, »zlodeja«, »Konkordata«, »izkušnjavca« in podobnih imen je izoblikoval v novelah *Hudodelec* (1900), *Nezadovoljnost* (1901), *Polikarp* (1904), *V mesečini* (1905), *Razbojnik Peter* (1907), *Aleš iz Razora* (1907) in *Pravična kazen božja* (1909) ter v farsi *Pojhujšanje v dolini šentflorjanski* (1907).

V Cankarjevi literarni ironiji se je leta 1900/1901 pripetilo nekaj, kar se v slovenski literaturi še ni zgodilo: pisatelj je epsko osebo oblekel v podobo hudiča, se kot umetnik skoraj programsko povezal z njim, se z njim kdaj tudi poistil, oboje pa storil zato, da bi s hudičevimi usti povedal, kaj se je na prelomu stoletja dogajalo s slovenskim oziroma z evropskim človekom.

Uporni angel stopi v njegovo literaturo kot »hudodelec«, stopi z nalogo, da identificira »vsakovrstne avtoritete« in odličnike, da jih identificira kot sebi enake, kot hudodelce. Središčni prizor v noveli *Hudodelec* je namreč snemanje mask. Družbeni odličniki so zbrani okrog vislic in nestrpni opazujejo, kako bo rabelj obesil morilca žensk in otrok. Ko pa se visliški prizor začne, se hudodelec slovesno vzravna, duhovnik in rabelj se mu priklonita, »v črno oblečena gospoda« mu napravi špalir, »živi parkelj« pa zmagoslavno, mogočno in ironično stopa med gospodo. Prvotna stvarna moška figura se spremeni v fantastično bitje, ki učinkuje kot črno božanstvo, in je obenem zrcalna podoba elite: v črno oblečena gospoda v »živem parklju« prepozna samo sebe in se priklanja svojemu dvojniku: satan ji je »kralj« in ona sama je ta satan-kralj. V novelski zgodbi pade tako imenovani sveti človek, v ospredje pa stopi oblastnik-rabelj, ki ni nosilec luči ali Luci-fer, ampak je Kajn-morilec. Enačba človek je parkelj velja za človeka sploh, ne glede na njegov svetovni nazor in družbeno opravilo.

V noveli *Nezadovoljnost* prevrednoti Cankar oba krščanska mita: hudiča povzdigne v človekovega prijatelja, boga poniža v človekovega sovražnika. V tej noveli je hudič »lep«, »prijazen«, »gosposko počesan«, nosi »tenko paličico« in diši po »vijolicah in ciklamah«; telesna podoba in prijeten vonj ga zbližujeta z junaki evropske dekadentne proze. Lepi hudič je tudi »usmiljen«, »nesebičen«,

»edino pravi prijatelj človekov«, vendar ne prijatelj vseh ljudi. Gosposki hudič ne zahaja na aristokratske dvorce, ne v samostane in mestne palače, doma je le »v smrdljivih kolibah, v predmestnih ulicah, po hlevih, kjer umirajo berači in popotniki«, samo »tod rosé tolažbo in uteho njegove dobrotljive roke...«

Po pripovedovalčevem komentarju deli gosposki hudič družbo potemtakem na dva razreda in je izrazit zaveznik in dobrotnik ponižanega razreda. Sam se hudič predstavi kot »volja in sila in oblast«, kot »sovraštvo in zavist in upornost« in še kot »upanje in maščevanje in neusmiljenost«. Človeka poziva k dejavnosti, k uporu, k osvoboditvi od trpne in suženjske drže, ker samo kot nepodrejeni bo »živel večno življenje« in bo kot svobodni subjekt ustvarjal svobodno in zato resnično ustvarjal.

Prvoosebni pripovedovalec sprejema in posvojuje hudičeva načela z metaforično pripombo: »Z roko njegovo, ki je volja in sila in oblast, sem bil posegel po svojem deležu...« Ta »svoj delež« smemo in moramo razumeti takole: ne hudič, prihaja umetnik, ki ne priznava vrednot, pravil, dogem farizejske družbe, snema krinke s popačenih nravi in v še tako uigrani moralni drži odkriva dekadenčno vsebino, ki razjeda posameznika in narod; prihaja umetnik, ki glasno razkriva paradoks, da »nezmernost« (metonimija za izkoriščevalca) gospoduje »skromnosti« ter z duhovnim, ideološkim in juridičnim nasiljem vzdržuje razmerje gospodar - hlapec.

Če je »parkelj« v *Hudodelcu* simbolična prispodoba zla, ki živi v vsakršni ustanovi in eliti, simbolizira hudič v *Nezadovoljnosti* kritičnega umetnika kot ustvarjalca dobrega. Hudič in umetnik sta prijatelja, sta dvojno-enojna oseba: umetnik kot umetnik ni niti dober niti slab subjekt, ustvarja pač in z umetniškimi dejanji opravlja posebno čarovnijo, razkrinkuje človeka njemu samemu in drugim ljudem.

V noveli *Polikarp* se nad župnikom nepričakovano zgrinjajo pokopališke fantastične moči: mrtvi sin ga prihaja obtoževat zaradi sebe in svoje prezgodaj umrle matere. Umrla je namreč v trenutku, ko je kot kaplan krstil njenega in svojega sina za Polikarpa, ga s tem izobčil iz krščanske družbe, in kar je hujše, tudi iz generične kontinuitete. Krstitelj je storil dvojni umor. Zdaj se mu krivda obrača v preganjavico, da maliči sakralne obrede od pokopavanja mrliča do maše, ljudska domišljija pa ga začne sumiti za hudičevega zaveznika. Fantastični obiski mrtvega sina se takoj po pokopu prepletajo s hudičevskim motivom. Duhovnik poskuša mrtvega nevtralizirati z obrazcem Apage!, s katerim Cankarjevi duhovniki odganjajo »izkušnjavca« tudi v drugih tekstih. Župnikov hlapec namiguje, da je Polikarp mogel skozi zaklenjena vrata umirat v hlev le s hudičevo pomočjo: »Bog mi je priča,« pravi, »da sem zaklenil vrata. Kaj jaz vem, če ni bil sam hudič ukrenil te stvari!« Ko zagleda župnika, kuharica zakriči in pobegne; množica se vznemiri zaradi »čudnih vesti« in »nerazločnih slutenj«, morasto vzdušje poraja srhljive pogovore, da je menda razmerje med mrtvecem in župnikom prav gotovo demonično. Neka dekla je videla demona, »ko je šel po vasi, ne da bi se dotaknil tal z nogo - kar preko streh, preko dimnikov ... In nato skozi dimnik v farovž.«

Župnik več ne vzdrži in se javno pokesa. Ko na prižnici izjavi »... odslej mi je ime Polikarp«, presune vernike groznica, gibljejo se kot avtomati in vpijejo.

Neka ženska krikne: »Prostora! Ven!« in druga: »Obseden! Obseden!« Z besedo obseden ga izenačijo s hudičem, sakralni čarodej je poslej hudičev čarodej, božji služabnik hudičev služabnik.

Hudič ima v noveli troje oblačil: folklorno ali preprosto krščansko, namreč obstaja in se giblje med ljudmi kot vidno-nevidno bitje črne barve in ostrih vonjev. Druga obleka je psihološka: svetec in hudič prebivata v istem telesu, izraz za njuno sobivanje je obsedenec. Tretja obleka je izobčeni sin Polikarp, »zaničevan ... vagabund«, ki se vrne maščevat, torej nekakšen izvrženi uporni angel. V tej obleki je Polikarp tudi še umetnik. Ko namreč že kot grobni prebivalec pripoveduje svojo katastrofično življenjsko zgodbo, sta ključni besedi njegove zgodbe zaničevanec, izobčenec; skupaj s sinonimi (»vagabund«) sta pomensko naloženi tako, da poleg Polikarpove enkratne usode označujeta tudi usodo glavne žrtve šentflorjanskega moralnega licemerstva - umetnikovo usodo.

Pripovedovalec dobro obvlada svojo snov: zgodba novele je resnična, življenjska, tudi junakovo okolje je stvarno, hkrati pa se oboje kar naprej meša s čudnim, neresničnim, domišljijskim, čudaškim, vse je nabito s strahom, z usodnim, skrivnostnim, z demoničnim.

V noveli *V mesečini* živi zlodej kot vsevidni in vsevedni poznavalec človeške narave. Njegov prihod v simbolično dolino šentflorjansko napove duhovnik s sakralno psovko Apage!, »zadiši« mu namreč »po grehu«. Pripovedovalec ga predstavi kot klavrno meščansko bitje, je »dolg, suh in črn«, »podoben starikavemu, čemernemu pisarju«, oblečen v »črno suknjo do kolen«, na »glavi visok cilinder« in »šepal je nekoliko«. Po obojni predstavitvi ga spremeni v dejavno, vendar nevidno epsko osebo, ki po vsej zgodbeni mreži z obliko samogovora in refleksije presoja šentflorjansko moralno zavest. Ko dacar, najbolj nemarna figura šentflorjanskega licemerstva, na primer javno razvrednoti mater umetnika Dioniza, razvrednoti z besedami: »Ljudje božji, ki sedite okoli mize, ali ste poznali Marušo? Poznali ste jo, žalibog, in tudi jaz sem jo poznal! Nečem pljuvati na grob, ampak Bog ji odpusti greh, velika vlačuga je bila« jo zlodej, ki je v epskem prizoru nevidno navzoč, poveliča. Poveliča jo paradoksno, namreč z nekoliko spolzkim komentarjem: »Zlodej je nekoliko pomislil in se je domislil zgodbe izza davnih časov. Stal je na griču, vrtel se je in plesal in lovil z dolgimi rokami in kmalu bi bil zagrabil belo haljo, ki se je vila okrog nog. No, zapihal je veter in duša se je vzdignila. Zlodej (pa) je zaklel strahovito.«

Tukaj in povsod po noveli je zlodej potemtakem oseba, ki zbira podatke o šentflorjanskem razdvojencu na videz in resnico, dela anketo o nasprotju med govorjeno besedo in njenim dejanskim pomenom. Je takšen zlodej še pravi zlodej, ali pa je kaj drugega? In če je kaj drugega: kakšno je razmerje med njim ter umetnikom Dionizom in njegovo Hiacinto, ki prav tedaj kot zlodej vstopita v dolino z njene druge strani? Kaj pomeni njegov notranji monolog, s katerim spremlja in vrednoti šentflorjanstvo, če ga primerjamo z Dionizovimi mislimi in načeli? In še: ima njegova monološka refleksija tudi kakšno poetiško značilnost, je mogoče oblika, ki ga zbližuje tudi s pripovedovalcem novelske zgodbe in dela za njegovega najbližjega sorodnika, za svoj alter ego?

Dioniz spomni Hiacinto, da je »ljubeznivi kozjebradec že mnogoterikrat večerjal z nama v Parizu«, da je »zvest fant«; pove ji tudi, da mu je ta fant ali

zlodej edini »prijatelj«, celo več, da je »prijatelj in svetovalec« in da je naklonjen tudi njej, Hiacinti. Seveda je tudi »zaničevanje in posmeh«, a ti lastnosti tudi Dionizu in Hiacinti nista tuji. Opomba o prijateljstvu s hudičem ima seveda daljnosežen pomen.

Kaj namreč pomeni, da je hudič naklonjen tudi Hiacinti? Kaj in kdo je Hiacinta, da ji je naklonjen? Vprašanje je moč razvezati takole: Dioniz priznava Hiacinti, da je izvir lepote, da je tudi izvir umetniškega portreta, ki ga je napravil o njej, kar pomeni, da je Hiacinta tudi izvir umetniške lepote. Če je in ko je zlodej naklonjen Hiacinti, ji je naklonjen pač tudi v Dionizovem smislu: naklonjen je njeni lepoti, in zato posredno tudi umetniški lepoti. Tak sklep upravičuje tudi Dionizova izjava: zlodej je »pripravil mojo dušo zate, Hiacinta«, pripravil jo je za lepoto, mutatis mutandis tudi za pravo umetniško dejanje, za umetnost. In ker sta umetniška lepota in umetnost pravi tudi tedaj, kadar sta »modro zaničevanje in mirni posmeh«, Dioniz pa hoče s svojo umetnostjo tudi modro zaničevati in se mirno posmehovati, je »ljubeznivi kozjebradec« potemtakem zares njegov, to je umetnikov prijatelj in svetovalec, je pobudnik dobrega ali kritične umetnosti, s katero bo Dioniz razkrival šentflorjansko duhovno in moralno dekadenco. Skratka, Dioniz priznava zlodeja za zaveznika in za pobudnika etičnega umetnostnega načela. Samo takšen etično pobudni zlodej je lahko umetnikov conférencier - kot pravi Izidor Cankar -, pa tudi teoretik in sooblikovalec duhovitih paradoksov in modroslovnih izpeljav, ki označujejo duhovni ustroj šentflorjanstva, na primer: »O nečistost, mati sentimentalnosti!« in »Kako čudno in zanimivo je, če se prasec, ko se je bil povaljal v mlaki, zamakne v sonce ter postane poet!«

Ko sta Dioniz in zlodej zaveznika v pomembni duhovni dejavnosti, potrjuje njuno zavezništvo tudi pripovedovalni način novele: hudič je namreč večkrat pomočnik glavnega pripovedovalca, mestoma tudi njegov popolnoma razvidni dvojnik. Zlodej namreč enako dobro pozna šentflorjance, kot jih pozna pripovedovalec, pa se pripovedovalec zato tem lažje in neopazno preoseblja tudi v posmehljivega zlodeja, ta pa v pripovedovalca. Zlodejeva monološka refleksija je odlična dialektika med stvarnim in med fantastičnim pripovedovalcem in opazovalcem. Ta glavni ali »stvarni« pripovedovalec si fantastičnega izposoja in rabi tudi še zato, da lahko poljubno menja dogajalne prostore in da je lahko pri vsakem prizoru neovirano zraven. Pripovedovalec se vtihotapi tudi v zlodejev monolog in z njegovo refleksijo tudi sam označuje zloglasno dolino. Njuno izprepletenost je videti tudi v frazah, v katerih zlodej rabi besedo »satan«. Satan je seveda lahko tudi zlodejev gospodar, toda izraz satan vstopa v zlodejeve stavke iz ust pripovedovalca, npr.: »noben služabnik satanov bi ne pohujšal ljudi tako korenito«, »satana samega bi prekanil, da mu (dacarju) ne gleda greh iz oči«. Tudi takšni govorni drobci potrjujejo, da sta pripovedovalec in hudič, Dioniz in hudič dva glasova istega subjekta. Umetnik Dioniz kot telesno bitje in zlodej kot fantastično bitje hodita drug ob drugem kot obraza istega jaza.

Dionizov »prijatelj in svetovalec« v tej noveli in Peter v noveli *Razbojnik Peter* pa sta tudi že predpodobi zlodeja v farsi *Pohujšanje v dolini šentflorjanski.* Tudi v to simbolično dolino pride hudič iz Pariza, vanjo vstopi kot fizična oseba,

vstopi pa s popolnoma drugačno nalogo, kot jo ima v novelah. Šentflorjanci ga sprejmejo kot odličnega gosta, kot dragega Konkordata. Le umetnik Peter, ki ga privabi v dolino, postane prav kmalu njegov najhujši nasprotnik.

Že prvo soočenje Konkordata s šentflorjanci pove, da jim predrzni Parižan ni »tujec«. Še več: da ni nekdo zunaj njih ali nad njimi. Takoj ga spoznajo in priznajo za svojega, za gospoda, ki je enako nenravnosten, kot so oni. Začutijo se identične z njim, pa jim zato niti ni treba verovati vanj niti dobiti vere vanj.

Konkordat se te identičnosti skorajda prestraši, kajti gospodar pekla, veliki satanas, ga je bil poslal, da mu razširi kraljestvo. Srečal je umetnika Petra, sklenila sta pogodbo, da mu bo pomagal pohujšati šentflorjansko dolino, ki »je znana in slavna po vsem svetu zaradi svojih rodoljubnih čednosti«, zdaj pa presenečen ugotavlja, da je dolina že del pekla. To seveda tudi pomeni, da ga je umetnik Peter prevaral. Ker pa pred gospodarja pekla ne sme brez obilnega daru, terja od Petra, od umetnika »en sam nedolžen, prijeten in čeden spomin« na šentflorjansko dolino. V pogodbo naj vstavi še en paragraf, najvrednejši paragraf: »Zapiši zraven še Jacinto.«

Tu smo seveda na bistveni prelomni točki: *Hia*cintina premišljevanja o lepoti in umetnosti v noveli *V mesečini* ter *Jac*intina duhovno telesna drža v farsi namreč dokazujeta, da bi zapisati »zraven še Jacinto« v resnici pomenilo: hudiču zapisati lepoto, umetniško lepoto, umetnost samo. Etika umetnosti in umetnika zato narekujeta Petru in Jacinti, da se skušnjavcu upreta. Z enotnim krikom »Stran, kanalja!« zlomita Konkordatov poskus, da ju razglasi in potrdi za moralno vprašljiva. Na kratko, njun krik »Stran, kanalja!« je avtorjev, je Cankarjev krik, je kritika ideološke, nazorske literarne kritike, je glas umetnostnega načela, po katerem resnično umetniško dejanje in umetnost sploh po svojem bistvu ne služita zlu, ne služita hudiču.

Petrova dodatna zaničljiva pripomba, da je hudič pravzaprav bebec, »ki sodi po svoji neumnosti bolj v nebesa nego v pekel«, pa tudi še pove, da umetniku umetnost ne služi samo lepoti in dobremu, ampak je in mora biti odprta za celotno brezno lepega in grdega.

O motivu pogodbe med umetnikom in hudičem velja reči, da gre za tradicionalni motiv evropske literature. Hudičev poraz v Cankarjevi farsi potrjuje, da je umetnost z vso svojo apolinično in dionizično/pošastno lepoto etična dejavnost. In ker Cankarjev hudič ni poražen z intrigo, ampak v imenu pomembne duhovne stvari, je poražen v svojem bistvu. Skratka, umetnost je zunaj Konkordatove moči in oblasti. In človek? Človek je lahko hudič, ni pa hudič umetniška podoba njegovega hudičevstva.

K pomembnemu motivu evropske nove romantike, k sporu med umetnikom in družbo je Cankar v farsi prispeval izviren drobec, to je spor med umetnikom in janzenistično zamoraljeno malomeščansko družbo. Njegova farsa ni zgolj demonična šala ali komedija z demonom, ampak je visoka ironija na neko moralno stanje, je napadalni humor, ki vre iz pisateljevega duhovnega bogastva, ki se mu komaj pozna, da je tudi oseben. Kolikor je v tej farsi osebnega, avtobiografskega, je močno potisnjeno, besedilno omejeno, predvsem ni le osebno, ampak je del substance umetnik in družba na prelomu stoletja, je del tistega, kar je kasneje dobilo še veliko ostrejše oblike v preideologiziranih družbah

dvajsetega stoletja. Cankarjeva farsa je časovno prehitela umetnostno ideološke spopade tragičnih razsežnosti, njena deloma tudi fantastična simbolika velja za vse konkretne primere v evropskih nacionalnih kulturah 20. stoletja.

Sklep

Cankar je »hudiče« zajemal iz skupnega zaklada črne fantastike, kakor jo je ponujalo slovensko in evropsko literarno in biblijsko izročilo in iz folklorizirane predstave o črnem angelu. Izročilo je razširil, ga po svoje individualiziral, tako da v variacijah črnega angela v slovenski literaturi velja za pravcatega izumitelja. Janzenistično zamoraljeno duševnost je izenačil s hudičem, obenem pa je hudiča ironično izenačil tudi z umetnikom kot predstavnikom kritičnega in moralnega uma, dokler nazadnje v noveli *Aleš iz Razora*, ki je tukaj nismo analizirali, ni napravil še enačbe: hudič je človek, človek je hudič. Njegova ironična demonizacija človeka je nastala zato, ker je krščanski moralni dualizem demonijo rezerviral le za svobodoumnike in nevernike.

Povzetek: **Franc Zadravec, Uporni angel - hudič v Cankarjevi literaturi**

Cankarjeva fantastika nasploh je tradicionalna in oslonjena na krščanski mit. Svoje hudiče zajema iz skupnega zaklada črne fantastike, kakor ga ponuja slovensko in evropsko literarno izročilo skupaj z Biblijo in foklornim slovstvom. K tradicionalnim podobam hudiča pa dodaja janzenistično zamoraljeno duševnost. Mestoma hudiča izenači z umetnikom kot predstavnikom kritičnega uma. Njegova demonizacija človeka je kritična in ironična, taka tudi zato, ker krščanski moralni dualizem po njegovi presoji rezervira demonijo le za svobodoumnike in brezverce. Naloge, ki jih njegov hudič opravi kot anatom človeške morale, pravijo, da vsaka olepšava človeške narave prikriva njeno pokvarljivost. Šentflorjanec je hudič ravno v tem, ker se dela za svetnika.

Summary: **Franc Zadravec, Rebellious Angel - Devil in Cankar's Literature**

Cankar's imagination as a whole is traditional and based on Christian myths. He takes his devils from the common treasure of black fantasy offered by the Slovenian and European literary tradition together with the Bible and the folklore. To traditional images of the devil he adds the Jansenist moralizing psyche. Sometime he equates the devil with the artist as the representative of critical reason. His demonisation of man is critical and ironical, also because according to his opinion Christian moral dualism reserves demonism only for free-thinkers and atheists. The tasks carried out by his devil as the dissector of human morals show that any embellishment of human nature hides its perishableness. The inhabitant of Dolina Šentflorjanska is a devil just because he pretends to be a saint.

Predavanje (1.06) UDK 22 : 39 (=863) (049.2)

Marija Stanonik

Interpretacija in konkordanca svetopisemskih motivov v slovenski slovstveni folklori

Uvod

Nobeno korektno znanstveno delo o slovenski duhovni kulturi ne more mimo njenih krščanskih korenin in sestavin. Z etnološkega in folkloističnega vidika so v tej zvezi največ napisali Ivan Grafenauer,[1] Niko Kuret,[2] Zmaga Kumer,[3] Marijan Smolik[4] idr.

Posebnost tukajšnjega prispevka je, da sprejema v svoj okvir samo tiste motive slovenske slovstvene folklore, ki so tako ali drugače snovno ali po slogu in zgradbi sorodni posameznim odlomkom Svetega pisma. Metoda obravnave je torej izrazito primerjalna in želi predvsem uzavestiti, kako je posamezne sestavine Svetega pisma vsrkala vase tudi slovenska slovstvena folklora. Snov je predstavljena v zaporedju, kakor se izvirno pojavlja v posameznih svetopisemskih knjigah, in s sinhronega vidika, kar pomeni, da želi iz zbrane snovi predvsem napraviti pregledni sistem, odreka pa se reševanju diahronih vprašanj: na kakšen način se je posamezna svetopisemska snov prilagajala folklori in postala del njene motivike. Časovni okvir v ta namen zbranega gradiva zajema približno zadnjih sto petdeset let (od druge polovice 19. stoletja do danes) in širša predstavitev rezultatov[5] opravljene raziskave je hkrati tudi neke vrste kompendij svetopisemskih motivov v slovenski slovstveni folklori. Vsega skupaj obsega čez tisoč (1060) enot, za katere je bila ena prvih nalog poiskati ustrezni svetopisemski (iz)vir, vsaj v obliki navedbe vrstic-e, če ne tudi

---

[1] Prim. I. Grafenauer, *Narodno pesništvo*, v: *Narodopisje Slovencev*, Ljubljana 1952, 12-85; *Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva*, Celje 1973; *Literarnozgodovinski spisi*, Ljubljana 1980.

[2] Prim. N. Kuret, *Praznično leto Slovencev I-IV*, Celje 1965-1970; I-II, Ljubljana [2]1989; *Jaslice na Slovenskem*, Ljubljana 1981; *Duhovna drama*, Ljubljana 1981; *Slovenska koledniška dramatika*, Ljubjana 1986 itd.

[3] Prim. Z. Kumer, *Pesem slovenske dežele*, Maribor 1975; *Lepa si roža Marija*, Celje 1988; *Čez polje pa svetinja gre*, Celje 1994 itd.

[4] Prim. M. Smolik, *Odmev verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetkov do konca 18. stoletja*, Ljubljana 1963.

[5] Elaborat raziskave obsega 190 strani.

konkretnega navajanja. Temeljni pogoj za kakršnekoli nadaljnje primerjalne raziskave o razmerju med Svetim pismom in slovstveno folkloro je namreč prav opravljena konkordančna analiza. Tukajšnji članek povzema bistvena dognanja opravljene raziskave, ki ne prikriva odprtih vprašanj hermenevtike,[6] zavedajoč se, da gre v tukajšnjem primeru za interpretacijo z dveh vidikov in stopenj. Prva stopnja je ugotavljanje, kako so posamezni svetopisemski odlomki postajali del slovstvene folklore: tako rekoč navedkovno, tako da se popolnoma sobesedilno ujemajo s svetopisemskim sporočilom, prek vmesnih postaj, ko se neposredni stik s Svetim pismom vedno bolj rahlja, do njegove popolnoma svobodne obdelave, ki se v skrajnosti obrne v šalo ali celó ironijo. Vmes so prizadevanja, ki skušajo svetopisemsko snov približati ljudstvu v njemu blizke mišljenjske vzorce, marsikdaj tudi z moralnim vrhuncem. Manj opazna kot prevzemanje snovi, je vpliv na strukturo oblikovanja posameznih pri/povedi. S tem je upoštevana kategorija sprejemalca. Komentirano razvrščanje gradiva znotraj posameznih poglavij, ki si sicer kolikor mogoče sledijo v ustaljenemu zaporedju Svetega pisma, Knjige, ravno tako vsebuje razsežnosti razlage. S tem želi razprava priznati omejenost svojega početja in njegovo objektivnost vidi predvsem v pripravljenosti podrediti se zahtevam po njegovi preverljivosti.[7] Pri citiranju je upoštevana ekumenska izdaja Svetega pisma.[8]

Sveto pismo

Na začetku tukajšnjega mozaika iz svetopisemskih drobcev v slovenski slovstveni folklori je morda prav najprej ugotoviti, v kakšni zvezi se omenja v njej Sveto pismo kot táko. Smiselno je, da dobi prvo mesto služabnik Božje besede, čeprav v šegavem in prebrisanem sobesedilu folklorne pripovedi. Gre za »plevanuša«, župnika Janoša, »ki je svoje vernike spravljal na pravo pot z nauki iz Svetega pisma«.[9] Ni mogoče zanesljivo dognati, na kateri odlomek méri pesem, ki hvali vino, češ: »Le bodmo dobre volje / Svet' pismo nam veli: / Kater so dobre volje, / Bodo izveličani« (Š - 5917).[10] Morda ima pred očmi nauk apostola Pavla (prim. Rim 12, 12.15), kakor je tudi mogoče nanj (prim. Ef 5, 22-32; 1 Kor 7, 1-39; Kol 3, 18-19) navezati trditev: »Ja, sveto pismo govori / Da zakon je lep stan, / V nebesih v veliki časti je, / Či je le prav zdržan« (Š - 5380). Ni naključje, da so že uvodni navedki tako izrazito nakazali dvoje življenjskih območij, na katerih se bodo svetopisemske sestavine v okviru slovenske slovstvene folklore največkrat pojavljale. Če prvi primer predstavlja navpičnost

[6] D. Dolinar, *Hermenevtika in literarna veda*, Literarni leksikon 37, Ljubljana 1991, 121, 131, 145.
[7] D. Dolinar, n. d., 127-128.
[8] *Sveto pismo Stare in Nove zaveze,* Ljubljana 1985 / Slovenian Bible R73 CE8F - 1985 - 8M.
[9] D. Rešek, *Brezglavjeki* (Glasovi), Ljubljana 1995, 279-281 / 119.
[10] K. Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi I-IV*, Ljubljana 1895-1923; omenjeni opus bo tu poleg Svetega pisma prejkone najpogosteje navajano delo, zato bo to opravljeno kar v tekočem besedilu s kratico, ki je uveljavljena v slovenski glasbeni folkloristiki.

in ima za cilj presežnost,[11] se druga dva gibljeta na tistih tleh vodoravnosti, ki vsako krajevno skupnost[12] najintimneje razčlenjujejo. Gre za temeljno celico družbenega razlikovanja - družino, od njenega snovanja dalje, poroke. Iz leta 1856 imamo podatek, da je med štajerskimi Slovenci navada, da mora, ko pride ženin s svati po nevesto na njen dom, njegovo spremstvo med drugimi rešiti tudi uganko: »S kolikimi pismenkami se piše Sveto pismo?«[13] Na zakonsko življenje je navezana tudi pesem »Mož bodi mož«, kajti »Še tu se bere vu Svetim pismi / Noter v starem testamenti / Od eniga modriga krale«, kako je podlegel ženski očarljivosti (Š - 8324). Kot sad zakonskega življenja se na našo témo navezuje ugotovitev, da »so najbolj pogosta imena Slovencev ne samo krščanska, ampak tudi svetopisemska«.[14]

Stara zaveza

»Sam jeden je Bug na nebi, / Rojan od Marije device: / Vesolan svjet kraluje, / V nebesah gospoduje« (Š - 6661; prim. Š - 6662-6680). Vrstica je le ena od začetkov številnih slovenskih nabožnih hagad,[15] katerih podrobnejša analiza razkriva med njimi igrivo drobne nianse v ubeseditvi in s tem pretanjene razločke tudi v sporočilu. Ne le vsebinsko (en edini Bog), ampak tudi oblikovno (hagada) segajo te pesmi prav v osrčje svetopisemske duhovnosti. Saj je zanje bistveno ravno enoboštvo in status izvoljenega ljudstva, katerega najpomembnejše znamenje je praznovanje pashe: »Tedaj je Bog govoril vse tele besede: 'Jaz sem Gospod, tvoj Bog, ki sem te izpeljal iz egiptovske dežele, iz hiše sužnosti. Ne imej drugih bogov poleg mene!'« (2 Mz 20, 1-3). Tehtnejše podlage si za začetek tukajšnje obravnave res ni mogoče misliti.

»V začetku je Bog ustvaril nebo in zemljo« (1 Mz 1, 1). »Bog je naredil svet«, a hudič je ušpičil, da »je ratal Kras«.[16] Ljudski ustvarjalec ne taji Božje oblasti nad naravo, kot se vidi iz razlagalne povedke o Podrti gori. Ena gora je hotela biti višja kot Triglav, pa ji »Bog ni tega dopustil«.[17] »Ničesar ni bilo ko (samo) Bog, sonce in morje. Sonce je pripekalo. / Bog se je ugrel in se potopil, / da se v morju skoplje. Ko se spet je vzdignil, / mu je ostalo za nohtom zrno peska. / Zrno je izpadlo ter ostalo na površini / [v začetku je vse tam ostalo, kamor je

[11] Prim. A. Stres, *Človek in njegov Bog*, Celje 1994.
[12] Prim. Z. Mlinar, *Sociologija lokalnih skupnosti*, Ljubljana 1973.
[13] K. Mulec, *Običaji štajarskih Slovencov pri snubljenji in svatbah*, v: *Kmetijske in rokodelske novice* 14 (1856), 18-19.
[14] M. Smolik, *Ljudske oblike vernosti pri Slovencih*, v: Traditiones 19, Ljubljana 1990, 128.
[15] Hagada (od hebr. Haggadah - pripoved) - judovski obrednik za praznovanje judovske velike noči v spomin na edinstven prehod čez Rdeče morje; poleg tega so v njej tudi učena pojasnila temu ustreznih poglavij Stare zaveze.
[16] D. Kocjan - J. Hadalin, *Bejži zlodej, baba gre* (Glasovi), Ljubljana 1993, 49 / 16.
[17] M. Cvetek, *Naš voča so včas zapodval* (Glasovi), Ljubljana 1993, 175 / 124.

padlo]. To zrno je naša zemlja / morsko dno njena domovina.«[18] Medtem ko so nekateri zadržani do tako imenovane šišenske bajke slovenskega pisatelja Janeza Trdine (1830-1905), češ da si jo je izmislil, ker je hotel s tem okrepiti slovensko osiromašeno mitologijo, jo je Ivan Grafenauer vzel resno in jo razlaga po svoji kulturnozgodovinski metodi. Tukaj zbuja pozornost zaradi presenetljive bližine z vrsticama iz Izaije: »Glej zemlja je pred Gospodom, / kakor zrno peska«[19] ali v drugačnem slovenskem prevodu: »Glej, otoke dviga kakor zrno peska!« (Iz 40, 15). Da ne gre za Trdinov izmislek, kvečjemu za morebitni prevzem ali zgled, dokazujeta tudi dve različici. Prva, nam rodovno bližja, je dokazano folklorna, s Poljske: »'Čemu ti bo pesek, Gospod?'... 'Torej vedi, iz tega peska ustvarim zemljo'« .[20] Druga je francoska. Francoski pisatelj Anatole France je zapisal: »Zemlja je v vesolju samo zrno peska.« [21] Vabljiva je misel, da bi iz občutka tega zrna, a je verjetno le zaradi ljubkovalnosti, nastala pomanjševalnica: »Bog je ustvaril zemljico« (Š - 6056-6673). In zakaj je Slovenija takšna, kot je: »Slovenijo je Buh nezadje ustvaru. Nap'ru je ta velke dežele, mu je vsake stvari en mav astal, zdej pa imama ne mejhnemu prastór vsake stvari mav.«[22]

Stvarjenje človeka, zgodba o Adamu in Evi (prim. 1 Mz 2, 7), ni ostalo brez sledu v slovenski slovstveni folklori (prim. Š - 5365). Tako imenovana mengeška bajka vé, od kod človek: iz kaplje Božjega znoja.[23] O Adamu in Evi je bila nekdaj znana uganka: »Kdo bo na sodni dan vstal, ki ni bil rojen?« Odgovor: »Adam in Eva bosta vstala, pa nista bila rojena, ampak ustvarjena.«[24] Kača - padli angel - je apostrofirana v pohorski povedki: »Laž je Luciferjevo sredstvo, da ljudi zapeljuje. Z lažjo je tudi Evo zapeljal.«[25] Slovenske ljudske pesmi[26] zelo tenkočutno vpesnjujejo svetopisemsko snov o stvarjenju človeka in njegovo tragično pot iz raja (prim. 1 Mz 2, 7-23; 3, 1-23). V zvezi z njima se je spletla še vrsta drugih motivov.[27] Razdiralnost laži je vzrok za človekovo revščino: »Bog je vprašal Evo, koliko otrok ima. Imela jih je dvainštirideset, ona pa je

[18] J. Trdina, *Odkuda nam zemlja.* Trdinov hrvaški prevod šišenske bajke o ustvarjenju naše zemlje, v: *Neven* 7 (1858), 60-61. Grafenauerjev prevod v: *Narodopisju Slovencev II*, Ljubljana 1952, 52-53.

[19] Upoštevan je prevod: *Hvalnice in večernice,* Ljubljana 1987, 368.

[20] A. Zavadil, *Iz duševne narodne zakladnice*, v: *Dom in svet* 12 (1899), 605.

[21] J. Smej, *Posvečena samota*, Maribor 1994, 171.

[22] M. Zajc-Jarc, *Duhan iz Višnje Gore* (Glasovi), Ljubljana 1993, 19 / 2.

[23] J. Trdina, Neven, obj. I. Grafenauer, v: Narodopisje Slovencev II, 52-53.

[24] I. Grafenauer, *Srednjeveška katekizemska uganka v Finžgarjevem Divjem lovcu*, v: *Dom in svet* 53 (1941), št. 19-20, 41-42.

[25] A. Gričnik, *Noč ima svojo moč, Bog pa še večjo* (Glasovi), Ljubljana 1994, 333 / 688.

[26] *Slovenske ljudske pesmi II*, (uredili Z. Kumer, M. Matičetov, V. Vodušek), Ljubljana 1981, 68 / 1. (v nadaljevanju: SLP II).

[27] Prim. J. Šašel in F. Ramovš, *Narodno blago iz Rožа*, Maribor 1936-1937, 25 / 30; M. Stanonik, *V deveti deželi*: Sto slovenskih pravljic iz naših dni, Ljubljana 1995, 15 / 2. (Š - 1205, 7785, 8307, 8308); P. Medvešček, *Na rdečem oblaku vinograd rase* (Glasovi), Ljubljana 1990, 76 / 34.

odgovorila, da jih je enaindvajset. Tako je Bog ustvaril kruha le za enaindvajset. Zato je vedno pol sveta lačnega.«[28]

V tesnem stiku z naravo so si slovenski predniki po svoje razlagali nekatere njene posebnosti, npr. da je rženo bilje rdeče zato, ker je Kajn ubil Abela (prim. 1 Mz 4, 8) na njivi rži.[29] Tudi Metuzalemova visoka starost (prim. 1 Mz 4, 18-19; 5, 21-23) ni izvzeta iz folklorne tradicije,[30] kakor tudi Noetova ne (prim. 1 Mz 9, 28-29) (Š - 5794), a bolj se je razživela motivika o tem, kako je po napovedi vesoljnega potopa (prim. 1 Mz 7, 4) tesal ladjo[31] in da se je njemu zahvaliti za vinsko trto (prim. Š - 5974).[32]

Vesoljni potop v slovenski folklorni tradiciji marsikdaj zamenja pravljično časovno določilo: nekoč. »Po vesoljnem potopu je Bog ukazal vsem pticam kopati jarke.«[33] Ob babilonskem stolpu (prim. 1 Mz 11, 1-9) se v folklornem gradivu[34] srečujeta Stara in Nova zaveza, saj se omenjeni motiv prepleta z »Velikim Babilonom« (prim. Raz 17, 1-18, 24).

Ali je reklo »srečati Abrahama« za moškega pri petdesetih v kakšni zvezi z judovskim svetim letom (prim. 3 Mz 25, 11), ostaja odprto vprašanje. Ni se čuditi, da ljudskega izročila ni obšel za današnjo pristransko zavest nepojmljiv motiv Abrahamovega darovanja Izaka[35] (prim. 1 Mz 18, 1-15; 21, 1-8; 22, 1-19), prav tako mu ni ušel motiv »Gomore in Sodome«[36] (prim. 1 Mz 18, 16-29).

Sled puščajo v folklori Jakobov boj z Bogom[37] (prim. 1 Mz 32, 23-33), njegova žena Rahela (Š - 8401) (prim. 1 Mz 28, 1-5; 29, 1-30; 30, 1.25) in njun sin egiptovski Jožef ter motiv Putifarjeve žene (Š - 8307) (prim. 1 Mz 39, 1-23).

Še veliko bolj se je v ljudsko zavest vtisnil Mojzes. Njegovo rojstvo (prim. 2 Mz 2, 1-10) je prišlo tako v pravljice[38] kot v povedke,[39] v hagade (»Dve sta tabli

---

[28] M. Stanoniik, *O prehrani na Žirovskem*, v: *Žirovski občasnik* 15 / 16 (1995 / 96), št. 21 / 22, 135.

[29] Prim. Šašel-Ramovš, n. d., 31 / 4; Š. Kühar, *Ljudsko izročilo Prekmurja*, Murska Sobota 1988, 157 / 88; A. Gričnik, n. d., 349 / 713.

[30] -, *Iz Primorskega*, v: *Zgodnja Danica* 43 (1890), 12-13; Š. Kühar, n. d., 151-152 / 63.

[3131] P. S. Sekolov (F. Nedeljko), *Narodne pripovedke in pravljice*, 1889, št. 2; A. Brezovnik, *Zakaj? - Zato!*, Ljubljana 1894, 5 / 1; V. Möderndorfer, *Natk*, Koroške narodne pripovedke, Celje 1946, 65. M. Stanonik, n. d., 250 / 86.

[32] A. Brezovnik, n. d., 59-61 / 43; A. Žele, *Kaku so živejli in si dejlali kratek cejt* (Glasovi), 1996, 18 / 2.

[33] Šašel-Ramovš, n. d., 30 / 38; P. Medveščck, n. d., 72 / 32, 79 / 36, 171 / 94; M. Piko, *Iz semena pa bo lipa zrasla* (Glasovi), Ljubljana 1996, v tisku itd.

[34] J. Kelemina, *Bajke in pripovedke slovenskega ljudstva*, Celje 1930, 41 / 4; F. Sreboški Peterlin, Babilonski stolp, Dolenjska; Izpisek v arhivu ISN, ZRC SAZU, Ljubljana; Šašel-Ramovš, n. d., 25 / 30; F. Kocbek, Storije, v: *Savinjske Alpe*, Celje 1926, 26 itd.

[35] SLP II, 22 / 70 (1); K. Krajczar, *Kraljevič pa Lejpa Vida* (Glasovi), Ljubljana 1996, 281-283 / 56; J. P. Planinski, *»To je Božje pa najino«*, v: *Zbirka narodnih pripovedek za mladino*, Ljubljana 1891, 13-18.

[36] P. Merku, *Ljudsko izročilo Slovencev v Italiji*, Trst 1976, 357 / 485.

[37] Prim. M. Matičetov, *Kralj Matjaž v luči novega slovenskega gradiva in novih raziskavanj*, Razprave IV, Ljubljana 1985, 109 / 47.

[38] K. Krajczar, *Slovenske pravljice iz Porabja*, Budimpešta / Murska Sobota 1990, 71.

Mojzesa«) (Š - 6662, prim. 6663-6680), pa deset zapovedi (Š - 6673, 6679, prim. Š - 6661-6680), ki jih je Gospod Bog posredoval Mojzesu (prim. 2 Mz 24, 12) za izvoljeno ljudstvo. Tudi zlato tele (prim. 2 Mz 32, 1. 7-8) poznajo slovenske zgodbe.[40] Enako je zaslediti v njih[41] pravilo iz Mojzesove postave: »Kdor udari svojega očeta ali svojo mater, mora umreti« (2 Mz 21, 15). Ne poznam neposrednega dokaza za povezanost števila deset v slovenski slovstveni folklori s svetopisemskim številom deset (prim. 1 Mz 18, 24.32; 2 Mz 24, 12; 5 Mz 14, 22-29), a dejstvo je, da ima v njej poseben pomen: deseti brat, desetnica sta med njenimi najodličnejšimi motivi.[42]

Svetopisemski Samson (prim. Sod 13, 1-24; 16, 23-31) se je na folklornih tleh razredno prilagodil zapisovalčevemu svetovnemu nazoru;[43] ob folklornem Samsonu se poraja vprašanje, ali imajo drugi slovenski silaki tudi kakšno zaledje v Svetem pismu. »Psalmist David«[44] (prim. 1 Sam 16, 14-18.21.23) se je pred folklornim poslušalstvom prelevil v godca pred peklom z različnimi imeni Davdek, Davdič, Lawdič.[45] Sicer modrega Salomona je zadela naša ljudska pesem na Ahilovo peto - kako ga je speljala ženska očarljivost (Š - 8307) (prim. 1 Kr 11, 1-13). Po njegovi smrti se začnejo v Izraelu pojavljati preroki, opominjajoč vladarje in ljudstvo na stranpoti, med prvimi Elija. Gospod Bog ga ni pozabil: »Krokarji so mu nosili kruha« (prim. 1 Kr 17, 4-6). Podoben motiv se je krepko držal v slovenskem izročilu vse do naših dni,[46] le-to ga povezuje tudi s hudo uro in treskanjem[47] (prim. 2 Kr 1, 10). Slovenska folkloristika pozna vsaj sedem zapisov pesmi o trpečem Jobu[48] in tudi proza se mu je oddolžila[49] in ni

[39] Štrekljeva zapuščina 5 / 10. Obj. M. Kropej, *Pravljica in stvarnost*, Ljubljana 1995, 227 / 63.

[40] A. Gričnik, n. d., 204 / 421; D. Kocjan - J.Hadalin, n. d., 175 / 117; K. Krajczar, Kralič... 257 / 46.

[41] M. Krammer-Rogerij Ljubljanski, *Palmarium empyreum* I, Celovec 1731, 305; M. Majar, *Nekaj od Slovencov*, v: *Kmetijske in rokodelske novice* 2 (1844), 136; D. Kocjan - J. Hadalin, n. d., 275 / 208.

[42] J. Jurčič, *Deseti brat*, 1868; *Desetnica*, v: *Slovenske ljudske pesmi*, Kondor, Ljubljana 1961, 5-7.

[43] Prim. V. Möderndorfer, n. d., 101-102.

[44] Prim. A. Steržinar, *Katoliš keršanskiga vuka pejsme*, Gradec 1729, ponatis z bakrorezom 1733, 9; I. Grafenauer, *Kratka zgodovina starejšega slovenskega slovstva*, Celje 1973, 162.

[45] *Slovenske ljudske pesmi* I, (uredili Z. Kumer, M. Matičetov, B. Merhar, V. Vodušek), Ljubljana 1970, 272-281 / 48 (19-29); 263-264 / 48 (12).

[46] M. Stanonik, *Janez Vajkard Valvasor in slovstvena folklora v njegovem duhovnem obzorju*, v: *Valvasorjev zbornik*, Ljubljana 1990, 295; M. Požencan (= Matevž Ravnikar-Požencan), *Bajzis*, v: Danica horvatska, slavonska i dalmatinska 9 (1843), 111-112 / 28; Štrekljeva zapuščina 7 / 174, obj. M. Kropej, n. d., 191 / 123; Š. z., 2 / 3, obj. M. Kropej, n. d., 198 / 33 (Š - 641).

[47] *Sv. Elija ob hudi uri*, v: *Vedež* I (1848), 158; Š. Kühar, n. d., 150 / 56; 152 / 64; M. Golar, *Verženci*, Ljubljana 1982, 57-61.

[48] SLP II, 16 / 69 (1).

[49] F. Kotnik, *Storije* I, Prevalje 1924, 90-91 / 49; V. Möderndorfer, n. d., 282-283; M. Cvetek, n. d., 79 / 53.

neutemeljena misel, da se je njegov motiv prenesel med ljudi iz starih pasijonskih procesij.[50]

Kljub izbranosti njihovega sloga je mogoče v slovenski slovstveni folklori zaslediti tudi nekaj utrinkov iz psalmov. Verjetno iz pasijona znan Jezusov krik: »Moj Bog, moj Bog, zakaj si me zapustil« (prim. Ps 22) reši dekle iz vragovih krempljev.[51] Ko nam kdo »nastavi zanko«, a se kljub temu zadeva srečno izteče, pravimo: »Kdor drugemu jamo koplje, sam pade vanjo,«[52] ne da bi pomislili, da se je s tem tolažil že Psalmist (prim. Ps 57, 7; Ps 7, 16). In še kaj se najde. Tudi preroka Izaijo in Ezekijela je izslediti (prim. Iz 40, 15;[53] Ezek 16, 44[54]). Sploh skoraj vsak svetopisemski stavek lahko postane samostojna sentenca in na tej podlagi prejkone sloni podatek, da je »približno 15000 izrekov in pregovorov« prešlo iz Svetega pisma v našo govorico«.[55] Za hip se je mogoče pomuditi pri Tobijevi knjigi (prim. Tob 5, 5-6; 9, 20.22; 6, 10-19; 7, 18-20 itd.), ki je povod za »Tobijev žegen«[56] in hvaležnost angelom varuhom (prim. Š - 7427), četudi se njihova imena med seboj malo mešajo.[57]

Motiv razlage sanj[58] je mogoče povezati z egiptovskim Jožefom (1 Mz 41, 1-36) ali pa s svetopisemskim Danijelom (prim. 1 Dan 4, 1-34). Izrecno nanj se nanaša pripoved, da ga levi v kletki niso raztrgali,[59] kar je seveda že posodobljeno. Motiv deklice, ki ji razbeljena peč ni prišla do živega,[60] spominja na mladeniče v ognjeni peči (prim. Dan 1, 3, 19-25; 1, 3, 8-30).

Iz dosedanjega pregleda se vidi, da je središče folklornih motivov, ki jih je mogoče navezati na Staro zavezo, v Mojzesovih knjigah, v Peteroknjižju, medtem ko je snov iz nadaljnjih knjig Stare zaveze v njej veliko manj navzoča.

2. Nova zaveza

Najpomembnejši del Nove zaveze so evangeliji. Pesem na hvalo vinski trti pravi, da jo je pohvalil sam Jezus v evangeliju (prim. Š - 5929, 5930), a to ni edini primer leksemskega tematiziranja Veselega oznanila v slovenski tradiciji (prim. Š - 6597, 7789; SLM[61] 320).

---

[50] Prim. F. Kotnik, *Verske ljudske igre*, v: *Narodopisje Slovencev* II, Ljubljana 1952, 110.

[51] *Vragova nevesta*, v: *Koncertni list.* Mešani pevski zbor Lipa zelenela je... Slovenska filharmonija 19.1.1995, 14.

[52] Oboje splošno znano, avtopsija.

[53] Splošno znano, avtopsija.

[54] Splošno znano, avtopsija.

[55] F. Rozman, *Svetopisemske osnove*, Ljubljana 1992, 12.

[56] G. Makarovič, *Tobijev žegen*, v: *Etnolog* 5 (LVI) (1995), 371-374.

[57] -, *Nadangel Gabriel*, v: *Naš dom* 11 (1911), 371-374.

[58] K. Krajczar, *Porabske pravljice*, 45-50.

[59] A. Gričnik, n. d., 426-427 / 920.

[60] J. D. Planinski, *»To je Božje pa najino!«*, v: *Zbirka narodnih pripovedek za mladino*, Ljubljana 1891, 13-18.

[61] V. Novak, *Slovenske ljudske molitve*, Ljubljana 1983. Zaradi pogostega citiranja odslej: SLM.

V Reziji je Milko Matičetov ravno pred tridesetimi leti[62] pri petju svetih pesmi prestregel veličastni začetek Janezovega evangelija: »V začetku je bila beseda« (Jn 1, 1-14) v rezijanskem narečju. Ob objavi dragocenega odkritja[63] je opozoril na stare jezikovne relikte v njem in skušal zgodovinsko dognati, kako je to sveto besedilo prišlo v rezijanski folklorni repertoar. Začetek Janezovega evangelija je prišel tudi v praznoversko knjižico z magičnimi obeti Duhovna bramba.[64]

In zdaj k Jezusu. O njegovi materi je Sveto pismo zadržano. A vendar se je na tej osnovi v slovenski ljudski pesmi izoblikoval vzor Marije, matere Jezusa človeka in Boga, pa tudi priprošnjice v sleherni telesni in duševni stiski.[65] Angelovo oznanjenje Mariji o spočetju od Svetega Duha (prim. Lk 1, 26-38) se v slovenski pesmi celo neposredno sklicuje na svetopisemsko sporočilo (Š - 6403; prim. 6405-7, 6551). Ljudska domišljija si na različne načine skuša razložiti ali metaforično podoživeti Marijino deviško spočetje: da je poduhala dišeči cvet ali vonjavo grozdno jagodo (prim. Š - 4750-4757). Marija je hitela doživetje izredne milosti deliti s sorodnico Elizabeto (prim. Lk 1, 39-40.43), kar je slovenska slovstvena folklora zaznala tako v pesmi[66] kot v prozi,[67] izredno bogato pa se je odzvala na Jezusovo rojstvo (prim. Mt 1, 18-25; 2, 1-23; Lk 2, 1-21). Kot da sočustvuje z Jožefom, ki ne more Mariji postreči, kakor bi rad,[68] spremlja prezebli par pri iskanju prenočišča in z angelci počasti Rojstvo.[69] Od slovenske kulturne dediščine najbolj nazorno predstavlja Jezusovo rojstvo koledniška dramatika,[70] katere zamrznjen izraz so danes jaslice. Motiv, da je Marija rodila Jezusa kot devica, se v marsikateri pesmi pojavi kot pripev (Š - 5057-5068). O nastanku pesmi v času sedaj veljavnega koledarja priča pesem, češ da je bil poslan k obrezovanju na novega leta dan (Š -4751). Pesmi o darovanju Jezusa v templju (prim. Lk 2, 22-38) upoštevajo letni ritem ponavzočevanja svetopisemskih dogodkov (prim. Š - 4752, 4975, 4976, 4979), saj v njih ni mogoče zgrešiti šeg, ki so povezane s svečnico. Poročilo o treh modrih z vzhoda (prim. Mt 2, 1-12) je v slovenski ljudski vernosti našlo svoj izraz v trikraljevskih koledah in kolednicah, katerim se je kot rudimentarnim oblikam gledališča največ posvečal Niko Kuret.[71] Najzgodnejši zapis slovenske kolednice je izpod peresa italijanskega meniha servita Alasia da Sommaripa.[72] V slovenski pripovedni pesmi je kralj Herod predstavljen v cerkveni interpretaciji, saj so

[62] 24. februarja 1966.
[63] M. Matičetov, *»In principi je bila Basida«*, v: *Trinkov koledar* 1983, 118-119.
[64] I. Grafenauer, *»Duhovna bramba« in »Kolomonov žegen«*, Nove najdbe in izsledki, Razprave I, Ljubljana 1943-XXI, 208.
[65] Z. Kumer, *Odmev svetopisemskega sporočila o Mariji v slovenski ljudski pesmi*, v: *Bogoslovni vestnik* 48 (1988), 261-266.
[66] V. T. Komac, *Kraljica sv. Rožnega venca*, v: *Čez Boko gre čeča*, Nova Gorica 1995, 31.
[67] A. Brezovnik, n. d., 58 / 41.
[68] Š. Kühar, n. d., 67 / 92, 94.
[69] P. Merku, n. d., 138-140 / 166, 167; 244 / 308, 264 / 343, 334 / 450.
[70] N. Kuret, *Slovenska koledniška dramatika*, Ljubljana 1986.
[71] N. Kuret, n. d., 157-261.
[72] Alasia da Sommaripa, *Vocabolario italiano e schiavo*, Videm (Udine) 1607.

besede položene v usta mlademu Štefanu, torej svetniku, čigar mučeniške smrti se spominjamo takoj za praznovanjem Jezusovega rojstva. V njej se izjemno posrečeno spletajo motivi treh svetopisemskih dogodkov: Jezusovo rojstvo, Herodov strah pred Tekmecem, zaradi katerega utrpijo smrt nedolžni otroci, in smrt diakona Štefana. In vendar je pesem po dikciji docela folklorna: »Stoji, stoji beli grad, / Notri sta žlahtni gospod, / žlahtna gospa, / Notri je mladi Štefanko. / On pa prov lepo poje: / 'De necoj je bla ena sveta noč, / Ker je ni blo, pa je ne bô: / Necoj se je en kralj rodil, / En kralj čez kralje vse« (Š - 634). Zaradi teh besed dá Herod Štefana usmrtiti; v nekaterih primerih je to pritaknjeno njegovi ženi »Herodeški« (Š - 633). Posamezne pesmi iz božičnega kroga izpostavljajo posamezne sestavine tega dogajanja, npr. zvezdo, ki je vodila modre v Betlehem (Š - 4970-4974). Ta motiv je doživel tudi popolno sekularizacijo.[73] Ni raziskano, na kakšni podlagi so ponekod postali »sveti trije kralji« priprošnjiki dekletom za življenjskega sopotnika (prim. Š - 8276-8289). Tudi v uganko so prišli.[74] Beg Svete družine v Egipt (prim. Mt 2, 13-15) je motiviral predvsem prozne interpretacije,[75] kako je njena navzočnost ozdravila bolnega otroka tolovaju, v čigar prebivališče se je družina na poti zatekla. Različice, kako se je Sveti družini godilo v begunstvu, se razvrščajo v tri skupine: prva se zaveda, kako je ponavadi beguncem (Š - 4954), druga razlaga njihov prihod v Egipt teološko: »Ko ke v Egipt p'rromajo, / se maliki rušijo, / še neverniki spaznaja, / de prav Božji sin je tu;«[76] v tretji pa sta pomešana pravljično in svetopisemsko.[77] Kako je potekalo družinsko življenje v Nazaretu po vrnitvi iz Egipta (prim. Mt 2, 19-23), Sveto pismo ne poroča, zato se je domišljija lahko toliko bolj razmahnila oziroma možnostim za določevanje je bila odprta pot (Š - 4763, 6408, 6410, 6635), kar je še posebej očitno ob dvanajstletnem Jezusu v templju (prim. Lk 2, 41-51).

Jezus se je na javno delovanje dobro pripravil. Najprej se je dal krstiti (prim. Mt 3, 13-17), kar si je s pridom prilastila slovenska pivska pesem (Š - 5963). Janezu Krstniku je namenjenih kar nekaj pesmi, kako skromno se je oblačil: »medvedja kožica« (Š - 5025), hranil: »korenine prapretne« (Š - 5026, prim. 5021-5026) in pil: »jutranja rosica« (Š - 5021-5024). Ko se navzven gromoviti, a vpričo Gospoda zelo ponižni (prim. Mt 3, 1-12), zadnji od prerokov, brani ravnati z Jezusom kot z enim od grešnikov, češ da še sam ni krščen (Š - 5021-5024), dobi odgovor, da je bil krščen že v materinem telesu (prim. Lk 1, 39-45). V pesmih, kjer naj krščuje Jezusa kot Dete (Š - 5019-5022), seveda ni neposrednega stika s Svetim pismom. Srhljiva Janezova smrt dobi svoje

[73] I. Glasenčnik, *Zgodbe s Kobanskega* (delovni naslov) (Glasovi, v delu).
[74] K. Mulec, n. d., 19.
[75] J. Freuensfeld, *Narodno blago s Štajerskega*, v: *Kres* 4 (1884), 289 / 5; A. Brezovnik, n. d., 59 / 42; H. Z., *Beg v Egipet*, v: *Vrtec* 23 (1893), št. 2, 25-26; T. Gaspari - P. Košir, *Legenda o Marijinem predpasniku*, v: *Gor čez Izaro,* Zbirka koroških pravljic, Ljubljana 1923, 24-25; J. Likovič, *Svetinje nad Barjem*, Legende in pravljice, Ljubljana 1942, 7-10, 28-32 itd.
[76] SLP II, 28-29 / 72 (1).
[77] J. E. Bogumil, *Zdravilni sad*, v: *Angelček* 31 (1923), 18 / 1-2.

povračilo dobesedno po zakonu: glavo za glavo, saj se mlada Herodežica pri drsanju udre in led ji odreže glavo.[78]

Medtem ko Jezus v puščavi ni klonil pred skušnjavcem (prim. Mt 4, 1-11), lovec poklekne pred njim za mošnjo zlata in doživi njegov posmeh, ko vidi, da se je prevaral.[79] Začetek Jezusovega javnega delovanja v Galileji (prim. Lk 4, 12-19) je zaznamovan v zgodbah o Kristusu in sv. Petru.[80] Le-temu je posvečenih največ folklornih pripovedi in pesmi[81] z različnimi svetopisemsko naravnanimi poudarki (prim. Mt 12, 1-8; 19, 16-22.27; Mr 4, 18-20; 8, 14-15, 16, 15-16. 18-19. 24-27. 26, 69-75; Lk 9, 51-54; 22, 59-62). Poleg prvaka apostolov sta skupaj prišla v slovstveno folkloro (Š - 7419)[82] tudi »sveti Filip in sveti Jakob« ter posamezno »sveti Andrej« in »sveti Tomaž« (Š - 571-574). Na vse izbrane Jezusove učence (prim. Mt 10, 2-4) se nanaša »dvanajst jogrov« ali »dvanajst apostolov« (Š - 4948, 4950, 5832, 5833, 5834, 5956, SLM - 308-310), s številnimi različicami (Š - 5936-5942, 5946-5959), da je med njimi Jezus trinajsti, kar je seveda že svojevrstna razlaga svetopisemskega dejstva. Ali je zaradi njegove strašne smrti tu iskati vzrok za uvero, da je število trinajst nesrečno. To bi bilo pač enostransko, saj je šel na križ iz popolne ljubezni do nas ljudi in Očeta, ki ga je zato tudi poveličal. Namesto dvanajstih Izraelovih rodov v židovskih hagadah je v slovenskih krščanskih število dvanajst prihranjeno ravno za »dvanajst jogrov Ježišovih« (Š - 6661, prim. 6662-6680). Jezus naroča učencem: »Po tem bodo vsi spoznali, da ste moji učenci, če boste ljubili drug drugega« (Jn 13, 35; prim. Jn 15, 12). Ta Jezusova oporoka je prišla v ljubezensko pesem: »Če se dva prav rada mata, / No iz serdca ljubita, / Jima je žmetno zapustit, / Zapustit jen drugoga. / / ... / Jezoš Kristoš nam tak pravi: Ljubite se med soboj, / ljubite se po kerščanjskem, / Greha se zogiblite!« (Š - 1203).

Jezusovo sočutje (prim. Mt 4, 23-25; 8, 1-4; 8, 5-17; 9, 35-38; 12, 7-8; Lk 6, 27-36; 7, 13; 10, 5-37) tematizirajo slovenske folklorne pripovedi z motivi obsedenosti in njenem zdravljenju,[83] s poetično pravljico, kako detece, ki se je v eni uri rodilo, bilo krščeno in umrlo, reši svoja dva robustna strica, ki ju pripravi do solz in jih nataka v svojo »bariglico«.[84] Pesem (Š - 6124) se odziva na Jezusov nauk o hoji za njim (prim. Mt 11, 25-30) in povedka o revnem in bogatem kmetu[85] razglaša njegovo istovetenje z ubogimi (prim. Mt 25, 34-45). Osmero Jezusovih blagrov (prim. Mt 5, 3-12) je zaznamovalo ustrezno mesto v že omenjenih hagadah (Š - 6669, 6673) in v drugih pesmih (prim. Š - 8214).

Marsikdaj je glede na svetopisemsko zaledje opaziti šaljivo ali ironično sprevrženo besedilo, ki je tedaj praviloma prisojeno otrokom (prim. Š - 7432, 7433). Ali je to res ali gre le za otroško perspektivo odraslega, ostaja odprto

---

[78] F. Detela, *Trojka*, v: Zbrano delo III, (ur. J. Šolar), Celje 1963, 47, 471.
[79] J. Kelemina, n. d., str. 123.
[80] Š. Kühar, *Kak sta Kristuš pa sveti Peter po sveti hodila*, n. d., 241.
[81] Š. Kühar, n. d., 242, 240, 245; F. Kocbek, n. d., 269 / 91; P. Merku, n. d., 201 / 265; A. Gričnik, n. d., 427-429 / 922 (Š - 276, 5089, 5282).
[82] J. Vidic, v: *Vrtec* 10 (1880), 121.
[83] Šz 3 / 36, M. Kropej, n. d., 44; M. Piko, n. d., v tisku.
[84] M. Tomšič, *Noč je moja, dan je tvoj* (Glasovi), Ljubljana 1989, 112 / 83.
[85] P. Jankovič, *Pri večerji*, v: *Naš dom* 3 (1903), št. 18, 6.

vprašanje. Jezus je svojim učencem utemeljil, zakaj govori v prilikah (prim. Mt 13, 10-13), lirski subjekt se sklicuje na svetopisemske »eksempelne«, ko svari pred žensko premetenostjo (Š - 8308).

Jezus je svojim učencem brez laskanja utiral trdo pot odpovedi (prim. Mt 8, 19-22; Lk 9, 57-62) in jih vabil, naj se zgledujejo pri otrocih, kar je prešlo tudi v folklorno pesem o »gospodični ajdovski« (Š - 513) in kako so Jezusa iskali »pri pajbih ledičnih«, »deklah ledičnih«, »možih«, »ženah zakonskih«, a ga našli le pri »deci majceni« (Š - 5904). Od znamenitih Jezusovih prilik je doživela tista o izgubljenem sinu (prim. Lk 15, 11-32) celó dramatsko različico,[86] več proznih[87] in upesnjenih različic[88] pa je na témo bogatina in ubogega Lazarja (prim. Lk 16, 19-31). Jezus je »ženin« (prim. Mt 9, 14-15; 25, 1-13) izbranih duš (prim. Š - 641, 6307) in od tod je najbližje k njegovi »svatovski« priliki (prim. Mt 22, 1-13; Lk 14, 15-24), kakor jo razume slovenska folklorna pesem. Že medsebojna navzočnost več različic kaže v teh pesmih večsmerno posodabljanje svetopisemske prilike. Medtem ko je s posvetnega stališča v zavesti predvsem »človek, ki ni imel svatovske obleke«, ki da bi morala biti »židan gvant«, je z religioznega vidika naravnost pojasnjeno, da gre za oblačilo srca. Besedilo iz Beneške Slovenije je že docela poduhovljeno, saj motiv tu obravnavane gostije bledí vpričo drugačne večerje - evharistije, kakor jo v pesmi simbolizirata kruh in vino.[89] V svojih prilikah Jezus večkrat uporabi prispodobo vinograda (prim. Mt 21, 28-44; Jn 15, 1-7), vendar ni zanesljivega dokaza, ali je to ali vinogradniško okolje vplivalo na belokranjsko pesem, kako Jezus sadi, okopava, veže vinograd (Š - 5049).

Slovenska slovstvena folklora trdi, da je bil Jezusov prvi čudež že na begu v Egipt, ko je ozdravil roparjevega dečka,[90] ali celo že ob njegovem rojstvu, kar sta odkrila oče in ženica, ko sta šla v tej sveti noči k studencu po vodo, a se je izkazalo, da sta »v vrč« / »škaf« natočila vino.[91] A morda noben drug motiv iz obdobja Jezusovega javnega delovanja ni v slovenski slovstveni folklori tako bogato dokumentiran kot ravno Jezusov prvi čudež v Kani galilejski (prim. Jn 2, 1-11). Zaslugo za to ima število šest, kolikor je bilo vrčev vode, spremenjene v vino, kar je vzrok, da je v slovenskih pesmih po vzorcu hagade ta svetopisemski odlomek prišel vanje: »Šest je vrčov te vodé, / K' je Jezus storu vince ž nje / V Kani Galileji« (Š - 6676, prim. 6661-6680). Motiv je postal standarden tudi v svatovskih pesmih (Š - 5302, 5335-5365). Če je s prvim čudežem Jezus, Božji Sin, kot človek nakazal svoje poslanstvo, je v območju čudežev dosegel svoj vrhunec z obuditvijo mrtvega Lazarja iz groba (prim. Jn 11, 1-16). Ta svetopisemski odlomek je v slovenski slovstveni folklori izpeljan v treh variantah. Predvsem

---

[86] F. Kotnik, *Drabosnjakov 'Izgubljeni sin'*, v: *Etnolog* 5-6 (1933), 259-276.

[87] A. Gričnik, n. d., 448-449 / 974.

[88] *Slovenske ljudske pesmi* III (uredili M. Terseglav, I. Cvetko, M. Golež, J. Strajnar), Ljubljana 1992, 172-173 / 162 (26), 314-316 / 285 (1-3); (Š - 374); Z. Kumer, *Pesem*, 566 / 474.

[89] P. Merku, n. d., 100 / 120.

[90] Prim. J. Freuensfeld, v: *Kres* 4 (1884), 299 / 5.

[91] J. Bilc, v: *Kmetijske in rokodelske novice* 15 (1857), 239; D. Trstenjak, v: *Slovenski glasnik* 3 (1859), 78.

gre za dvogovor z Marto, ki žaluje za umrlim bratom.[92] Motiv naj bi si prisvojila slovstvena folklora iz srednjeveških duhovnih iger.[93]

Ne da bi učenci to prav razumeli, jim je Jezus stalno dopovedoval, kaj pomeni zanj njegov vhod v Jeruzalem (prim. Mt 20, 17-19; Jn 10, 22-39). Slovenske folklorne molitve, znane kot »Zlati očenaš«,[94] so ga tako podomačile, da so celo družbeno razlikovale občinstvo, ki ga sprejema kot »judovskega kralja«: »Bogati se bojo pred menoj perklanjali, bojo štacune odpirali, unkej bojo jemali černe sukna, černo žamat, po poti je bojo prestirali; vbogi bojo na drevjice lezli, cvětje sekali in lomili« (Š - 453). Trdoživo krščansko izročilo povezuje Marijo iz Magdale z Marto iz Betanije, kot da sta sestri. Od tod pesem o napetosti med njima, ki se konča tako, da se »Majdalena« spokori (prim. Š - 6282)[95] in to na osnovi svetopisemskega odlomka, ko s svojimi solzami Jezusu umiva noge v Simonovi hiši (prim. Mt 26, 6-13). Jezusova postavitev evharistije (prim. Mt 26, 26-28) je posredno ali neposredno motiv v pesmi na hvalo pšeničnemu klasu in vinski trti (Š - 5519-5520, 5916-5930, 5936).

Z začetkom Jezusovega doživljanja trpljenja v Getsemanskem vrtu (prim. Mt 26, 30; 36-39; Lk 22, 44) prihajajo tu kot vir v ospredje slovenske folklorne molitve (prim. SLM - 266, 254, 292, 334; Š - 6455, 6487-6490). Judež Iškarijot v slovenski slovstveni folklori ni le izdajalec svojega učenika (prim. Mt 26, 47-50), ampak mu je ob rojstvu prisojena Mojzesova usoda[96] in nato tragika umora lastnih staršev po zgledu Sofoklejevega Kralja Ojdipa,[97] je strasten kvartopirec,[98] nič obziren sogovornik (SLM - 251), medtem ko ga njegova literarna obdelava skuša prikazati v bolj pozitivni luči skesanja.[99] Spomin nanj sta vrba žalujka in krt.[100] Judeževih »trideset srebrnikov« se je kot stranski motiv tudi prebilo v folklorne pripovedi (z osrednjo strukturo trojne uganke).[101]

Hlapec Malhus (prim. Jn 18, 10) doživi samostojno razširjeno prozno obdelavo,[102] kako Jezusa primejo, pa je scenirano v veliko besedilih »Zlatega očenaša« in njemu podobnih »Marijinih sanj« (prim. Š - 453, 451). Stalno se srečujemo s primeri, da je iz Svetega pisma sicer prepoznaven motiv vključen v besedilo po zaporedju nekanonično in prepleten z bajčno oziroma pravljično snovjo (prim. Š - 452, 453, 6596, SLM - 268, 288, 290, 291, 341, 347, 348, 286). Le kot svetleče kamenčke v mozaiku je mogoče izluščiti iz konteksta raznorodnih motivov tiste, ki izvirajo iz Svetega pisma in se nanašajo na Jezusovo trpljenje:

---

[92] SLP II, 107-109 / 82 (1).
[93] N. d., 109.
[94] Prim. V. Novak, SLM, 29-35.
[95] SLP II, 110-111 / 83 (1, 2).
[96] F. Kocbek, *Storije*, n. d., 244 / 13; J. Fonovski, *Dve narodni s Tolminskega*, v: *Kres* 2 (1882), 140.
[97] F. Kocbek, n. d.,
[98] SLP II,112.
[99] J. Likovič, n. d., 15-20.
[100] Š. Kühar, 157 / 91; J. Freuensfeld, *Narodno blago s Štajerskega*, v: *Kres*... 299 / 7.
[101] Šz 7 / 126, 3. Arhiv ISN, ZRC SAZU, Ljubljana; M. Stanonik, n. d., 168-169 / 55; D. Komac-J. Hadalin, n. d., 38-39 / 10.
[102] J. Kelemina, n. d., 51 / 6 / V.

kako ga zasramujejo in tepejo (prim. Mt 26, 57-75; 27, 1-31). Precejšnja pozornost je posvečena judovskim in rimskim oblastnikom, posebej seveda Pilatu (prim. SLM - 276, 290), še sanje njegove žene (prim. Mt 27, 19) ne uidejo budnim folklornim očem (SLM - 276).

Medtem ko Sveto pismo s križevim potom opravi v enem stavku zelo stvarno (prim. Jn 19, 17; Mr 15, 20-21), folklorne ritmizirane, prejkone na apokrifih sloneče variante, kot da uživajo v prizorih človeških muk, povezanih z vodo, lesom in železom (SLM - 229, 234, 255, 281, 297, 336; Š - 452), je Simon iz Cirene (prim. Mt 27, 32) zašel le v šaljivo pesem (Š - 8668). Motiv desnega razbojnika (prim. Lk 23, 32.39-43) je v folklornih pripovedih - presenetljivo - povezan z motivom bega Svete družine v Egipt. Spomin na davno srečanje z Detetom namreč deluje še leta, da oče ali njegov zdaj že odrasli sin, ki je ravno tako tolovaj z imenom Dizma,[103] želita srečati Jezusa, kar ju privede na križ in tam dobita milost kesanja. Kaže, da so na nosilce slovenske slovstvene folklore napravile izjemen vtis Jezusove besede s križa Mariji in Janezu posebej zato, ker je v njih Mati Božja nagovorjena kot žena (prim. Jn 19, 26). Zato ji v folklornih besedilih polagajo v usta bridke besede protesta: »Doslej sem ti bila lastna mati, zdaj sem ti pa tuja žena«[104] (SLM - 290), a Jezus ji razloži, da ji s tako razdaljo želi le olajšati materinsko bolečino, ker bi ji sicer počilo srce (prim. SLM - 239, 281, 289, 290; Š - 452, 6572). Jezusove zadnje besede s križa (prim. Mt 27, 46; Lk 23, 34.46; Jn 19, 26-28.30) so z večjimi ali manjšimi modifikacijami potresene po folklornih molitvenih besedilih kakor zlata zrnca sredi peska[105] (prim. Š - 452, 6440, 6588, 6797; SLM - 260, 265, 276). Motivi Jezusove žeje na križu se oblikovno ujemajo z evangeljskimi poročili, skrbna primerjava odlomkov pa kaže, da je folklorni spomin pomešal med seboj vrste pijače, ki so jo ponudili Gospodu ob prihodu na Kalvarijo (prim. Mt 27, 33-34; Mr 15, 23) in potem na križu (prim. Jn 19, 28-30). Večinoma mešajo med seboj kis in žolč (prim. SLM - 234, 323, 325, 343, 351), medtem ko je vino omenjeno le enkrat (SLM - 286). Hkrati je v njih navzoča že tudi teološko verjetna interpretacija, da je žeja po dušah Jezusa pripeljala na križ.

»Gvantec z njega pobran« (Š - 6440) je edini sfolkloriziran verz poročila »da so mu vzeli oblačila« (Jn 19, 23), kakor je tudi o žrebanju za njegovo suknjo (prim. Jn 19, 24) znana le ena zgodba.[106] »Ura Gospodove smrti«[107] je v slovstveni folklori predstavljena izredno ekspresivno (prim. SLM - 281, 289, 292, 300, 303, 336; Š - 453), tako da za oporo očitno ne zadoščajo le zgledi iz pasijonskega dela evangelijev (prim. Mt 27, 51-52; Lk 23, 44-45), ampak so

[103] -, *Gobavček ali branje o desnem razbojniku*, v: Zgodnja Danica 30 (1877), 274; J. Freuensfeld, *Narodno blago s Štajerskega*, v: *Kres* 4 (1884), 298, št. 6; *Legenda o desnem razbojniku*, v: Dolenjske novice 12 (1896), 58, 67; Podlistek, v: *Mir* 19 (1900), 56-57; Dizma, v: *Vrtec* 31 (1901), 106-108; Listek, *Slovenski Gospodar* 36 (1902), št. 17, 2-3; A. Gabršček, *Desni razbojnik*, v: *V soških planinah*, Gorica 1910, 82-83 / 10; SLP II, 34-35 / 74 (1).

[104] Poknjiženo iz porabskega narečja.

[105] SLP II, 356 / 111 (72; prim. 84, 85, 89, 98); V. T. Komac, n. d., 13, 14.

[106] -, *Suknja brez šiva*, v: *Naš dom* 5 (1905), št. 23, 6-7.

[107] F. Zupančič, *Iskal je Gospoda*, v: *Vrtec* 47 (1917), št. 1, 8-9.

izposojeni še iz knjige Razodetja (prim. Raz 6, 12-14). Obstaja tudi vrsta primerov, v katerih se ljudski umetnik izmakne okviru svetopisemskega dogajanja in zgodbo razvije po svoje (prim. Š - 6282, 6436, 6438).

V obravnavanem gradivu se božični krog bogoslužnega leta spoji s postnim (poleg omenjenega bega v Egipt in desnega razbojnika) še dvakrat: v motivu svečnice in kalvarije - Marijo srečajo Judi »na dan te svečence«, »Jezusa so ji vzeli, / Močno so ga gajžlali. / Na križ so ga pribili / Za roke, za noge (Š - 4757) - in modrih z vzhoda (prim. Mt 2, 1-12) in Jezusove smrti (prim. Mt 27, 51-52), in sicer zgodbi o četrtem »modrem«, ki ni prišel z drugimi tremi predenj ob njegovem rojstvu, ampak se je na poti zaradi dobrih del tako zamudil, da je bil ravno priča pretresom narave ob Gospodovem izdihu. Tudi sam umirajoč je slišal njegovo vabilo: »Pojdi v veselje nebeško« (prim. Mt 25, 40; 25, 21).

Motiv jokajočih (svetih) žen (prim. Lk 23, 27-28) je prišel iz Svetega pisma v molitvena folklorna besedila na način poezije gramatike,[108] brez kakršnihkoli ukrasov (prim. Š - 6441, 6574; SLM - 281, 292, 303), medtem ko se zadnje dejanje pasijona - vojak, ki s sulico prebode Jezusovo stran (prim. Jn 19, 31-35), v njih opira na teološko refleksijo krvi in vode iz Jezusovega prebodenega srca (prim. SLM - 270, 344, 348; Š - 6442).[109] Polaganje v grob (prim. Mt 27, 57-66) je še komaj doseglo folklorni interes (prim. SLM - 348; Š - 453). Besedila o Jezusovem vstajenju (prim. Mr 16, 1-6; 14-15) (prim. SLM - 287; Š - 453, 6500-6501) se zbirajo v treh točkah. Prva je Marija Magdalena (Š - 6495, 6589; SLM - 500.517),[110] druga je pot učencev v Emavs (prim. Mr 16, 12-13, Lk 24, 13-35), ki je tu znana le v dveh odzivih (Š - 6502, 6503) in nazadnje srečevanje Vstalega z apostoli (prim. Lk 24, 36; Jn 20, 19-21). Pogosto je navzoč: »Mir vam bodi«, s čimer ljudski pripovedniki celó ukrotijo nemirne pokojne.[111] Tudi tu je poglavje zase apostol Tomaž (prim. Jn 20, 25-28).[112]

(Krivico delamo živalim, predvsem pticam, ki jih v tem strnjenem pregledu na temo svetopisemske snovi v slovenski slovstveni folklori izpuščamo (prim. Š - 447, 464-465.)[113]

Sveti Duh (prim. Jn 14, 15-18) je označen v folklori le leksemsko, a kot »troštar« (prim. Š - 5300, 5855, 6645). Sem sodi nemara (prim. Mt 12, 31-32) opozorilo na nevarnost, da bi kdo »nad Bogom scagal«[114] (prim. Š - 402; SLM, 275, 335). Čista slovstvena folklora pa je, da je Marija z Jezusom pod brezo počivala in »zato Sveti Duh gor sede«.[115] Pogosto se pojavlja tudi Sveta Trojica:

---

[108] R. Jakobson, *Lingvistika i poetika*, Beograd 1966, 72-96.

[109] P. Merku, n. d., 68-69 / 87.

[110] SLP II, 363 / 111 (89), P. Merku, n. d., 79 / 100.

[111] M. Cvetek, n. d., 83 / 56; A. Gričnik, n. d., 354 / 725; M. Repanšek, *Bajže s Koroške* (Glasovi), Ljubljana 1995, 124 / 76; M. Piko, *Iz semena pa bo lipa zrasla* (Glasovi) , v delu.

[112] SLP II, 394 / 119 (1).

[113] F. Kotnik, *Storije* II, Celovec 1958, 76 / 37.

[114] L. Kretzenbacher, *Slovenisch (s)cagati = »verzagen« als deutschen Lehnwort theologisch Gehaltes.* Ein Beitrag zum barocken »Legenden-ballade« der Slovenen, v: *Die Welt der slaven* 9 (1964), 14, 337-361.

[115] J. Šašel-F. Ramovš, n. d., 31 / 43.

»Bôga no svéte Trojce / Nišče ne more zgrüntati, / Niti srcon, ne z jezikon. / Niti s peron spísati.«[116] S tem imenom in pojmom v Svetem pismu res ni nikjer omenjena.Vendar dejstvo obstoja njene skrivnosti izhaja iz Jezusovih besed: »Če me ljubite, boste spolnjevali moje zapovedi; prosil bom Očeta in dal vam bo drugega Tolažnika, da bo za vedno ostal pri vas. A Tolažnik Sveti Duh, ki ga bo poslal Oče v mojem imenu, vas bo učil vsega in spomnil vsega, kar sem vam povedal« (Jn 14, 15; 14, 26). V zbranem gradivu je častitljivo navzoča. Slovenske pobožne hagade pojejo pri številu tri: »Tri peršone Božje so« (Š - 6662; prim. Š - 6666, 6670, 6671, 6663, 6667, 6669).

Iz Apostolskih del je slovstvena folklora sprejela le odlomek o prvem mučencu Štefanu (prim. Apd 7, 56-60), a še to le nekatere njegove sestavine, in to »odprto nebo« (SLM - 290, 61; Š - 6184) ter njegovo svetniško smrt (prim. Š - 632, 633, 634, 635, 4980, 4981).

Iz Pavlovih pisem so prešli v folklorno izročilo[117] njegova gotovost o Kristusovem vstajenju (prim. 1 Kor 15, 12-19; Flp 2, 6-8), opozorilo na nevarnost zlorabe evharistije (prim. 1 Kor 11, 17-34) (prim. Š - 5843) in vprašanje zakona ali neporočenosti (prim. 1 Kor 7, 1-16.25-39.32-33) ali po folklorno »ledik stanu« (prim. Š - 2222, 8196-8211, 8204, 8205, 5266, 8256). Od tod (prim. Ef 5, 25-32) presenetljivo zagotavljanje ženina nevesti, da jo bo »prav srčno ljubu, / Glih tako, kakor Kristuš / To cerkucu« (Š - 5295).

Na avtorja Razodetja se morda nanaša pesem, ki govori o majcenem fantu sv. Johanu, ki gre delat v Jeruzalem sodni dan in v kateri Marija prosi za noseče matere in otročičke majcene (Š - 480). Strnitev Babilonskega stolpa in Vélikega Babilona je bila že omenjena ob Stari zavezi, tu pride zraven še Antikrist (prim. 1 Jn 2, 18-22; 4, 1-6). Posebna pozornost je namenjena poslednji sodbi, veliko več v pesmih nagrobnicah (Š - 4894, 6273, 6212, 6213, 6215, 6494, 6250-6267) kot v prozi.[118] Pri tem se sklicujejo na različna mesta Svetega pisma tako iz Stare (prim. 1 Kr 22, 1-51; 2 Krn 17, 1-19; 18, 1-34; Ezk 37, 1-3.12-14.18.19; Oz 10, 8; Jl 4, 1-2; 11-12;) kot iz Nove zaveze (prim. Mt 24, 15-28.36-44; 25, 31-46; Lk 21, 34-38; 23, 28-30; Raz 6, 15-17).

Ni še raziskano, od kod prepričanje,[119] da bel konj prinaša srečo: ugledati belega konja je dobro znamenje. Ali je zgolj naključje, da se ta motiv lepo ujema z naslednjim odlomkom iz Razodetja: »Nato sem videl nebo odprto in prikazal se je bel konj. Ta, ki ga je jezdil, se je imenoval Zvesti in Resnični. Ta pravično razsoja in se bojuje. Oči so mu kakor ognjen plamen in na glavi nosi veliko krono; napisano pa ima ime, ki ga ne pozna nihče, le on sam. Ogrnjen je v plašč, ki je bil namočen v krvi, in ime mu je Božja beseda« (Raz 19, 11-13).

---

[116] Š. Kühar, n. d., 89 / 149.

[117] P. Merku, n. d., 393 / 537; I. Šašelj, *Bisernice*, 113 / 48.

[118] T. Cevc, *Okamnelaživa bitja v slovenskem ljudskem izročilu*, v: *Traditiones* 3 (1974), 83; A. Gričnik, n. d, 289 / 600.

[119] Terenski podatek, avtopsija.

Povzetek: **Marija Stanonik, Interpretacija in konkordanca svetopisemskih motivov v slovenski slovstveni folklori**

Razprava želi uzavestiti, kako je posamezne sestavine Svetega pisma vsrkala vase tudi slovenska slovstvena folklora. Načini prevzemanja so različni: tako rekoč od citatnih, ki se tudi kontekstualno ujemajo s svetopisemskim sporočilom, da popolnoma svobodne obdelave motiva, ki se v skrajnem primeru obrne v ironijo in šalo. Vmes je prizadevanje, ki skuša svetopisemsko snov približati ljudstvu v njemu blizke mišljenjske vzorce, marsikaj tudi z moralno poanto. Manj opazna je možnost, ko ne gre toliko za prevzemanje snovi, ampak za strukturo oblikovanja posameznih pripovedi. Z žanrskega vidika prepoznamo frazeme, rekla, pregovore, šale, vse do širše razvitih motivov, ki postanejo del posameznih povedk in pravljic.

Summary: **Marija Stanonik, Interpretation and Concordance of Biblical Motifs in Slovenian Literary Folklore**

The aim of the paper is to point out how individual elements of the Bible were absorbed by Slovene literary folklore. If we take the names as the most easily recognisable catchwords, we can establish that the ones found most frequently are those from the Pentateuch of the Old Testament (Adam and Eve, Cain, Abel, Noah, Abraham) and Jesus Christ with his mother Mary, and Peter from the New Testament. There were different ways of borrowing: from quotations also contextually corresponding with the biblical message to completely free treatments of motifs, which can even turn into irony or humour. In most cases, however, efforts can be observed to bring the biblical subject-matter close to common people by transforming it into familiar thought patterns. There is also often a moral point.

Predavanje (1.06) UDK 231.1 : 73/75 (049.2)

Lev Menaše

Podobe Boga

Matto e chi spera che nostra ragione
Possa trascorrer la infinita via
Chi tiene una sustanzia in tre persone.
(Dante, Purgatorio III, 34)

Licitum est ss. Trinitatem pingere,
non tamen in qualibet forma.
(Benedikt XIV.)

I believe that, next to God,
Andrew Jackson was the greatest man who ever lived.
(John T. Moore)

Razvoj interpretacije Biblije v slovenski likovni umetnosti je najlaže ilustrirati z razvojem posameznih motivov. Za kratko predstavitev so upodobitve Boga še posebej primerne, saj so doživele razmeroma malo sprememb, ki pa so tipične in zato odlično zaznamujejo tri temeljna obdobja: prvo do protestantizma, drugo do 19. stoletja in tretje, ki sega do naših dni.

V vseh teh obdobjih so bile slovenske upodobitve Boga - podobno kakor drugod po Zahodni Evropi - praviloma antropomorfne, pri čemer so se umetniki in njihovi naročniki najlaže sklicevali na odlomek iz Geneze, kjer je zapisano, da je Bog človeka ustvaril »po svoji podobi« (1 Mz 1, 26).[1] Za natančnejše določanje Božjega lika pa so se seveda morali opreti na druge biblične vire; ti omogočajo različne interpretacije, vendar so v srednjem veku očitno najbolj upoštevali tiste, ki so Boga priličili Kristusu, najprej Kristusove lastne besede po Janezovem evangeliju: »Kdor je videl mene, je videl Očeta« (Jn 14, 9), potem pa še navedka iz Pavlovih pisem, v katerih je Kristus označen kot »podoba Boga« (2 Kor 4, 4) oziroma »podoba nevidnega Boga« (Kol 1, 15).

Tudi v slovenski srednjeveški likovni umetnosti se torej praviloma srečujemo s kristomorfnim Bogom Očetom: takšen npr. nastopa na najpomembnejšem slovenskem bibličnem ciklu, na upodobitvah prizorov iz Geneze, ki jih je Janez

[1] Prim. W. Braunfels, *Gott, Gottvater*, v: *Lexikon der christlichen Ikonographie II*, col. 165.

iz Kastva leta 1490 naslikal na obok glavne ladje cerkve v Hrastovljah; glavo mu obdaja križni nimb, na njej pa nosi cesarsko krono. Ta - seveda docela posvetni - simbol absolutne oblasti naj bi ga načeloma tudi razlikoval od Kristusa, kar pa že v Hrastovljah ne drži: na prizoru Marijinega kronanja v apsidi glavne ladje sta kronana oba in tako je od oseb Svete Trojice vsaj na prvi pogled nedvomno prepoznaven samo kot golob upodobljeni Sveti Duh.

S podobnimi težavami se srečujemo tudi ob drugih poznosrednjeveških freskah: na zapleteni alegorični upodobitvi Oznanjenja, na tako imenovanem Lovu na samoroga v zaprtem vrtu, ki ga je Mojster Leonard leta 1504 naslikal na severni steni prezbiterija cerkve v Dolah pri Moravčah, npr. vidimo kar dva Boga Očeta: levi proti Mariji pošilja malega, s križem označenega Jezusa (osnovnemu je torej dodan motiv Kristusovega učlovečenja), desni pa se v gorečem grmu prikazuje Mojzesu. Oba sta kristomorfna in znova označena s križnima nimboma, v desnici pa držita knjigi, torej atribut, ki ga je slovenski srednjeveški vernik najbolje poznal kot Kristusov simbol. Ta motiv bi v konkretnem primeru sicer morda lahko razlagali kot upodobitev Besede, ki »je bila pri Bogu« (Jn 1, 1), vendar bi takšna razlaga v primeru leve skupine vodila do novih zapletov in končno je očitno samo to, da je meja med obema Božjima osebama vsaj nejasna, če že ne docela zabrisana; nedvomno razlikovanje je mogoče samo glede na kontekst prizora, v katerem se lik nahaja.

Problem je torej najbolj očiten na poznosrednjeveških upodobitvah, pri katerih takšnega konteksta ni, kažejo pa vse tri osebe Svete Trojice. Vsebinsko najmanj problematična varianta tega motiva, Prestol milosti, pri nas seveda ni bila neznana (v drugem desetletju 15. stoletja so jo npr. naslikali na obok kapele Žalostne Matere Božje pri celjski opatijski cerkvi), vendar so - znova kakor drugod po Zahodni Evropi - tudi v Sloveniji prevladovale precej bolj vprašljive variante. Najbolj skrajnih, triobraznih in triglavih, v našem gradivu sicer ne poznam, druge pa si je najlaže ogledati na upodobitvah Marijinega kronanja, pri katerem sodeluje Sveta Trojica. Najstarejša slovenska upodobitev tega prizora, danes izgubljeni relief iz Zgornje Vižinge (okoli 1430-1435), jo npr. kaže kot tri osebe različnih starosti; na freski Janeza iz Kastva v Hrastovljah sta Bog Oče in Kristus skoraj enaka, nad Marijo pa plava Sveti Duh v podobi goloba; na freski v Mariji Gradec sta skoraj enaka Kristus in Sveti Duh, Bog Oče pa je predstavljen kot belolas in belobrad starec s krono na glavi.

Takšne poznosrednjeveške upodobitve jasno odsevajo zmedo, ki so jo povzročile najrazličnejše teološko pogosto oporečne interpretacije. Te so prvi kritizirali krščanski humanisti in za njimi protestantski pisci, kritikam pa so sledile tudi ustrezne likovne upodobitve. Na freski Kristusovega učlovečenja v Lanišču, ki je nastala v tretjem desetletju 16. stoletja, se npr. celo srečujemo z docela abstrahirano podobo Boga Očeta, s tako imenovano Božjo desnico, ki proti Mariji pošilja križni nimb. *Dextra Dominis* je starodaven simbol, ki je bil znan že v starokrščanski umetnosti, v Sloveniji pa nikakor ni bil običajen. Dejstvo, da se je pojavil v tem trenutku, je seveda pomenljivo - avtor se tako ni samo ognil problematiki različnih interpretacij Božjega lika, ampak se je, podobno kakor v zgodnjem obdobju krščanstva, predvsem podredil popolni prepovedi njegovega upodabljanja (prim. 2 Mz 20, 4).

Kljub temu pa takšni simboli pri nas, čeprav jih srečujemo še v sodobni umetnosti, nikoli niso postali običajni. Celo slovenske protestantske variante so še vedno kazale antropomorfnega Boga Očeta, vendar v drugačni podobi, kot tako imenovanega Staroletnega, ki temelji na Danijelovem videnju: »Njegovo oblačilo je bilo belo kakor sneg in lasje na njegovi glavi kakor čista volna« (Dan 7, 9). Ta tip pri nas sicer ni bil nov - srečali smo ga že na freski v Mariji Gradec in kažejo ga tudi nekatere starejše upodobitve, pri čemer je znova značilno, da je najbolj pogost na variantah, nastalih neposredno pred protestantizmom, - vendar je bil prvič dosledno uporabljan šele na ilustracijah Dalmatinove *Biblije* (1584), hitro pa ga je prevzela tudi katoliška umetnost, saj je bila v času protireformacije Cerkev zelo občutljiva na protestantske kritike in je nanje hitro reagirala. Nenavadne srednjeveške upodobitve Svete Trojice je uradno sicer prepovedal šele papež Benedikt XIV. leta 1743, vendar so v likovni umetnosti postale redke že v poznem 16. stoletju, vsaj do prve svetovne vojne pa je prevladoval tip, ki ga je v leta 1908 izdani *Umetnosti v bogočastni službi* opisal še Janez Flis: »Bog, starček (antiquus dierum, Dan 7, 9), z dolgo, belo, nerazdeljeno brado ima okrogel sij z vpisanim križem ali enakostran trikot, oblečen v belo oblačilo in krasen plašč; v roki drži žezlo in svetovno kroglo... Njemu na desnici sedi na enem prestolu Bog Sin z razdeljeno, kratko brado, lasje rujavkasti, dolgi in razdeljeni. Na glavi ima križni nimbus, obleko belo ali rdečo, ogrnjen je s plaščem, vidijo se mu vse petere rane; v roki drži križ... Bog sv. Duh plava nad obema v podobi goloba v obsiju (glorioli) s križnim nimbom okrog glave.«[2]

Takšni shemi vsaj v bistvenih poudarkih ustreza že Sveta Trojica na najstarejši datirani slovenski poreformacijski upodobitvi Marijinega kronanja, na sliki, ki jo je Orazio Liberale leta 1575 naslikal za koprsko stolnico; kar tip Boga Očeta zadeva, ga od zaželenega očitno razlikuje le barva brade in las, ki jih je poleg tega tudi bolj malo. S plešo kot znamenjem Božje starosti in modrosti se srečujemo tudi na poznejših upodobitvah, do variant pa je prihajalo tudi v nekaterih drugih detajlih, predvsem v barvi oblačil. Vsaj tako pogosto kot bela so rdeča in modra, ki jih poznamo tudi z upodobitev drugih svetih oseb, pri čemer je barvna simbolika arhetipska - modra je barva neba in rdeča predvsem barva (krščanske) ljubezni. To pa je tudi vse; izjeme so resnično izjemne in zato toliko bolj nenavadne. Takšna je npr. freska, ki jo je Anton Lerchinger naslikal na stropu grajske kapele v Novem Celju. Spet gre za Kristusovo učlovečenje, torej za srednjeveški motiv, in tudi Bog Oče pred gledalca postavlja enak problem kakor tisti na slikariji Mojstra Leonarda: naslikan ni kot starec, ampak kot mladenič, v bistvu kot apolinični Kristus, ki torej uteleša samega sebe.

Tovrstna dela kažejo, da nekatera temeljna vprašanja še vedno niso bila dokončno rešena, vendar je resnično nove odgovore nanje prinesla šele umetnost 19. in 20. stoletja. V tej so interpretacije Boga Očeta temeljile na dveh temeljnih konceptih, ki bi ju po Izidorju Cankarju lahko še najbolj preprosto označili kot naturalističnega in idealističnega. Prvi je starejši in je v bistvu diametralno nasprotje procesa, ki ga v likovni umetnosti poznamo že vsaj od

[2] Prim. J. Flis, *Umetnost v bogočastni službi*, Ljubljana 1908, 234.

neoklasicizma: umetniki, kakršen je bil npr. Jacques-Louis David, so sakralno ikonografijo začeli prirejati posvetni, še zlasti revolucionarni tematiki. Najslavnejši primerek takšne metamorfoze je prav Davidov *Umorjeni Marat* (1793), ki ga je avtor povzel po tipu v grob položenega Kristusa, konkretno predvsem po neki leta 1790 nastali Girodetovi varianti.

Ta proces je v umetnostni zgodovini dobro znan in neštetokrat opisan, precej manj pozornosti pa so raziskovalci naklonili obratnemu: avtorji sakralnih del so v istem obdobju začeli posnemati formule posvetne umetnosti. Takšno metamorfozo v slovenski umetnosti in v okviru upodobitev Boga Očeta najbolje ilustrira v letih 1868-1871 nastala freska iz cerkve Marijinega rojstva na Svetih gorah, na kateri je Tomaž Fantoni naslikal Protoevangelij in pri tem Boga - z malimi, nebistvenimi spremembami - povzel po Rafaelovi upodobitvi Platona z znamenite Atenske šole v vatikanskih Stanzah (1509/10). Rafael je bil v 19. stoletju eden temeljnih zgledov akademske umetnosti in tudi Atenska šola ni sodila med tista njegova dela, ki bi s cerkvenega stališča bila vprašljiva, vseeno pa se je vredno spomniti, da je njegov Platon tudi *hommage* velikemu Leonardu in da torej na Svetih gorah v vlogi Boga nastopa ustvarjalec, ki ga je 19. stoletje med drugim slavilo kot enega od utemeljiteljev moderne znanosti, proti kateri se je Cerkev najbolj vneto borila prav v času nastanka Fantonijeve freske.

Fantoni in njegovi naročniki na takšne poudarke seveda niso mislili, vseeno pa zgodba dobro kaže, v kako paradoksnem položaju se je lahko znašla Cerkev, ki se je naturalizmu načelno sicer odločno upirala, hkrati pa se ji je zdelo še najbolj primerno, da cerkve krasijo čimbolj naturalistične podobe. Ob tem ne preseneča, da je končno tudi Bog ugotovil, da se lahko ljudem približa samo, če prikrije znamenja svoje božanskosti: Ludvik Mrzel v svoji noveli *Bog v Trbovljah* (1937) pripoveduje, kako je med rudarje prišel kot »siromašen oče frančiškan« in z njimi končno delil človeško usodo: »Hlapci njegove svetlosti gospoda barona [so ga] na skrivaj pribili na križ in zagrebli v zemljo, da mu živa duša groba ne ve.«

Maksim Sedej je Mrzelovo novelo ilustriral z ekspresionističnimi lesorezi, ki Boga ne kažejo samo kot frančiškana, ampak tudi kot ruskega »starca«, torej v podobi, ki je bila v času nastanka novele in njenih ilustracij dobro znana tudi zaradi Tolstoja in njegove usode. Dejansko je med pisateljevo in med usodo Mrzelovega Boga mogoče potegniti kar nekaj bistvenih vzporednic: podobno kakor Tolstoj se je tudi Bog iz bitja, ki ga časte milijoni, hote spremenil v zadnjega med zadnjimi, in tudi on si je tako prislužil anonimno smrt - zadnji Sedejev lesorez ga kaže, kako visi na vejnatem križu, znova s sijem okoli glave, a nepreklicno mrtev.

Mrzelovo novelo in Sedejeve lesoreze je seveda treba interpretirati na različnih nivojih; lesoreze, zlasti zadnjega, bi na umetnostnozgodovinskem lahko še najbolje označili kot svojevrsten povratek k začetkom, k osnovnemu kristomorfnemu liku, od katerega pa se tokrat ne odpirajo nobene nove poti. Zgodba Boga v podobi človeka je z Mrzelovo zgodbo zaključena in s Sedejevo grafiko je zaključena zgodovina antropomorfnih upodobitev krščanskega Boga;

ostaja samo ideja, ki pa je na tradicionalni zahodnoevropski način ni več bilo mogoče upodabljati.

To spoznanje v slovenski likovni umetnosti najbolje ilustrirajo v petdesetih in šestdesetih letih nastala slikana okna Staneta Kregarja. Na njih je - v glavnem po zahtevah naročnikov - sicer upodabljal različne simbole in včasih celo figure, npr. Križanega, nikoli pa ni, kolikor vem, upodobil antropomorfnega Boga Očeta; njegovo prisotnost praviloma zaznamuje samo svetloba, ki sije skozi okna. Kregarjevi vitraji torej proti koncu 2. tisočletja povzemajo ideje, ki so jih v prvem razvili grški mistiki in ki so pomembno odmevale še v prvih obdobjih gotike, potem pa so jih za dolgo zakrile zahodnoevropske težnje k vedno bolj realističnemu upodabljanju; šele, ko je ta razvoj zašel v slepo ulico, so umetniki in potem celo nekateri naročniki le doumeli, zakaj je Bog ljudem prepovedal, da bi si delali kakršnekoli podobe tega, kar je zgoraj na nebu.

Povzetek: **Lev Menaše, Podobe Boga**

Upodobitve Boga dobro zaznamujejo tri ključna razvojna obdobja interpretacije Biblije v slovenski likovni umetnosti. Prvi je srednji vek, predvsem 15. in zgodnje 16. stoletje, ko se je problematika zaostrila ter zapletla ob vprašanju upodabljanja Svete Trojice. Na takšne teološko pogosto oporečne upodobitve je najprej odgovorila protestantska umetnost, v kateri je bil Bog Oče prvič upodabljan kot Staroletni; to formulacijo sta povzeli tudi protireformacijska in poznejša katoliška umetnost. Do zadnje bistvene spremembe je prišlo v moderni dobi, ko so se interpretacije razdelile na dve temeljni skupini, na naturalistične, ki pa so že v obdobju pred drugo svetovno vojno zašle v slepo ulico, in na idealistično abstrahirane, kakršne nastajajo še danes.

Summary: **Lev Menaše, Images of God**

Images of God are very suitable for a short presentation of the development of Bible interpretation in Slovene plastic arts. The first is, of course, the Middle Ages, mainly the fifteenth and early sixteenth centuries, when the issue became particularly complicated regarding the presentation of the Holy Trinity. The first reaction to such theologically objectionable late medieval images was provided by Protestant art, which was the first to consistently present God the Father as Antiquus dierum, The Ancient of Days; this formula was adopted also by counter-reformation and later Catholic art. The last essential change came about during the modern age, when the interpretations were divided into two basic groups, the naturalistic ones, which, however, entered a blind alley even before the World War II, and the idealistically abstracted ones, which are still appearing nowadays.

Predavanje (1.06) UDK 232.931.2 : 7.033.5 (049.2)

Nataša Golob

Marijino oznanjenje kot upodobitev *mulier docta* v poznem srednjem veku

V Lukovem evangeliju je napoved Jezusovega rojstva zapisana z besedami: »V šestem mesecu je Bog poslal angela Gabrijela v galilejsko mesto Nazaret, k devici, zaročeni z možem, ki mu je bilo ime Jožef, iz Davidove hiše, in devici je bilo ime Marija. Angel je vstopil k njej in rekel: 'Pozdravljena, obdarjena z milostjo, Gospod je s teboj!' Pri teh besedah se je vznemirila in premišljevala, kakšen pozdrav je to« (Lk 1, 26-30).[1]

V prvih stoletjih krščanstva se motiv Marijinega oznanjenja ni uveljavil med vsemi skupnostmi z enako močjo, a že v katakombnem slikarstvu je zavoljo nagovora Božji sel dobil podobo mladeniča, ki se z glasniško palico v roki obrača k Mariji.[2] Te zgodnje upodobitve že govorijo o učlovečenju, vendar je Marija upodobljena brez posebnih opredelitev kot devica, h kateri je prišel angel z oznanilom. Po Efeškem koncilu (431) je Marijina podoba dobila nov pomen, bila je opredeljena kot *Theotokos*, Mati Božja, zavoljo česar je na prvem velikem pokoncilskem ciklu v Santa Maria Maggiore v Rimu[3] upodobljena kot matrona v cesarskih oblačilih, sedeča na arhitekturnem prestolu pred zlatim ozadjem. V roki drži preslico s škrlatno prejo, iz katere je stkala zastor za svetišče. Preslica, ki je sedaj atribut Marije kot tempeljske device, je ikonografski motiv, povzet po apokrifnem psevdo-Jakobovem evangeliju (11, 1): v vzhodnoevropski umetnosti je preslica v Marijinih rokah ostala, v zahodnoevropski umetnosti pa je že okoli leta 1000 povsem izginila. Na isti psevdo-Jakobov evangelij so se naslonile tudi upodobitve oznanjenja ob vodnjaku, ki je bil vseskozi pomembna ikonografska prvina: pomeni *fons signatus*, *fons puritatis* in podobno. Starokrščanska literatura je Marijo

[1] Umetnostna zgodovina se v svojih utemeljitvah obrača k slikarskim in kiparskim ustvaritvam. Več spomenikov, ki jih omenjam v prispevku, je reproduciranih v standardnih ikonografskih priročnikih in sklicujem se zlasti na dva, ker sta dosegljiva v marsikateri knjižnici: G. Schiller, *Ikonographie der christlichen Kunst*, I, Gütersloh 1966 (oziroma: *Iconography of Christian Art*, I, London 1971) in W. Braunfels (ed.) et al., *Lexikon der christlichen Ikonographie* (LCI), 4, Rom-Freiburg-Basel-Wien 1972.

[2] Rim, Prisciline katakombe, katakombe sv. Petra in Marcellina, katakombe na Via Latina; prim. G. Schiller, n. d., sl. 69.

[3] G. Schiller, n. d., sl. 66.

imenovala »devico, ki je na izviru (vodnjaku) ujela ribo (Kristusa)«,[4] tako da je eksegeza neposredno povezala tip oznanjenja ob vodnjaku z Marijino čistostjo. V zahodnoevropski umetnosti se je ta tip ohranil: v visokem srednjem veku je bil tipološko povezan z Rebeko ob vodnjaku, v gotiki pa je motiv vodnjaka prešel med najodličnejše Marijine simbole in ni bil več vezan na trenutek oznanjenja. Na številnih upodobitvah - zlasti v staronizozemskem slikarstvu - ga je nadomestil vodnjak v obliki krstilnika,[5] sicer pa je v prizoru oznanjenja, kadar se dogaja v domačem okolju, vodnjak nadomestila posoda s čisto vodo.[6] V 13. stoletju se je na upodobitve oznanjenja uvrstil nov simbol, lilija, kar moramo razumeti kot odmev na komentarje sv. Bernarda iz Clairvauxa k Visoki pesmi: Lilija je bila ali cvet iz raja, ki ga drži Marija v rokah, ali cvetlica, ki jo vidimo v posodi blizu Marije, ali pa jo Gabrijel drži kot simbol oznanjenja.

Vsa umetnost se je vsebinsko pričela spreminjati z nastopom gotike in tudi Marijino oznanjenje so zaznamovale spremembe, ki so izražale nova verska čustva. Srečamo se s številnimi, področno zamejenimi skupinami, ki izražajo svoj ikonografski tok, kot celota pa se je motiv oznanjenja iz zgodovinsko-kristološkega toka preusmeril v mariološkega; poslej je oznanjenje pogosto zaznamovano kot trenutek učlovečenja s svetlobnim žarkom, ki od Boga Očeta pada na Marijo, s tem pa je bilo v eno, v neločljivo skladnost povezano dogajanje na nebu in na zemlji.

Še tako lapidaren ikonografski priročnik bo navedel, da se je v poznem srednjem veku dogodek oznanjenja preselil iz sorazmerno neopredeljenih prostorov v jasno označene: »Gre za prestop iz starejšega simbolizma in (umetnost je) prek transcendentalnega realizma (prišla)... do alegoreze in končno do ljubeznivega predstavljanja idiličnega in intimnega.«[7] Poznosrednjeveška umetnost se je odločila za dvoje značilnih prizorišč, to sta ali cerkveni ambient ali okolje, ki diha posvetno življenje.

Vsako ima svoje ikonografske iztočnice, s tem da je pri umestitvi oznanjenja v cerkvi poudarjena veljava Marije kot Cerkve, sam dogodek oznanjenja pa kot prag med staro in novo zavezo.[8] Oznanjenja, ki so postavljena v prostore

---

[4] F. J. Dölger, *Ichtys. Das Fischsymbol in frühchristlicher Zeit*, II, Münster 1922, 486 sl.

[5] Na primer: Jan van Eyck, *Marija ob vodnjaku*, Antwerpen, Musée Royal.

[6] Tudi številne slike Jana van Eycka, Roberta Campina (tako imenovani *Mérodski oltar*, prim. spodaj), Rogierja van der Weydna itd.

[7] *LCI*, 4, stp. 430.

[8] Nemara sta najbolj mnogoplastni in hkrati zgovorni dve upodobitvi, ki naj ju na kratko opišem:

Slika *Marijinega oznanjenja* v cerkvi sv. Marije Magdalene v Aix-en-Provence (1440-1443), delo Mojstra Oznanjenja iz Aixa: Gabrijel je pokleknil v prostoru, ki ga slogovne prvine določajo kot poznoromansko arhitekturo. Stoji v prostoru, ki je star - prihaja kot sel, da bi se izpolnile napovedi, o katerih govori Stara zaveza - in zato sta nad kapiteli sohi dveh prerokov, na baldahinih pa sta reliefa zmaja in netopirja. Gabrijel se je ustavil v prostoru, ki je sorazmerno nizek in nad preklado se odpira modro nebo, kjer vidimo Boga Očeta, ki z blagoslavljajočo desnico sipa snop žarkov proti Marijini glavi, na njih pa plava dete. Marija kleči v veličastno velikem katedralnem prostoru, ki se izraža z jezikom visokogotske arhitekture; gre torej za aluzijo na novo, sodobno

meščanske hiše poznega srednjega veka, so prepletena s prikritimi simboli.[9] Nekatera pa so umeščena v Marijino spalnico, kar je treba razumeti kot

stavbarstvo in s tem na prostor, ki je simbol Nove zaveze. Značilno je tudi velikostno razmerje obeh prostorov: Gabrijel je v predprostoru, preddverju katedrale, ki je nižje in manjše od ladje, kjer je Marija pokleknila pred bralnim pultom. To je osmerostranična kiparsko-stavbarska umetnina; po obliki je tak kot podnožje keliha ali monštrance ali vodnjaka. Na bralnem pultu so naložene zaprte in odprte knjige, proti robu slike pa je pomaknjen vrč s simbolično pomenljivim cvetjem.

Tako imenovano *Friedsamovo oznanjenje*, sedaj New York, Metropolitan Museum of Art (okoli 1425), delo Jana van Eycka in sodelavcev, zlasti brata Huberta: Tudi tu je razmerje med staro in novo zavezo izraženo s simboliko arhitekture. Marija stoji na cerkvenem pragu, kjer beremo vklesane besede *Regina coeli laetare*. Marija ima odprto knjigo v rokah, na klopi v niši je vrč z lilijo. Arhitektura na njeni levici (preteklost) je zaprta, oblike so romanske in na vrhu polstebra čepi izklesana opica, v srednjem veku prvovrsten simbol vsega zavrženega. Temna stebra nad opico sta aluzija na stebra, ki sta stala ob vhodu v tempelj (prim. 1 Kr 7, 21). Tudi cerkvena notranjost je na tej strani zatemnjena, a tisti del notranjščine, ki ga vidimo za Marijino glavo, je osvetljen zaradi dveh oken. Enako je cerkvena zunanjščina na Marijini desnici odprta z velikim gotskim oknom, tla so prekrita z drobnimi cvetlicami. Timpanon nad cerkvenim vhodom je prazen: vidimo le konzolo, ki pripravljena čaka na pravo podobo, prav to pa oznanja angel. Gabrijel je pokleknil na poti proti cerkvi, na njegovi levici (!) je videti na pol podrt zid in za njim visoko rastoč plevel: tukaj je tudi vrt povzel simbolizem, ki je sicer najjasneje in najpogosteje izražen v arhitekturnem besednjaku.

Sliki: G. Schiller, n. d., sl. 114 in 115; E. Panofsky, *The Friedsam Annunciation and the Problem of the Ghent Altarpiece*, v: *Art Bulletin* 17 (1935), 432 sl. E. Panofsky, *Early Netherlandish Painting*, Cambridge (Mass.) 1953.

[9] Posebej severno od Alp, v staronizozemskem in francoskem slikarstvu, pod njunim vplivom pa tudi v nemški, avstrijski, češki in naši umetnosti 14. in 15. stoletja, je prizorišče oznanjenja dnevna soba. Spet kot dve upodobitvi, ki sta na skrajnih konceh ikonografskega besednjaka, navajam dve upodobitvi:

Tabelna slika *Marijinega oznanjenja*, delo Konrada Witza (okoli 1445), sedaj Nürnberg, Germanisches Nationalmuseum, je verjetno krasila delavniško stran krilnega oltarja za samostansko cerkev v Olsbergu pri Baslu. Vpelje nas v popolnoma prazno, asketsko izbo. Slika se ni osredotočila na trenutek oznanjenja, pač pa je napoved Marijine hvalnice, s katerim se zgodba oznanjenja zares sklene: to je v ambient spremenjen verz: »Ozrl se je na nizkost svoje služabnice« (Lk 1, 48). Prim. G. Schiller, n. d., 50.

Osrednja slika tako imenovanega *Mérodskega oltarja*, delo Mojstra iz Flémalla oziroma Roberta Campina (okoli 1425), sedaj New York, Metropolitan Museum of Art, Cloisters Collection, pa upodablja oznanjenje kot predmet mnogoplastnega čaščenja, saj ima vsak predmet v premožnem meščanskem bivališču svoj pomen: izrezljani levi na klopi, na katero se je naslonila Marija, so aluzija na Salomonov prestol, dva svečnika nad kaminom sta opozorilo na staro zavezo (kjer sveče ni, je le prazna skledica) in novo zavezo (pripravljena je nova sveča), v niši sta kotlič s čisto vodo in snažna, nedotaknjena brisača, simbola Marijine čistosti; sveča na mizi je pravkar ugasnila - bila je pozemska luč, ki je nehala plapolati, ko je v sobo prišel Gabrijel, Božji sel in prinesel Božjo svetlobo. Marija v trenutku njegovega prihoda bere knjigo, na mizi je odprta še ena, ob njej je zvitek. Pomemben pomenski premik pa je podoba deteta, ki s križem na ramenu polzi proti Mariji na žarku, ki lije v sobo skozi zastekleno okno.

Sliki: G. Schiller, n. d., sl. 112 in 113. E. Panofsky, n. d., (1953), 103-104. M. Botvinick, *The Painting as Pilgrimage: Traces of a Subtext in the Work of Campin and his*

poseben ikonografski odtenek - oznanjenje je napoved Kristusa kot ženina. V tem primeru gre za naslon na besedilo iz 5. poglavja pisma Efežanom in na komentar Iva iz Chartresa na 19. psalm ter široko ikonografijo motiva *Sponsus et sponsa*.[10]

Med najtehtnejše ikonografske spremembe v času gotike sodi poslej standardno upodabljanje Marije z odprto knjigo pred seboj, ki jo ima lahko v rokah, v naročju ali jo je položila na bralni pult.

Kar nekaj starejših motivov poznamo, ki so novemu tipu oznanjenja utrli pot. V zahodnoevropski umetnosti je kot dediščina antike ostala plejada poosebitev s knjigami v rokah. Posebno svobodne umetnosti so imele knjige kot svoj atribut (zlasti Gramatika ne bi mogla pogrešiti knjige, in tudi nekatere kreposti, npr. Previdnost, ki se iz zgodovine uči za svojo prihodnost).

Zgodnje upodobitve Marije s knjigo segajo še v 11. stoletje, in sicer v povezavi z interpretacijo Marije - Eklezije; tja do konca 13. stoletja se je tip počasi širil, potlej pa je knjiga dobila mesto enega osrednjih Marijinih atributov kot atributa mladenke, ki se je posvetila Božji besedi. Še okoli leta 1300 najdemo upodobitve, ko je Marija pred nami kot dekle, ki drži v rokah drobno (zaprto) knjigo, cvetoča lilija, ki raste iz vrča med njo in Gabrijelom, pa sega do višine njenih oči.[11] In preden je 14. stoletje minilo, je knjiga postala nepogrešljiva prvina v kompozicijah oznanjenja. Zlagoma se je povečalo tudi število knjig, ki so bile razpostavljene okoli beroče in razmišljajoče Marije, tako da je oznanjenje postalo prava predstavitev primerjalnega študija in seveda zasebne biblioteke.

Opozoriti velja še na pohištvo v Marijini sobi; v meščanskih hišah poznega srednjega veka ni bilo nenavadno, če so neporočeni odrasli imeli svoje sobe, v katerih so imeli posteljo, skrinjo, svetilke, klopi, klečalnik, police, kakšno sliko na steni, svoje zasebne predmete - npr. razpelo, hišni oltarček, knjige, posodo z vodo itd.[12] Ženske so se v svoje sobe umaknile takrat, ko so se hotele izogniti vrvežu in klepetu po hiši, to so bili prostori za zasebno premišljevanje in molitev, pa tudi prostori, kjer so hranili osebne skrivnosti.[13]

Contemporaries, v: *Art History* 15 (1992/1), 2 sl. L. Seidel, *Jan van Eyck's Arnolfini Portrait. Stories of an Icon*, Cambridge (Mass.) 1993, 88-89.

[10] Gre za misel, da je vzhajajoče sonce táko kot ženin, ki pride iz svoje sobe, to pa je povezal z oznanjenjem in je Marijo označil kot zakonsko sobo Sonca, ki je Kristus. Prim. G. Schiller, n. d., 50.

[11] Krilo hišnega oltarčka, anonimno kölnsko delo ok. 1300, Köln, Wallraf-Richartz-Museum; prim. R. Budde: *Köln und seine Maler 1300-1500*, Köln 1986, barvna sl. 1.

[12] Charles Sterling je v razpravi o mestnih vedutah in krajinskem portretu v slikarstvu Konrada Witza zapisal, da »to seveda niso portreti (mest), pač pa simbolične sestavine, ki imajo realistične prvine«. Ta citat dobro opredeljuje realizem v slikarstvu sredine 15. stoletja, ker je umetnostna volja in identiteta naslikane prvine - tukaj mesta, planin itd. enako veljavna tudi v okviru razprave o upodabljanju tkanin, pohištva, cvetja itd. Ch. Sterling, *L'influence de Konrad Witz en Savoie*, v: *Revue de l'Art* 71 (1986), 22.

[13] Ph. Ariès - G. Duby, *A History of Private Life. II: Revelations of the Medieval World*, Cambridge (Mass.) - London 1988, 216-220.

Zaradi izbrane teme je za nas posebej zanimivo slediti preoblikovanju bralnega pulta v upodobitvah oznanjenja; spremembe so bolj zgovorne, pa tudi bogatejše so in sporočilno izrazitejše v umetnosti severno od Alp kot v italijanski. Prav tako je opozorila vredno, da se bralni pulti v upodobitvah iz posvetnega življenja le malo spreminjajo. - Sprva so upodabljali preprosta stojala, a že tako zgodaj, kot na Klosterneuburškem oltarju Nikolaja iz Verduna iz leta 1181, je bralni pult, za katerim stoji Marija, dobil trinadstropno podnožje in vtis je, kot da so ob straneh z vratci zaprte niše za hrambo drugih knjig.[14] Okoli 1400 so bili pogosti klečalniki, ki so imeli več polic, pozneje pa omarasti klečalniki ali knjižne omare z več policami, na katerih so v slikovitem neredu naložene knjige.[15] Knjige so naložene tudi na klopeh, policah, v stenskih nišah;[16] so velike in majhne, okovane in vrečaste, iluminirane ali tekstovne knjige, pa še kakšen zvitek je vmes.[17] Upodobitve Marijine sobe so nedvomno zrcalo tedanjega meščanskega bivališča, ki s pretanjeno mero preproščine poudarja njeno duhovno odličnost.

Take upodobitve so znane zlasti iz 14. in 15. stoletja in so v mnogih pogledih vzporednica podobam učenih mož: to so predvsem cerkveni očetje, pa evangelisti (ki kot pisatelji niso obdani s knjigami, ampak prosto ustvarjajo po navdihu), je pa v tej galeriji slovitih mož v poznem srednjem veku tudi nekaj portretov sodobnikov, npr. Petrarke, Nikolaja iz Oresma, Heinricha iz Seuse in drugih. Upodobitve učenih mož na eni strani in Marije pri branju na drugi ne povezuje tako močno le zelo podobna odslikava prostora (zaradi knjig, blagohotno naznačenega nereda, ko zavzeti duh išče odgovor v različnih spisih, zaradi naloženih zvitkov, posod na policah, pa simbolnih in pripovednih, žanrskih detajlov, s čimer so vzpostavljene vizualne paralele), oboje upodobitve povezuje vzdušje oziroma stanje duhà, ki veje v prostoru. To je zaznamovano s prisotnostjo Svetega Duha, ki prinaša bodisi navdih ali dar učlovečenja: bistven je trenutek, ki je razsvetljenje. V njem je vsebovana resnica, večnost.[18]

---

[14] Prim. F. Röhrig, *Der Verduner Altar*, Wien 1955, sl. 3.

[15] Npr. dela kölnskega slikarja, imenovanega Mojster malega pasijona; prim. R. Budde, n. d., sl. 63 in zlasti kat. 39.

[16] V Semeniški knjižnici v Ljubljani je v knjigi *Ein Schacz der Armen* vlepljen poznogotski lesorez Marijinega oznanjenja, kjer je na zadnji steni Marijine kamrice stenska vdolbina; na vrhnji polici so različne posode, na spodnji pa je odprta vrečasta knjiga, tako da se blago njenih podaljšanih platnic slikovito zgubano usiplje prek roba police. Prim. M. Kos - F. Stele, *Srednjeveški rokopisi v Sloveniji*, Ljubljana 1931, 129-131; M. Tršar, *Grafika*, v: *Enciklopedija Slovenije* 3, Ljubljana 1989, 371.

[17] Opozorim lahko le na publikacije, ki obravnavajo posamezne sklope poznosrednjeveškega slikarstva, kot npr. že omenjeni deli E. Panofskega (1953) in R. Buddeja, ob tem pa še npr. v: *Marienbild in Rheinland und Westfalen*, Essen 1968; G. Goldberg - G. Scheffler, *Altdeutsche Gemälde. Köln und Nordwestdeutschland*, München 1972; A. Legner (ed.), *Die Parler und der schöne Stil 1350-1400. Europäische Kunst unter den Luxemburgern 1-3*, Köln 1978; J. H. Marrow et al., *The Golden Age of Dutch Manuscript Painting*, Stuttgart - Zürich 1989 itd.

[18] Marijine sobe ne bi mogli primerjati s sobami poznosrednjeveških pisarjev, dasi jim pomanjkanja znanja in zbranosti ne bi mogli očitati. Gre le za to, da so v 14. in 15. stoletju ti (povečini laični) mojstri sprejemali v svojih ateljejih oziroma delavnicah tudi

O Mariji in njenem življenju izvemo iz Svetega pisma le malo, nikjer ni rečeno, kakšne so bile njene spretnosti in kakšno je bilo njeno znanje. Ni nenavadno, da so praznino zapolnili apokrifni spisi. Eden teh zgodnjih virov je Jakobov protoevangelij, ki je nastal okoli leta 150; v njem piše, da je Marija znala presti in tkati, pa nič drugega. To je eden temeljnih virov za ikonografski tip Marije s preslico in škrlatno prejo. Grške homilije iz časa med 8. in 10. stoletjem že govorijo o Mariji kot ženski, ki je bila modra kot Atena.[19] Nemara je v tem času nastal psevdo-Matejev evangelij, kjer je zapisana trditev, da »ni bilo nikogar, ki bi bil bolj razgledan kot ona in ki bi vedel več o Božji postavi in nikogar, ki bi znal bolje zapeti pesmi Davidove«.[20] Tudi karolinška Olfriedova pesem *Krist* opisuje, da je v trenutku oznanjenja Marija brala Psalter. Bistveno drugače, namreč že izven območja starozaveznih besedil, je opredeljena Marijina razgledanost v spisih Thierryja iz Chartresa in Alberta Velikega z besedami, da je prav Marija vodila sedmero svobodnih umetnosti. To je izraz visokega vrednotenja njenih intelektualnih sposobnosti, ki se je prepletlo z že uveljavljeno mislijo, da poznavanje *septem artes liberales* vodi do znanja o Bogu, Marija pa je kot Jezusova mati dobila mesto nad njimi in je bila obdarjena s sedmimi darovi Svetega Duha. Marija je kot Modrost vseh modrosti upodobljena na Salomonovem prestolu in s temi lastnostmi orisana v *Speculum virginis*, ki je bilo od 11. stoletja zelo razširjeno berilo, ilustracije pa so pogosto dopolnjene s citati iz Pregovorov (8, 1-21) oziroma so ob Marijini podobi citati od 22. verza dalje.[21]

Iz nobenega vira ne izvemo, kdaj in kje se je Marija naučila brati, a ker se v upodobitvah zrcali tedanje življenje, so nam v oporo stvaritve tistega časa. Vsekakor nam vsaj pisni viri povedo, da so se deklice lahko naučile brati doma, pri materi, starejših ženskah iz ožjega družinskega kroga, pri guvernanti (menda je večina otrok pričela črke spoznavati doma), ali pa so hodile v šole, ki so bile pri cerkvah in samostanih.[22] V srednje- in zahodnoevropskih družbah so bile

---

stranke in skozi odprta okna je prihajal vrvež z ulice: čarnosti študija, ki v samopozabljenju išče pot do Boga, v teh podobah preprosto ni.

[19] G. Schiller, n. d., 42.

[20] G. Schiller, n. d., 42. Gertrud Schiller je opozorila, da je še vedno polemično vprašanje, ali je psevdo-Matejev evangelij stvaritev latinskega Zahoda ali ne. Navedla je, da so v tem tekstu zaobjete starejše legende, ki bi po izviru lahko bile tudi grške. Vendar na drugi strani ni dokazil, da bi obstajala kakšna starejša grška verzija.

[21] Prim. M.-Th. d'Alverny, *La sagesse et ses sept filles*, v: *Mélanges dédiés à la mémoire de Félix Grat*, I, Paris 1946, 245-278; P. Bloch, *Ecclesia et Domus Sapientiae*, v: *Miscellanea mediaevalia, IV: Judentum im Mittelalter*, Berlin 1966, 370-381.

[22] C. Larrington, *Women and Writing in Medieval Europe. A Source Book*, London - New York 1955, 186 sl. S. Shahar, *Kindheit im Mittelalter*, Reinbeck b. Hamburg 1993, 253 sl. za deklice iz aristokracije, 263 sl. za meščanske pogoje, 185 sl. za deklice kmetskega stanu. Vsekakor so bile navade, pogoji in cilji šolanja zelo raznolike glede na dežele in obdobja. Na str. 253 S. Shahar navaja, da se je v 12. in 13. stoletju pouk otrok obeh spolov v plemiških družinah le malo razlikoval. Če vzamemo za primer Gottfrieda von Eschenbacha ep o Tristanu in Izoldi, izvemo, da je Izoldo najprej poučeval neki duhovnik, pri katerem se je naučila brati in pisati, pesniti, govoriti tuje jezike, spoznala je pravila lepega vedenja, igranja na glasbilo, petja in skladanja. Resničnost, pravi S.

velike razlike glede na sloj, iz katerega so deklice izvirale, medtem ko je za židovske skupnosti veljalo, da so vsi dečki morali hoditi k pouku, deklice pa niso smele zaostajati za njimi.[23] Marija bi se prav lahko naučila branja v šoli pri shodnici ali pri svoji materi sv. Ani.[24] Oba tipa deklice Marije, ki se uči branja (šolarke ali v zavetju matere), sta se pojavila hkrati, po sredini 13. stoletja.[25] V ciklih sledi ta prizor neposredno Marijini poti v tempelj in je v okviru njene ikonografije pomemben, ker vpelje misel, da se je Marija že od zgodnjega otroštva vešče lotevala branja, pozneje poglobljenega študija in to je zlagoma moralo prerasti v Marijo, ki je bila v trenutku oznanjenja izobražena ženska.

Besede, ki jih na nekaterih odprtih knjigah lahko preberemo, so seveda citati iz Biblije, zlasti iz psalmov ali iz prerokov, ki so napovedi njenega materinstva in Jezusovega rojstva. Skupaj z besedami z drugih napisov (npr. angelovega pozdrava, naslovov knjig, besed na njihovih odprtih straneh) in glede na pomenjanje drugih predmetov, umestitev oznanjenja med druge prizore pa se oblikuje dokončna ikonografija.[26]

Shahar, je bila manj idilična, so pa deklice (že zaradi bodočih obveznosti kot gospodarice na posestvih) učili branja, včasih so znale tudi pisati in računati, na pamet so v latinščini znale obsežne odlomke iz Svetega pisma, molitve in psalme, marsikateri svetniški življenjepis; znati so morale recitirati, postavljati uganke, plesati, mestoma najdemo tudi besede, da je treba deklice vpeljati v sedem svobodnih umetnosti (prim. L. d'Ardre, *Historia Comitum Ghisnensium*, MGHS, pogl. 24, 621: »Non tamen nutrienda quam moribus erudienda et liberalibus studiis imbuenda«), spoznati so se morale na zdravilne rastline, znati so morale šahirati in obvladati podobne oblike plemiške zabave, vzgajati sokole, biti spretne vezilje, znati tkati, jahati itd. Precejšnja razlika pa je bila v znanju med deklicami in dečki potlej, ko se je manj mladeničev odločalo za viteški stan in so jim bile odprte marsikatere šole, deklicam pa razen osnovnega pouka le izjemoma. Zanimivo je, da so v Florenci, kjer so otroci obeh spolov hodili v šole, leta 1338 žolčno razpravljali o ravni znanja, ki naj jo dosežejo deklice; razprava se ni nagibala deklicam v prid. Vseeno so nekatere znale dovolj latinsko in grško, da je (že v 15. stoletju) humanist ostrega duha Leonardo Bruni zanje zapisal dobro oceno. Prim.: Ariès - Duby, n. d., 281.

[23] M. Beit-Arié, *Hebrew Manuscripts of East and West. Towards a Comparative Codicology*, London 1993, 79 sl.

[24] P. Sheingorn, »*The Wise Mother«. The Image of St. Anne teaching the Virgin Mary*, v: *Gesta* 32/1 (1993), 69.

[25] Med zgodnje upodobitve lahko uvrstimo medaljon na slikanem oknu v Chartresu, historizirano inicialo v molitveniku za redovnice cistercijanskega samostana ob Bodenskem jezeru, polje na slikanem oknu cerkve v Esslingenu, podločno polje na vezenem angleškem antependiju itd. Cit. po Sheingorn, n. d., 69-70.

[26] Tako v Esslingenu preberemo na odprti knjigi 1. verz 1. psalma; poleg tega, da je bil psalter v srednjeveških šolah temeljno čtivo, sta bila prva dva psalma posebej pomembna, ker se pričneta in skleneta z blagrovanjem. Pri oznanjenju lahko začetni citat iz psaltra sprejmemo tudi kot nadomestilo za vsebino celotnega, tako da je s tem zaznamovan horizont vsega nauka, vsebovanega v njem.

Na tabelni sliki iz Anglije, ki je sedaj v Parizu, Musée Cluny, beremo 11. - 12. verz iz psalma 45 (44) (»Poslušaj hči, nagni svoje uho, pozabi na svoje ljudstvo in hišo svojega očeta. Če kralj hrepeni po tvoji lepoti, on je vendar tvoj Gospod, se mu pokloni«). Krščanska eksegeza je te besede položila v usta Kristusu kot ženinu; na splošni ravni so

Mislim, da smemo poudarjeno Marijino zatopljenost v branje in knjižno tihožitje okoli nje šteti za prikrite citate iz življenja izobraženih žensk v poznem srednjem veku. To ne pomeni, da bi iz prejšnjih stoletij ne vedeli o njih ničesar, le mnogoštevilne okoliščine še niso dozorele, da bi se izkazala veljavnost in potrebnost izobrazbe žena. Christine de Pizan je v *Cité des Dames*, obsežnem rokopisu, ki ga je dokončala leta 1405, z bolj ali manj neposrednimi besedami vseskozi orisovala potrebnost in moč znanja - če že zaradi drugega ne, potem zato, da so ženske znale presoditi o pravnih in finančnih posledicah odločitev, da so si znale poiskati dobre svetovalce itd. Christine je bila hčerka uglednega znanstvenika, profesorja na Univerzi v Bologni Tommasa da Pizzano, ki ga je na pariški dvor povabil francoski kralj Karel V. za svojega astrologa in zdravnika, in je rastla v domu, kjer je bilo znanje doma, iščoči duh pa spremljevalec vsega početja. Vendar avtorica v besedilu razkrije, da je njen oče radostno spremljal njen razvoj, mati pa je temu nasprotovala. Njena lastna izkušnja, ki ponazarja razkorak med tradicionalističnim razmišljanjem o primernosti, da je dekle izobraženo, in možnostmi, ki bi jih lahko dosegla, je le drobec v celoti te literarne stvaritve.[27] *Cité des Dames* je dialoško besedilo med

---

te besede namenjene vsem kristjanom, na ožji pa so namenjene devicam in prav posebej Mariji, bodoči Kristusovi nevesti.

Kot izpolnitev starozavezne predpodobe pa je Marijino oznanjenje zaznamovano tedaj, ko beremo citat iz 7. poglavja, 14. verz, Izaije (»Glej, mladenka bo spočela in rodila sina in mu dala ime Emanuel«).

[27] V prostem prevodu se odlomek iz dialoga med Christine de Pizan in Razsodnostjo (Rectitude) glasi: »Potem sem jaz, Christine, rekla: 'Ljuba gospa, znano mi je, da so ženske dosegle mnogo odličnih uspehov in, tudi če bi slabe ženske storile zlo, bi - po mojem prepričanju - dobrote, ki so jo storile in jo še delajo dobre ženske - zlasti modre in tiste, ki so izobražene in one, ki so izšolane v naravnih znanostih, kot sem poprej omenila - pretehtala zlo. Zato sem presenečena spričo mnenja nekaterih moških, ki trdijo, da ne želijo, da bi bile njihove hčerke, soproge ali sorodnice izobražene, ker bi se sicer njihove šege poslabšale.' Ona (Razsodnost) je odgovorila: 'Tako se jasno vidi, da vsa mnenja moških ne temeljijo na zdravem razumu in da se ti moški motijo. Saj ne moremo misliti, da se navade poslabšajo zaradi poznavanja moralnih znanosti, ki učijo kreposti, prav zares ni niti najmanjšega dvoma, da jih moralna vzgoja popravlja in plemeniti. Kako bi si kdorkoli lahko mislil ali verjel, da je tisti, ki sledi dobrim podukom ali nauku zaradi tega tudi slabši? Takega mnenja ne moremo utemeljiti ali podpreti. Seveda ne mislim, da bi bilo za moškega ali žensko prav, da bi se učil umetnosti vedeževanja ali tistih naukov, ki so prepovedani - kajti Sveta Cerkev jih ni za prazen nič pregnala iz vsakdanje rabe - vendar ne smemo misliti, da so ženske slabše, če vedo, kaj je dobro.' 'Zatorej niso vsi moški (zlasti tisti najmodrejši) mnenja, da je za ženske slabo, če so izobražene. Vendar pa je prav tako res, da so tako trdili mnogi nespametni moški, ker jim ni bilo povšeči, da ženske vedo več kot oni. Tvoj oče, ki je bil velik znanstvenik in filozof, ni verjel, da bi bile ženske zaradi poznavanja znanosti kaj manj vredne; pravzaprav je, kot sama veš, imel veliko veselja, ko je videl, kolikšno je tvoje nagnjenje do učenja. Žensko stališče tvoje matere, ki je hotela, da bi se ukvarjala s predenjem in dekliškimi prismodarijami in se je držala ustaljenih ženskih navad, je bilo glavna ovira, da se nisi mogla bolj posvetiti znanosti. A tako kot pravi že navedeni pregovor 'Nihče ne more vzeti tega, kar je Narava dala', tudi tvoja mati ni mogla preprečiti tvojega občutka za znanje, ki si ga, spričo naravnega talenta, zbrala po kapljicah. Prepričana

Christine in tremi alegorijami: Razumom, Razsodnostjo in Pravičnostjo. Skupaj sezidajo mesto, za katerega so zidaki zgodbe oziroma primeri zglednih žensk iz zgodovine in sedanjosti. To knjigo je, po lastnih besedah, napisala kot odgovor na vsebino knjige *Lamentations de Mathéolus* (nastala okoli 1300), vendar je to le del splošnega mizoginega odnosa tedanje družbe, ki ga dobro ponazarja eno najbolj vplivnih besedil tistega časa, knjiga izpod peresa Giovannija Bocaccia z naslovom *De claris mulieribus* (1355-1359). Tekst je vse kaj drugega kot vzpodbudno obeta naslov, ker je hvalnica začinjena s cinizmom brez primere. Že v uvodu je zapisal, zakaj je med življenjepisi 104 slovith žensk večina iz antike (zgodovinske ali mitološke) in je le pet takih, ki so živele v obdobju krščanstva: samo ena, Ivana, kraljica Sicilije, je bila njegova sodobnica: »Število slavnih (sodobnih žensk) je tako majhno, da je - menim - primerneje tukaj končati, kot nadaljevati (ta zapis).«[28]

Literarnih in drugih stvaritev, ki so jih napisale ženske, je malo, vendar samo, če gre za primerjavo z moškimi. Med pomembne razloge moramo poleg tega, da so po zaključenem osnovnem pouku le redke lahko nadaljevale šolanje tudi na višji stopnji, šteti še didaktične odločitve, saj večji del srednjega veka umetnosti branja in umetnosti pisanja niso povezovali in so ju šteli za povsem različni veščini. Dokler je veljal za izobraženo osebo (ne oziraje se na spol) vsakdo, ki je znal brati v domačem in latinskem jeziku, je bila spretnost pisanja svet zase. Misli, spoznanja, védenje, občutke so širili po ustnem izročilu ali jih narekovali pisarju: navsezadnje je bilo zapisovanje prav njihovo delo, saj so si s tem služili kruh. Šele 12. stoletje je prineslo prelomnico.[29]

Spričo svojega podrejenega položaja, ko so prav redke ženske imele na voljo lastna sredstva za plačilo pisarskih uslug, so toliko težje prišle do primernega pisarja ali pisarke, naj je šlo za samostansko ali posvetno okolje. Iz našega časovnega kota pa je tudi pri ohranjenih besedilih marsikdaj težko ugotoviti, ali je avtorica sama pisala ali pa je narekovala in od te pišoče roke je bila vsaj delno odvisna končna podoba besedila. Bržčas so najbolj nesporni avtografi njihova pisma, to so najbolj neposredni, osebni izrazi razmišljanja in čustvovanja; po obliki, obsegu, tehtnosti dosegajo pisma marsikdaj raven razprave ali literarnega dela.[30] Pri pismih je delež sodelujoče pisarske roke nedvomno manjši kot pri daljših besedilih. Logično je, da so Herrada iz Landsberga, Hildergarda iz Bingena in njima podobne avtorice pri prenašanju svojih

---

sem, da se zaradi tega ne šteješ za manj vredno, pač pa sodiš, da je to zate velika blagodat; in nedvomno je tako prav in upravičeno.' In jaz, Christine, sem na vse to odgovorila: 'Zares, draga gospa, to, kar pravite, je tako res kot amen na koncu očenaša.'« Prevod po: E. J. Richards, *Christine de Pizan, The Book of the City of Ladies*, New York 1982, 153-155.

[28] V. A. Kolve, *The Annunciation to Christine: Authorial Empowerment in the Book of the City of the Ladies*, v: B. Cassidy (ed.), *Iconography at the Crossroads*, Princeton 1990, 174.

[29] M. Clancy, *From Memory to Written Record: England 1066-1307*, Oxford [2]1993, 194.

[30] Prim. M. Thiébaux, *The Writings of Medieval Women*, New York - London 1987, zlasti XI - XVI; G. Constable, *Letters and Letter Collections*, Turnhout 1976.

obsežnih teoloških in znanstvenih razprav v končno obliko potrebovale pomoč pisarske roke, pa vladarice in plemkinje so si tudi pomagale z njimi.[31]

Vendar je v celoti srednjeveškega intelektualnega razvoja tisti delež, ki so ga prispevale ženske, pomemben in brez njihovega soustvarjalnega impulza bi bila duhovna podoba tistih stoletij bistveno okrnjena. Za podkrepitev te trditve se ne moremo preveč opirati na upodobitve, ki bi predstavile kopistke ali iluminatorke ali celo pisateljice pri delu: te so redke.[32] Zdi se, kot da je umetnost hotela ponazoriti ženski prispevek v prispodobi *vitae contemplativae* in ne *vitae activae*, zato so v srednjeveški umetnosti upodobljene pri branju, molitvi, poslušanju - vseeno, ali gre za redovnice ali ne. Sploh pa poznamo prve upodobitve, ki so nedvomno portreti ali celo avtoportreti pisark, slikark ali (širše mišljeno) avtoric, šele iz 12. stoletja. Kar tri so nastale v kratkem času: to so Guta iz alzaškega Schwarzentanna, Guda iz neznanega srednjerenskega samostana in Claricia, ki je živela v južnonemškem prostoru malo pred 1200.[33] Tudi pozneje

---

[31] Npr. Herrada iz Landsberga je avtorica monumentalnega enciklopedičnega dela *Hortus Deliciarum*, Hildegarda iz Bingena je napisala *Causae et Curae, Liber Divinorum Operum, Liber Vitae Meritorum, Litterae Ignotae, Ordo Virtutum, Symphonia Harmoniae et Caelestium Revelationum* itd., Hroswitha iz Gandersheima je avtorica več pesnitev itd. Več o pomoči pisarjev prim.: Larrington, n. d., 222 sl.

[32] Po splošni oceni medievistov se je od stvaritev, ki so nastale tja do leta 1000, ohranil le odstotek ali dva vsega ustvarjenega. Za čas do romanike in monastičnega razcveta, ki bi ga postavili med približno 1050 in 1200-1250, je odstotek nekoliko višji - nemara tri do pet odstotkov v celoti, kar pomeni, da je ponekod čas odnesel vse, drugod pa je bila usoda bolj usmiljena. Tudi za čas gotike se splošne ocene sučejo okoli petih odstotkov; mnogi medievisti pa menijo, da je celo en odstotek za čas poznega srednjega veka odločno preveč. Imenovane upodobitve avtoric so torej po naključju ohranjeni primerki in so nedvomno (!) zelo pozni spomeniki svoje zvrsti.

[33] Guta iz alzaškega samostana Schwarzentann je kodeks prepisala, iluminiral ga je slikar Sintram iz bližnjega Marbacha; oba sta upodobljena na začetku kodeksa in stojita pred Marijo: Strasbourg, Bibliothèque du Grand Séminaire, Cod. 78, fol. 4 r. - Guda se je upodobila v notranjem polju iniciale D v molitveniku, ki ga je sama prepisala in iluminirala, kakor pove napis: *Guda peccatrix mulier scripsit et pinxit hoc librum*: Frankfurt am Main, Stadt- und Universitätsbibliothek, Ms. Barth. 42, fol. 110 v. - V psaltru, ki je nastal v jugozahodnem območju Nemčije, se je Claricia upodobila, ko drži obročasti del črke Q, njeno zleknjeno telo je prevzelo vlogo *caudae*. Z dolgimi lasmi in modno krojeno dopetno obleko je jasno izrazila, da ni nuna: Baltimor, Walters Art Gallery, W. 26, fol. 64 r. Vse tri upodobitve so objavljene v J. J. G. Alexander, *Medieval Illuminators and their Methods of Work*, New Haven - London 1992, sl. 28, 29, 31. Tudi iz poznejšega časa ni veliko upodobitev, iz 14. stoletja je znana slika Adelaide, ki si k prsim stiska kodeks: München, Bayerische Staatsbibliothek, lat. 23046, fol. 144 r. L. Miglio, *»A mulieribus conscriptos arbitror«: donne e scrittura,* v: *Scribi e colofoni. Le sottoscrizioni di copisti dalle origini all'avvento della stampa*, Spoleto 1995, 243. Ok. 1300 je nastala kopija *Romana o roži*, kjer sta na spodnji margini upodobljena moški, ki prepisuje, in ženska, ki barva slike; vsak sedi v svoji klopi, nemara sta zakonski par. To je sicer lapidarna predstavitev ateljejskega okolja, zanimiva pa je zato, ker kljub temu, da gre za lastno podobo, vtihotapljeno na margino, a očitno brez sleherne zahteve, da bi se postavljala pred bralcem in pričakovala pozornost. J. J. G. Alexander, n. d., sl. 204. Zgovorna interpretacija prikrite lastne hvale v avtoportretih je: H. Klotz, *Formen der*

so njihove upodobitve izjemne. Med portreti avtoric, pisateljic, bi tja do konca 14. stoletja lahko navedli le malokatero, nedvomno je bila Hildegarda iz Bingena največkrat upodobljena v kopijah svojih del, blažena Umiltà iz Faenze pa je bila upodobljena na več oltarnih slikah.

Dosti več izvemo iz kolofonov v rokopisih; izjemen je skupinski nastop devetih nun iz samostana Chelles blizu Pariza iz druge polovice 7. stoletja: Girbalda, Gislildis, Agleberta, Adruhic, Altildis, Gisledrudis, Eusebia, Vera, Agnes.[34] Takih skupinskih predstavitev je pozneje še cela vrsta, iz kolofonov izvemo, da so se dela lotile tudi zato, da bi si s kopiranjem kodeksa prislužile mesto v nebesih.[35]

Kopistično delo je bilo fizično in psihično naporno in lahko da je k prepričanju, da prepisovanje ni bilo delo za ženske, svoje prispevala tudi etimološka razlaga besede *mulier*, ki sta jo zapisala Cezarij iz Arlesa in Izidor Seviljski: *Cum enim vir a virtute acceperit, et mulier a mollitie, id est a fragilitate.*[36] Vsekakor pa novejše raziskave kažejo, da so velik del knjig, zlasti v ljudskih jezikih, od 11. stoletja dalje prepisale ženske. Posebej se je njihovo število povečalo v krajih, kjer so bile univerze, to pa sovpada z obdobjem gotike. Za Bologno v 13. in 14. stoletju je sporočenih mnogo imen, iz zaključnih fraz pa izvemo, da so bile pogosto žene, hčerke, vdove kakšnega kopista ali iluminatorja, sodelavke v kakšnem ateljeju, pri notarju (ki je sestavljal pogodbe), trgovcu itd. Kljub velikemu številu sporočil o kopističnem in iluminatorskem delu žena izvemo tudi, da so v Bologni potrebovali vedno več rok in vedno manj časa so bili naročniki pripravljeni čakati na prepisano knjigo, listino itd.[37] Tudi v Parizu so ženske delale največkrat v družinskem krogu, za Christine de Pizan nam je znano, da se je lotila prepisovanja in pisanja zato, da je kot mlada vdova lahko skrbela za svojo družino, sama pa je nadvse hvalila Anastazijo, iluminatorko, ki ji menda ni bilo para, a v pisnih virih in kolofonih o njej ne zasledimo ničesar.[38]

Anonymität und des Individualismus in der Kunst des Mittelalters und der Renaissance, v: Gesta 15 (1976), 303-312.

[34] B. Bischoff, *Die Kölner Nonnenhandschriften und das Skriptorium von Chelles*, v: *Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte, I*, Stuttgart 1966, 16-34.

[35] Kot enega od možnih primerov, ki pa ima zares zgovoren kolofon, navajam: London, British Library, Harley 3099, fol. 166r: *Hec sunt nomina illarum que scripserunt librum istum. Gerdrut. Sibilia. Dierwic. Walderat. Hadewic. Lugart. Ota. Cunigunt. Ipse namque scripserunt monasteriensibus dominis quatinus deum pro eis rogent ut a penis eas liberet et paradyso collocet. Quisquis eis abstulerit anatematizatus sit. 1134.* Prim. A. G. Watson, *Catalogue of Dated and Datable Manuscripts c. 700-1600 in the Department of Manuscripts in the British Library*, London 1979, 132. Rokopis je nastal v belgijskem samostanu Munsterbilzen.

[36] Citat Cezarija iz Arlesa je povzet po: L. Miglio, n. d., 240, ki navaja tudi za Izidorja Seviljskega: *Mulier vero a mollitie, tamquam mollier, detracta littera vel mutata, appellata est mulier.*

[37] L. Miglio, n. d., 244-246.

[38] »Danes pa poznam žensko, Anastazija ji je ime, ki je tako izšolana in tako spretna v slikanju bordur, okvirjev in ozadij v rokopisnih miniaturah, da ne bi mogla najti

O položaju žensk med kopisti in iluminatorji nam nekaj malega nakažejo tudi podatki, da je v Bologni bilo med 1265 in 1270 vsega 217 kopistov, a med njimi sta imenovani le dve ženski; v Parizu je med 1292 in 1300 imenovanih 159 oseb, ki so se ukvarjale s knjigo (tudi kot pergaminariji, iluminatorji, knjigovezi), a navedenih je le 16 žensk.[39] Mislimo si lahko, da je dobršen del ženskega dela anonimno poniknil pod plaščem družinskega podjetja, le redke so nastopale zgolj s svojim imenom, a kot je videti, so se za samostojno delo odločale takrat, ko jih je usoda - smrt soproga, vzdrževanje staršev in otrok - prisilila v to.[40] O realnih okvirih takega življenja in dela nam vsaj malo pove zaporedje miniatur iz dveh francoskih rokopisov, ki sta sicer prevoda Bocacciove knjige *O slavnih ženskah*. Kodeksa sta nastala v prvih letih 15. stoletja za kraljevi dvor in najožji krog aristokracije, vidimo pa Marcio, Ireno, Thamar in druge pri slikanju: nikakor ne moremo prezreti zanimanja za delovni postopek, za različne faze v nastajanju stvaritve, za natančno ponazarjanje delovnih orodij itd. Ne da pa se prezreti tudi posebnega vzdušja intime, nežnosti, pristnega poznavanja »ženskega ateljeja« (gre nemara za delo katere od pariških slikark?), v katerem se v eno zliva globoko religiozen odnos do podobe (Marijin kip, tabelna slika s Kristusovim obličjem itd.) s čaščenjem (svojega) ustvarjalnega dela, ki le v detajlih prehaja do obrežja zasebnega, profanega. Gre za podobo dela kot zrcalno podobo spoznavanja Boga.[41]

Atelje je bil po svoje javen prostor, v katerem se je odvijalo delo in življenje, tudi del pouka naslednjega rodu,[42] pouk lastnega naraščaja se je odvijal najprej v domačih prostorih in šele nato je otrok prišel v atelje, delavnico - tudi kadar je nadaljeval družinsko izročilo. Glede življenja v predrenesančni Toskani je

---

rokodelca v vsem Parizu - kjer najdete najboljše, kar jih je na svetu - ki bi jo prekašal, nikogar, ki bi znal naslikati cvetje in detajle tako nadrobno kot ona, nikogar, čigar delo bi bilo bolj cenjeno, ne oziraje se, kako bogata in dragocena je knjiga. Ljudje ne nehajo govoriti o njej. In to vem iz lastne izkušnje, saj je zame naredila več reči, pa izstopajo med ornamentalnimi okvirji velikih mojstrov.« Prim.: Richards, n. d., 85.

[39] L. Miglio, n. d., 249-250.

[40] L. Miglio, n. d., 247-248. R. H. Rouse - M. A. Rouse, *The Commercial Production of Manuscript Books in Late-Thirteenth- Century and Early-Fourteenth-Century Paris*, v: L. L. Brownrigg (ed.), *Medieval Book Production: Assessing the Evidence*, Los Altos Hills, 1990, 103-116; K. Fianu, *Familles et solidarités dans les métiers du livre parisiens au XIVe siècle*, v: *Médiévales* 19 (1990), 83-90.

[41] Pariz, Bibliothéque Nationale, Fr. 12420, ok. 1401-1402 ter Fr. 598, pred 1404. Ni dokazila, s katerim bi podprla misel, da je te miniature slikala ženska roka, a iz njih diha »damska« atmosfera. Za upodobitve prim.: A. Legner, *Ikone und Portät*, v: A. Legner (ed.): *Die Parler*, n. d., 220-221; J. Dupont, *L'art courtois*, v: J. Dupont - C. Gnudi: *Les grands siècles de la peinture: La peinture gothique*, Genève - Paris - New York 1954, 157 sl.; H. Leisegang, *Erkenntnis Gottes im Spiegel der Seele und der Natur*, v: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 4 (1949/1950), 169 sl.

[42] Geminiano Grasolfi, ki je v virih označen kot *magister schola scribendi*, je eden redkih učiteljev kopistike, ki ga poznamo, na drugi strani pa poznamo iz Bologne poznega 12. stoletja Bettisio Gozzadini, ki je slovela kot izjemna, v mit povzdignjena profesorica, pa Novello D'Andrea, ki je bila znana spričo svoje erudicije in pajčolana, ki ga je nosila, da ne bi s svojo lepoto motila študentov. L. Miglio, n. d., 248 in 246.

rečeno, da je bila materina spalnica po svoje tudi njen uradni prostor, od koder je vodila opravila, za katera se je dogovorila s soprogom in si jih delila »kot npr. gospodinjstvo in vzgoja ali tisto, kar je sodilo v njeno zasebno področje.«[43]

Podobe, ko sv. Ana uči deklico Marijo branja ali Marija uči branja malega Jezusa, ki ponavadi še kot dojenček sedi v njenem naročju, so lahko odslikava prvega stika z abecedo v domačem, posvetnem okolju slikarjev in kiparjev.[44] Spet so najbolj zgovorne ustvaritve izpod čopičev slikarjev severnega realizma, ki so témo razširili tudi na prizore Svete družine in Svetega sorodstva in s tem vpletli v učenje, razmišljanje in razlaganje Božje besede več rodov, s tem pa so bistveno razširili ikonografijo.

Potem ko je Robert Campin na srednjem polju *Mérodskega oltarja* upodobil Marijo, ki bere v trenutku, ko je do nje prišel angel z oznanilom, je zgodbo Marijine zatopljenosti v Božjo besedo nadaljeval v sliki *Svete družine na klopi.* Prizorišče je znano: tu je spet kamin, le malo je spremenjen, spet sta na prekladi kamina simbolično povedna svečnika, spet je pred kamin postavljena klop, le da sedaj na njej sedi Sveta družina. Marija drži Jezuščka in hkrati bere knjigo (to mu prek naslonjala drži odprto angel) in sv. Jožef, ki Jezuščku ponuja olupljeno (!) jabolko.[45] V marsikaterem pogledu je Campinovo delo povezano z delom Konrada Witza, ki je v približno istem času naslikal *Sveto družino v cerkvi*, to je poseben ikonografski motiv Marije ponižnosti, saj sedi na blazinah, ki so položene na tla. Sedaj je Jezušček povsem zatopljen v odprte strani knjige, ki jo pridržuje sv. Katarina, in se za jabolko, ki ga ponuja sv. Jožef, ne zmeni. Razmerje je jasno: Jezus je tukaj v vlogi »novega Adama« (jabolko), Marija pa mu daje duhovno, Božjo hrano (knjigo). Poznamo še risbo po izgubljenem Witzovem delu, kjer sta Marija in dete sama in ga, tako pravi standardno poimenovanje risbe, uči brati.[46] Ali res? Seveda ne dvomimo, da bi Jezus še kot dojenec lahko sprejel vsebino besedila, ki je zapisana pred njim, a bolj se nagibam k misli, da je na odprtih straneh zapisano *Magnificat anima mea.* To pa je Marijina hvalnica, v kateri je vsebovano bistvo odrešenjskega nauka. S tem se zgodba oznanjenja sklene. Ne nazadnje jo tako razumemo tudi v eni najlepših upodobitev, v Botticellijevi *Madonni del Magnificat.*[47]

»Nekega dne sem sama sedela v svojem studiolu, obdana s knjigami o vsakovrstnih temah in po svoji navadi sem se posvetila študiju književnosti; dolgo sem razmišljala o tehtnih ugotovitvah avtorjev, ki sem jih dolgo časa

---

[43] Ariès - Duby, n. d., 219-220.

[44] Kiparske ustvaritve pa povečini ne vključujejo kulis, ki bi predstavile okolje, v katerem se pouk odvija.

[45] Slika *Svete družine* je v stolnici v Puyu (okoli 1432-1435), delo Roberta Campina in njegovega ateljeja: Robert Campin je potoval po Savoji že leta 1430 in se je takrat najbrž dogovoril za sliko, ki jo je želela imeti predstojnica tamkajšnjega samostana klaris; nekaj pozneje pa jo je poslal. Prim. Steling, n. d., sl. 15.

[46] Slika *Sveta družina v cerkvi* (ok. 1432), Neapelj, Pinacoteca Capodimonte; pripisana je Konradu Witzu kot njegovo zgodnje delo. Sterling, n. d., sl. 7. Risba Marije ponižnosti, ki uči Jezuščka brati, je poznejše delo, po Konradu Witzu; hranjena je v Erlangnu, Universitätsbibliothek.

[47] 1483-1485, Florenca, Uffizi.

preučevala. Pogled sem dvignila od knjige in se namenila, da jih za nekaj časa odložim.«[48] Te besede je napisala Christine de Pizan, a kot celoto bi jih lahko prenesli tudi na Marijo in opis enega tistih dni, ki jih je prebila v branju in razmišljanju o Božji besedi. Zares, motiv Marijinega oznanjenja je mnogostransko odprt in kot upodobitev - mišljeno vsako delo posamično - nam marsikaj pove o poznem srednjem veku, o družini in otrocih, o pouku in odnosu do knjige, o položaju žensk in ambientu, v katerem so živele, skozi svoje simbolike polne detajle nam upodobitev govori o duhovnosti tistega časa. Seveda pa motiv ne dopušča nikakih stereotipov, ker bi sleherna posplošitev bila tudi poenostavitev - tako motiva Marijinega oznanjenja kot zgodovine.

Vsi navedeni pogledi v življenje, ki se je odvijalo pred vsaj petimi stoletji, so izbrani, izjemni spomeniki. Že to pove, da niso in ne morejo biti dokazilo o občem položaju žensk, niti o položaju ožje skupine intelektualk. Skozi poglede v zasebne prostore si lahko samo približamo podobo ambientov, v kakršnih so ženske v poznem srednjem veku preživele del svojih dni: med knjigami, pri branju, razmišljanju, poučevanju, ustvarjanju. S tega stališča je opozorilo na sopomenjanje upodobitev Marijinega oznanjenja tudi prispevek k razumevanju srednjega veka.

Ker me ne veselijo vprašanja, četudi le retorično mišljena, ali je ženska, ki je živela v srednjem veku, zares »le stvaritev moškega pogleda«,[49] bi pristavila, da je v poznem srednjem veku bila umetnost v veliki meri sakralna in skozi njo se je posameznik izražal in skozi njene podobe iskal (in morebiti našel) svoj odsev, vsaj iluzijo lastne realitete. In tu je Marijino oznanjenje ponudilo možnost, da se v Marijini podobi najde sleherna ženska; tista, ki ji je vsajena sla po razmišljajočem življenju, še toliko prej.

Povzetek: **Nataša Golob, Marijino oznanjenje kot upodobitev *mulier docta* v poznem srednjem veku**

Trenutek, ko Marija sprejme oznanilo, je trenutek inkarnacije: likovna umetnost je sprva zaznamovala Božjo navzočnost in izbranost Marije. V obdobju gotike pa pridobi poseben pomen knjiga na Marijinem bralnem pultu. Motiv se iz upodobitve v branje zatopljene Marije zlagoma spremeni v upodobitev Marije kot učene ženske v studiolu in se s tem približa motivom učenjakov, znanstvenikov, kar je seveda odmev na vse večjo veljavo žena pri posredovanju znanja. Ob koncu srednjega veka so delovale kot pisateljice, učiteljice, prepisovalke, slikarke idr., udeležene na različnih področjih umskega dela; oznanjenje odpira bežen pogled v njihovo življenje.

[48] Richards, n. d., 3.

[49] Ch. Klapisch-Zuber, *Silences of the Middle Ages (A History of Women in the West)*, 1, Cambridge (Mass.) - London 1992, 7.

Summary: **Nataša Golob, The Annunciation as a Representation of *Mulier Docta* in Late Medieval Art**

The moment when the Virgin Mary accepts the message is the moment of incarnation: at first, the fine arts emphasized the presence of God and the value of Mary as the Chosen one. During the Gothic period the book on the Virgin's lectern gained more and more importance. The image gradually shifted from the presentation of the Virgin absorbed in reading to a representation of Mary as *mulier docta* in her studiolo; this brought the Annunciation into the sphere of representations of learned men, scientists, which has to be understood as an echo at the growing importance of women. They were by the end of the Middle Ages active as writers, teachers, copyists, painters etc., involved in several fields of intellectual work; the Annunciation opens a glimpse into their lives.

Predavanje (1.06) UDK 22 : 75.033 (049.2)

Janez Höfler

Biblia pauperum in slovenske srednjeveške freske

S pojmom *Biblia pauperum* (Biblija ubogih) pogosto označujemo način slikovnega predstavljanja zaporedja bibličnih dogodkov, predvsem Kristusovega življenja, trpljenja in smrti, ki naj nazorno, največkrat po stenah cerkva, prikaže verske resnice tistim, ki niso znali brati. Takšno razumevanje tega izraza pa ni pravilno. V stroki označuje pojem *Biblia pauperum* srednjeveški slikovni teološki kompendij-priročnik, zgrajen na osnovi konkordance Stare in Nove zaveze, z bolj ali manj stalno zgradbo, ki ga loči od drugih po tipu sorodnih del.[1] Pojavila se je v avstrijskem in južnonemškem rokopisnem slikarstvu zgodnjega 14. stoletja, poseben razcvet in razširjenost pa je doživela v 15. stoletju s pojavom tiskarskih tehnik. Osnovna zamisel *Biblie pauperum* je, da s sliko prikaže sosledje dogajanja Nove zaveze od Marijinega oznanjenja in Kristusovega rojstva naprej kot izpolnitev napovedi enega ali več dogodkov v Stari zavezi, v smislu krščanske tipologije oziroma skladnosti Stare in Nove zaveze (Concordia veteris et novi Testamenti), kakor jo je utemeljila srednjeveška teologija. Zanimivo je, da že najzgodnejši rokopisni primerki *Biblie pauperum* pokažejo zgradbo, ki ostane v veljavi vse do konca 15. stoletja.[2] Vsaka od tém - lahko jih je bilo več deset - je omejena na pol strani, pozneje na eno stran. Na poudarjenem mestu, v sredini, je prikazan dogodek iz Nove zaveze, ob straneh sta ustrezni podobi iz Stare zaveze, običajno (a ne vedno) tako, da je leva iz časa pred izdajo Mojzesovih zakonov, se pravi *ante legem*, desna pa po njej, *sub lege*; glede na to označujemo osrednji evangeljski prizor, zaznamovan z milostjo Božjo, ki se je pokazala s Kristusovim učlovečenjem, kot *sub gratia*. Tem trem prizorom, *ante legem*, *sub lege* in *sub gratia*, je dodano še

[1] Današnja strokovna raba pojma *Biblia pauperum* ni avtentična in se je pojavila šele v 18. stoletju. Prim. Ar*menbibel*, v: *Reallexikon zur deutschen Kunstgeschichte I*, 1937, 1072 sl.; *Biblia pauperum*, v: *Lexikon der christlichen Ikonographie* I, Freiburg i. Br. 1965, 294 sl. (s pregledom literature); A. Weckwerth, *Der Name »Biblia pauperum«*, v: *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 1, 1972, 225-258. Omenimo naj še, da obstajajo tudi rokopisne redakcije *Biblie pauperum* brez ilustracij. Četudi njihova odvisnost od ilustriranih redakcij ni vselej razvidna, gre po vsej verjetnosti za skromnejšo redukcijo ilustriranih predlog.

[2] Še vedno temeljni študiji sta: H. Cornell, *Biblia pauperum*, Stockholm 1925 in G. Schmidt, *Die Armenbibel des XIV. Jahrhunderts*, Gradec-Köln 1959; kar zadeva vsebinsko zasnovo prim. H. Engelhardt, *Der theologische Gehalt der Biblia pauperum*, Straßburg 1927 (= Studien zur deutschen Kunstgeschichte, zv. 243).

četvero prerokov v dopasni podobi kot *auctoritates*, in sicer tistih, ki so v svojih prerokbah napovedovali obravnavani evangeljski dogodek. Slikovno gradivo je nato dopolnjeno z ustreznimi citati in pojasnjevalnimi besedili.

Nazornost in uporabnost tega tipa rokopisne knjige sta se pokazali z iznajdbo grafičnih tehnik v 15. stoletju.[3] V tem času je nastalo več redakcij *Biblie pauperum* v različnih tehnikah, za njeno nadaljnjo usodo pa je bila odločilna tista, ki je bila pripravljena v prvi tehniki knjižnega tiska pred iznajdbo premičnih črk, za katero se je v stroki uveljavil nemški termin *Blockbuch* (angl. block-book) (to je, da so celotno stran z besedilom in ilustracijami vred izrezljali iz ene same lesene plošče, »bloka«). Daleč najpomembnejša in najbolj razširjena izdaja *Biblie pauperum* v tej tehniki je bila tako imenovana holandska štiridesetlistna izdaja.[4] Glede na to, da so jo ponatiskovali in da je prišlo celo do manj kvalitetnih »piratskih« izdaj, strokovnjaki še niso dokončno razvozlali, kje natančno in kdaj so jo prvič natisnili. Po vsej verjetnosti se je to zgodilo v Utrechtu (mogoče tudi v Haarlemu) sredi 15. stoletja oziroma okoli leta 1450;[5] za umetnostnega zgodovinarja je morda najpomembnejše to, da njene ilustracije sledijo slogu staronizozemskega slikarstva, ki je blizu vplivnemu slikarju Dericu Boutsu.

Holandska štiridesetlistna lesorezna *Biblia pauperum* je bila nedvomno najbolj razširjena knjiga izmed kakšnega ducata tistih v tehniki *Blockbuch*, ki so nastale še pred dokončno uveljavitvijo gibljivega tiska.[6] Zaradi priročnosti in vsebinske kompaktnosti je lahko služila kot nadomestek Svetega pisma in so jo študijsko manj ambiciozni duhovniki gotovo s pridom uporabljali pri vsakdanjem pastoralnem delu. S pojavom in vse večjo dostopnostjo celotnih natisov Svetega pisma in tudi zaradi spremenjenih pogledov ob koncu srednjega veka pa se je njena uporabnost hitro zmanjševala, četudi je še v prvih dveh desetletjih 16. stoletja izšlo nekaj bolj svobodnih posnetkov v gibljivem tisku.

---

[3] Zgoščen pregled ponuja A. M. Hind, *An Introduction to a History of Woodcut I*, London 1935, 207 sl., k Biblii pauperum str. 230 sl.

[4] Med komentiranimi novimi izdajami naj navedemo: H. T. Musper, *Die Urausgaben der holländischen Apokalypse und Biblia pauperum*, München 1961, *Biblia pauperum, Faksimileausgabe des vierzigblättrigen Armenbibel in der Bibliothek der Erzdiözese Esztergom*, Hanau/Main 1967 (komentar E. Soltesz), in H. Avril, *Biblia pauperum, A Facsimile and Edition*, Aldershot 1987.

[5] Prvotno so prvi natis holandske štiridesetlistne *Biblie pauperum* postavljali v šestdeseta leta 15. stoletja. Zgodnjo datacijo v čas okoli leta 1440 je prispeval H. T. Musper, *Die Urausgabe der niederländischen Biblia pauperum*, v: *Die graphischen Künste*, N. F. 2 (1937), 81–85, in ponovno *Die Urausgaben der holländischen Apokalypse und Biblia pauperum*, München 1961. Musperjeve argumente je kritika deloma upravičeno zavrgla (prim. R. A. Koch, *New Criteria for Dating the Netherlandish Biblia pauperum Blockbuch*, v: *Studies in Late Medieval and Renaissance Painting in Honor of Millard Meiss*, New York 1977, 283–289); freske v Pazinu, nastale mogoče že okoli leta 1460, vendarle dopuščajo misel, da je bil prvi natis holandske Biblie pauperum na voljo že okoli leta 1450. Nadrobnosti k temu vprašanju tudi v: A. Henry, n. d., 32 sl.

[6] Druge najpomembnejše knjige v tehniki »Blockbuch« so: Apokalipsa, Ars moriendi, Canticum canticorum in Speculum humanae salvationis. Uvodni pregled zgodnjih tiskov v tehniki »Blockbuch« ima A. M. Hind, n. d.

O vplivu *Biblie pauperum* na evropsko likovno umetnost, posebej holandske štiridesetlistne izdaje, ne vemo dosti, ker razen nekaj posamičnih prispevkov še ni študij na to temo.[7] Zato je toliko bolj pomembno, da se z vplivom *Biblie pauperum* srečamo v stenskem slikarstvu našega ožjega in širšega prostora, v Sloveniji in Istri. Pionirsko delo v raziskovanju tega vprašanja je opravil Branko Fučić, zaslužni raziskovalec istrskih srednjeveških fresk, ki je v svoji v Ljubljani obranjeni disertaciji iz leta 1964 ugotovil kopije po holandski *Biblii pauperum* v poslikavi prezbiterija kapiteljske cerkve v Pazinu in pozneje v več prispevkih zaokrožil to temo z nadaljnjimi najdbami v Istri.[8] Medtem se je kopije po *Biblii pauperum* posrečilo najti tudi v spomenikih osrednje Slovenije in Primorske, tako da imamo danes že sorazmerno zanesljivo podobo o tem, kakšno vlogo je ta pomembni tisk odigral v slovenskem srednjeveškem stenskem slikarstvu.[9]

Prvič, in to zelo nazorno, se s holandsko štiridesetlistno lesorezno *Biblio pauperum* srečamo okrog leta 1460 v Pazinu.[10] Takrat so neznani južnotirolski mojstri v celoti poslikali prezbiterij tamkajšnje kapiteljske cerkve sv. Nikolaja, ki je bil zgrajen že leta 1441, s svetopisemskimi prizori. Na oboku so upodobljeni dogodki iz Stvarjenja sveta in zgodbe prastaršev, na stenah, katerih poslikava je žal na prenekaterem mestu uničena, pa z zanimivimi kompozicijami, ki jih brez nadrobnejše razčlenitve ni mogoče v celoti razrešiti. S primerjavami se da ugotoviti, da je poslikava dveh celih stenskih pol, ene na jugu in ene na severu, tako rekoč v celoti posneta po celih listih *Biblie pauperum*, in sicer tretjega na jugu in četrtega na severu. Na sredini južne stenske pole je danes prebito okno. Nad njim zlahka prepoznamo Kristusovo rojstvo v obliki Marijinega čaščenja deteta. Pri drugih partijah nam pomaga tretji list *Biblie pauperum*: srednji prizor, Poklon sv. treh kraljev, je zaradi okna uničen, ob strani sta konkordančna starozavezna prizora, in sicer na levi Abner pred kraljem Davidom, na desni pa Kraljica iz Sabe pri kralju Salomonu. Iz te predloge sta vzeta tudi preroka pod oknom, na levi Izaija in na desni Mojzes; slednji sicer ne sodi v vrsto prerokov, vendar je tu prevzel njihovo funkcijo. Tudi srednji prizor severne stene je uničen z baročnim epitafom, nad katerim je izvirna napisna plošča o gradnji prezbiterija iz leta 1441. Srednji prizor je prikazoval Jezusovo predstavitev v templju, na levi je upodobitev starozaveznega očiščenja po rojstvu otroka (po 12. poglavju Tretje Mojzesove knjige), na desni pa Privedbe

[7] Nekaj navedb v: R. A. Koch, n. d., A. Henry, n. d., 35 sl.

[8] B. Fučić, *Srednjevjekovno zidno slikarstvo u Istri* (disertacija, tipkopis), Ljubljana-Rijeka 1964, 257 sl.; B. Fučić, *Biblia pauperum i istarske freske*, v: *Zbornik za umetnostno zgodovino* n. v. 13, (1977), 148 sl.

[9] Kratek pregled problematike: J. Höfler, *Grafika kot predloga ter motivična in slogovna spodbuda v gotskem stenskem slikarstvu na Slovenskem* (nemški prevod: *Die Druckgraphik als Vorlage, Motiv- und Stilanregung in der gotischen Wandmalerei Sloweniens*), v: *Gotika v Sloveniji - Gotik in Slowenien - Il gotico in Slovenia, Akti mednarodnega simpozija Ljubljana, Narodna galerija, 20.-22. 10. 1994*, Ljubljana 1995, 331-346 in 347-360.

[10] Za razpored fresk v pazinskem prezbiteriju in njihovo umetnostnozgodovinsko interpretacijo prim. B. Fučić, *Istarske freske*, Zagreb 1963, 20 sl. in katalog 12 sl., ter njegovo disertacijo 1964 (prim. op. 8).

malega Samuela duhovniku Heliju (iz 1. poglavja Prve knjige kraljev). Spodaj sta upodobljena preroka Zaharija in Sofonija.

Pojav celostranskih kopij po *Biblii pauperum* v Pazinu je, kolikor vemo, izjemen in tudi nenavaden, saj se zoperstavlja kontinuiranemu poteku pripovedi, kakršna je lastna stenskemu slikarstvu. Vendar bi neznanemu avtorju osnutka pazinske poslikave storili krivico, ko bi mu očitali neznanje. Prav nasprotno. Že na teh partijah vidimo premišljeno postavitev treh osnovnih dogodkov iz Kristusovega otroštva, Rojstvo, Poklon kraljev in Predstavitev v templju, še bolj pa se to pokaže na drugih stenah (kolikor so freske še ohranjene), kjer na podločjih najdemo še Marijino oznanjenje ter nekaj ustreznih starozaveznih paralel (Gideonovo runo, Goreči grm in še en nerazpoznaven prizor), steno za oltarjem pa obvladuje velika upodobitev Kristusovega križanja. Poslikava pazinskega prezbiterija velja za delo skupine slikarjev, ki so prišli z Južne Tirolske, s katero je bila pazinska grofija zgodovinsko povezana. Zanimivo je, da na Južnem Tirolskem za zdaj o kopijah po *Biblii pauperum* ne vemo nič. To pomeni, da je to poslikavo vsebinsko zasnoval neki domač, teološko dovolj izobražen duhovnik, član kapitlja, ki je po vsej verjetnosti imel v lasti tudi predlogo, po kateri so slikarji opravili svoje delo.

Po Pazinu integralnih kopij po holandski štiridesetlistni *Biblii pauperum* v Istri in na Slovenskem ne srečamo več. Vendar lahko potrdimo, da so to knjigo v tem prostoru imeli na več krajih in da so iz nje domači freskanti črpali kompozicije, seveda predvsem za prizore Kristusovega cikla, ki je ostal najpomembnejša tema cerkvenih poslikav. Tako v Marijini cerkvi na Blejskem otoku, katere prezbiterij je okoli leta 1470 okrasil neki slikar iz kroga Mojstra Bolfganga iz Crngroba (Jezusova predstavitev v templju),[11] in leta 1471 v kapeli Svete Trojice pri župnijski cerkvi v istrskem Žminju, katere poslikavo so prav tako zaupali nekemu mojstru osrednjeslovenskega Bolfgangovega kroga.[12] Ta je posebej zanimiva, saj kaže, da je njen obsežni Kristusov cikel s tridesetimi prizori, od Bega v Egipt dalje, v celoti posnet po srednjih prizorih *sub gratia Biblie pauperum*. Žal so žminjske freske slabo ohranjene in na veliko mestih celo povsem uničene. Kljub temu pa se lepo vidi, kako je slikar uporabljal predloge in jih po potrebi tudi likovno spremenil, saj je bil neposredni nizozemski realizem *Biblie pauperum* nekam pregrob za lirično-lepotno naravnanost učencev in naslednikov Mojstra Bolfganga. Tudi nadaljnje kopije po *Biblii pauperum* srečamo v Istri, bodisi hrvaški ali slovenski. Z več primeri nam postreže Mojster Vincenc iz Kastva v freskah Marijine cerkve na Škriljinah pri Beramu iz leta 1474. Tu se je Mojster Vincenc poslužil tudi adaptiranja predlog. Tako je Kristusovo rojstvo *Biblie pauperum* uporabil za upodobitev Marijinega rojstva, saj je Kristusovo rojstvo v predlogi prikazano z Božjo

[11] J. Höfler, *Stensko slikarstvo na Slovenskem med Janezom Ljubljanskim in Mojstrom Sv. Andreja iz Krašc*, Ljubljana 1985, 71 sl.; J. Höfler, *Srednjeveške freske v Sloveniji I., Gorenjska*, Ljubljana 1996, 68 sl.

[12] J. Höfler, *Stensko slikarstvo na Slovenskem med Janezom Ljubljanskim in Mojstrom Sv. Andreja iz Krašc*, Ljubljana 1985, 77 sl.; prim. B. Fučić, *Biblia pauperum i istarske freske.*

porodnico v postelji, na način, kakršnega v našem širšem prostoru že več desetletij niso uporabljali, bil pa je prikladen za Marijino rojstvo. V drugih dveh prizorih, v Marijini predstavitvi v templju, povzeti po Jezusovem darovanju, in v Nedolžnih otrocih, pa je slikar osrednji prizor *Biblie pauperum* kombiniral s stranskima. V enem prizoru sta po *Biblii pauperum* segla tudi Janez iz Kastva v Hrastovljah leta 1490 (Kristus pred Pilatom) in približno v istem času njegov sodelavec v Gradišču pri Divači (Žene pri praznem Kristusovem grobu).

Navedeni zgledi z Bleda ter iz Žminja, Berama, Hrastovelj in Gradišča pri Divači kažejo, da je *Biblia pauperum* slikarjem služila le še kot likovni vir za prizore Kristusovega cikla, ne torej kot vir teoloških slikovnih kombinacij, ki so jo utemeljevale. V drugi polovici 15. stoletja se je razvoj stenskega slikarstva v Sloveniji in Istri namreč odvijal v tesni odvisnosti od raznih grafičnih predlog, predvsem bakrorezov nemškega in nizozemskega izvora, s katerimi so mojstri kolikor toliko držali korak z razvojem zunaj naših meja in si obenem lajšali delo. Posebej pomembno vlogo so pri tem odigrali listi domnevno straßburškega bakrorezca, ki ga po začetnicah njegovega imena poznamo kot Mojstra E. S. Podobno lahko razumemo tudi vlogo *Biblie pauperum* kot priročen vir predlog za novozavezne prizore, priročen prav zato, ker je na enem mestu združeval celoten Kristusov cikel v nasprotju s samostojnimi grafičnimi listi, ki jih je bilo treba venomer dopolnjevati in kombinirati.

Kakorkoli je že bilo, vsaj v enem slovenskem primeru pa je *Biblia pauperum* spet odigrala svojo izvirno vlogo, vlogo določenega teološkega sporočila. Že rahlo renesančno obarvane freske v cerkvici sv. Justa na Koseču pri Drežnici so bile deloma znane že pred drugo svetovno vojno, po njej pa so jih v celoti odkrili. Danes jih pripisujemo nekemu slikarju iz delavnice Leonarda Thannerja, furlanskega rezbarja nemškega rodu, ki je z več mojstri in deli izpričana na Primorskem, in datiramo v čas okrog 1480–1490. Raziskava fresk v ladji je pokazala, da je pretežni del tamkajšnje poslikave nastal po *Biblii pauperum*. Še več. Tu ne gre za običajni Kristusov cikel, marveč za premišljeno kombinacijo prizorov Kristusovega cikla s starozaveznimi prizori v smislu Concordiae veteris et novi Testamenti.[13]

Poslikava ladje na Koseču poteka v dveh vodoravnih pasovih po severni in južni steni, v vsakem pasu je pet prizorov, skupaj jih je torej dvajset. Program se začenja v zgornjem pasu severne stene s petimi prizori iz Geneze, ki jih je kljub poškodbam mogoče zanesljivo razbrati: to so (od leve proti desni) (1) Bog ustvari živali, (2) Bog ustvari Adama, (3) Stvarjenje Eve, (4) Izvirni greh (Adam in Eva ob drevesu spoznanja) in (5) Izgon iz raja. Zatem se pripoved preseli na zgornji pas južne stene, kjer na prvem polju na levi spoznamo še šesti prizor iz Geneze, in sicer (6) Adamovo prvo delo. Naslednja dva prizora (7 in 8) sta zaradi sekundarnega okna uničena. Sledi (9) Zadnja večerja. To je prvi prizor Kristusovega cikla, ki je, kot bomo videli, interpoliran s starozaveznimi, zato

[13] Prvič je bilo na zasnovo fresk v kosečki ladji in njihov vir opozorjeno v avtorjevem članku *Grafika kot predloga ter motivična in slogovna spodbuda v gotskem stenskem slikarstvu na Slovenskem* (prim. op. 9). Za slogovno opredelitev fresk prim. J. Höfler, *Srednjeveške freske v Sloveniji II., Primorska* (v tisku).

lahko malce ugibamo, kaj je bilo upodobljeno na uničenih mestih. Lahko da sta bila tu še dva prizora iz Geneze (npr. Kajn ubije Abela in Bog ošteva Kajna, to sta tista dva, ki jih ima v tem ciklu tudi Janez iz Kastva v Hrastovljah) ali pa se je tu že začel Kristusov cikel z uvodnim prizorom Kristusovega prihoda v Jeruzalem in njegove starozavezne paralele, recimo Izraelske žene sprejmejo Davida po njegovi zmagi nad Goljatom. Od tu dalje z ugotavljanjem prizorov ni več težav. Vidimo, da poteka Kristusov cikel kronološko, posameznemu Kristusovemu prizoru pa je na levi ali na desni priključen ustrezni starozavezni prizor. Tako Zadnji večerji, že na koncu zgornjega pasu južne stene, sledi (10) Pobiranje mane, sicer tudi znana predpodoba mašne daritve. Na južni steni spodaj si sledita najprej ustrezni starozavezni in zatem Kristusov prizor, in sicer: (11) Joab umori Abnerja ter (12) Judežev poljub oziroma Kristusa primejo, zatem (13) Babilonci zahtevajo Danijelovo smrt ter (14) Kristus pred Pilatom. Zadnji prizor spodnjega pasu južne stene predstavlja (15) Noetovo pijanost, ki že sodi k prvemu prizoru spodnjega pasu severne stene, to je (16) Kristusovemu zasramovanju oz. kronanju s trnjem. Tu sta na koncu še dve tako vsebinsko povezani dvojici, (17) Izak nosi z Abrahamom les za žrtvovanje in (18) Pot na Kalvarijo oziroma Kristus nosi križ ter (19) Izakovo žrtvovanje in (20) Križanje.

Kot smo rekli, je na Koseču zgornji pas severne stene s prizori iz Geneze precej uničen, zato njihovega vira ni več mogoče zatrdno ugotoviti. Pač pa se jasno vidi, da se je slikar za prizore, ki se zvrste od Zadnje večerje dalje, posluževal *Biblie pauperum*, in sicer tako, da je Kristusov prizor kot tudi njegovo starozavezno paralelo prevzel po istem listu: segel je po listih 18 (za prizora pod št. 9 in 10), 21 (prizora št. 11 in 12), 22 (prizora št. 13 in 14), 23 (prizora št. 15 in 16), 24 (prizor št. 17) in 25 (prizor št. 19). V zadnji dveh primerih si je slikar sposodil samo starozavezni prizor, saj je Kristusovega (gre za Pot na Kalvarijo in Križanje) ustvaril samostojno v tradicionalni kompoziciji. Četudi mu, vsebinsko gledano, manjkajo pomembni deli (npr. Kristusovo otroštvo, Kristusovo vstajenje in dogodki po njem), je teološko sporočilo koseškega cikla pretehtano: začenja se z izvirnim grehom in konča z odrešenjem, se pravi, s Kristusovo smrtjo na križu. Tudi za okoliščino, da tipološki prikaz Kristusovega trpljenja s predpodobami, osrednjo temo programa poslikave, uvaja okrajšani ciklus Geneze, lahko navedemo neko sodobno in daleč razširjeno vzporednico: *Biblii pauperum* sorodni *Speculum humanae salvationis*, ki je po dolgem rokopisnem izročilu okoli leta 1470 pač spet v Utrechtu doživel prvi natis v tehniki *Blockbuch*.[14] Seveda ne vemo, če je prav to v primerjavi z *Biblio pauperum* z Marijinim življenjem obogateno tipološko delo vplivalo na snovalca koseških fresk, vendar je ta moral poznati njegovo teološko zamisel.

[14] J. Lutz - P. Perdrizet, *Speculum humanae salvationis*, Mulhouse 1907; E. Breitenbach, *Speculum humanae salvationis, Eine typengeschichtliche Untersuchung*, Straßburg 1930 (= Studien zur deutschen Kunstgeschichte, zv. 272); faksimile prve holandske latinske izdaje je pripravil E. Kloss, München 1925 (s posebnim zvezkom s komentarjem). Prim. A. M. Hind, n. d., 245 sl. Nemške izdaje, ki so izšle sredi sedemdesetih let pri raznih tiskarjih (Zainer v Augsburgu, Richel v Baslu in Drach v Speierju), v slikovnem delu sicer ne kažejo povezav z utrechtskimi, vendar so vsebinsko enako zgrajene.

Predaleč bi nas zavedlo, če bi se spustili v obravnavo fresk na Koseču v širšem okviru paraleliziranja Stare in Nove zaveze, ki ima v evropski umetnosti in posebej slikarstvu srednjega veka bogato tradicijo. Za nas je pomembno predvsem spoznanje, da se je slikar tu ravnal po *Biblii pauperum*, ki mu je služila kot vir vsebinske zasnove poslikave in kot vir kompozicij posameznih prizorov. Cerkvica sv. Justa na Koseču je majhna podružnica v zaledju nekdanje tolminske pražupnije. Ne vemo, kdo jo je dal sezidati in poskrbel za njeno okrasitev. V Furlaniji, od koder je prišel slikar, kopij po *Biblii pauperum* ni najti. Zato lahko tudi tu sklepamo, da je program za poslikavo ladje sestavil neki izobražen domačin, morda duhovnik, doma iz teh krajev, ki je imel v lasti tudi potrebno predlogo in jo posredoval slikarju. Lahko da je tudi poznal druge primerke kopij po tej knjigi v sočasnem stenskem slikarstvu v Sloveniji in v Istri in se navdušil za takšno možnost.

Kolikor vemo, se v našem prostoru ni ohranil niti en sam primerek holandske lesorezne štiridesetlistne *Biblie pauperum*. Vendar kopije po tem tisku v stenskem slikarstvu dokazujejo, da je bila *Biblia pauperum* v drugi polovici 15. stoletja pri nas znana in da so jo uporabljali. V nekaterih primerih, kot npr. v delavnici naslednikov Mojstra Bolfganga iz Crngroba, ki sta slikala na Bledu in v Žminju, in mojstrov Vincenca in Janeza iz Kastva, lahko sklepamo, da je sodila v delavniško blago, drugič spet, kot v Pazinu in na Koseču, pa je verjetneje, da so jo slikarjem posredovali naročniki s posebnimi zahtevami glede vsebine poslikave. V celoti gledano pa pomenijo kopije po *Biblii pauperum* na naših freskah zanimivo drobno poglavje v kulturni zgodovini naših krajev v iztekajočem se srednjem veku in lep zgled odseva določenih kulturnozgodovinskih razmer v dokumentu vizualne kulture.

Povzetek: **Janez Höfler, *Biblia pauperum* in slovenske srednjeveške freske**

Biblia pauperum je naziv za tip srednjeveškega teološkega slikovnega kompendija na podlagi konkordance Stare in Nove zaveze za potrebe skromneje izšolanih klerikov, ki se je pojavil v rokopisnem slikarstvu 14. stoletja in se razcvetel s tiskom v 15. stoletju. Največjo razširjenost je doživela holandska lesorezna štiridesetlistna izdaja iz okrog leta 1450. Slikarji so jo najpogosteje uporabljali kot vir likovnih predlog za Kristusove cikle, v enem primeru se srečamo s kopijami po celi strani. Četudi se na Slovenskem ni ohranil niti en primerek holandske lesorezne štiridesetlistne *Biblie pauperum*, slovenski in istrski primeri kopij dokazujejo njeno razširjenost v tem kulturno-geografskem prostoru v poznem srednjem veku.

Summary: **Janez Höfler, *Biblia Pauperum* and Slovenian Medieval Frescoes**

Biblia Pauperum is the term for a type of medieval theological pictorial compendium on the basis of the Concordance of the Old and New Testaments for the needs of less well educated clergy, which appeared in manuscript illumination

of the 14th century and began to flourish with the invention of printing in the 15th century. Most widely spread was the Dutch edition with wood engravings containing forty pages, which was published about 1450. The painters of the time very frequently used it as a model for Christ's cycles. Though no specimen of this Dutch edition of *Biblia Pauperum* has been preserved in the Slovenian territory, Slovenian and Istrian copies prove that it was widely spread in this cultural-geographical area in the late Middle Ages.

Predavanje (1.06) UDK 783.51 (049.2)

Jurij Snoj

Gregorijanski koral v zgodovini zahodnoevropske glasbe

Prispevek se ukvarja s tisto glasbeno kulturo, ki ji pripadajo najstarejše ohranjene uglasbitve svetopisemskih besedil na Slovenskem. Te uglasbitve so mnogoštevilni spevi gregorijanskega korala, prisotni v srednjeveških koralnih kodeksih ali njihovih ostankih, hranjenih v knjižnicah in arhivih na Slovenskem. Najstarejši med temi segajo v čas okoli leta 1000.[1] Kot je znano, je gregorijanski koral prva ohranjena srednjeveška glasba sploh; glasba, ki se je zapisovala in jo je mogoče brati iz glasbenih zapisov, katerih najstarejši so iz 9. stoletja. Podoba gregorijanskega korala, kot se kaže iz srednjeveških zapisov, nikakor ni enotna in tudi na Slovenskem najdeni zapisi kažejo svojske regionalne značilnosti, ki jih je možno razumevati in razlagati znotraj širšega pojma srednjeveškega koralnega izročila. Prispevek jih pušča ob strani in se osredotoča na gregorijanski koral kot najstarejšo srednjeveško pisno glasbeno kulturo.

Na vprašanje, kaj je gregorijanski koral, ni mogoče odgovoriti s samimi glasbenozgodovinopisnimi dognanji. Potrebni so sicer odgovori na vprašanja: kdaj, kje, v kakšnih okolnostih, iz česa je gregorijanski koral nastal, kdo so njegovi tvorci, kdo nosilci koralnega izročila. Vendar ti odgovori določajo le zunanje okolnosti, za katere pa je vprašljivo, v kolikšni meri lahko določajo glasbo samo. V tem smislu je vsebinski obseg prispevka širši. V njegovem središču je vprašanje, kaj je koral, tak kot je zapisan v najstarejših zapisih, kot glasba; kaj je o koralu kot glasbi mogoče razbrati iz najstarejših glasbenih zapisov samih. V nadaljevanju je prikaz korala, kot ga je mogoče razumeti ob branju najstarejših nevmatskih zapisov in vzporejanju sočasne, se pravi karolinške glasbene teorije. Ta je nadaljevanje grške harmonične teorije, zato vzpostavlja most med antično grško glasbeno kulturo in srednjeveško koralno tradicijo. V tretjem vsebinskem sklopu je obravnavano vprašanje, ali obstaja zgodovinska povezava med koralom in judovskim glasbenim izročilom, ki je veljalo in še vedno velja za osnovni vir koralnih oblik in posredno tudi dejanskih melodij. Iz odgovorov oziroma pojmovanj, kot bodo oblikovana v prikazanih vsebinskih sklopih, bo razvidno, kaj je koral v evropski glasbeni zgodovini.

[1]Prim. J. Höfler, *Tokovi glasbene kulture na Slovenskem*, Ljubljana 1970, 11 sl.; J. Snoj, *Srednjeveški glasbeni spomeniki v Ljubljani*, v: *Muzikološke razprave*, ZRC SAZU, Ljubljana 1993, 7-27.

I.

Gregorijanski koral je mogoče brati iz srednjeveških glasbenih zapisov, ki so po svoji paleografski podobi glede na čas in kraj nastanka različni. Najstarejši teh zapisov so iz 9. in 10. stoletja in so nastali na ozemlju Frankovske države.[2] Zgodovinarji jih v novejšem času razlagajo kot del karolinških kulturnih prizadevanj po poenotenju dotlej neenotne liturgije.[3] Iz časa pred 9. stoletjem ni nobenega glasbenega zapisa.[4] Ker izpred 9. stoletja ni glasbenih zapisov, je o podobi glasbe starejših stoletij možno govoriti le v obliki induktivnih hipotez: videti ali brati je ni mogoče.

A četudi je koral, kakršen je bil v 9. in 10. stoletju, ohranjen v zapisih, njegova podoba s stališča sodobnega opazovalca oziroma s stališča sodobnega razumevanja glasbe ni določena. Velika večina zapisov tega časa, med njimi zlasti starejši, so v tako imenovanih nediastematskih nevmah,[5] v tipu srednjeveške glasbene pisave, ki ne zaznamuje niti višinskih niti dolžinskih razmerij med toni. Za sodobnega izvajalca so nediastematske nevme nezadostne in tudi sodobnemu raziskovalcu in paleografu ne povejo tistega, kar bi želel vedeti o glasbi, zapisani z njimi, saj razmerij med toni oziroma natančnega tonskega poteka melodij iz njih ni mogoče razbrati. Diastematija, se pravi natančno zapisovanje intervalov, se je širše uveljavila šele okoli leta 1000 in šele iz tega časa so v večjem obsegu ohranjeni taki koralni zapisi, v katerih so višinska razmerja med toni melodij, intervali, natančno določeni in zapisane melodije berljive v svoji melodični podobi, čeprav še vedno brez ritmične določenosti.[6]

Nediastematske nevme so obveljale za nerazumljiv kuriozum: ne le zato, ker jih ni bilo mogoče prebrati oziroma razumeti v smislu sodobnega pojmovanja glasbe, pač pa tudi zato, ker si ni bilo in si še vedno ni mogoče predstavljati, čemu in komu so mogle služiti take, kakršne so bile. Starejše glasbeno zgodovinopisje je videlo v nediastematskih nevmah nevešč, tehnično nepopoln in primitiven poskus glasbenega zapisa, ki je prav zaradi tehničnih pomanjkljivosti neberljiv in zato komaj uporaben.[7] V tem smislu so se nediastematske nevme obravnavale in se še vedno obravnavajo kot zgolj nepopolno sredstvo, nedoraslo glasbi, v zvezi s katero so nastale in ki so jo zapisovale, sredstvo, ki z glasbo samo ni bilo notranje povezano.

Postavlja se načelno vprašanje: Ali je možno, da bi bila glasba kateregakoli zgodovinskega obdobja v svojem jedru nekaj drugega kot tisto, kar je mogoče razbrati iz njenih zapisov? Ali je možno, da nevmatski znakovni sistem ne bi bil v najožji zvezi z glasbo, s katero je nastal? V semiološki terminologiji bi se mogli vprašati: Ali je možno, da bi bil katerikoli znakovni sistem strogo ločen

---

[2]Prim. *Sources, MS, II*, v: *The new Grove Dictionary of Music and Musicians* 17, London 1980, 609; W. Apel, *Gregorian Chant*, London 1958, 79.
[3]Prim. D. Hiley, *Western Plainchant*, Oxford 1993, 514 sl.
[4]Prim. S. Corbin, *Die Neumen*, Köln 1977, 3.21 sl.
[5]Prim. S. Corbin, n. d., 3.181 sl.
[6]Prim. W. Apel, n. d., 118 sl.; D. Hiley, n. d., 388-389.
[7]Prim. P. Wagner, *Neumenkunde*, Leipzig 1912 (repr. Hildesheim 1970), 167.

od svoje reference, tako da med obema ne bi bilo nobene notranje povezave: niti na ravni posamičnih znakov niti na ravni celotnega znakovnega sistema?[8]

Čeprav take možnosti načelno ni mogoče izključiti, je v primeru nevmatske glasbene pisave očitno, da ta ni vrsta domenjenih šifer, katerih pomen bi se bodisi izgubil bodisi ne bi bil nikdar natančno določen, zaradi česar nevmatskih zapisov ni mogoče enoumno dekodirati v glasbeni zvok. Kot glasbena pisava so nevme po svoji substanci in formi (v semiološkem pomenu)[9] nujno najtesneje povezane s svojo referenco, glasbo. Kot taki imajo nevmatski zapisi določeno referenco, zaznamujejo določeno glasbo in če se zdi ta danes nerazumljiva ali nedoločljiva, potem razlog za nerazumljivost ni v nepopolnosti nevmatske pisave, ampak v drugačnosti pojmovanja in razumevanja same glasbe. Z drugimi besedami: če so nediastematski nevmatski zapisi nerazumljivi s stališča sodobnega glasbenega izkustva, tedaj se to glasbeno izkustvo loči od glasbenoizkustvenega okolja iz časa nediastematskih nevmatskih zapisov. To pomeni, da se je morala glasbena kultura 9. stoletja v nečem bistveno ločevati od novodobne.

Interpretacija nediastematske nevmatske pisave v sklopu glasbenoestetskih in semioloških vprašanj je deziderat sodobne muzikologije. Zaenkrat ni mogoče podati kakega novega kompleksnega in splošneje uveljavljenega pogleda na zgodnjo zgodovino glasbenega pismenstva, takega, ki bi nevmatske zapise interpretiral in razumeval v smislu znakovnega sistema v sklopu semioloških teorij z vsemi možnimi implikacijami. Naš poskus se omejuje le na en izrazito razpoznaven vidik nevmatskih znakov in ga skuša razumeti kot estetsko naravo z nevmatsko pisavo zapisane glasbe.

Večina razlag in razumevanj nevmam kot znakom pripisujejo ikonskost (v semiološkem smislu),[10] se pravi, da so nevmatski znaki grafične ikone glasbenih oziroma zvočnih obratov. Če opišemo njihov izgled z nestrokovnimi izrazi, so nevme v različne smeri obrnjeni zavoji, kljuke, polkrogi, črte in pike, razpostavljene v pisni prostor nad vrsticami pétih besedil. Take so razumljene kot odslikave posamičnih glasbenih postopov, ki sestavljajo melodični tok.[11] Nevme so v tem smislu prenos glasbenega gibanja, ki nujno poteka v kategoriji časa, v grafične znake, ki obstajajo v prostoru, konkretno pisne površine. Ko je razumljeno, kaj v pisnem prostoru ustreza čemu v glasbenem prostoru, je postavljena osnova za branje in razumevanje nevmatskih pisav.

Prikazana povezava omogoča vpogled v naravo zapisanih melodij, kot so jo morali videti prvi nevmatorji 9. in 10. stoletja, zlasti tisti, ki s svojimi zapisi niso zapisovali natančnih višinskih razmerij med toni. V smislu te povezave se lahko vprašamo, kaj kaže zapisana glasba, če si posamične nevmatske znake predstavljamo kot ikone, odslikave delcev, ki sestavljajo glasbeni tok. Kaže se predvsem kot glasbenozvočno gibanje: dvigovanje, spuščanje ali lebdenje; gibanje, ki je sicer moralo biti sestavljeno iz tonov, kot jih pojmujemo danes, a

[8]Prim. P. Guiraud, *Semiology*, London 1992, 24.
[9]Prim. P. Guiraud, n. d., 29.
[10]Prim. L. Treitler, *Reading and singing: on the genesis of occidental music-writing*, v: *Early music history* 4 (1984), 177; P. Guiraud, n. d., 25 sl.
[11]Prim. B. Stäblein, *Schriftbild der einstimmigen Musik*, Leipzig 1975, Neumentabelle; E. Cardin, *Semiologia gregoriana*, Rim 1968, 5.

katerega zapisi ne kažejo jasne zavesti, da bi bili njihova osnova in izhodišče posamični toni. Zavest o glasbenem gibanju, že v antični glasbeni teoriji ločena od zavesti o tonih,[12] tu očitno prednjači pred zavestjo o samih tonih. Pojem določenega tona kot osnovnega elementa in v tem smislu izvora vsega glasbenega je v nevmatski pisavi le nedoločno prisoten.[13] Iz tega je mogoče sklepati, da glasbeno gibanje, kot ga kažejo nevmatski zapisi, ni zamenljivo s pojmom iz tonov sestavljene tonske strukture z določenimi in strogimi razmerji med toni, ni zamenljivo s pojmom kompozicije v modernem pomenu besede.

Tako pojmovanje z nevmatskimi zapisi ohranjene glasbe, po katerem nediastematske nevme zato ne zapisujejo višinskih razmerij med toni, ker to v glasbi časa ni bilo pomembno, je združljivo z novejšimi spoznanji o nastanku in naravi najstarejšega ohranjenega koralnega repertoarja. Iz primerjav in študij najstarejših nevmatskih zapisov je očitno, da se zapisane melodije niso pojmovale kot dokončne kompozicije, ampak kot možne glasbene uresničitve znotraj melodičnega koralnega izročila, ki je dopuščalo za isto besedilo v isti liturgični funkciji, se pravi za isti koralni spev, tudi drugačne dejanske uglasbitve.[14] Nosilci koralne glasbene kulture karolinške dobe, med katerimi so bili tudi nevmatorji, potemtakem niso bili zgolj uporabniki ali prenašalci že dokončno oblikovanih glasbenih del, kompozicij, pač pa predvsem nosilci melodičnega koralnega izročila, ki ni poznalo dokončno oblikovanih skladb in dokončne oblikovanosti. Glede na to je razumljivo, da dokončne oblikovanosti tudi zapisi sami ne morejo izkazovati.

V smislu prikazanega pojmovanja koralnega melodičnega izročila je mogoče drugače razumeti tudi slavno sentenco v zvezi z zapisovanjem glasbe Izidorja iz Sevilje. Izidor pravi, da si je glasbo treba zapomniti, sicer je izgubljena, ko pa glasbenih tonov ni mogoče zapisati: *Nisi enim ab homine memoria teneantur, soni pereunt, quia scribi non possunt.*[15] Ta sentenca je v delu glasbenozgodovinske literature obveljala za nesporen dokaz, da v prvi polovici 7. stoletja, se pravi v času Gregorja Velikega, ni bilo glasbene pisave, kar tudi pomeni, da papež Gregor ni mogel dati zapisati koralnih melodij. Vsebina sentence ni sporna in ne potrebuje novih razlag. Vendar je še bolj povedna, če jo skušamo brati z zavestjo o naravi glasbene kulture, v kateri je nastala. Ne le, da ni glasbene pisave, glasbena pisava tudi ni možna, saj je glasba nekaj, kar ni dokončno določeno in fiksirano. Izidor je glasbo razumel kot stvar spomina, to je nečesa, kar je del človeške duševnosti. Če bi jo zapisali in izvajali po zapisih, po nečem, kar bi bilo zunaj izvajalčeve zavesti, bi bila po svojem bistvu nekaj drugega.

---

[12]Prim. Aristoxenus, *Elementa harmonica,* I, 11 (ed. A. Barker), *Greek Musical Writings* II, Cambridge 1989.

[13]Prim. M. Bielitz, *Musik und Grammatik*, München, Salzburg 1977, 47.

[14]Prim. H. Hucke, *Toward a new Historical View of Gregorian Chant*, v: *Journal of the American Musicological Society* 33 (1980), 464.

[15]Izidor iz Sevilje, *Sententiae de Musica,* I (ed. M. Gerbert), *Scriptores veteres de cantu et musica potissimum ecclesiastica* I, Sankt-Blasien 1774. Mesto je iz Izidorjevega dela *Etymologiarum sive originum libri,* III, 15.

II.

Če skušamo ta spoznanja o nevmatskih zapisih in glasbi, zapisani z njimi, preveriti v sočasni, se pravi karolinški glasbeni teoriji, jih lahko potrdimo le prek negacije. Pojmovanje glasbe, kot se kaže v nevmatskih glasbenih zapisih, ni združljivo s pojmovanjem, kot se kaže v karolinških glasbenoteoretskih spisih. Čeprav se karolinška glasbena teorija ves čas sklicuje na koralni repertoar in ga celo izrecno navaja, je očitno, da njena osnovna izhodišča niso v opazovanju sočasne glasbe. Njeni izhodiščni toposi so ton, interval, se pravi merjena razmerja med dvema tonoma, species ali razporeditve tonov in poltonov znotraj nekega večjega intervala in modusi,[16] kar vse so natančno tiste danosti glasbe, ki jih iz sočasnih nediastematskih zapisov samih ni mogoče razbrati.

Skladno s tem so tudi glasbenoilustrativni primeri teh spisov pisani v drugačnih glasbenopisnih sistemih: takih, ki natančno zaznamujejo razmerja med toni; bodisi s črkami, bodisi z vpisom petega besedila v črtovje ali obojim.[17] To dejstvo je pomenljivo: glasbo je bilo v 9. in 10. stoletju očitno mogoče zapisati tudi tako, da so bila višinska razmerja med toni določena, kar pomeni, da bi tako mogel biti zapisan tudi koral, če bi se bil pojmoval drugače. Prav različnost nevmatskega glasbenopisnega sistema je mogoče imeti za kazalec, da ima koralna melodična tradicija drugo miselno ozadje kot sočasna glasbena teorija.

Izvori karolinške glasbene teorije so znani: je nadaljevanje antične grške glasbene teorije, zlasti delo nesporne srednjeveške avtoritete, Boetija, avtorja oziroma prevajalca traktata *De musica*. Vendar grška glasbena teorija ni bila neodvisna od glasbe svojega časa: kljub vsej problematičnosti, ki spremlja razmerje med njo in grško melopoetično kulturo, je možno domnevati, da je nastala ob opazovanju dejanske sočasne glasbene kulture, ki ga je spremljalo razmišljanje o tem, kje so vzroki za tak ali drugačen glasbeni etos. V njeni osnovi se kaže prepričanje, da so estetske danosti glasbe in njen etos skriti v fizičnih danostih zvoka, ali vsaj v lastnostih glasbenoteoretskih abstraktov. Razpravljanje o glasbeni zvočnosti, ujeto v matematične podobe, je v grški glasbeni teoriji hkrati tudi razpravljanje o njenih estetskih določilnicah.

Iz tega je mogoče sklepati, da je pojmovanje glasbe, kot je razvidno iz grške glasbene teorije, razberljivo tudi iz grške glasbe same in to potrjujejo tudi ohranjeni, zapisani primeri grške glasbe[18] oziroma že sama grška glasbena pisava. Znaki grške glasbene pisave zaznamujejo tako tone glasbenotonskega sistema kot njihove dolžine,[19] kar pomeni, da so ohranjeni primeri antične melopoetične kulture v svoji tonski in ritmični sestavi določljivi, njihova glasba izmerjena tako v ritmičnem kot intervalnem pogledu. Prav s tem pa so

[16]Prim. C. V. Palisca, *Theory, theorists*, v: *The New Grove Dictionary of Music and Musicians* 18, 744 sl.
[17]Prim. D. Hiley, n. d., 392.
[18]Prim. E. Pöhlmann, *Denkmäler altgriechischer Musik*, Nürnberg 1970.
[19]Prim. R. P. Winnington-Ingram, *Greece, Ancient*, v: *The new Grove Dictionary of Music and Musicians* 7, 668 sl.

ohranjeni ostanki grške glasbe v svojem jedru skladni z izhodišči grške glasbene teorije, po kateri so prvine in začetek glasbe toni, intervali in sistemi.

Očitno je, da koralna melodična tradicija, kakršna je obstajala v karolinškem času, ni bila niti zasnovana niti razumljena v smislu pojmovanj antične harmonične teorije in njenega nadaljevanja v srednjem veku, niti ni temeljila na enakih estetskih izhodiščih kot antična grška melopoetična kultura. A ne le razkorak med glasbeno teorijo in koralnim melodičnim izročilom, viden v grški notaciji v primerjavi z nevmatsko notacijo, tudi dejanske primerjave ohranjenih primerov grške glasbe s koralom so prepričljivo pokazale, da gre v primeru koralnega izročila za kulturo, ki je ni mogoče povezovati z antičnim grškim glasbenim svetom.[20]

III.

V glasbenem zgodovinopisju je do nedavna veljalo, da je izvor krščanskega melodičnega izročila v glasbi judovskega starozaveznega bogoslužja in da so osnovni oblikovni principi gregorijanskega korala kot tudi posamične melodije prevzete od tam. To prepričanje se je opiralo zlasti na dejstvo, da je bila psalmodija, petje psalmov, ki jo je mogoče videti kot izhodišče gregorijanskega koralnega repertoarja, ena od pomembnih sestavin judovske tempeljske in sinagogalne liturgije.[21] Nova spoznanja v zvezi s sinagogalno liturgijo, ki naj bi nastala šele nekaj stoletij po razrušitvi templja leta 70 in ki taka ne more biti niti nadaljevanje tempeljske niti izhodišče krščanske liturgije, kažejo povezavo med tempeljsko, sinagogalno in zgodnjekrščansko liturgijo in glasbo v novi luči. Z gotovostjo je mogoče reči, da ni neposredne in jasne povezave med zgodnjekrščansko in judovsko glasbo.[22] Iskanje zgodovinskih povezav med obema je vprašljivo zato, ker temelji glasbeno zgodovinopisje prvih krščanskih stoletij zgolj na nizu med sabo največkrat nepovezanih izjav o glasbi ali njenih omemb, katerih interpretacija je zlasti v pogledu glasbenih terminov vedno hipotetična in vprašljiva.

Na trdnejša tla glede razmerja med judovsko in krščansko glasbo bi mogli stopiti šele z 12. stoletjem, iz katerega so ohranjeni prvi pisani primeri glasbe judovskega okolja. A za te primerke ni gotovo, kaj so: novonastale melodije, zapisi ali priredbe glasbe kakega judovskega okolja v Evropi ali kaj drugega. Ti primerki so pisani v italijanskih nevmah - njih zapisovalec naj bi bil Italijan, v notaciji torej, ki je bila zasnovana kot zapis korala.[23] Glasbo teh primerov je mogoče prepoznati kot sorodno koralni melodiki, a ta sorodnost je prej posledica dejstva, da gre za glasbo, ki je nastala v okolju srednjeveške evropske monodije, kot pa posledica domnevnih zgodovinskih povezav med zgodnjekrščansko in judovsko glasbo tisočletje nazaj.

---

[20]Prim. W. Apel, n. d., 36.

[21]Prim. O. Ursprung, *Die katholische Kirchenmusik*, Potsdam 1931, 1 sl.; W. Apel, n. d., 34.

[22]Prim. J. W. McKinnon, *On the question of psalmody in the ancient synagogue,* v: *Early music history* 6 (1986), 159-191.

[23]Prim. E. Werner, *The Sacred Bridge* II, New York 1984, 206 sl.

Velika večina glasbe judovskih skupnosti je bila zapisana šele po letu 1700;[24] v 19. in 20. stoletju se je zapisovala tudi v smislu modernega zanimanja za ljudske glasbene kulture zunaj zahodnoevropske umetne glasbe in domneva o izvoru zgodnjekrščanske glasbe v judovski glasbi naj bi dobila potrdilo prav v glasbi novodobnih judovskih skupnosti, zapisani v novejšem času. A zapisi judovske glasbe 19. in 20. stoletja, ki so se primerjali s koralom, so za več kot poldrugo tisočletje mlajši od tiste melodične kulture, ki bi bila lahko skupni vir tako novodobni judovski glasbi kot koralni tradiciji karolinške dobe. Sklepi o zgodovinski povezavi med zgodnjekrščansko in judovsko glasbo, narejeni na osnovi teh primerjav, temeljijo na domnevi, da je judovska glasba ostala tisočletje in pol nespremenjena. Te domneve ni mogoče z ničemer podpreti.

Podobnosti med novodobno judovsko glasbo in koralom sicer obstajajo, čeprav niso posebno vpadljive.[25] A četudi jih priznamo, je izpeljevanje zgodovinskih povezav iz prepoznanih melodičnih podobnosti vprašljivo. Primerjava v 19. stoletju zapisane glasbe s tisočletje starejšimi zapisi je vprašljiva zlasti zato, ker obravnava glasbene tvorbe ločeno od njihovega okolja. Če v smislu semiološkega gledanja razumemo dejanske melodije kot znakovno sporočilo, ki ga je mogoče brati in razumeti različno glede na različni kod, potem enakost samih znakov še ne more pomeniti enakih referenc. S samo obliko znaka še ni določen njegov pomen,[26] kar pomeni, da enakosti ali podobnosti v melodiki same na sebi še ne morejo biti dokaz zgodovinskih povezav.

IV.

Iz doslejšnjega razpravljanja je razvidno, da zgodovinska evidenca ne dovoljuje neposrednega povezovanja judovskega glasbenega izročila z zgodnjekrščanskim; podobno kaže razkorak med karolinško glasbeno teorijo, nadaljevalko antične, in karolinškim koralom, da je ta del drugačnega glasbeno-izkustvenega okolja kot antična grška glasba, ki tako ne more biti daljni predhodnik karolinškega korala. Preostane, da koral vidimo kot glasbo časa in prostora, ko je bil zapisan. Vendar si zgodovine nastanka tega obsežnega srednjeveškega glasbenega repertoarja ni mogoče zamisliti kot delo določenega števila posameznikov istega časa in prostora. Pač pa si ga je treba predstavljati v smislu glasbene tradicije, ki je obstajala v zahodnokrščanski liturgiji stoletja pred prvimi ohranjenimi zapisi.[27]

Kakšno je bilo to melodično oziroma glasbeno izročilo pred zapisi, ni mogoče vedeti. Iz narave najstarejših ohranjenih zapisov, tistih v nediastematskih nevmah 9. in 10. stoletja, pa je razvidno, da gre za zapis ustnega melodičnega izročila, katerega posamične enote glasbeno niso dokončno določene. V tem smislu so posamični zapisani spevi - kot je bilo že nakazano - zapisi možnih

[24]Prim. E. Werner, *Jewish Music, Liturgical*, v: *The New Grove Dictionary of Music and Musicians* 9, 616.
[25]Prim. E. Werner, *Jewish Music, Liturgical*, 625; W. Apel, n. d., 34.
[26]Prim. P. Guiraud, n. d., 27.
[27]Prim. H. Hucke, n. d., 464 sl.

uglasbitev, ki v času pred zapisom, če si ga lahko predstavljamo, niso imele take vrednosti, ki bi izključevala drugačne uglasbitve istega liturgičnega besedila. Tako so prvi zapisi po svoji naravi prej zapisi dejanskih glasbenih dogodkov kot pa dokončni glasbeni objekti.

Ob tem si je treba zastaviti vprašanje o mestu glasbenega zapisa v glasbeno-komunikacijskem procesu dobe oziroma o začetkih in namenu glasbenega zapisovanja sploh. To vprašanje ni le paleografsko, ampak tudi semiološko. Ne gre le za ugotavljanje, kdaj, kje in iz katerih znakov je nastala nevmatska glasbena pisava, ampak tudi za vprašanje, kaj je postala glasba, da se je morala začeti zapisovati.[28]

Odgovor na to vprašanje nam lahko osvetlijo nekatera dejstva v zvezi s splošnimi kulturnimi prizadevanji dobe. Znano je, da se je zahodnoevropski latinski *ritus* kodificiral v karolinški dobi. Vzporedno s tem se je izoblikovala enotna latinična pisava, ki je postala osnova vsem nadaljnjim latinicam. Sočasno se je izoblikoval ali vsaj močno izpopolnil interpunkcijski sistem, katerega namen je bil logično in smiselno členjenje besedil, razumevanje katerih je s tem postalo mnogo določnejše in v manjši meri prepuščeno prosti presoji.[29] Tu je mogoče prepoznati najbližjo vzporednico z glasbo. Prav tako, kot je bilo treba določiti logični smisel besedil, da bi bila ta enako razumljena, tako je bilo potrebno določiti tudi glasbeni smisel petih liturgičnih enot; koralni spevi, najstarejše ohranjene uglasbitve svetopisemskih besedil, so glasbene interpretacije, ki so prav s tem, da so se zapisale, postale tudi zavezujoče dejstvo. Odtlej tako kot logična tudi glasbena interpretacija besedil ni bila več povsem prepuščena trenutnemu miselnemu ali čustvenemu vzgibu posameznika, to je izvajalca, pač pa se je morala držati ene predpisane oblike. Nediastematske nevme, ki še ne zaznamujejo višinskih razmerij med toni, so v tem smislu na začetku razvoja natančne melodične, tonske določitve koralnih spevov, do katere je prišlo nekaj desetletij kasneje. Koralni spevi, zapisani v karolinški dobi, sicer niso kompozicije, kot jih poznamo iz kasnejših obdobij, vendar predstavljajo s svojo pisnostjo odločilen korak k pojmu zavestnega tonskega oblikovanja, komponiranja v sodobnem pomenu besede.

Sklep

Srednjeveški glasbenoteoretični pisci, tudi predkarolinški, si zlasti v uvodnih poglavjih svojih traktatov pogosto zastavljajo vprašanje o začetkih glasbe oziroma o njenih začetnikih ali iznajditeljih. *Quis inventor musicae* je tako eden od toposov srednjeveških glasbenoteoretičnih razprav[30] in v tej zvezi se pojavljata dve imeni: svetopisemski Iubal, za katerega ve Prva Mojzesova

[28]Prim. L. Treitler, n. d., 207-208.

[29]Prim. L. Treitler, n. d., 138 sl.

[30]Prim. Izidor iz Sevilje, n. d., II; Aurelianus Reomensis, *Musica disciplina,* II (ed. L. Gushee), Corpus scriptorum de musica 21, American Institute of Musicology 1975; B. Praspergius, *Clarissima plane atque choralis musice interpretatio*, Basel 1501, brez označenih strani.

knjiga le to, da je bil oče vseh judovskih glasbenikov,[31] in Pitagora, ki naj bi prvi dognal, da je skrivnost glasbe v strogo določenih in merljivih številčnih razmerjih.[32] Vprašanje, kot je zastavljeno v srednjeveških glasbenoteoretičnih spisih, je na ravni mitološkega razumevanja namišljenih glasbenih začetkov in ne na ravni logičnega razmišljanja o glasbi in njeni vpetosti v čas. V tem smislu mu je težko pripisati druge razsežnosti. A prav mitološkost toposa mu daje nedoločenost, ki dovoljuje, da obe osebi, Iubala in Pitagoro, razumemo svobodno kot simbola za dvoje različnih pojmovanj glasbenega.

Ti pojmovanji lahko izrazimo s tema vprašanjema: Ali sta izvor in bistvo glasbe skrita v merljivi in določljivi naravi, fizisu zvočnih pojavov, tako, da so vse pojavne možnosti glasbe zaobsežene že v sami naravi zvočnosti, z njo določene in jih je treba le odkriti; ali pa je glasba nekaj, kar se začenja šele tam, kjer se svet naravne zvočnosti končuje, tako da je zvok le nujno sredstvo, prek katerega se glasba more prenašati od izvajalca do poslušalca, sredstvo, ki s samo glasbo kot umetnostjo sicer ni povezano? Če to dilemo prenesemo na glasbo neposrednega okolja piscev, ki so se spraševali o začetnikih Iubalu in Pitagori, če jo prenesemo na koral in se vprašamo, kakšno razumevanje glasbenega kaže ta glasba, lahko rečemo: Koralu kot ustni glasbeni tradiciji ni mogoče pripisati zavesti o merljivosti glasbenozvočnih sestavin in o njihovih kozmoloških razsežnostih in vzporednicah, kakršne je videla grška teorija. Vendar je karolinška in pokarolinška recepcija, ki je koralu pripisala hagiološki izvor, hotela videti koral kot nespremenljiv zakon, katerega estetske določilnice niso v trenutnem učinku glasbenozvočnih dogodkov, pač pa so utemeljene v principih, ki so skriti za dejanskimi glasbenimi pojavi in ki jih more odkriti le teorija.

Stoletja trajajoča zgodovina gregorijanskega korala, najstarejše svetopisemske glasbe, prepušča koral obojemu razumevanju.

Povzetek: **Jurij Snoj, Gregorijanski koral v zgodovini zahodnoevropske glasbe**

Prispevek se ukvarja z glasbenozgodovinskimi in glasbenoestetskimi določilnicami gregorijanskega korala, znotraj katerega so tudi najstarejše ohranjene uglasbitve bibličnih besedil. Izhajajoč iz drugačnega razumevanja nevmatskih zapisov se koralne melodije, zapisane prvič konec 9. in v začetku 10. stoletja, ne kažejo kot dokončno določena glasbena dela, kompozicije v sodobnem smislu, pač pa kot možne glasbene uresničitve posamičnih liturgičnih spevov v sklopu koralnega melodičnega izročila. Po novejših glasbenozgodovinskih dognanjih tudi judovske tempeljske ali sinagogalne glasbe zgodovinsko ni mogoče neposredno povezovati s krščanskim melodičnim izročilom.

[31]Prim. 1 Mz 4, 21.

[32]Prim. Gvido Aretinski, *Micrologus,* XX (ed. J. Smits van Waesberghe), Corpus scriptorum de musica 4, American Institute of Musicology 1955.

Summary: **Jurij Snoj, Gregorian Chant in the History of Western European Music**

The article deals with the historical and aesthetical determinations of Gregorian chant, among whose melodies there are also the oldest preserved musical settings of biblical texts. As a result of a different approach to the neumatic notations, the plainchant melodies, which were first written down during the 9th and 10th centuries, cannot be conceived as thoroughly defined musical entities, compositions in the modern sense of the word. According to recent research, it is also impossible to draw a direct link between the Jewish Temple or synagogue music and early Christian chant.

Predavanje (1.06) UDK 22 (=863) (049.2)

Vinko Potočnik

Slovenci in Sveto pismo

Iz javnomnenjske raziskave o percepciji Svetega pisma pri Slovencih

Sveto pismo je neposredno vstopilo v slovenski versko-kulturni prostor tedaj, ko so naši predniki sprejeli krščanstvo. Še v izrazitejši meri pa je postalo integralni del tega prostora pred štirimi stoletji, ko je našim prednikom spregovorilo tudi v njihovem lastnem jeziku. Slovenci smo bili tedaj med petnajstimi izvoljenimi narodi, ki so v zakladnici domače knjige premogli tudi Sveto pismo. Misel o sprejetju Svetega pisma v slovenski kulturno-duhovni prostor pa lahko tudi obrnemo in postavimo tezo, da smo Slovenci takrat vstopili v biblijski prostor. Sveto pismo nam je namreč odprlo vrata v tisti versko-kulturni milje, ki je odločilno začrtal in usmeril pot človeštva, vključno do razvoja sodobne civilizacije.

Zato percepcija Svetega pisma predstavlja nepogrešljiv ključ za razumevanje ne le verske, temveč tudi širše kulturne zgodovine Slovencev. O tem vlada široko soglasje, posebej kar zadeva razvoj slovenskega jezika oziroma celotnega literarnega ustvarjanja. Prav tako nihče ne taji odločilnega vpliva Svetega pisma na našo likovno umetnost, vse do najširše ljudske kulture, ki se kaže v šegah, navadah ter javnih in privatnih praznovanjih.

Ob precejšnji odmevnosti izida novega prevoda Svetega pisma bi bilo mogoče sklepati, da sta mesto in vloga Svetega pisma tudi pri Slovencih našega časa še vedno na sorazmerno visoki ravni. To bi pomenilo, da se pomen Svetega pisma pri Slovencih ni zmanjšal niti desetletja po drugi svetovni vojni, ko je bila ta knjiga v javnosti nezaželen, če ne kar prepovedan gost. Vendar bi verjetno težko našli človeka, ki bi brez pridržkov pritrjeval takšnim domnevam. Proti mnenju, da Sveto pismo v slovenskem kulturnem prostoru tudi danes zavzema neko povsem izjemno mesto, govori že najpreprostejše dejstvo, da Sveto pismo ni več knjiga med redkimi knjigami, temveč deli mesto z vedno večjim mnoštvom raznovrstnih publikacij, ki njeno edinstvenost vsaj v količinskem smislu zastirajo. Ker je Sveto pismo knjiga, je za njen splošni položaj velikega pomena tudi kultura branja, ki se v sodobni družbi množičnega obveščanja močno spreminja.

Tudi krščanstvo, za katerega je Sveto pismo sveta knjiga, ima v sodobnem življenju posameznika in družbe drugačno mesto in vlogo kot nekdaj, z njim pa tudi Sveto pismo. Zato je upravičena domneva, da je vloga Svetega pisma v

sodobnem načinu življenja spremenjena. Na eni strani se zdi, da zanimanje za Sveto pismo in s tem tudi njegov pomen za sodobnega Slovenca narašča. Na to kaže dejstvo, da v zadnjih dvajsetih letih v Sloveniji povpraševanje po tej knjigi narašča. V četrt stoletja smo Slovenci kupili skoraj trideset tisoč izvodov ekumenske izdaje Svetega pisma[1] in upravičeno govorimo o bibličnem *bestsellerju*. Nemajhne odmevnosti je bilo v zadnjih letih deležno tudi zahtevno delo prevajalcev Svetega pisma iz izvirnika v sodobni slovenski jezik. Skratka, v zadnjih letih je v naši javnosti oziroma v sredstvih javnega obveščanja Sveto pismo vse bolj vidno navzoče.

Vendar ostaja vprašanje, koliko je mogoče stališča o izjemnem pomenu Svetega pisma za Slovence posplošiti oziroma v kolikšni meri dejansko držijo. Kolik je delež Slovencev, ki jim Sveto pismo vsaj nekaj ali veliko pomeni, in koliko je tistih, za katere nima nikakršnega praktičnega pomena? Za katere kategorije Slovencev pri tem gre? Ponuditi diferenciran odgovor na vprašanje o odnosu sodobnih Slovencev do Svetega pisma je bil cilj empirične raziskave, izvedene v okviru programov Teološke fakultete[2] v prvi polovici leta 1996. Na podlagi analize predhodno zbranih mnenj o odnosu do Svetega pisma je bil izdelan vprašalnik in nato apliciran[3] na reprezentativnem vzorcu.

Vzorec respondentov

Vzorec za anketiranje je bil zasnovan proporcionalno glede na število prebivalcev v Ljubljanski, Mariborski in Koprski škofiji. Po slučajnostnem izboru smo določili župnije v vsaki tretji dekaniji. Dovolili smo si tudi nekaj manjših korekcij, da smo vključili nekatera naselja, iz katerih izhajajo študentje, ki so sodelovali v raziskavi. Pri tem pa smo obdržali številčno razmerje med posameznimi škofijami in dekanijami. Tako smo prišli do teoretičnega vzorca, ki naj bi zajel 2500 polnoletnih prebivalcev Slovenije, starih najmanj 18 let. Zbrati nam je uspelo 2008 izpolnjenih vprašalnikov, kar predstavlja 80,32%

[1] Pri tem je mišljena Ekumenska izdaja, ki jo je izdala Britanska biblična družba. Ob njej je v tem času prišlo na slovenski trg še več drugih izdaj, od Svetega pisma v slikah prek žepnih do reprezentativnih ilustriranih izdaj.

[2] Raziskava je bila izvedena v okviru izbirnega predmeta *Izbranih vprašanj sociologije in psihologije religije* (docent dr. Vinko Potočnik). Pri pripravi in aplikaciji vprašalnika ter delno pri njegovi računalniški obdelavi so sodelovali slušateljice in slušatelji na Teološki fakulteti v Ljubljani in na Enoti iste fakultete v Mariboru: Iztok Mozetič, Dominik Frelih, Andrej Župan, Andrej Ojstrež, Izidor Grošelj, s. Andreja Godnič, s. Erika Prijatelj, Stanka Hrastelj, s. Marina Fischer, Tomaž Kete, Tone Horvat, Jerneja Grilj, fr. Jurij File, Roman Leban, Ana Bambič, Tina Lesjak, Nataša Govekar, Mihaela Pograjec, Rebeka Verdikon, Polona Modic, Tita Marija Guček, Mitja Markovič, Tadej Legnar, Romana Novak, Barbara Laznik, Andreja Pezdevšek, Oto Hrastnik, Simon Potnik, Milan Kvas, Simona Rožej, Sašo Popijal, Janez Oblonšek, Boštjan Čeh, Boris Popovič, Matej Jakopič, Anica Randl, Rajko Janžekovič, Darko Bračun.

[3] Študentje so izvršili povpraševanje v drugi polovici aprila in v prvi polovici maja 1996. To je bil čas po velikonočnih praznikih in čas bližnje priprave na obisk papeža Janeza Pavla II. v Sloveniji.

teoretičnega vzorca.[4] To dejstvo in tudi nadaljnji prikaz zajetega vzorca opozarjata, da podatkov raziskave ne moremo v vseh ozirih jemati za reprezentativne, temveč se temu idealu le približujejo. Glede na spol smo zajeli 828 moških ali 41,2 % in 1172 žensk ali 58,4 % vseh vprašanih. Po starostnih skupinah je dejanski vzorec vprašanih nekoliko preveč obarvan z mnenji mladih. Sicer pa je glede na starostno drevo populacije še kar uravnovešen. Vprašanih nad 56 let starosti je namreč skupaj 324, kar znaša 17%.

Tabela 1: Anketiranci po starosti

do 25 let	709	35,3 %
26 - 40	504	25,1 %
41 - 55	449	22,4 %
56 - 70	236	11,8 %
nad 71 let	104	5,2 %
brez odgovora	6	0,3 %

Glede na kraj bivališča so anketiranci razdeljeni, kot prikazuje tabela 2. Iz nje je razvidno, da tudi v tem pogledu vzorec vprašanih ne ponovi v celoti slovenskega povprečja, saj jih skoraj 43% izhaja iz vaškega okolja. Seveda je treba upoštevati, da so anketiranci sami opredelili kraj svojega bivanja in da se danes mnoge razlike med prebivalci vaških in drugih tipov naselij manjšajo.

Tabela 2: Anketiranci po tipu kraja bivanja

na podeželju, vasi	861	42,9 %
v primestnem naselju	525	26,1 %
v mestu	615	30,6 %
brez odgovora	7	0,3 %

Med pomembnejše dejavnike odnosa ljudi do Svetega pisma vsekakor sodi izobrazba. Tabela 3 prikazuje izobrazbeno strukturo respondentov raziskave.

Tabela 3: Stopnja izobrazbe

osnovnošolska izobrazba	395	19,7 %
poklicna izobrazba	361	18,0 %
srednja (strokovna) izobrazba	869	43,3 %
višja	192	9,6 %
visoka	160	8,0 %
magisterij, doktorat	21	1,0 %
brez odgovora	10	0,4%

[4] Manjkajoče odgovore predstavljajo predvsem tisti vprašani, ki naj bi svoje odgovore vrnili po pošti oziroma jih izročili dogovorjenim osebam v določenem času. Delno pa število manjkajočih vključuje tudi tiste, ki so intervju odklonili (po pričevanju anketerjev se je večkrat zgodilo, da so ljudje najprej privolili v pogovor, ko pa so ugotovili, da gre za biblično oziroma versko-kulturno tematiko, so sodelovanje odklonili) - čeprav smo odklonitve skušali nadomestiti z drugimi osebami.

Tabela 4 kaže razmerja anketirancev glede na njihove poklicne orientacije. Razvidno je, da predvsem v prevelikem deležu dijakov in študentov dejanski vzorec vprašanih odstopa od slovenskega povprečja.

Tabela 4: Poklic anketiranih

dijak, študent	591	29,4 %
delavec	343	17,1 %
uslužbenec	386	19,2 %
kmetovalec	113	5,6 %
prosvetni delavec, učitelj	137	6,8 %
obrtnik	67	3,3 %
upokojenec	273	13,6 %
drugo	90	4,5 %
brez odgovora	7	0,3 %

V samopredstavitev respondentov smo vključili tudi versko pripadnost, ki je vsekakor pomembna za odnos do Svetega pisma kot svete knjige kristjanov. Vprašani so se opredelili, kot prikazuje naslednja razpredelnica.

Tabela 5: Pripadnost veroizpovedi

katoličani	1699	84,6%
evangeličani	32	1,6%
drugi	32	1,6%
nobeni	226	11,3%
brez odgovora	19	0,9%

Še bolj kot pripadnost ali nepripadnost k določeni veroizpovedi utegne biti pomembna za odnos do Svetega pisma osebna vernost. Vprašane smo prosili, da svojo vernost opredelijo ne glede na (ne)obiskovanje verskih obredov. Tabela 6 prikazuje njihovo samooceno vernosti.

Tabela 6: Vernost anketirancev

globoko verni	187	9,3 %
verni	1323	65,9 %
nevtralni, neodločni	311	15,5 %
neverni	117	12,2 %
prepričani ateisti	62	3,1 %
brez odgovora	8	0,3%

Čeprav na tem mestu ne bomo motrili rezultatov pod vidikom obiskovanja verouka, naj dodamo, da je med anketiranci 13,7 odstotkov tistih, ki verouka niso nikoli obiskovali, 4% pa ga je obiskovalo le do prvega obhajila, kar je tudi skoraj kot nič. Bolj kot glede obiska verouka naš vzorec odstopa od slovenskega povprečja glede obiska bogoslužja, saj je zajel nekoliko večje število tistih, ki se udeležujejo versko liturgičnih srečanj. Očitno je bila ta kategorija Slovencev bolj voljna odgovoriti na zastavljena vprašanja.

Prikaz vzorca vprašanih nam omogoča bolj kritično branje rezultatov dobljenih odgovorov. Vsekakor je reprezentančnost podatkov pri ožjih kategorijah vprašanih zanesljivejša kot pri zbirnih podatkih.

Zanimanje za nov prevod Svetega pisma

Ker je zamisel raziskave o odnosu Slovencev do Svetega pisma spodbudil projekt izdaje novega prevoda Svetega pisma v slovenski jezik, nas je za začetek zanimalo, koliko Slovencev za nov prevod sploh ve. Poleg tega lahko predpostavljamo, da podatki o obveščenosti vsaj delno kažejo tudi na stopnjo splošnejšega zanimanja za »knjigo vseh knjig«. Anketiranim smo zastavili vprašanje, če so slišali, da bo kmalu izšel nov slovenski prevod celotnega Svetega pisma oziroma Biblije?

Tabela 7: Seznanjeni o izidu novega prevoda (v %)

seznanjeni			starost				
vsi	moški	ženske	do 25	26-40	41-55	56-70	nad 71
43,5	40,5	45,6	35,8	43,7	48,8	55,1	46,2

Kot kaže tabela 7, je četrt leta pred izidom novega prevoda zanj vedelo 43,5% polnoletnih Slovencev. Nekoliko bolj seznanjene so Slovenke. Vzporedno s povečevanjem starosti se povečuje tudi seznanjenost o prevodu - le po sedemdesetih letih se vedenje o tem zopet znižuje.

Mestni prebivalci so seznanjeni na ravni slovenskega povprečja, prebivalci podeželja nad njim (46,9%), primestni prebivalci pa najmanj (38,5%).

Posebno očitna je zveza med stopnjo seznanjenosti o novem prevodu in stopnjo izobrazbe. Kaže se v premem sorazmerju: z osnovnošolsko izobrazbo jih zanj ve 39,0%, s poklicno 40,2%, s srednjo 44,25%, z višjo 46,9% in z visoko izobrazbo 53,8%. Pod povprečjem je tudi seznanjenost dijakov in študentov, ki doseže le 34,9%.

Pomembni spremenljivki seznanjenosti o novem prevodu sta tudi konfesionalna (ne)pripadnost in stopnja vernosti. Katoličani so najbolj (47,3%) seznanjeni o novem prevodu, medtem ko pripadniki evangeličanov in drugih verskih skupnosti za to vedo v veliko manjši meri (25%). Od skupine, ki ne pripada nobeni verski skupnosti, pa jih za prevod ve le 20,8%.

Posedovanje Svetega pisma

Med temeljne pokazatelje odnosa ljudi do Svetega pisma sodi podatek o tem, kdo oziroma koliko ljudi to knjigo sploh ima. Marsikaj glede naše kulture do Svetega pisma razkrivajo tudi odgovori o tem, kako je kdo prišel do knjige.

Podatki, ki jih prikazuje tabela 8, kažejo razširjenost te knjige med slovensko populacijo oziroma odgovarjajo na vprašanje, kdo Svetega pisma nima. Svetega pisma nima 15,2% vprašanih. Glede tega med spoloma, starostnimi kategorijami in stopnjami izobrazbe ni večjih razlik. Nekoliko preseneča podatek, da je na

podeželju prisotnost te knjige nad slovenskim povprečjem (le 11,6% je nima), v mestu pa pod povprečjem, saj je brez nje 19,8% vprašanih.

Največje razlike v posedovanju Svetega pisma pa so glede na versko pripadnost in stopnjo vernosti. Niti 10% katoličanov in evangeličanov ni brez Svetega pisma. Medtem pa je brez Svetega pisma 53,1% tistih, ki ne pripadajo nobeni verski skupnosti in 54,8% tistih, ki so se opredelili za neverne in prepričane ateiste.

Razlog za to, da se posedovanje Svetega pisma v Sloveniji kaže na tako visoki stopnji, je tudi v tem, da dobra četrtina Slovencev to posest razume družinsko: doma imajo skupaj družinsko Sveto pismo. Na stvar tako gleda največ kmečkega prebivalstva (32,7%, kar tudi pojasni najvišjo stopnjo posedovanja te knjige), 30,2% mladih, 28,9% katoličanov; višja je izobrazba, manjša je družinska, zato pa višja individualna posest Biblije.

Tabela 8: Načini posedovanja Svetega pisma (v %)

	vsi	starost				
		do 25	26-40	41-55	56-70	nad 71
nima SP	15,2	13,8	17,3	14,9	15,3	16,3
ima družinsko SP	26,5	30,2	22,8	24,7	27,2	26,9
sam ga je kupil	26,4	13,0	25,2	37,9	40,3	44,2
dobil kot darilo	27,1	36,7	30,2	19,2	15,3	9,6

Od vprašanih si je 26,4% Sveto pismo kupilo, 27,1% pa ga je dobilo kot darilo. Najvišji odstotek (46,5%) tistih, ki so si Sveto pismo sami kupili, izkazujejo globoko verni; tudi kmečki živelj si je v 37,2% sam kupil to knjigo. Zelo jasno je to razmerje opredeljeno glede na starost: starejši ko so vprašani, v večji meri so si to knjigo kupili sami.

Tabela 9: Posedovanje SP glede na versko pripadnost in vernost (v %)

	kato-ličani	evange-ličani	drugi	brez pripad.	zelo verni	verni	versko indif.	neverni	ateisti
nima SP	9,8	9,4	37,5	53,1	3,7	8,5	28,3	54,7	54,8
ima družinsko SP	28,9	25,0	12,5	12,8	18,7	29,5	28,6	13,7	4,8
sam ga je kupil	28,6	40,6	6,3	9,7	46,5	28,4	14,8	6,8	17,7
dobil kot darilo	29,1	25,0	25,0	13,7	28,9	30,2	19,9	17,9	11,3

In obratno, kot nedvoumno kaže tabela 8: mlajša ko je raziskovalna populacija, v večji meri je dobila Sveto pismo v dar. Obdarovanje s Svetim pismom je najbolj razširjeno med katoličani; evangeličani so si ga v 40,6% kupili sami. Predvsem starostna struktura kaže na to, da postaja Sveto pismo vedno v večji meri darilna knjiga. To pomeni, da vstopa v naše življenje v posebnih in slovesnejših trenutkih.

Branje Svetega pisma

Pomembnejše za odnos do Svetega pisma kot knjigo imeti je vsekakor vprašanje, koliko kdo to knjigo jemlje v roke in jo bere.

Raziskava kaže, da slaba četrtina polnoletnih Slovencev Svetega pisma sploh ne bere. Nebralcev je za 7% več moških kot žensk; nekoliko več mladih kot starejših. Svetega pisma nikoli ne bere 29,6% mestnih prebivalcev, 23,6 primestnih in 19,6% prebivalcev v vaškem okolju. Glede na versko pripadnost je najmanj nebralcev med evangeličani. Kot kaže tabela 11, pa je še pomenljivejši dejavnik branja vernost: 5,9% se je med globoko vernimi izreklo za nebralce, medtem ko je med ateisti takšnih 71%. Glede na poklicno izobrazbo ni večjih odstopanj od povprečja, razen tistih z magistrsko in doktorsko izobrazbo, ki so se le v 14,3% izrekli za nebralce Svetega pisma.

Tabela 10: Pogostnost branja SP (v %)

				starost				
	vsi	moški	ženske	do 25	26-40	41-55	56-70	nad 71
SP ne bere	23,7	27,7	21,0	25,7	24,0	24,1	18,2	19,2
je prezahtevno	5,6	6,6	4,9	4,4	3,6	6,7	8,9	12,5
bral, ko je moral	9,4	9,7	9,2	12,4	7,9	7,1	8,1	8,7
bere občasno	46,9	43,7	49,1	39,6	52,8	51,9	49,6	41,3
1x mesečno	4,1	3,3	4,8	4,4	4,4	2,9	3,8	7,7
1x tedensko	5,2	4,0	6,1	7,3	3,0	4,0	6,4	4,8
vsak dan	4,7	5,0	4,5	6,1	4,0	3,3	5,1	4,8

Tistih pa, ki so z branjem Biblije le poskusili, vendar se jim je to zdelo prezahtevno besedilo, raziskava evidentira 5,6%. Ta skupina je najbolj kmečka (19,5%), nekoliko bolj moška kot ženska, s starostjo se krepi, z višanjem stopnje izobrazbe pa nekoliko upade.

Tudi podatka o »prisilnem« branju Svetega pisma ne moremo imeti za indikator bralcev te knjige. Skoraj 10% populacije se je namreč s Svetim pismom srečalo in ga bralo, ker je to moralo. V najvišji meri so to prisiljenost izrazili evangeličani (28,1%), sledijo pa jim nekonfesionalno opredeljeni, neverujoči, versko indiferentni in ateisti. Tudi študentje in dijaki so to prisiljenost izrazili v 13,4%, kar je znatno nad slovenskim povprečjem.

Skoraj polovica vprašanih je izjavila, da Sveto pismo bere občasno. Ta dokaj nejasen odgovor dopolnjujejo bolj določni odgovori, ki povedo, koliko vprašanih bere Biblijo mesečno, tedensko ali vsakodnevno.

Tabela 11: Branje SP glede na versko pripadnost in vernost (v %)

	kato-ličani	evange-ličani	drugi	brez pripad.	zelo verni	verni	versko indif.	neverni	ateisti
SP ne bere	18,4	9,4	37,5	63,3	5,9	15,0	44,7	70,1	71,0
je prezahtevno	5,7	9,4	6,3	4,9	4,8	5,2	9,0	3,4	4,8
bral, ko je moral	7,9	28,1	12,5	17,3	5,3	7,9	15,1	15,4	14,5
bere občasno	52,0	31,3	34,4	13,3	44,9	56,7	28,0	10,3	8,1
1x mesečno	4,4	15,6	3,1	0,4	8,0	4,5	2,3	0,9	1,6
1x tedensko	6,0	6,3	0,0	0,4	13,4	5,8	1,0	0,0	0,0
vsak dan	5,5	0,0	6,3	0,0	17,6	4,7	0,0	0,0	0,0

Če združimo podatke o vsakodnevnem, tedenskem in mesečnem branju v redno branje Svetega pisma, pridemo do podatka o 14% takšnih bralcev. Teh bralcev nič tako odločilno ne določa kot stopnja vernosti in konfesionalna pripadnost. Kot kaže tabela 11, je najvišji delež tako rednih kot tudi občasnih bralcev med (globoko) vernimi, skoraj nič pa med neverujočimi. Med pripadniki evangeličanske skupnosti se kaže močnejša skupina mesečnih bralcev Biblije.

Poznanje Svetega pisma

Koliko vprašani poznajo Sveto pismo, smo skušali odgovoriti na dveh ravneh: na subjektivni ravni smo povprašali za samooceno o poznanju Svetega pisma; bolj objektivno pa smo skušali to poznanje izmeriti s pomočjo pravilnih in nepravilnih odgovorov na vprašanje, ali se posamezne dvojice imen - tabela je vsebovala sedem parov tako bibličnih kot nebibličnih imen - nahajajo v Svetem pismu. Dodatno pa poznanje Svetega pisma osvetljujejo dobljeni podatki o dobesednem in prenesenem razumevanju bibličnega besedila ter o (ne)želji po temeljitejšem poznanju te knjige.

Vprašani so imeli štiri možnosti samoocene svojega poznanja Svetega pisma. Skoraj polovica se je ocenila z zadovoljivo seznanjenostjo o tej knjigi, 15,3% je to znanje smelo ocenilo z dokaj dobro, slaba tretjina pa je bila samokritična z odgovorom slabo.

Podrobnejša analiza pokaže, da so moški svoje poznanje te knjige na splošno nekoliko nižje ocenili - razen v modaliteti »dokaj dobro«, kjer sebe vidijo kot boljše biblično poznavalce od žensk.

Tabela 12: Samoocena poznanja SP (v %)

				starost				
	vsi	moški	ženske	do 25	25-40	41-55	56-70	nad 71
dokaj dobro	15,3	16,1	14,8	11,6	12,7	15,6	19,9	42,3
zadovoljivo	47,1	44,7	48,8	47,0	47,6	48,3	50,0	34,6
slabo	31,2	32,1	30,7	35,5	34,1	28,7	22,9	18,3
ne poznam	6,1	7,0	5,5	5,5	5,6	7,1	5,9	4,8

V tabeli 12 je dobro vidno, kako se z višanjem starosti znižuje samokritična ocena o poznanju Svetega pisma: ocena »dokaj dobro« je namreč s starostnimi stopnjami vse višja, vzporedno pa je ocena o slabem poznanju vedno nižja. Starejši so torej manj kritični in zadovoljnejši s svojim znanjem o Svetem pismu.

Podatki še povedo, da mestna populacija oceni svoje poznanje Svetega pisma pod slovenskim povprečjem, medtem ko podeželani nadpovprečno. Samokritičnost v obliki nižje samoocene pa se zvišuje z višanjem izobrazbene strukture, tako, da tukaj velja: več ko znaš, bolj se zavedaš, kako malo veš.

Glede na versko pripadnost evangeličani višje ocenijo svoje poznanje Svetega pisma kot katoličani, saj jih kar 37,5% meni, da je le-to dokaj dobro. Tudi stopnja vernosti je v premem sorazmerju s samooceno o poznanju Svetega pisma: najvišje se ocenijo globoko verni (43,3% od njih meni, da je to znanje dokaj dobro, 47,1% pa zadovoljivo); od tistih, ki so sebe ocenili za verne, pa jih 15% meni, da poznajo to knjigo dokaj dobro, 56,2% pa zadovoljivo.

Izmeriti dejansko poznanje Svetega pisma je obširna in zahtevna naloga. V našem primeru gre za zelo približno oceno tega znanja s pomočjo ugotavljanja bibličnih in nebibličnih osebnosti. Bibličnim so namreč dodana imena Cirila in Metoda, Frančiška in Klare ter Mohorja in Fortunata, ki se v našem versko-kulturnem področju pogosto uporabljajo - podobno kot druga biblična imena. Po naši oceni razločevanje enih od drugih zahteva precejšnjo stopnjo tako bibličnega kot versko-kulturnega znanja. Je pa pravilni odgovor mogoče tudi slučajno uganiti.

Tabela 13: Biblične osebnosti (DA - v %)

				starost				
	vsi	moški	ženske	do 25	26-40	41-55	56-70	nad 71
Adam in Eva	96,1	96,0	96,5	98,7	96,2	93,8	94,5	95,2
Kajn in Abel	82,3	79,2	84,8	88,3	76,4	80,8	80,1	86,5
Peter in Pavel	83,9	83,7	84,4	91,5	81,2	76,8	80,9	86,5
David in Goljat	66,7	66,8	66,9	72,5	64,9	61,2	67,4	66,3
Mohor in Fortunat	6,7	8,7	5,8	5,5	5,8	6,7	8,9	15,4
Frančišek in Klara	12,3	13,4	11,4	9,3	12,1	13,4	15,7	21,2
Ciril in Metod	27,6	27,3	28,0	27,2	26,8	29,4	26,7	30,8

Na vprašanje, ali so navedene dvojice osebnosti omenjene v Svetem pismu, so s pritrdilnimi odgovori - torej v prvih štirih primerih tabele 13 pravilno, v zadnjih treh primerih pa napačno - vprašani najtočneje odgovorili v primeru Adama in Eve, najslabše pa v zvezi z Davidom in Goljatom. Presenečajo tudi odgovori 27,6% vprašanih, ki Cirila in Metoda uvrščajo med svetopisemske osebnosti. Prej bi to pričakovali za manj znana Mohorja in Fortunata - čeprav zaradi Mohorjeve družbe nikakor ne gre za tuje ime. Očitno so se tisti, ki teh zadev dovolj ne poznajo, nagibali k temu, da so manj znana imena redkeje uvrstili v zbor bibličnih osebnosti.

Poznavanje biblične tematike, kot jo kažejo odgovori raziskave, glede na spol bistveno ne variira, vendar nekoliko bolje so se vendar izkazale ženske (razen v primeru Cirila in Metoda, katerima so v večji meri kot moški napačno

pripisale mesto med bibličnimi osebnostmi). Pri starostnih kategorijah pa je mogoče opaziti, da mlajši v večini primerov podajo natančnejše ocene glede bibličnih in nebibličnih osebnosti. Glede kategorij vas, primestje, mesto ni pomembnejših razlik. Pač pa se s padanjem stopnje vernsoti v smer verske indiferentnosti in ateizma zmanjšuje tudi stopnja pravilnih odgovorov, vendar to ni zelo izrazito. Veliko pomembnejši dejavnik pri poznanju Svetega pisma je stopnja izobrazbe. Anketiranci višjih izobrazbenih stopenj so svoje biblično znanje sicer nižje ocenili kot drugi, vendar ta odgovor kaže, da je dejansko boljše. Med poklicnimi skupinami pa se v pravilnih odgovorih najbolje izkažejo učitelji oziroma pedagoški delavci ter študentje in dijaki.

Razumevanje bibličnega besedila

Še jasnejšo sliko o tem, koliko raziskovana populacija dejansko pozna Sveto pismo, dobimo, če ugotovimo način razumevanja bibličnih besedil: Ali se vprašani bolj nagibajo k dobesednemu razumevanju teh besedil? Ali se v večji ali manjši meri zatekajo v oceno, da gre za zmotne trditve? Ali besedila jemljejo kot pravljice, ali pa so zmožni razumevanja tudi v prenesenem pomenu?

Za preizkus oziroma za iskanje odgovorov na zastavljena vprašanja smo zbrali znano biblično poročilo o stvarjenju Adama in Eve. Navedli smo del besedila iz 1Mz 2, 22-23 v obliki, kot sledi: "In Gospod Bog je naredil iz rebra, ki ga je vzel človeku (Adamu), ženo (Evo) ter jo privedel k človeku." Vprašane smo prosili, naj povedo, kako ga razumejo.

Tabela 14: Razumevanje bibličnega besedila (v %)

				starost				
	vsi	moški	ženske	do 25	26-40	41-55	56-70	nad 71
kot zmotna trditev	5,2	7,7	3,5	4,5	5,6	6,9	4,2	3,8
pravljično	8,7	10,7	7,3	6,6	10,3	9,1	8,9	12,5
kot mit	12,5	14,6	10,8	16,9	12,5	11,1	5,1	4,8
dobesedno	17,5	15,3	19,0	8,5	10,7	22,5	35,6	50,0
prenesen pomen	52,1	47,6	55,6	58,8	56,0	48,8	43,6	24,0

Dobra polovica vprašanih besedilo razume v prenesenem pomenu - kot nam ga približuje tudi sodobna biblicistika. V drugi, sicer nekoliko manjši polovici populacije pa je največja skupina - 17,5% celotnega vzorca - tistih, ki to besedilo razumejo dobesedno. Sledita grupaciji, ki v predloženem besedilu prepoznata mit in pravljico. Najmanjša pa je skupina, ki to besedilo okvalificira kot zmotno trditev, kar predstavlja precejšnje presenečenje, če pomislimo, koliko desetletij se je v naši javnosti poudarjala zmotnost Svetega pisma naproti evolucionistično »znanstvenim« pogledom.

V tem vprašanju srečamo sorazmerno veliko razliko med stališči obeh spolov. Ženski odgovori so na splošno bližje sodobnemu razumevanju takšnih besedil - razen v alineji o dobesednem razumevanju.

Zelo zanimiv vpogled na vprašanje razumevanja bibličnega besedila nam nudi starostna struktura vprašanih. Najočitnejša je, kako s starostjo pojema

razumevanje besedila v prenesenem pomenu in tudi kot mit. Prav nasprotna pa je tendenca o dobesednem in tudi pravljičnem razumevanju. Pri mnenju o zmotnosti besedila zveza ni tako očitna.

Tabela 15: Razumevanje bibličnega besedila glede na izobrazbo (v %)

	vsi	osnovna	poklicna	srednja	višja	visoka
dobesedno	17,5	38,0	28,0	10,2	3,6	1,3
pravljično	8,7	12,7	10,2	8,2	4,2	3,8
prenesen pomen	52,1	34,9	38,8	57,9	73,4	70,0
kot mit	12,5	6,3	16,1	13,8	10,4	15,0
kot zmotna trditev	5,2	5,3	4,7	5,3	5,7	5,0

Tabela 15 razkriva pomen izobrazbe za razumevanje bibličnih besedil. Očitno z višanjem izobrazbe pojema dobesedno razumevanje, pa tudi kot pravljica, povečuje pa se razumevanje v prenesenem pomenu in tudi kot mit. Le delež tistih, ki to trditev vidijo kot zmoto, ostaja enak pri vseh starostnih kategorijah.

Ob upoštevanju še drugih spremenljivk odkrijemo, da delež tistih, ki to besedilo razumejo dobesedno, najbolj zvišujeta kmečki (39,8%) in delavski živelj (21,9%). Glede na konfesionalno pripadnost pa je najbolj očitno: pripadniki evangeličanske skupnosti se v najvišji meri (31,3%) nagibajo k dobesednemu razumevanju predloženega besedila; za vprašane, ki niso konfesionalno opredeljeni in tiste, ki se niso opredelili za katoliško in evangeličansko versko pripadnost, pa je to besedilo v najvišjem deležu (20-25%) zbirka mitov in zmot.

Tabela 16: Razumevanje bibličnega besedila glede na vernost (v %)

	vsi	zelo verni	verni	versko indif.	neverni	ateisti
dobesedno	17,5	38,5	19,1	6,8	2,6	3,2
prenesen pomen	52,1	48,7	59,2	41,8	26,5	14,5
kot mit	12,5	2,7	9,6	21,2	30,8	25,8
pravljično	8,7	4,3	6,8	15,4	19,7	8,1
kot zmotna trditev	5,2	1,6	1,9	10,6	15,4	41,9

Precej drugačno sliko pa dobimo, če razumevanje bibličnega besedila motrimo skozi optiko stopnje vernosti, kot so jo vprašani zase določili. Vsekakor preseneti visok delež dobesednega razumevanja tako imenovanih globoko vernih. Tudi modaliteta prenesenega razumevanja se kaže v jasnem premosorazmernem odnosu s stopnjami vernosti.

V obratnem sorazmerju s stopnjami vernosti pa so preostale modalitete odgovorov. Iz tabele 16 je razvidno, da odstotke za mitično in pravljično razumevanje ter kot zmotno besedilo prispevajo večinoma respondenti, ki so versko indiferentni, neverni in prepričani ateisti.

V tej preglednici zelo očitno stopita pred nas dve skrajnosti - dobesedno razumevanje besedila s strani globoko vernih in opredelitev istega besedila za

zmotno s strani prepričanih ateistov. Vsaka od skrajnosti je zelo problematična, čeprav vsaka na svoj način.

Pomen Svetega pisma

Osrednje vprašanje celotne raziskave je: Kaj ljudem Sveto pismo pomeni? Če smo v prikazu posameznih razsežnosti odnosa Slovencev do Svetega pisma to vprašanje obravnavali bolj posredno, se želimo v tem delu osredotočiti predvsem nanj.

Zdi se, da je že iz samih imen, ki jih za to knjigo uporabljamo (Biblija, Sveto pismo), mogoče izluščiti del pomena, ki ga kdo tej knjigi daje. Ne gre le za to, da je tradicionalno evangeličanom bližji izraz Biblija, katoličanom pa Sveto pismo. Zdi se, da je naziv Biblija bolj sekularizirana inačica naslova za to knjigo.

S takšnimi hipotezami in pričakovanji smo prosili izbrane sogovornike, da povedo, katero ime jim je bolj blizu in ga raje uporabljajo: Sveto pismo ali Biblija. Kot prikazuje tabela 17, je skoraj trem četrtinam vprašanih bližji naziv Sveto pismo, 8,8% Biblija, 17,9% pa sta obe besedi enakovredni in jim je vseeno, katero uporabijo.

Tabela 17: Preferenca za naziv knjige (v %)

	vsi	moški	ženske	zelo verni	verni	versko indif.	neverni	ateisti
Sveto pismo	72,8	69,2	75,8	78,1	80,4	57,9	44,4	27,4
Biblija	8,8	12,1	6,6	5,3	6,0	14,1	17,1	37,1
vseeno	17,9	18,4	17,6	15,5	13,5	27,7	37,6	35,5

Moškim je nekoliko bližji izraz Biblija, ženskam pa Sveto pismo, ujemata pa se deleža obeh spolov med tistimi, ki jim je vseeno, za katero ime gre.

Najpomenljivejša za izbiro enega ali drugega imena je katoliška oziroma evangeličanska konfesionalna pripadnost. 78,8% katoličanov daje prednost Svetemu pismu (za Biblijo jih je le 5%, 15,9% pa za enakovredno rabo obeh), medtem ko 68,8% evangeličanov daje prednost Bibliji (25% je bližje Sveto pismo, le 6,3% pa je glede imen vseeno).

Kot je razvidno iz tabele 17, poleg evangeličanov naslavljajo to knjigo z besedo Biblija predvsem tisti, ki se imajo za neverujoče in versko indiferentne. To potrjuje podmeno o bolj sekularizirani rabi naslova Biblija. Dodatno ga izkazuje tudi večja raba v mestnem kot v vaškem ali tudi primestnem okolju.

Izrecneje pa smo mnenja o tem, kaj vprašanim pomeni Sveto pismo, zbrali s pomočjo odgovorov o popolnem ali približnem (ne)soglašanju z desetimi trditvami o tej knjigi, ki so jih naključni mimoidoči izrazili vpraševalcem. Ta seznam trditev zajema široko paleto vsebin te knjige, od pretežno teoloških in duhovnih prek cerkvenih, etičnih, vzgojnih, do modrostnih in kulturnih. Tabela 18 prikazuje odgovore, rangirane po padajočem deležu glede popolnega soglašanja z navedenimi trditvami o Svetem pismu.

Tabela 18: Mnenja o Svetem pismu (v %)

	popol. soglašam	v glavnem	neodločen	v glavnem	sploh ne soglašam
Sveto pismo je:					
- knjiga molitve, premišljevanja, izvir spoznanj, vere, upanja in ljubezni	52,9	27,2	11,0	3,4	1,5
- še danes pomembna vzgojna knjiga	46,4	26,1	13,0	5,7	4,8
- od Boga navdihnjeno besedilo, Božja beseda, zapisana po navdihnjenih pisateljih	37,4	22,6	19,7	7,4	8,3
- knjiga verskih in cerkvenih naukov, namenjena vernikom	24,2	32,1	10,5	16,6	12,6
- knjiga moralno-etičnih naukov, predpisov, zapovedi, prepovedi	22,8	40,5	16,5	8,7	6,2
- predvsem zgodovinska knjiga	15,2	27,9	20,4	18,7	13,8
- filozofska knjiga, modrost judovskega naroda	10,9	22,9	32,5	14,8	13,9
- zbirka mitov, mitoloških in drugih zgodb	7,0	19,7	26,1	15,8	52,7
- leposlovna knjiga stare hebrejske književnosti	6,9	18,1	35,9	14,2	19,6
- danes zastarela knjiga, saj je znanost veliko svetopisemskih trditev ovrgla	2,9	5,8	15,5	18,8	51,4

Vprašani v najvišji meri soglašajo z versko naravo Svetega pisma, v smislu molitve in meditacije, ki je tudi vir, iz katerega je mogoče črpati duhovne moči.

Le v nekoliko nižji meri vprašani soglašajo s pomenom Svetega pisma kot vzgojne knjige. Po višini soglašanja sledi izrazito teološka opredelitev o navdihnjenem besedilu. V gornjo polovico lestvice sodi še soglašanje o etično moralnem značaju Svetega pisma. V spodnjem delu razpredelnice pa najdemo gledanje na Sveto pismo kot zgodovinsko, filozofsko, mitološko in leposlovno knjigo. Najmanj soglasja vprašanih je deležna trditev, da je Sveto pismo za današnji čas zastaralo, ker je znanost njegove trditve ovrgla.

Tabela 18 kaže na majhno število tistih, ki menijo, da je Sveto pismo filozofska in leposlovna knjiga. Najmanj pa se jih strinja s trditvijo, da je Sveto pismo mitološka in znanstveno zastarela knjiga.

Ker je Sveto pismo prvenstveno verska knjiga - s takšnim mnenjem v veliki meri soglašajo tudi vprašani (kot kaže tabela 18), si je smiselno natančneje ogledati pojmovanje Biblije glede na stopnje vernosti. To stanje prikazuje tabela 19, in sicer na ta način, da sta združeni relativni števili o popolnem in navadnem soglašanju z danimi trditvami o Svetem pismu.

Kot kaže tabela 19, dobimo skoraj identično lestvico večjega ali manjšega sprejemanja predlaganih opredelitev o Svetem pismu - z eno izjemo: trditev o etičnem karakterju, ki je glede na popolno soglašanje na petem mestu, dobi iz obeh stolpcev skupaj 63,3% in se povzpne na tretje mesto, za trditvama o versko duhovnem (skupaj 80,1%) in vzgojnem (72,5%) značaju Svetega pisma.

Sicer pa nam tabela 19 kaže kar pet trditev, torej ravno polovico, s katerimi v zelo enaki meri soglašajo vsi vprašani, kljub temu da se imajo eni za (globoko) verne, drugi pa za indiferentne ali ateiste. Posebnost teh podatkov je še v tem, da so glede na stopnjo soglašanja enakomerno razporejene, vsaka naslednja približno za 10% nižje.

Najvišjega enakomernega soglašanja vseh, v razredu nad 60%, je deležna trditev o Svetem pismu kot knjigi moralno etičnih naukov, predpisov, zapovedi in prepovedi. Slabih 10% nižjega soglasja, ki pa še vedno zajema širok krog vprašanih, je deležna trditev, po kateri je Sveto pismo knjiga verskih in cerkvenih naukov, ki zadeva predvsem vernike. Takšno mnenje torej deli več kot polovica populacije.

Tabela 19: Soglašanje s trditvami o Svetem pismu (v %)

	vsi	zelo verni	verni	versko indif.	neverni	ateisti
Sveto pismo je:						
- knjiga molitve, premišljevanja, izvir spoznanj, vere, upanja in ljubezni	80,1	89,3	87,0	68,8	51,3	25,9
- še danes pomembna vzgojna knjiga	72,5	83,5	82,4	52,4	30,8	13,0
- knjiga moralno-etičnih naukov, predpisov, zapovedi, prepovedi	63,3	63,1	62,7	66,2	67,5	62,9
- od Boga navdihnjeno besedilo, Božja beseda, zapisana po navdihnjenih pisateljih	60,0	88,8	68,3	34,7	14,5	11,3
- knjiga verskih in cerkvenih naukov, namenjena vernikom	56,3	62,6	53,3	64,3	58,7	62,9
- predvsem zgodovinska knjiga	43,1	42,2	42,4	46,9	49,6	32,3
- filozofska knjiga, modrost judovskega naroda	33,8	33,7	31,8	39,2	47,9	32,3
- zbirka mitov, mitoloških in drugih zgodb	26,7	12,8	20,5	43,0	56,6	61,3
- leposlovna knjiga stare hebrejske književnosti	25,0	25,1	22,7	31,5	34,2	25,8
- danes zastarela knjiga, saj je znanost veliko svetopisemskih trditev ovrgla	8,7	3,2	5,0	14,8	20,5	51,6

Naslednje tri takšne trditve, na katere stopnja verovanja nima bistvenega vpliva, so o Svetem pismu kot predvsem zgodovinski knjigi (nad 40% vseh - nekoliko nižje s tem soglašajo le prepričani ateisti), o Svetem pismu kot filozofsko modrostni knjigi (nad 30%) in o Svetem pismu kot leposlovni knjigi (o tem soglaša približno četrtina vseh).

V tabeli 19 srečamo tudi tri trditve o Svetem pismu, ki so premo sorazmerne s stopnjami vernosti in dve, ki sta s stopnjami vernosti v obratnem sorazmerju.

Trditev, da je Sveto pismo najprej knjiga vere in duhovnosti, torej molitve in premišljevanja ter vir duhovnega življenja, je deležna najvišjega soglasja verujočih. Le v nekoliko manjši meri soglašajo verni s trditvijo o Božji navdihnjenosti bibličnega besedila. Pri tem dejansko gre za tisto trditev, ki karakterizira to knjigo za eminentno knjigo vere. Zato je tudi razumljivo, da neverni s to trditvijo najmanj soglašajo. Ravno v tej oznaki Svetega pisma pride do največje razlike v mnenju neverujočih in vernih.

Tretja trditev o Svetem pismu, pri kateri gre za bistveno razliko v spremenljivki verovanja, zadeva Sveto pismo kot vzgojno knjigo. Čeprav gre pri tem bolj za aplikativno opredelitev, jo verni sprejemajo v visokih odstotkih, medtem ko neverujoči v tej knjigi ne vidijo vzgojiteljice današnjega človeka.

Ista tabela vsebuje še dve trditvi, s katerima pa verni soglašajo v bistveno manjši meri kot neverujoči. Predvsem gre za trditev o znanstveni zastarelosti svetopisemskih sporočil, s katero soglaša dobra polovica prepričanih ateistov, vernih pa le nekaj odstotkov. Podobna razlika v mnenju vernih in neverujočih zadeva tudi trditev, da je Sveto pismo zbirka mitoloških in drugih zgodb.

Želja po spoznavanju Svetega pisma

Končno se želimo vprašati, koliko so ljudje zadovoljni s svojim odnosom do Svetega pisma, kakršnega so nam razkrili z odgovori. Zato smo jim zastavili še vprašanji: Ali bi želeli iz splošnih ali iz določenih razlogov Sveto pismo bolje poznati, ali pa so zadovoljni tako, kot je sedaj? Drugo vprašanje pa se je nanašalo na spoznavanje Svetega pisma v zvezi s šolo: Ali menite, da bi v osnovni in srednji šoli morali nuditi več možnosti za spoznavanje Svetega pisma?

Tabela 20: Želja po spoznavanju Svetega pisma (v %)

	vsi	moški	ženske	zelo verni	verni	versko indif.	neverni	ateisti
- želel bi ga bolje spoznati	28,4	27,7	29,1	25,1	32,2	24,4	14,5	6,5
- želel bi ga bolje spoznati in iz njega črpati pomoč za svoje življenje	36,5	30,2	41,0	58,5	45,2	7,1	1,7	1,6
-želel bi o njem več vedeti iz kulturnih razlogov	17,1	18,1	16,6	3,2	10,9	41,8	37,6	27,4
- mislim, da ga dovolj poznam	11,2	14,4	8,6	11,2	10,4	14,5	10,3	14,5
- me sploh ne zanima	6,3	9,2	4,4	1,6	1,1	11,9	35,9	50,0

Na vprašanje o želji po boljšem bibličnem znanju je 6,3% vprašanih odgovorilo negativno: sploh jih ne zanima. Med njimi je več moških (9,2%) kot žensk (4,4%); več meščanov (9,4%) kot vaščanov (4,6%); glede na versko pripadnost sta obe skrajnosti med katoličani (le 2,8% jih ne zanima) in nekonfesionalnimi (31,4% teh je odgovorilo, da jih sploh ne zanima). Kot kaže tabela 20, pa je največji delež tistih, ki jih Sveto pismo sploh ne zanima, med prepričanimi ateisti - res pa je, da se je le-teh 27,4% izreklo, da bi iz kulturnih razlogov želeli bolje poznati to knjigo.

K negativnim odgovorom o nadaljnjem poglabljanju v Sveto pismo končno sodi tudi prepričanje 11,2% vprašanih, da Sveto pismo že dovolj poznajo. Pri tem mnenju je med spoloma občutna razlika: moški so bolj zadovoljni z dosedanjim poznavanjem te knjige. Glede na stopnje vernosti ni občutnih razlik, medtem ko je glede na konfesionalnost največ »zadovoljnežev« med evangeličani (21,9%). Mlajše generacije v veliko nižji meri (9,3%) kot starejše (11,5 do 70 let in 29,8% nad 71 let) izražajo zadostnost dosedanjega poznanja Svetega pisma.

Ves preostali del populacije želi bolje poznati Sveto pismo: 36,5% ga želi bolje poznati iz bolj verskih nagibov ter iz njega črpati pomoč za svoje življenje; 17,4% čuti to željo bolj iz kulturnih razlogov; preostalih 28,4% pa ni natančneje opredelila želje po boljšem poznavanju Svetega pisma, temveč jo le izrazila.

Med spoloma prihaja do precejšnje 11% razlike glede versko motivirane želje za spoznavanje Svetega pisma. Glede na versko pripadnost se kaže pričakovan rezultat: bolj verni se nagibajo k srečevanju s Svetim pismom kot virom pomoči za življenje, medtem ko manj verne zanima ta knjiga bolj iz kulturnih nagibov. V zvezi s tem je presenetljiv podatek o pedagoških delavcih in učiteljih, ki le v 16,1% deležu izražajo željo po spoznavanju iz kulturnih nagibov, medtem ko jih 47,4% želi iz nje tudi črpati pomoč za svoje življenje.

Zanimalo nas je še, v kolikšni meri vprašani menijo, da lahko pri tej želji po spoznavanju Svetega pisma odigra svoje poslanstvo tudi šola. 56,7% jih meni, da bi morali osnovna in srednja šola nuditi več takšnih možnosti, 16,3% pa meni nasprotno, medtem ko jih četrtina, natančneje 16,3% tega ne ve oziroma je neodločnih.

Tabela 21: Šola naj nudi več možnosti za spoznavanje SP (v %)

	vsi	moški	ženske	zelo verni	verni	versko indif.	neverni	ateisti
da	56,7	54,8	58,1	81,8	66,9	25,1	13,7	9,7
ne	16,3	19,1	14,5	5,9	9,1	26,7	57,3	72,6
ne vem	26,3	25,5	27,1	12,3	23,7	47,6	27,4	17,7

Glede na spol moški nekoliko bolj odklanjajo misel, da bi šola več storila za boljše vedenje o Svetem pismu. Pri nevernih je odklanjanje največje, verujoči pa so nasprotno najbolj za večji angažma šole. Poleg tega starejši ko so ljudje, bolj so prepričani, da bi šola morala več storiti. Tudi ljudje s podeželja pričakujejo od šole več za boljše poznanje Svetega pisma.

Povzetek: **Vinko Potočnik, Slovenci in Sveto pismo**

Sprejemanje Svetega pisma predstavlja nepogrešljiv ključ za razumevanje verske in tudi širše kulturne zgodovine Slovencev. Čas po drugi svetovni vojni Svetemu pismu ni bil naklonjen, v zadnjih letih pa je v slovenski javnosti vse bolj navzoč. Vendar je upravičena domneva, da pomen Svetega pisma za Slovence ni enoznačen, temveč zelo diferenciran. Osvetlitev te domneve je bil cilj empirične raziskave, ki je na reprezentativnem vzorcu slovenske polnoletne populacije skušala raziskati: Koliko Slovencev sploh ima Sveto pismo? Koliko je Sveto pismo knjiga, ki jo berejo? Koliko ga poznajo? Raziskava je pokazala, da za sodobne Slovence Sveto pismo ni le verska in teološka knjiga, ampak je še vedno aktualna tudi s svojim vzgojnim in etično-moralnim poslanstvom.

Summary: **Vinko Potočnik, The Slovenes and the Bible**

The reception of the Bible represents an indispensable key for understanding Slovenian religious and also cultural history. The time after the Second World War was not in favour of the Bible, yet its public presence has recently been rising. It can be supposed, however, that the relevance of the Bible for the Slovenes is not completely definite but rather complex. In order to examine this supposition, an empirical survey was made on a representative sample of adult Slovenian population, which tried to find answers to the following questions: How many Slovenes possess the Bible? To what extent is the Bible a book they read? How well do they know it? The survey showed that for today's Slovenes the Bible is not only a religious and theological book but is still relevant also with its educational and ethical message.

Pregled (1.04) UDK 22 : 930. 85 (497. 4) (045)

Jože Krašovec

Sveto pismo v umetnosti

Sveto pismo v leposlovju

Sveto pismo je bilo v Evropi eden najpomembnejših virov literarnega ustvarjanja. Dajalo je navdihe za poezijo, drame, romane in novele v različnih jezikih. Veliko je del, ki imajo naslove po svetopisemskih osebah oziroma zgodbah, a tudi druga znana dela, ki se ne nanašajo neposredno na Sveto pismo, imajo v njem svojo filozofsko-teološko in etično osnovo, npr. Shakespearjeve drame, Dantejeva *Božanska komedija, Zločin in kazen* Dostojevskega itd. Umetniki besede segajo v vse globine razmerja med grehom in kaznijo ter kesanjem in usmiljenjem.

V posvetni književnosti je Sveto pismo dobilo pomembno mesto šele z začetki duhovne drame v srednjem veku. Izoblikovale so se božične, pasijonske in velikonočne igre. Posebna zvrst duhovnih iger so bili mirakli in misteriji.

Med reformacijo so številni pisatelji pisali svetopisemske epe, ki so izražali narodne težnje in versko hrepenenje ljudstva. Od renesanse dalje imajo literarna dela s svetopisemsko tematiko politični in socialni prizvok. V Angliji so se svetopisemske teme pogosto uveljavile od 17. stoletja dalje, tako v poeziji kakor v prozi. J. Milton je slaven zaradi del *Izgubljeni raj* (1667) in *Samson Agonistes* (1671), G. B. Shaw je napisal *Nazaj k Matuzalemu* (1921). V Franciji so protestanti v 16. stoletju pisali epe na svetopisemske teme. V 17. stoletju so pisali pod močnim vplivom Svetega pisma J. B. Bossuet, B. Pascal in dramatik J. B. Racine. Zadnji je napisal deli *Estera* (1689) in *Atalija* (1691). Pozneje se na svetopisemske teme naslanjajo F. R. Chateaubriand, A. de Lamartine, A. de Vigny, V. Hugo, L. Bloy, P. Claudel, C. Péguy, A. Obey in A. Gide.

Pogoste so svetopisemske teme v italijanski, španski in nizozemski literaturi. V nemški in avstrijski literaturi postane Sveto pismo pomembno ob reformaciji in pozneje. Avtorji S. Birck, H. Sachs, C. Weise, J. J. Bodmer, S. Gessner, F. Klopstock in J. K. Lavater. Vpliv Svetega pisma je viden dalje pri J. G. Herderju, F. Schillerju in J. W. Goetheju (*Faust*). V 19. stoletju je F. Grillparzer napisal delo *Estera*. V 19. in 20. stoletju so na svetopisemske teme pisali G. Kaiser, F. Wedekind, T. Mann, H. Heine, K. Beck, A. Nadel, S. Zweig in mnogi drugi.

V vzhodni Evropi je stanje glede pomena Svetega pisma v leposlovju podobno. Na področju nekdanje Jugoslavije velja omeniti predvsem pesnika M.

Marulića, ki je napisal deli *Judita* v hrvaščini in *Davidiada* v latinščini, in M. Vetranovića Čarčića iz Dubrovnika (16. stoletje). Med srbskimi pisatelji je glede svetopisemskih motivov pomemben epik M. Vidaković (začetek 19. stoletja).

Sveto pismo v slovenskem leposlovju

Biblični motivi so najpogostejši v pesništvu, do veljave pa pridejo tudi v pripovedništvu in dramatiki. V dušah umetnikov so budili in poglabljali čut za doživljanje skrivnostnih sil ljubezni in sovraštva, svetosti in greha, neskončnosti in končnosti človeškega bitja, ki je razpeto med dva svetova. Tu navajamo samo dela, v katerih so svetopisemski motivi prišli bolj ali manj do veljave.

Pesništvo. France Prešeren je napisal pesmi *Bilo je, Mojzes, tebi naročeno* in *Odprlo bo nebo po sodnem dnevi*, ko je bil v največjem zanosu ljubezni. Simon Gregorčič je poleg prepesnitev svetopisemskih besedil napisal lirsko-pripovedno pesem *Jeftejeva prisega* in bolestno groteskno zgodbo *Samson in Dalila.* Anton Aškerc je napisal balado *Judit*, legendo *Iškarijot*, samogovor *Ahasver pod križem* in pesem *Gamalielov govor* (*Gamaliel*). Dragotin Kette v svojih ljubezenskih pesmih zajema primere iz svetopisemskih zgodb (Adam, Mojzes, Samson), posebno značilni pa sta glede svetopisemske tematike pesmi *V kripti* in *Moj Bog IV: V puščavi si v podobi megloviti.* Oton Župančič zajema motive iz svetopisemskih virov za balado *Sveti trije kralji* ter pesnitvi *Sveta noč* in *Vizija.* Anton Medved je spesnil *Žalne pesmi preroka Jeremija ob jeruzalemskem mestu, Absalom, Iz Joba;* Alojzij Merhar (psevdonim Silvin Sardenko) *Mlajši sin, Rahelo slišim v bridkem joku;* Alojz Gradnik *Veliki teden, Božična, Nova Golgota, Kajn, Psalm 23, Psalm 40, Psalm 137;* Srečko Kosovel *Beli Krist - Poslednje obhajilo, Ko da ljudje, Kristus, On prihaja, Pot po klancu;* Anton Vodnik *Ob vodah babilonskih, Rdeči mornarji, Svetilka na mizi, Narod-David, Zapuščenost, Ob jaslicah, Ženitev v Kani Galilejski, Oznanjenje, Mesec;* France Vodnik *Znamenja na nebu;* Jožef Pogačnik *Golgota, Romanci o boli;* Božo Vodušek *Judež, Oljčni vrt;* Vida Taufer *Križev pot;* France Balantič *Judežev obup;* Edvard Kocbek *Noe;* Vladimir Truhlar *David in duh, Rebeka, Krstnik ob Jordanu, Krstnikova smrt, Dekla Agara, Desni razbojnik, Velika noč, Prvi učenci, Visoka pesem, Očitna grešnica, Emavs, Sveti Pavel.*

Pripovedništvo. Iz svetopisemskih virov je med drugimi zajemal Janez Trdina, ko je pisal *Verske bajke*; tu je zastopan motiv o usodnosti človeške svobodne volje, o prvem grehu, o vesoljnem potopu, o Noetu v zvezi z vinom, o zidanju babilonskega stolpa ter o Kristusu, Mariji in Petru. Ivan Cankar ima v mnogih delih pristno religiozno-etično jedro, značilno za svetopisemsko preroštvo, ne da bi se neposredno skliceval na svetopisemske motive. Izjema so predvsem črtice *Za križem (Kristusova procesija), Četrta postaja, Tretja ura, Nedelja.* Med novejšimi pisatelji velja posebej omeniti Alojza Rebula in Draga Jančarja. Rebula se na Sveto pismo opira predvsem v romanu *Jutri čez Jordan*, Jančar pa v eseju *Egiptovski lonci mesa.*

Dramatika. Prvo ohranjeno slovensko dramsko besedilo je *Škofjeloški pasijon*; obsega petnajst prizorov (figur), skupaj nad tisoč kvintelverzov. Besedilo je za pasijonski sprevod v Škofji Loki priredil kapucinski pater

Romuald Štandreški (Lovrenc Marušič, umrl leta 1748). Zdi se, da so leta 1721 prvič uprizorili 13 prizorov iz Svetega pisma stare in nove zaveze. Škofjeloški obrtniki, drugi meščani in okoliški kmetje so na veliki petek v veličastnem dramatskem sprevodu ponazarjali Kristusovo odrešitev človeštva. Besedilo je ohranjeno v rokopisu, natisu in faksimilirani izdaji. Koroški bukovnik Andrej Šuster Drabosnjak je prevedel in priredil nekatere nemške ljudske knjige; ohranjena so tri dela: *Pasijon ali Komedija od celiga grenkiga terpljenja Jezusa Kristusa* (v tisku izdal 1811), *Igra od zgubleniga sina* in *Pastirska igra.* Izročilo pa pozna še *Igro o Adamu in Esteri, Igro o egiptovskem Jožefu* in *Igro o bogatem možu.* Alojzij Merhar (psevdonim Silvin Sardenko) je med drugim napisal dramski besedili *Mater Dolorosa* in *Mati svetega veselja.* Ivan Pregelj se je najbolj vidno naslonil na Sveto pismo v svetopisemski drami *Azazel.* Franc Ksaver Meško je napisal dramsko delo *Pasijon.* V razdobju med vojnama so po raznih krajih igrali *Pasijon*, ki sta ga napisala igralec Edvard Gregorin in p. Roman Tominec. Gregorin ga je predelal in leta 1935 izdal pod naslovom *V času obiskanja.* Leta 1936 je izdal knjigo *Kralj z neba.* V njej podaja božično skrivnost. Končno pride posebno močno do veljave svetopisemska tematika v dramskih delih Ivana Mraka: *Quo vadis, Domine, Biblični ciklus: Svetopisemske drame* (1985). V svoji zadnji knjigi *Biblični ciklus* je Mrak izdal himnično tragedijo *Herodes Magnus,* himnično trilogijo *Proces*; tragedije *Človek iz Kariota, Veliki duhovnik Kajfa* in *Prokurator Poncij Pilat,* himnični misterij *Janez Evangelist* ter himnično tragedijo *Apostol Peter.*

Sveto pismo v upodabljajoči umetnosti

V krščanski Evropi so se ob Svetem pismu navdihovali na vseh področjih umetnosti. Biblični motivi so prišli do izraza v stavbarstvu, kiparstvu, v mozaični umetnosti, v stenskem slikarstvu, na krilnih oltarjih, na ikonah, na posamičnih slikah, na slikanih oknih, na prtih za oltarje in v ilustracijah knjižnih izdaj.

Do 4. stoletja so svetopisemske motive zaradi preganjanja večinoma upodabljali v skrivnih prostorih, zlasti v katakombah, in sicer v stenskem slikarstvu in kiparstvu. V Rimu imamo na stropu grobnice Dobrega pastirja upodobitve različnih svetopisemskih motivov, začenši z Adamom in Evo, v katakombah sv. Petra in Marcelina nedolžno Suzano, v Domicilinih katakombah Kristusa-Orfeja (3. stoletje) in Kristusa med apostoli ter v Kalistovih katakombah Mojzesa, ko udari s palico po skali, da priteče voda (4. stoletje). Iz 3. in 4. stoletja so ohranjeni tudi primeri posameznih kipov in sarkofagov na svetopisemske teme: več primerov Dobrega pastirja, Kristus učenik, Daniel v levnjaku, mladi Kristus med apostoli itd.

Od 4. stoletja so v raznih deželah zgradili veličastne bazilike, ki so bile tudi prostor za reprezentativne upodobitve. Njihov namen ni bil samo poučevati, temveč sočasno tudi razodevati. Stavbe so podoba nekega idealnega mesta, ki predstavlja nebeški Jeruzalem. Nekatere stare bazilike so se ohranile vse do danes: bazilika rojstva v Betlehemu (325), Sv. Marija Velika (Maggiore) v Rimu (352-366), Sv. Sabina v Rimu (425-440), Sv. Janez Evangelist (ok. 425) in druge znane cerkve iz iste dobe v Ravenni, Sv. Katarina na Sinaju (527), Sv. Sofija

(Hagia Sophia) v Carigradu (posvečena 537), Evfrazijeva bazilika v Poreču (6. stoletje) itd. V zahodni Evropi je romanska umetnost dosegla višek v visokem srednjem veku, ko je bilo med drugim zgrajenih več znamenitih katedral.

V poznem srednjem veku pride do razmaha veličastna arhitektura gotike. Katedrale zajamejo vse veje umetnosti, vse služi eni sami veliki podobi neba, ki predstavlja nebeški Jeruzalem. Kipar postavlja svoja dela v arhitektonsko razčlenjeno ohišje, zlatar ustvarja relikviarje in monštrance v arhitektonskih oblikah, velika pisana steklena okna s tisočerimi upodobitvami svetopisemskih dogodkov označujejo onstranskost svetlobe, ki prihaja skozi stekla. Reliefi na stranskih vratih tipološko povezujejo staro in novo zavezo; v severnem portalu so izklesani liki prerokov, sibil in očakov ob Mariji, ki predstavlja most k novi zavezi; na južni strani pa je na osrednjem slopu Kristus, obdan z apostoli, mučenci in spoznavalci. Na oknu nad temi vrati je upodobljen Kristus kot nebeški vladar na prestolu. Znotraj cerkve je množica kiparskih reliefov in fresk, ki upodabljajo svetopisemsko zgodovino odrešenja. Od 13. stoletja dalje pa nastajajo tudi samostojne slike, ki predstavljajo prostorsko in časovno enotno zgrajen kompozicijski prostor. Takšne slike krasijo predvsem oltarje.

Na Vzhodu se zlasti med slovanskimi narodi nadaljuje bizantinsko izročilo. V 11. stoletju je umetnost Bizanca privzel Kijev. Tudi tu so zgradili katedralo sv. Sofije (1046-1050). V Novgorodu je nastala znana cerkev Gospodovega spremenjenja (1374), v Moskvi Kremelj s slovitima katedralama Marijine smrti (1475-1479) in Marijinega oznanjenja (1482-1490). V Srbiji slovi cerkev Matere Božje v Studenici (ok. 1196), samostan Vaznesenja v Visokih Dečanih (11.-14. stoletje), samostanska cerkev Marijinega oznanjenja v Gračanici (1315-1321), cerkve nekdanje peške patriarhije: Sv. apostoli (13. stoletje), Sv. Demetrij (začetek 14. stoletja), Mati Božja (14. stoletje). Med znanimi umetninami v neslovanskih deželah velja omeniti zlasti Pavlov samostan na Sveti gori Atos (ustanovljen verjetno v 10. stoletju) in katedralo sv. Marka v Benetkah (1042-1071), ki je bila zgrajena po bizantinskih zgledih in tudi s pomočjo strokovnjakov iz Carigrada. Posebne značilnosti ima romunska umetnost. Znana je samostanska cerkev Nebeške gospe v Voronetu (1488-1547).

Na Vzhodu je bil mozaik značilna oblika umetniškega oblikovanja in je prodrl tudi precej daleč na Zahod. Iz starejšega obdobja je v nekropoli pod cerkvijo sv. Petra v Rimu ohranjen mozaik, ki predstavlja Kristusa kot sončnega Boga (ok. 300). V apsidi cerkve sv. Pudencijane je upodobljen Kristus med dvanajstimi apostoli (konec 4. stoletja). Sveto pismo je najpomembnejša podlaga mozaikov v vseh cerkvah v Ravenni, Carigradu, na celotnem Vzhodu, v Benetkah in drugod. Prvo fazo mozaičnega okrasja cerkve sv. Marka v Benetkah so izvedli vzhodni umetniki. Ta cerkev je še danes najodličnejši primer bizantinskega sloga iz 12. stoletja.

Na Vzhodu se začne v 6. stoletju izjemno pomembna nova miniaturna umetnost, knjižno slikarstvo. Proti koncu 7. stoletja se knjižna umetnost razcvete v irskih samostanih in se postopoma razvije tudi drugod po Evropi. Tako je prišlo do mnogih slovitih rokopisov Svetega pisma, psalterjev, evangeliarijev in zakramentarijev. Platnice pogosto krasijo dragoceni umetniški reliefi, besedilo pa bogate slikarske kompozicije iz Stare in Nove zaveze.

Pergamentni rokopis, tako imenovana Dunajska Geneza iz 6. stoletja, predstavlja v dunajski Narodni knjižnici najstarejšo ohranjeno ilustracijo Svetega pisma. Knjižna umetnost je bila izredno živa in bogata vse do našega časa, predvsem pa ves srednji vek. Evropske knjižnice in muzeji hranijo ogromno bogato ilustriranih Svetih pisem.

Z renensanso se začne v Italiji nova zlata doba slikarstva, ki doseže vrh v delih Leonarda da Vincija (1452-1519) in Michelangela Buonarottija (1475-1564). Prvi je med drugim znan po upodobitvi zadnje večerje, drugi po kipih Pietà, Mojzes in David ter po slikarski upodobitvi znanih svetopisemskih tem v sikstinski kapeli. Zasloveli so tudi slikarji v Španiji in Franciji, na Nizozemskem ter v Nemčiji in Angliji. Slavno izročilo renesančnega slikarstva se nadaljuje tudi skozi barok in rokoko. Nastalo je veliko stropnih fresk po cerkvah in kapelah, pa tudi samostojnih slik na svetopisemske teme. Med slikarji sta posebno slavna P.-P. Rubens (1577-1640) in Rembrandt (1606-1669). Rubens je upodabljal svetopisemske teme z veliko dramatsko svobodo. Rembrandt pa jih je odel v nadnaravno skrivnostnost.

V 19. stoletju prevladajo posvetni motivi pod motom »zemski paradiž«. Ta moto narekujejo nove sekularizirane ideologije in revolucije, začenši s francosko revolucijo. Svetopisemske teme ne igrajo več pomembne vloge. V 20. stoletju pa je položaj spet boljši. Posebno sloviti judovski slikar Marc Chagall je ustvaril več kot 40 slik s svetopisemsko tematiko.

Sveto pismo v slovenski upodabljajoči umetnosti

Na Slovenskem so se svetopisemski motivi uveljavili na vseh področjih umetnosti. Vendar pri nas imamo ohranjenih zelo malo starih spomenikov. Na njih so upodobljeni posamezni svetopisemski prizori iz Stare in Nove zaveze. Na splošno so umetniki pogosteje segali po motivih iz Nove kakor iz Stare zaveze, zato je razumljivo, da so zlasti v upodobitvah Jezusove mladosti in Marijinega življenja upodabljali motive tudi iz apokrifnih evangelijev.

Upodobitve svetopisemskih motivov lahko zasledujemo od 13. stoletja dalje. Proti sredi 13. stoletja je bil v proštijski cerkvi na Ptuju upodobljen niz starozaveznih in novozaveznih motivov: *Ustvarjenje Eve, Oznanjenje, Poklon kraljev.* Freske so ohranjene le fragmentarno. V gotskem stenskem slikarstvu prevladujeta motiva Kristusovega trpljenja in Marijinega življenja. Prvi je zastopan v Crngrobu (sreda 14. stoletja), v špitalski cerkvi v Slovenj Gradcu (1450-1460), v južni ladji v Hrastovljah (1490), v cerkvi sv. Petra nad Begunjami (ok. 1530); drugi v cerkvi sv. Primoža nad Kamnikom (1504). Niz svetopisemskih motivov *Stvarjenje sveta in človeka* imamo na oboku srednje ladje v Hrastovljah. V Vratih na Koroškem veliki pasijonski niz vključuje simbolično povezavo starozaveznih in novozaveznih prizorov (1478-1489). Med prti za oltarje velja omeniti zlasti postni prt iz leta 1505, ki se je ohranil v Vovbrah na Koroškem; tu imamo 36 prizorov iz Stare in Nove zaveze. Med slikanimi okni so posebno znamenita v Vetrinju (ok. 1400).

Leta 1584 je izšla Dalmatinova Biblija. Z njo smo Slovenci dobili ne samo prvi celotni prevod Svetega pisma, temveč tudi prvo ilustrirano Sveto pismo. V

njej imamo 222 lesorezov, ki so delo različnih mojstrov. Za tisk Dalmatinove Biblije so bili izposojeni pri frankfurtskem tiskarju in grafiku S. Feyerabendu. *Hišna postila*, ki jo je Primož Trubar priredil po Lutru, ima za ilustracijo razlag nedeljskih in prazničnih evangelijev 108 lesorezov.

Leta 1632 so župnijsko cerkev v Ormožu poslikali s 40 prizori iz Stare in Nove zaveze; to je največji ohranjeni svetopisemski niz iz 17. stoletja. Za barok so značilne iluzionistične kompozicije, ki vključujejo posamezne svetopisemske prizore. Znamenit primer so freske v kalvarijskih kapelah pri Sv. Roku nad Šmarjem pri Jelšah iz srede 18. stoletja. V drugi polovici 19. stoletja se uveljavi poznonazarensko stensko slikarstvo, ki znova ustvarja pripovedne cikle iz Stare in Nove zaveze. Naši mojstri so bili pod vplivom lesorezov Julija Schnorra in Gustava Doréja. Schnorrove sta Frančišek Lampe in Janez Evangelist Krek skoraj v celoti prevzela v svoje veliko delo *Zgodbe Svetega pisma*, Doréjeva ilustrirana Biblija pa je pri nas izšla leta 1986.

Sveto pismo v glasbi

Judovsko in krščansko versko izročilo je bistveno povezano z glasbo. V zgodovini so se uveljavile vse glasbene zvrsti in v vseh je Sveto pismo prvi vir glasbenih motivov. Velikokrat so svetopisemska besedila služila več ali manj nespremenjena. Prav tako pogosto so jih svobodno prirejali in jih povezovali z besedili iz poznejšega izročila. V izbiri svetopisemskih motivov se je posebno jasno pokazalo, kateri svetopisemski simboli, motivi, osebnosti in zgodbe utelešajo univerzalne resničnosti človeškega bitja in njegovo razmerje do Boga in človeka. Samo takšne je mogoče organsko aktualizirati v vsakem času in v vseh družbenih razmerah.

Najbolj prvotna, izrazito svetopisemska glasba je petje psalmov, ki je enako pomembno v judovstvu in krščanstvu. Pozneje so v vseh jezikih samodejno nastajale ljudske verske pesmi, ki se bolj ali manj neposredno naslanjajo na svetopisemska besedila. Danes so v ospredju črnske duhovne pesmi in popevke.

Veliki umetniki so se naslanjali na Sveto pismo, ko so v glasbenih zvrsteh izražali Božjo moč v vesoljstvu in v velikih zgodovinskih dogodkih, pa tudi najbolj skrivnostne vzgibe človeških src v njihovi skrajni predanosti ali zaslepljenosti. Omeniti velja posebno znane ustvarjalce. Maše so skladali: G. de Machault, G. Dufay, J. Ockeghem, J. Desprez, G. P. da Palestrina, J. Gallus, J. S. Bach, W. A. Mozart, J. Haydn, L. van Beethoven, F. Schubert, L. Cherubini, A. Bruckner, A. Dvořak, I. Stravinski; rekviem: W. A. Mozart, L. Cherubini, H. Berlioz, G. Verdi, A. Dvořak, M. Reger, G. Fauré; motete: O. di Lasso (*Magnum opus musicum*), G. P. da Palestrina (*Sicut cervus, Super flumina, Ad te levavi*), J. Gallus (*Opus musicum*), A. Gabrieli (*Psalmi Davidici*), G. Gabrieli (*Sacrae symphoniae*), H. L. Hassler (*Aus tiefer Not schrei ich zu dir*), S. Scheidt (*Cantiones sacrae*), J. Scheidt (*Israelbrünnlein*), H. Schütz (*Musikalische Exequien*), J. S. Bach (*Singet dem Herrn ein neues Lied*), kantate: D. Buxtehude (*Fürwahr er trug unsere Krankheit*), J. S. Bach (*Nun komm, der Heiden Heiland*); oratorije: E. de Cavalieri (*Rappresentatione di corpo e di anima*), G. Carissimi (*Abraham in Izak*), G. F. Händel (*Mesija, Salomon, Izrael v Egiptu,*

Samson, Juda Makabej), J. S. Bach (*Božični, Velikonočni, Vnebohodni oratorij, Magnificat*), L. van Beethoven (*Kristus na Oljski gori*), F. Mendelssohn-Bartholdy (*Elija, Pavel*), H. Berlioz (*Odrešenikovo rojstvo*), F. Liszt (*Kristus*), J. Brahms (*Nemški rekviem*), A. Honegger (*Kralj David*), B. Britten (*Vojni rekviem*), L. Bernstein (*Chichester Psalms*), pasijon: H. Schütz, J. S. Bach, K. Penderecki; Stabat Mater: G. B. Pergolesi, G. Rossini, A. Dvořak; Te Deum: G. F. Händel (*Utrechter, Dettinger*), G. Verdi, A. Bruckner; opere: G. Rossini (*Mojzes v Egiptu*), G. Verdi (*Nabucco*), N. Rimski-Korsakov (*Božična noč*), C. Saint-Saëns (*Samson in Dalila*), R. Strauss (*Saloma*), A. Schönberg (*Mojzes in Aron*).

Sveto pismo v slovenski glasbi

Sveto pismo je najpomembnejša predloga slovenski cerkveni pesmi, pa tudi v umetniških skladbah maš, oratorijev, motetov itd. Prve ljudske pesmi so nastajale po latinskih in nemških predlogah. Najstarejša je zapisana v Stiškem rokopisu (15. stoletje); gre za s kitico velikonočne pesmi *Nas Gospud ye od smerti wstal.* Slovenski protestanti so spesnili več psalmskih pesmi: Primož Trubar: Ps 1, 12, 51, 74, 130; Jurij Dalmatin: Ps 23, 25, 31, 46, 67, 91, 103, 124, 137; Sebastjan Krelj: Ps 2, 14, 15, 82, 83, 128; Marko Kumpreht: Ps 13; neznani avtorji: Ps 2, 14, 67, 114, 128. Izročilo psalmskih pesmi je ostalo nepretrgano vse do danes. Poleg psalmov so našli svoje mesto v bogatem slovenskem izročilu ljudskih pesmi in umetniških skladb tudi mnogi drugi motivi iz Svetega pisma.

Maše so komponirali: J. Gallus (*Selectiores quaedam missae*), J. K. Dolar (*Missa sopra la Bergamasca, Missa villana, Missa Viennensis*), A. Ivančič (*Missa pastoritia, Missa s. Ambrosii, Missa festiva*), J. G. Goschell, L. F. Schwerdt, K. Mašek, A. Foerster (*Missa s. Caeciliae, Missa quilisma*), H. Sattner (*Missa seraphica*), I. Hladnik (*Missa solemnis, Missa laetentur coeli*), A. Hribar (*Missa Ecce panis angelorum),* H. Volarič (*Missa s. Andreae*), S. Premrl (*Missa s. Josephi, Missa s. Nicholai, Missa s. Familiae, Missa Salus infirmorum*), F. Kimovec (*Missa pastoralis, Missa Regina pacis*), E. Hochreiter (*Missa Beati pauperes, Beati mites*), M. Tomc (*Missa Immaculati Cordis Mariae, Missa iubilaei*), M. Železnik, V. Vodopivec (*Missa in hon. Nativitatis BMV*), A. Mav (*Missa Rex invincibilis*), L. Ačko (*Missa solemnis, Missa Vita Iesu*), G. Zafošnik; rekviem: I. Hladnik, A. Hribar, S. Premrl, F. Kimovec, E. Hochreiter, M. Železnik, V. Vodopivec, A. Mav; motete: J. Gallus (*Opus musicum*), G. Plavec (*Flosculus vernalis*), D. Lackner (*Soboles musica, Flores Iessae, Florum Iessaeorum*), I. Poš (*Harmonia concertans*), W. K. A. Siberau (*Concertus sacri*); kantate: J. K. Dolar (*Miserere mei Deus*), A. Lajovic (*Psalmi 41* in *42*), H. Sattner (*Jeftejeva prisega, Oljki),* I. Hladnik (*Tri Marijine kantate*), S. Premrl (*Sončna pesem sv. Frančiška*), M. Tomc (*Slovenski božič, Križev pot*); oratorije: M. Omerza (*Christus baiulans crucem*), J. B. Höffer(n) (*Magdalenae conversio, Mors et vita, Patientia victrix in amico Iob*), H. Sattner (*Vnebovzetje*), S. Premrl (*Sv. Jožef*), E. Hochreiter (*Kristusovo rojstvo*), M. Tomc (*Odrešeniku sveta*); Te Deum: J. F. Zupan, I. Hladnik, F. Kimovec, E. Hochreiter.

Od Trubarjevega *Katekizma* (1550) dalje je izšlo veliko pesmaric cerkvenih ljudskih pesmi in izdaj umetniških skladb. Za razvoj kulture cerkvene glasbe je imel pomembno vlogo *Cerkveni glasbenik* (1878-1945, 1976-).

Povzetek: **Jože Krašovec, Sveto pismo v umetnosti**

Sestavek podaja pregled odmevnosti Svetega pisma v evropski, in posebej v slovenski umetnosti: v leposlovju, v upodabljajoči umetnosti in v glasbi. V posvetni književnosti je Sveto pismo dobilo pomembno mesto šele v srednjem veku. Ustvarjali so božične, pasijonske in velikonočne igre, svetopisemske epe, drame, pripovedi, romane in razne zvrsti pesništva. V umetnosti je Sveto pismo prišlo do veljave v stavbarstvu, v kiparstvu, v mozaični umetnosti, v stenskem slikarstvu, na krilnih oltarjih, na ikonah, na drugih posamičnih slikah, na slikanih oknih, na prtih za oltarje in v ilustracijah knjižnih izdaj. V glasbi so dobili prvenstveno vlogo psalmi. Nastale pa so tudi številne verske pesmi, maše, rekviemi, moteti, kantate, pasijoni, hvalnice in opere.

Summary: **Jože Krašovec, The Meaning of the Bible for the Development of Culture**

The present article deals with the resonance of the Bible in European, and especially Slovene culture: in literature, in arts and in music. In secular literature, the Bible took its important place only in the Middle Ages. Authors created Christmas, Passion and Easter drama, biblical epics, plays, narratives, novels and various kinds of poetry. In arts, the Bible is represented in architecture, in sculpture, in mosaic arts, in mural painting, on triptych altars, on icons, in other individual pictures, in stained glass, in altar-clothes and in book illustrations. In music, the Psalms received the primary role. In addition, numerous hymns were composed as well as masses, requiems, motets, cantatas, passions, hymns (Te Deum) and operas.

Kazalo

F. Oražem, Spremna beseda 1
Forword
J. Krašovec, Značilnosti novega slovenskega prevoda Svetega pisma 3
Characteristics of the New Slovenian Translation of the Bible
M. Holc, Načela in problematika prevajanja Svetega pisma 13
Principles and Problems of Bible Translation
K. Gantar, Non verbum ad verbum, sed sensum ad sensum 17
Not Word for Word But Meaning for Meaning
P. Weiss, Jezikovni pregled novega prevoda Svetega pisma 27
Language Checking of the New Translation of the Bible
M. Peklaj, Stalne besedne zveze v Pentatevhu 33
Standing Expressions in the Pentateuch
S. Večko, Krivda, kazen in odpuščanje v Prvi in Drugi Samuelovi knjigi 39
Guilt, Punishment and Forgiveness in 1 and 2 Samuel
J. Bizjak, Job: kaznovan ali preizkušan 47
Job: Punished or Tried
F. Rozman, Sinoptiki s svojimi sličnostmi in razlikami -
smerokazi prevajalcem Svetega pisma 51
The Synoptists with Their Similarities and
Differences as Guides for the Translators of the Bible
F. Premk, Kako so prvi slovenski pisci reševali probleme Psalma 137 67
How the First Slovenian Authors Solved the Problems of Psalm 137
E. Škulj, Glasbila v 150. psalmu 83
Musical Instruments in Psalm 150
J. Plevnik, Lonerganova spoznavna teorija in
hermenevtika v zgodovini literarnih oblik 95
B. Lonergan's Cognitional Theory and Hermeneutics in Form Criticism
C. Tóth, Hermenevtika utopije in upanja v Bibliji 111
Hermeneutics of Utopia and Hope in the Bible
B. Ošlaj, Biblija in eko-etična kriza 125
The Bible and the Ecological-Ethical Crisis
A. Rebula, Blok svetlobe v duhovne temelje novega slovenskega tisočletja ... 133
A Block of Light in the Spiritual Foundations of the New Slovenian Millenium
J. Pogačnik, Dalmatinov prevod Biblije (1584) -
Izhodišče za ubesedovalno in narativno prakso v slovenski književnosti 137
Dalmatin's Bible Translation (1584) -
Starting Point of Putting into Words and Narrating in Slovenian Literature
J. Kos, Recepcija Biblije v slovenski literaturi 151

Reception of the Bible in Slovenian Literature
F. Zadravec, Uporni angel - hudič v Cankarjevi literaturi 159
Rebellious Angel - Devil in Cankar's Literature
M. Stanonik, Interpretacija in konkordanca svetopisemskih motivov v slovenski slovstveni folklori 165
Interpretation and Concordance of Biblical Motifs in Slovenian Literary Folklore
L. Menaše, Podobe Boga 181
Images of God
N. Golob, Marijino oznanjenje kot upodobitev *mulier docta* v poznem srednjem veku 187
The Annunciation as a Representation of Mulier Docta *in Late Medieval Art*
J. Höfler, Biblia pauperum in slovenske srednjeveške freske 203
Biblia Pauperum *and Slovenian Medieval Frescoes*
J. Snoj, Gregorijanski koral v zgodovini zahodnoevropske glasbe 211
Gregorian Chant in the History of Western European Music
V. Potočnik, Slovenci in Sveto pismo 221
The Slovenes and the Bible
J. Krašovec, Sveto pismo v umetnosti 239
The Meaning of the Bible for the Development of Culture

Slovenski sodelavci svetopisemskega simpozija

Bizjak J., Univerza v Lj, Teološka fakulteta, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Gantar K., Univerza v Lj, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
Golob N., Univerza v Lj, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
Höfler J., Univerza v Lj, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
Holc M., Seraphicum, Via del Serafico 1, IT-00142 Roma
Kos J., Univerza v Lj, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
Krašovec J., Univerza v Lj , Teološka fakulteta, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Menaše L., Univerza v Lj, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
Ošlaj B., Univerza v Lj, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
Peklaj M., Univerza v Lj , Teološka fakulteta, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Plevnik J., Regis College, 15 St. Mary Street, Toronto, Ont M4Y 2R5, Canada
Pogačnik J., Univerza v Mb, Pedagoška fakulteta, Koroška 160, 2000 Maribor
Potočnik V., Univerza v Lj, Teološka fakulteta, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Premk F., Institut za slovenski jezik, ZRC SAZU, Ljubljana, Novi trg 3, 1000 Lj
Rebula A., SAZU, Novi trg 3, 1000 Ljubljana
Rozman F., Univerza v Lj , Teološka fakulteta, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Snoj J., Muzikološki institut, ZRC SAZU, Novi trg 3, 1000 Ljubljana
Stanonik M., Institut za narodopisje, ZRC SAZU, Ljubljana, Novi trg 3, 1000 Lj
Škulj E., Univerza v Lj, Teološka fakulteta, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Tóth C., Univerza v Lj, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
Večko S., Univerza v Lj, Teološka fakulteta, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Weiss P., Institut za slovenski jezik, ZRC SAZU, Ljubljana, Novi trg 3, 1000 Lj
Zadravec F., Univerza v Lj, Filozofska fakulteta, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana

UDK 2(05) ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 57 (1997) ŠTEVILKA 3

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

Simpozij o življenju in delu Antona Trstenjaka

BOGOSLOVNI VESTNIK
Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

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

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

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Pomočnik glavnega urednika: Edo Škulj.

Lektor: Jože Kurinčič.

Prevajalec: Vera Lamut.

Oprema: Tone Štrus.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; eskulj@teof.uni-lj.si

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

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

Letna naročnina: 3200 SIT, posamezna številka 800 SIT, za tujino 45 USD;
ŽR za SIT: 50101-603-401025; za tujo valuto: 50100-620-133 900-27620-118911/5.
Poštnina plačana pri pošti 1102.

Tisk: DAN d.d., Ljubljana

Predavanje (1.06) UDK 929 Trstenjak, Anton (045)

Janez Juhant

Anton Trstenjak - človek in mislec

Življenjska pot

Anton Trstenjak se je rodil 8. januarja 1906 v Radmoščih pri Gornji Radgoni malemu kmetu Janezu in Mariji. Osnovno šolo je obiskoval v Negovi, klasično gimnazijo od 1918 pa v Mariboru. Leta 1926 je po odlično opravljeni maturi vstopil v mariborsko bogoslovje. V gimnazijskih in študijskih letih so ga zaznamovala nova iskanja v Cerkvi. Ob mladinskem gibanju je začel oblikovati čut za eksistencialno stisko sodobnega človeka in v iskanju novih odgovorov v veri. Po enem letu je nadaljeval filozofske in teološke študije na Teološki fakulteti Univerze v Innsbrucku, kjer je leta 1929 promoviral za doktorja filozofije, leta 1933 pa za doktorja teologije. Skupaj s škofom Pogačnikom je doživljal strogo jezuitsko vzgojo mednarodnega zavoda Canisianum, kjer je stanovalo takrat in kasneje še nekaj Slovencev. V duhovnika je bil posvečen 2. avgusta 1931 v mariborski stolnici,[1] kot eden zadnjih duhovnikov, ki jih je posvetil škof Andrej Karlin.[2]

Po mestu predavatelja verouka na gimnaziji je postal prefekt in profesor na Visoki bogoslovni šoli v Mariboru, dokler ni v študijskem letu 1939/40 pod dekanom Janezom Fabijanom postal docent za filozofijo, pedagogiko in metodiko[3] na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani, in sicer na temelju habilitacijskega dela *Metodika verouka* s podnaslovom *Oris versko-pedagoške psihologije*, ki je naslednje leto izšlo v tisku. Izvirnost knjige je avtor opredelil sam uvodoma takole: »A tudi pri drugih narodih je psihologija versko-vzgojne dobrine v primeri s profano psihologijo vzgojnih vrednot le malo raziskana, tako da sem bil prisiljen na tem področju orati ledino.«[4]

Leta 1946 je Trstenjak napredoval v izrednega profesorja, čez dve leti, leta 1948, pa v rednega profesorja za psihologijo in zgodovino filozofije. Istega leta je postal prvič dekan z enoletno mandatno dobo. To so bili težki časi te

[1] Prim. *Letopis Cerkve na Slovenskem,* Ljubljana 1991, 216.
[2] Prim. A. Trstenjak, *Moji spomini na škofa Karlina*, v: E. Škulj (ur.), *Karlinov simpozij v Rimu*, Celje 1996, 275.
[3] Prim. M. Smolik, *Kronika državne Teološke fakultete*, v: BV 29 (1969), 175.
[4] A. Trstenjak, *Metodika verouka: Oris versko-pedagoške psihologije*, Ljudska knjigarna, Ljubljana 1941, VII.

ustanove kot je zapisal v kroniki fakultete Marjan Smolik: »Fakultetni svet se je upiral načrtu, da bi teološka fakulteta postala samostojna državna fakulteta zunaj sestava univerze.«[5] V naslednjem študijskem letu 1949/50 je bil Trstenjak ponovno dekan TF in si prizadeval, da bi ostala državna fakulteta s pravico podeljevanja doktorata. Dne 23. marca 1950 se je konstituiral fakultetni svet samostojne, vendar še vedno državne TF. Dekanat se je iz univerze moral preseliti v Alojzijevišče. To je bilo znamenje, da so začeli izvajati zakon o ureditvi visokega šolstva v LRS z dne 25. oktobra 1949, ki je določal, da se Teološka fakulteta izloči iz sestava Univerze in postane samostojna fakulteta, urediti pa jo je treba po uredbi o fakultetah in katedrah univerz in visokih šol.[6]

Dne 30. junija 1966 je bil Anton Trstenjak tretjič izvoljen za dekana. Stanko Cajnkar omenja, da je zaradi težav, ki so nastale v zvezi s to izvolitvijo (ne zaradi osebe novega dekana, ampak zaradi težkih družbenih razmer), Trstenjak prevzel posle dekana šele 4. januarja 1967.[7] Kot dekan je imel vsestranske, predvsem kadrovske težave. Zato je sam leta 1967 velikemu kanclerju predlagal, naj imenuje nekatere predavatelje za redne profesorje, ker je bil sam v tistem času edini redni profesor na fakulteti.[8] Mnogi profesorji so namreč po vojni odšli v tujino, nekatere so upokojili, novega kadra v teh razmerah ni bilo. S svojo avtoriteto in vplivom je Trstenjak pomagal Teološki fakulteti prebroditi težke čase družbene osame in odrinjenosti. Kot je sam večkrat dejal, so ga vabili na številne tuje univerze, vendar je kljub težavam ostal zvest domači ustanovi in pokazal svojo ljubezen do slovenskega naroda in Cerkve, ki mu je tudi omogočila njegovo kariero.

Dne 30. septembra 1973 je bil na lastno željo kot profesor TF upokojen, vendar je še naprej ostal povezan z njo kot občasni predavatelj in sodelavec pri podiplomskem študiju. O tem nam pričujejo številne razprave, ki jih je objavil v glasilu Teološke fakultete, v Bogoslovnem vestniku.[9] Pa tudi sicer ni pozabil na teologijo, posebej na pastoralno teologijo. Leta 1988 je pri celjski Mohorjevi družbi izdal knjigo z naslovom *Človek končno in neskončno bitje* s podnaslovom *Oznanjevalna antropologija*. V uvodu pravi: »Ko sem pripravljal drugo izdajo Pastoralne psihologije, sem k novim poglavjem pritegnil predavanja o religijski in pastoralni psihologiji, ki sem jih imel še kot redni profesor Teološke fakultete, obenem z nekaterimi drugimi predavanji in članki, delno še neobjavljenimi, delno objavljenimi v raznih revijah, in jih povezal v sistematično celoto. Tako je nastalo novo delo, ki ni bilo več zgolj religijska in ne samo pastoralna psihologija, ki sta jedro knjige; saj zajema celotnega človeka v odnosu do versko oznanjevalnih vprašanj, torej versko oznanjevalni nauk o človeku ali antropologijo.«[10]

---

[5] M. Smolik, n. d., 177.
[6] Prim. M. Smolik, n. d., 177.
[7] Prim. S. Cajnkar, *Delo fakultete po ločitvi od univerze*, v: BV 29 (1969), 198.
[8] Prim. S. Cajnkar, n. d., 186.
[9] Prim. E. Škulj, *Bibliografsko kazalo BV (1921-1990)*, v: BV 51 (1991), 28.
[10] A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje: Oznanjevalna antropologija*, MD, Celje 1988, 5.

Poleg družbenih je bil Anton Trstenjak deležen tudi cerkvenih odlikovanj. Leta 1974 ga je papež Pavel VI. imenoval za hišnega prelata, Cerkev na Slovenskem pa mu je leta 1986 podelila odličje sv. Cirila in Metoda.

Leta 1969 je Teološka fakulteta skromno, a ponosno praznovala 50-letnico delovanja. Na akademiji v ljubljanski stolnici je bil slavnostni govornik Anton Trstenjak. Svoj govor *Teološka fakulteta nekoč in danes* je sklenil z mislijo, ki osvetli tudi njegovo življenjsko delo. Teološka fakulteta si mora prizadevati, »da bo etični človek dosegel logičnega, da bo fakulteta obenem svetišče. Ali in kdaj bo človeštvo doseglo to višino, to napovedovati, bi se reklo prerokovati. Tega pa nočem, ker ne morem; to je samo domneva, upanje; še več: je vera v človeka«.[11]

Tako se je vse Trstenjakovo delovanje sukalo okrog temeljnih problemov človeka v času prelomnih družbenih sprememb. Generacije slovenskih duhovnikov so bile deležne njegovih predavanj in občudovale igrivost njegove besede, s katero se je sprehajal po različnih področjih in panogah ter svoja predavanja dopolnjeval s šalami in življenjskimi primeri svojih bogatih življenjskih izkušenj s srečevanj z ljudmi. Ta predavanja je imel tudi širom Slovenije in se tako približal širokemu krogu Slovencev, ki so ga cenili kot poznavalca človeške duše, svetovalca in tudi kot duhovnega voditelja, ki je znal odpreti stranska vrata Cerkve, skozi katera so vstopali tudi tisti, ki iz različnih razlogov niso prišli skozi glavna.

Vsem tem je Trstenjak utiral pota do človeka, da bi tudi v njih in sebi odkrival sledi Nevidnega. Vse njegovo delo je spremljala mera znanstvene skepse in kot je znal reči, ga je gnalo iz ustaljenih okvirov, da bi tudi drugim pokazal, da na tem svetu ni nič trajnega. V Nevidnem je zdaj tudi on našel izpolnitev svojih iskanj in snovanj, 29. septembra 1996 je namreč v jutranjih urah mirno zaspal v Gospodu.

Za novo podobo človeka

Že v svoji mladosti je Trstenjak stopil v križarsko oziroma mladinsko gibanje, ki je konec dvajsetih in v tridesetih letih tega stoletja postavilo temelje za novo podobo človeka v Cerkvi in s tem v evropski družbi nasploh. Gibanje se je začelo v Nemčiji in Avstriji po letu 1880 in ima svoje ozadje v filozofiji Friederika Nietzscheja (1844-1900), Avgusta Julija Langbehna (1851-1907), eksistencialistov in drugih mislecev, ki so se uprli takratnemu družbenemu razvoju in pokazali na probleme meščanske družbe. Zahtevali so pomladitev in prenovo družbe. Pomembno vlogo na Slovenskem je imel nemški teolog, duhovni pisatelj in krščanski prenovitelj Romano Guardini z delom *Nova mladina in katoliški duh*, ki je izšlo v Mainzu leta 1921. Trstenjak ga omenja med petimi velikimi. Poleg nemškega katoliškega filozofa Romana Guardinija (1885-1968) so to še dunajski psihoterapevt, začetnik tako imenovane tretje dunajske - logoterapevtske - šole Viktor Frankl (1905-1994), francoski jezuit

[11] A. Trstenjak, *Teološka fakulteta nekoč in danes* (Slavnostno predavanje prof. dr. A. Trstenjaka na proslavi 50-letnice Teološke fakultete v Ljubljani), v: BV 30 (1970), 35.

paleontolog in povezovalec naravoslovja in teologije Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), švicarski psiholog in psihiater Carl Gustav Jung (1875-1961), utemeljitelj analitične psihologije, nemški eksistencialistični filozof Karl Jaspers (1883-1969), ki so pomembno vplivali na oblikovanje Trstenjakovih življenjskih in filozofskih, teoloških in psiholoških stališč.

Mladinsko gibanje je sebe imelo za elito in za pristno krščansko gibanje v nasprotju z zatohlo, nepristno krščansko družbo, kakor so radi poudarjali.[12] Zahtevali so pristno, ponotranjeno krščansko življenje, svobodo posameznika v Cerkvi, prenovo Cerkve in družbe.

Trstenjak je poleg tega gibanja gradil svoje nazore tudi na Vebrovi predmetni teoriji, fenomenologiji sorodni filozofski smeri. Glavni cilj te šole je, da znanstveno predstavi stvarnost v subjektivni zavesti človeka kot bitja, ki dojema svet kot svoj svet predmetov. Za Trstenjaka kot matematično natančnega in sistematično nadarjenega znanstvenega delavca je srečanje s fenomenologijo pomenilo poglabljanje v znanstveno metodo in antropološko razumevanje človeka kot subjektivnega bitja. Metoda in smer je Trstenjakova stalnica v njegovem znanstvenem raziskovanju in prizadevanju za celovito podobo človeka.

Neprestano v hoji za človekom

Anton Trstenjak je slovenski javnosti poznan predvsem kot psiholog in svetovalec za človekova življenjska vprašanja. Ponavadi ni stopal v ospredje kot teolog in duhovnik, njegovo vsestransko delovanje pa je imelo pečat njegove krščanske in duhovniške vzgoje. Ta je bila podlaga vseh njegovih spisov, urejenih po sholastični natančnosti, dajala pa je tudi temelj njegovemu odnosu do ljudi. Tako v spisih kot v neposrednem odnosu do človeka je nevidno dihal krščanski duh, ki je Trstenjaka oblikoval od domače hiše prek šole, posebno bogoslovja v strogi jezuitski šoli Canisianuma v Innsbrucku. Poglabljal ga je sam v iskanju nove krščanske podobe človeka v mladinskem oziroma križarskem gibanju[13] in ga utrjeval kot profesor krščanske filozofije na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani in tudi potem, ko je fakulteta postala le cerkvena ustanova.

Odločilen za Trstenjakov pristop človeku je bil njegov študij eksperimentalne psihologije v Milanu. Že njegov prihod v Ljubljano tik pred vojno je zanj pomenil dokaj nemoteno delo med okupacijo, saj so v Ljubljano pred Nemci pribežali mnogi štajerski duhovniki. Svoje znanstvene in pedagoške sposobnosti je lahko razvijal na Teološki fakulteti, ki je mogla delovati tudi pod italijansko okupacijo. Del vojnega časa je preživel tudi v Milanu, kjer je na katoliški Univerzi Svetega Srca pri znanem italijanskem frančiškanskem psihologu in filozofu, utemeljitelju neosholastike in tudi te univerze (1921) patru Agostinu Gemelliju (1878-1959) poglabljal svoje znanje psihologije in njej je potem ostal predan vse življenje. Ta študij je torej odločilno zaznamoval Trstenjakovo nadaljnje delo.

---

[12] Trstenjak, A., Mladinsko gibanje, Glasnik Slovenske Matice, 1992

[13] Prim. A. Trstenjak, *Križarsko gibanje,* v: *Glasnik Slovenske Matice 1992*

Trstenjak je sicer že ves čas svojega študija težil k preučevanju človeka in njegovih razsežnosti, posebno pa je na podlagi tega študija zasnoval in leta 1946 izdal *Pastoralno psihologijo*. Kaj je knjiga pomenila v strokovni literaturi, nam pojasni avtor sam, ko v uvodu v drugo izdajo leta 1987 pravi: »Prva izdaja je izšla leta 1946, napisana je bila že med okupacijo. To je bila časovno prva pastoralna psihologija na svetu, ker nobeno drugo delo ni imelo takega naslova in ni v celoti obravnavalo zgolj pastoralne psihološke tematike. Zato je knjiga vzbujala pozornost tudi v tujini. Imeli so jo za izvirno delo na tem področju.«[14] Kaj je Trstenjakova knjiga pomenila v razvoju slovenske teološke misli, pa je po 25 letih njenega izida takole ocenil prof. dr. Stanko Cajnkar: »Pastoralna psihologija dr. Trstenjaka je že prava teološka knjiga, ki nakazuje smernice vsemu teološkemu snovanju novega rodu. Prava, globoka psihologija, ne more zagovarjati zastarelih teoloških in pastoralnih teorij. V Trstenjakovi knjigi se je tudi Slovencem odprla pot v 'novo teologijo', čeprav knjiga tega izraza ne pozna.«[15] Vsa povojna generacija duhovnikov je v njej dobivala oporo za težka leta pastoralnega delovanja v novih družbenih razmerah.

V knjigi se avtor zavzema za »tip duhovnika, ki bi šel v svojem apostolskem delu neposredno od človeka do človeka, ki bi imel pred očmi predvsem to, kako bi prišel v čim ožji osebni stik z verniki, da bi tako mogel delovati dobesedno od duše do duše.«[16] Avtor pa se zaveda, da s samo psihologijo ni mogoče odrešiti človeka, ampak da je za to potrebna teologija. Psihologija pa nam teologijo odpre za človeka in je neke vrste preambula, preddverje teologije, ker ji omogoča, da vstopa v človeška srca. Trstenjak tako razlikuje tri temeljna poglavja svojega uvoda v človeške duše: 1. Psihološke osnove vere, 2. Psihološke ovire vere in 3. Psihološki stik med duhovnikom in vernikom. Povsod je ključno vprašanje: Kaj se dogaja v človeku ob sprejemanju in posredovanju vere. To vprašanje se preliva skozi različne življenjske pogoje človeka, ki nastopa bodisi kot duhovnik, torej tisti, ki vero posreduje, ali laik, torej tisti, ki posredovano vero sprejema.

Pastoralna psihologija pa je tematsko in vsebinsko bolj izjemno Trstenjakovo delo, kolikor v njem izrecno izpostavlja versko tematiko. Šele leta 1975 se znova vrne k tej tematiki s svojima deloma, ki sta izšli v Tinjah: *Da bi bili z Njim* in *Krščanstvo in kultura*. Ostala njegova dela so izrecno posvečena človeku in jih zato lahko imenujemo antropološka. Zanimivo je, da je prek njih Trstenjak postal znan skoraj slehernemu Slovencu. Kdo ne misli z nostalgijo na zimske večere, ko še ni bilo televizije, pač pa le sem in tja kak radio in smo šolski otroci in odrasli z zanimanjem prebirali Trstenjakove poljudnoznanstvene knjige o človeku, ki jih je izdajala v redni zbirki Mohorjeva iz Celja. V njih se zrcali človek kot samostojno, iščoče in odprto bitje: *Med ljudmi* (1954), *Pota do človeka* (1957), *Človek v ravnotežju ali nauk o značaju za vsakogar* (1957), *Človek v stiski* (1960), *Če bi še enkrat živel ali psihologija življenjske modrosti*

[14] A. Trstenjak, *Pastoralna psihologija*, MD, Celje ²1987, 9.
[15] S. Cajnkar, n. d., 181.
[16] A. Trstenjak, *Pastoralna psihologija*, Ljubljana 1946, 10.

(1965), *Hoja za človekom* (1968), *Človek samemu sebi* (1971), *V znamenju človeka* (Tinje 1973), *Človek in sreča* (Celje 1974).

Človek širine in nasprotij

Trstenjak je tudi v svojih predavanjih večinoma zahajal na področje človeka. Slušatelji so mu izpeljevali psihološke raziskave o človekovem položaju, ki so bile podlaga in pomoč za pisanje omenjenih knjig. Sicer pa je kot predavatelj Zgodovine filozofije, Racionalne psihologije in Kozmologije znal slušatelje popeljati prek okvirov predavanj v psihološka in eksistencialna vprašanja človeka. Njegova skripta omenjenih predmetov, namenjena študentom teologije, so zgled sholastične metodične urejenosti in matematične natančnosti, kar je bila Trstenjakova značilnost. Služila so študentom, da so se naučili predpisane snovi, profesor pa jih je v svojih razmišljanjih popeljal izven ustaljenih okvirov v širni svet duha in jim odpiral nova pota ne samo filozofskega in teološkega razmišljanja, ampak tudi v svet vsakdanjega izkustva življenja človeka v sodobnem svetu. To izkušnjo je podkrepil s svojimi znanstvenimi ugotovitvami, posebej s področja psihologije. Na predavanjih se je posebno razživel, ko so prišli tudi študentje drugih fakultet.

Trstenjaka je stalno vleklo iz ustaljenih okvirov, težnja po ekscentričnosti se je pokrivala z njegovimi duhovnimi izkušnjami strogega innsbruškega zavoda Canisianuma ter njegove domače religiozne vzgoje in širine ter odprtosti. Kot duhovnik in teolog je iskal drugačnost in se ni zadovoljil z nobenimi ustaljenimi okviri. Odtod njegova neprestana in ognjevita ustvarjalnost, iz katere je kipela misel in se prelivala v predavanja, članke, razprave in knjige.

To predavateljsko in vzgojno dejavnost pa je spremljalo živahno in zavzeto znanstveno delo predvsem na področju človekove duševnosti. Skupna značilnost tega znanstvenega snovanja je spet človek in njegova posebnost v tem svetu: človek kot ustvarjalno bitje, človek, ki si skozi prizmo besede ustvarja svoj simbolični svet, skratka človek kot končno in neskončno bitje.

Ravno v teh znanstvenih in poljudnoznanstvenih študijah je Trstenjak vnašal tudi svojo osebno izkušnjo vernega človeka oziroma duhovnika, ki najbolj intimno doživlja to človekovo razpetost med Bogom in človekom, med nebom in zemljo, med umrljivostjo in večnostjo.

Trstenjaku je v ospredju človek, ki se sprašuje po svojem mestu v tem svetu, ki je zato bitje prihodnosti. In vendar se mora to bitje znajti v prostoru in času. Vsa znanstvena dela, ki jih je Trstenjak napisal, so v službi tega človeka. Tudi poznavanje pisave je služilo odkrivanju človekovih skrivnosti. Svoje znanstveno delo je Trstenjak začel na področju zaznavanja in posebno zaznavanja barv, prehajal pa je tudi na vsa ostala področja psihologije in ustvaril tudi pomembna dela celovitega pregleda psihologije v slovenskem jeziku.

Naštejmo le najvažnejša dela: *Zlivanje in ločevanje barvnih vtisov* (1948), *Psihologija dela* (1951), *Psihologija umetniškega ustvarjanja* (1953), *Oris sodobne psihologije* (1968-1971), *Problemi psihologije* (1976), *Človek in barve* (1979), *Psihologija dela in organizacije* (1979), *Temelji ekonomske psihologije* (1982), posebno pa so pomembna dela, ki izrecno nakazujejo antropološko

usmerjenost: *Psihologija ustvarjalnosti* (1981), *Človek bitje prihodnosti* (1985), *Človek končno in neskončno bitje* (1988), *Skozi prizmo besede* (1989).

Trstenjak ostaja zvest svojemu katoliškemu izročilu, četudi ga prinaša oziroma posreduje v okviru svojega znanstvenega ali poljudnoznanstvenega delovanja in pisanja. Comtovo ločitev na religiozni, metafizični in teološki stadij združuje in vse tri stadije podredi enotni podobi človeka, ustvarjenega po Božji podobi. To podobo skuša kot znanstvenik predstaviti iz nje same in jo podkrepiti predvsem z znanstvenimi izsledki sodobnih znanosti. Zaveda se, da ne filozofija ne teologija ne kaka druga znanost ne more rešiti človeka. Človeka ne more doseči nobena znanstvena metoda, kot je zapisal v svojih Problemih psihologije. Doseže ga lahko le vera, kot Trstenjak poudarja v svojih duhovnih vajah *Da bi bili z njim* (1975). V veri se človek odpira neskončnosti, poslušno se odzove Božjemu klicu in odgovori na poslanstvo, ki je služba Bogu.

Pedagog in vzgojitelj

Večina Trstenjakovega delovanja je bila posvečena pedagoškemu in vzgojnemu delu. Njegovo znanstveno delovanje je dajalo dobro podlago, da je mogel še bolje spoznavati človeško dušo in vedno globlje prodirati v skrivnost človeka. Svoje vzgojno-izobraževalno delovanje je ne le kot univerzitetni učitelj, ampak tudi kot človek, ki je vedno blizu človeku, znal prilagoditi različnim slojem in profilom ljudi. Povsod pa sta izstopali njegova neposrednost in naravnost izzivalnost, s katerima je znal nagovoriti človeka. Iskrivo je znal odgovarjati na zapletena življenjska vprašanja in dajati človeku gotovost in trdnost pri njegovem iskanju. Mladi in starejši so v njem našli izkušenega vzgojitelja in usmerjevalca svojih življenjskih iskanj.

Pa ne da bi bil zaradi tega profesor vase zaprt in vsevedni vzvišeni dogmatik. Znal je prisluhniti, ker je bil v svoji notranjosti sam iskateljska duša. Kdor se je imel priliko pobliže srečevati z njim, je lahko ugotovil, da tudi sam išče, da je tudi njegovo srce polno hrepenenj in iskanj in ravno zaradi tega je znal prisluhniti človeku v stiski. Vse življenje si je zato oblikoval pedagoški čut in svoje delovanje je stalno spremljal z izrazito znanstveno in človeško pozornostjo, da bi mogel pedagoško čimbolj uspešno delovati.

Oznanjevalec Boga

Že kot profesor verouka je napisal Metodiko verouka, v kateri je razgrnil vsa zapletena vprašanja oznanjevanja vere danes. Predstavil je metode verskega poučevanja v preteklosti in nakazal smeri, po katerih se je treba ravnati danes, da bi mogli uspešno posredovati veselo oznanilo v okviru šolskega sistema, kakor je bilo to običajno v takratni družbi in kakor je to tudi danes v demokratičnem svetu.

Trstenjak se je tudi tukaj zavzemal za lik veroučitelja, ki kot učitelj izstopa predvsem s svojim delovanjem in svojo osebnostjo. Trstenjakovo gledanje na človeka je bilo v tem oziru ne samo psihološko in socialno ter dinamično, se pravi gibljivo, na novo uresničljivo, pač pa predvsem skladno s krščansko

antropologijo. Kljub temu da tega ni vedno izrecno naglašal, pa lahko po natančnejšem pregledu tudi kasnejših spisov ugotovimo, da se je zavzemal kakor v Metodiki verouka tudi v kasnejših delih za človeka, ustvarjenega po Božji podobi. Tako recimo v delu Človek bitje prihodnosti pravi: »Sodobna antropologija je namestnica nekdanje metafizike; je pa hkrati njena naslednica, ker tudi poskuša odkriti njegove bitne temelje in odgovarjati na zadnja vprašanja njegovega žitja in bitja, in sicer predvsem iz njegovih izkustvenih izhodišč, ne pa iz načelnih umskih dedukcij. Takšna je tudi naša psihološka antropologija, čeprav je izraz psihološka (sicer zelo rabljen) pleonazem (torej samo ponavljanje tega, kar pove že izraz antropologija, op. J. Juhant), ker vsebuje dve 'logiji', saj vendarle za vsako znanost zadošča le ena sama.«[17]

Čeprav torej v tem delu iz leta 1985 ne izpostavlja Božje podobe človeka, pač pa ga hoče prikazati predvsem kot izkustveno bitje, pa ravno za vodilo te knjige zapiše Pascalovo misel: »Človek neskončno presega človeka.«[18] Empirično namreč ugotavljamo, da človek ni določeno, ampak odprto bitje. Tudi Trstenjak poudarja, da je človek bitje, ki izhaja iz Boga in se vedno bolj dopolnjuje v Božjo podobo. Zato je človek tudi neopredeljivo bitje, ki ga ne moremo spraviti v kakršnekoli kalupe, ampak se »nam vedno znova izmuzne iz rok«, kot spet pravi že v svoji Metodiki verouka.[19] Zato pa se je treba v vsakega posameznika vživeti in sodelovati z njim, da bi mogli skupaj z njim oblikovati njegovo osebnost. »Živa resničnost, življenje se ne da utesniti v logične kalupe, ne da bi pri tem izdihnila.«[20] Človek je odprto, živo in predvsem neobvladljivo bitje, ki mu je treba pustiti, da sam raste in se razvija. Treba pa mu je pri tem pomagati, ga vzpodbujati, vanj vlagati, kot bi rekli sodobni informacijski teoretiki: Kolikor namreč vložimo, toliko bomo prejeli. Zato upoštevanje svobode posameznika ne pomeni, da ga pustimo vnemar, ampak da mu pomagamo to svobodo čimbolj razviti. In tega se mora še posebej zavedati pedagog. Velikokrat starši ali učitelji presenečeni ugotavljajo, kaj vse prihaja iz mladih ljudi, pozabljajo pa, da so premalo ali ne dovolj celovito vlagali vanje ali pa so vlagali vanje drugi: cesta, televizija, ali pa so bili mladi sploh prepuščeni samim sebi.

Treba si je torej prizadevati, da bi čimbolj razvili vse človekove dejavnosti. To dosežemo preko vseh razvojnih stopenj zorenja osebnosti, na katere vpliva okolje (ne samo biološko, ampak tudi duhovno) s svojim »obdajanjem«,[21] to je s podzavestnimi in zavestno hotenimi smotrnimi vplivi in tudi posameznikova samovzgoja, v kateri je človek sam dejaven. Vse to skupaj ustvarja osebnost. Oboje pa spleta dedne lastnosti v celovito podobo, ki jo imenujemo človekova osebnost. Človek ni le sprejemnik, je tudi dejaven člen vzgoje in zato je treba z njim v tem vzgojnem procesu sodelovati.

Ravno v tem nastajanju človeka naj bi bil v vzgojnem procesu - tako samodejnem kot dejavnem na drugem - vzor sam Kristus. Trstenjak pravi zopet

---

[17] A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, 11.
[18] A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, Uvod; Pascal, *Misli* 1.
[19] A. Trstenjak, *Metodika verouka*, Ljubljana 1939, 3.
[20] A. Trstenjak, *Metodika verouka*, 3.
[21] A. Trstenjak, *Metodika verouka*, 62.

v svoji *Metodiki verouka*: »V njegovi osebi je na odličen način podstatno, v vsej polnosti kot v pravzoru uresničeno to, kar je naša naloga doseči v pritični, nepopolni obliki.«[22]

Takšne izpovedne podobe krščanskega prepričanja in postavitve ideala krščanskega človeka se je Trstenjak po vojni v svojih javnih in tudi drugih pedagoških nastopih izogibal. Namesto jasno izražene oblike pripadnosti Kristusu in krščanstvu pa je v ospredje postavljal človeka kot odprto bitje in se pedagoško na najrazličnejših nivojih zavzemal zanj. Izrecno podobo človeka po podobi Jezusa Kristusa je zamenjal človek kot bitje prihodnosti, katerega značilnost je ravno, da je odprt v nebo, kar je znal Trstenjak povedati na druge načine, ki niso izpostavljali krščanske retorike.

Tu se nam postavlja pomembna značilnost Trstenjakovega pedagoškega delovanja: izredna strpnost do različnih prepričanj, ki je temeljila v njegovi pripravljenosti te različnosti spremljati in jim pomagati uveljaviti svojo podobo človeka. Ta odprtost je privabljala ljudi k osebnemu srečevanju z njim in jih vabila k branju številnih knjig, ki so bile uglašene na temo človek in njegov položaj v svetu, v katerem živimo. Njegova dela in seveda njegova osebnost so izžarevali bogato znanje o temeljnih problemih človeštva in človeka ter avtorjevo pripravljenost, da s pedagoškim posluhom ljudem odpira njihova pota v življenje in jim tako pomaga pogumneje stopiti na pot življenja in se spoprijeti z njegovimi težavami.

Posebej zaradi te njegove »nevtralnosti« so našli pot do profesorja tudi neverni in neverujoči, ki so kot Nikodemi prihajali tiho in neopazno v njegovo sobo in tam odpirali skrivnosti svojih duš. Razvozlali so pred njim svoje življenjske vozle in olajšani, čestokrat deležni tudi odveze, vendarle čutili njegovo duhovniško roko. Profesor Trstenjak je kot pedagog namreč vedno bil tudi duhovnik.

Trstenjak kot duhovnik

Odgovor na vprašanje oziroma ocena tega, kaj je bil Trstenjak kot duhovnik, je zelo težak. Tudi mnogi, ki smo ga poznali pobliže, smo imeli o tem zelo deljeno mnenje. Nekateri so ga obsojali, češ, da se je izogibal predstavitvi sebe kot duhovnika v javnosti. Očitali so mu, da je svoje duhovništvo skrival in nastopal, kakor da ni duhovnik. Drugi so pričakovali od njega, da bi moral o svoji duhovniški drži spregovoriti, svoje krščanstvo bolj jasno predstaviti s svojim pisanjem in govorjenjem. Drugi so nasprotno pozabljali ali celo zavestno prikrivali njegovo duhovništvo in zanje je veljal Trstenjak predvsem kot psiholog in poznavalec človekove duševnosti.

Kdor ga je bliže poznal in kdor bolje pregleda njegova dela in zna tudi natančneje prisluhniti njegovim besedam, lahko presenečen opazi, da iz njih vedno odseva krščanska drža. Ta sicer ni bila opazna na prvi mah ali takoj, ampak jo je bilo moč izluščiti iz njegovih besed in stališč, ki so bila včasih zelo kategorična. Npr. na Teološkem tečaju za izobražence je včasih postavljal kot

[22] A. Trstenjak, *Metodika verouka*, 21.

zgled že ustaljene krščanske drže, zaradi katerih je bil večkrat deležen pravih zgražanj in obsodb. Spomnimo le na njegova stališča glede splava in moralnih problemov sploh. Na drugi strani pa je včasih začudil z odprtimi držami, ko je npr. izrazil, da človek ni sposoben napraviti smrtnega greha, ker bi moral biti za to že kar precej sposoben in močan, kar pa človek v tem stanju ni. Iz tega je nastala kar huda javna polemika.

To stališče kaže tudi na njegovo necerkvenost in njegovo samostojnost mišljenja in presojanja dogodkov, stanj in tudi stanja človeka kot takega sploh. Njegova stališča so nastajala pod močnim vplivom cerkvenoliberalnih gibanj kot je mladinsko, pa tudi misleci, ki so odločilno vplivali nanj, so bili sicer vsi verni, vendar ne konvencionalno verni ljudje. Še poseben odmev je sprožil s svojimi stališči o domobranstvu, kjer je večkrat nasedel javnemu mnenju in zato ga je doletela kritika dobromislečih kristjanov. Zanimiva je bila tudi njegova večja vnema za študente drugih fakultet kot bogoslovce. Nekateri so to razumeli kot omalovaževanje in zapostavljanje duhovništva.

Trstenjak kot maševalec ni imel veliko slovesnosti, rad pa je prihajal na Brezje, kjer je v družbi redovnih sobratov in skrbnih sester v miru razglabljal o problemih sveta in človeka. Rad je predaval na teološkem tečaju in, kot rečeno, je s Teološko fakulteto sodeloval tudi po upokojitvi.

Vemo, da človeka oblikujejo temeljne drže, ki jih je prejel v svoji mladosti. Tako je tudi Trstenjak v domači hiši in bogoslovni vzgoji prejel temeljne drže krščanstva in duhovništva, ki so ga zaznamovale za vse življenje. Bolj kot te zunanjosti, ki so jih mnogi imeli za njegovo pomanjkljivost, pa je bila značilna njegova notranja duhovniška in krščanska drža, s katero je pristopal k človeku in mu v osebnem pogovoru ali prek knjig vlival krščanskega duha in ga odpiral za Božje razsežnosti. Njegovo duhovništvo se je tako uresničevalo bolj indirektno kot direktno in je preko njegovih nastopov v govorih in knjigah ter osebnem srečanju doseglo skoraj slehernega Slovenca. V tem smislu pa se prek njegove pisne zapuščine to delo še nadaljuje in bo ostalo dediščina prihodnjim rodovom.

Tako lahko rečemo, da je bil Trstenjak nekonvencionalen kristjan in duhovnik, njegova značilnost pa je, da je s svojim delom in svojo osebnostjo odpiral nova pota krščanskemu pojmovanju človeka.

Povzetek: **Janez Juhant, AntonTrstenjak - človek in mislec**

Uvodni referat predstavlja Trstenjaka kot človeka in misleca, njegovo življenje in delo. Bil je v neprestani hoji za človekom, človek ki je združeval širine in nasprotja in ki ga je stalno vleklo iz ustaljenih okvirov. Tako je kot pisatelj, pedagog in vzgojitelj Slovencem razgrinjal prostranosti človeka in kot človek in duhovnik odpiral - včasih skoraj neopazno - človekovo pot k Bogu. Kot duhovnik je našel pota do človeških src, predvsem v skritosti so mu ljudje razkrivali temine in svetlobe človeškega bivanja in iskali pri njem gotovosti za svoja upanja. V svojih stališčih se je izogibal kalupov, čeprav sta sholastični okvir in smisel za matematiko dajala njegovemu življenju in delu premočrtnost in sistemsko urejenost, ki diha iz številnih njegovih del.

Summary: **Janez Juhant, Anton Trstenjak as Man and Thinker**

The introductory article presents Trstenjak as a man and a thinker as well as his life and work. He continuously followed man, combined broadmindedness and seemingly irreconcilable differences and was always tempted to go beyond the established boundaries. As a writer and a teacher he opened the wide dimensions of man to the Slovene people and as a man and a priest he - sometimes almost imperceptibly - cleared man's path towards God. As a priest he found his way to human hearts, especially in private conversations people revealed to him the dark and light facets of human existence and wanted him to give them certainty and hope. In his opinions he tried to avoid standing patterns though the scholastic framework and his mathematical sense gave his life and work a certain straightness and systematic regularity, which emanate from his numerous books.

Predavanje (1.06) UDK 929 Trstenjak, Anton : 254.1-051 (045)

Jože Rajhman

Anton Trstenjak - duhovnik

V desetletju pred tretjim tisočletjem je ime Anton Trstenjak moč izreči le v presežniku, in sicer tako zelo, da smo že začeli govoriti o Slovencu za vse čase. Pri tem pa se nismo kaj prida spraševali o tistem Trstenjaku, ki je ostajal v senci svojih javnih nastopov in svoje psihologije, o Trstenjaku duhovniku in njegovih razsežnostih, ki so dale Trstenjaka filozofa, psihologa, antropologa. Morda še več, spregledali smo, da je Trstenjak človek, ki je živel vse življenje iz svoje prakse in tako ustvarjal lik človeka, ki ga poraja duhovniška osebnost v predanosti večnim idealom Človeka, ki je Bog.

Pred tem Človekom stoji vse življenje in ga občuduje, ga sprejema s spoštljivostjo, vedno z neko distanco do skrivnosti, v katero je vsak človek odet, in ga skuša bolj spremljati kot mu pomagati. Človek je vseskozi zanj skrivnostno bitje, ki ga Stvarnik ne zapušča na njegovi poti do njega. Tako je človek uganka in tudi Trstenjak je ne razrešuje. Tudi v tem je njegova veličina.

Bil je odličen govornik, vabili so ga, odzival se je, kolikor je mogel. Ob tem ni pozabil, da je njegovo »delo« študij in pisanje, pisanje predvsem za širok sloj prebivalstva. Ni ga toliko skrbelo, ali bo ugajal ali ne, ni se oziral na trenutne zahteve, ki so bile večkrat v sferi političnih hotenj, čeprav bi bile obarvane z neko lažno vernostjo. Njegove postne pridige pri ljubljanskih frančiškanih v petdesetih letih z naslovom »Ali bo Sin človekov našel vero na zemlji, ko pride?« (Lk 18, 8) so zbudile veliko pozornost in zanimanje. Vendar se je izogibal takšnih nastopov, čeprav načelno ni zavračal tovrstnih vabil kot njegov stanovski kolega J. Janžekovič, raje je pač v samoti pisal in pisal. Zato se je zatekal v Repnje k šolskim sestram, pozneje, ko tam ni bilo več mogoče, pa na Brezje, in tudi v Avstrijo (v St. Radegund pri Gradcu). Skoraj bi lahko identificirali kraje, kjer so nastajale njegove knjige.

Tako je v sebi združeval, rekli bi, dve osebnosti: ob duhovniku znanstvenik in predavatelj. Dolga desetletja je bil bolj viden kot znanstvenik, psiholog, ki je s svojimi raziskavami o psihologiji barv, ali bolje vplivu barv na človeka in njegove odzive začrtal novo smer v psihologiji. Ob tem pa ne gre zanemariti druge, prav tako bistvene značilnosti njegove osebnosti: bil je Slovenec s srcem in dušo. Tudi tu je po svoje blizu rojaku J. Janžekoviču, ki je še pred vojno dal vedeti, da daje prednost narodnosti pred vero, a to je razumeti seveda v njima lastnih okvirih. Prav zato je znal združiti obe prvini v čudovito harmonijo, bil je

veren Slovenec. Morda mu je to nazorsko opredeljenost neka plast slovenskih izobražencev zamerila.

Anton Trstenjak je bil drugačen kot duhovnik, kot Slovenec. Drugačen pa je bil tudi v svojem znanstvenem delu, ko je namenil večino svojih del širokemu sloju bralcev in s tem odpiral poti tudi novi evangelizaciji. Ob pisanju knjig je hkrati pisal svojo apologijo. Take so tudi njegove duhovne vaje, ki jih je izdal v tinjski knjižici *Da bi bili z Njim*. Svojevrsten pečat ji je dala njegova psihoterapevtska naravnanost.

1. Apologia pro vita sua

Zanimivo je, da Anton Trstenjak ni prišel v spor z znanstvenimi forumi, ki so mu vedno priznavali visoko strokovno raven. Moral pa se je braniti pred očitki tistih, ki so mu bili po svoje najbližji. Bil je eden izmed njih, prav tako kot oni, povsem angažiran v službi evangelija in svojega duhovniškega poslanstva. Bili so v glavnem pač ti, ki so se srečevali na terenu, torej v praksi z vsemi tistimi problemi, ki so Trstenjaka privedli do tega, da je zanje našel rešitev v pastoralni psihologiji. Knjiga z naslovom *Pastoralna psihologija* je izšla takoj po vojni (1946),[1] izpopolnjena v drugi izdaji (1987).[2] Trstenjak je hranil bogato gradivo in ga izdal po toliko letih. V drugi izdaji je hotel dati duška svojemu nelagodju ob prvi izdaji. Ko je to gradivo dal po štiridesetih letih na vpogled javnosti, je pokazal, kdo je takrat imel prav. In pokazalo se je, da so bile pravilne njegove trditve, izrečene v tistem času, ki še ni bil zrel, a je že kazal le nekaternikom, jasnovidcem, kakor je bil Trstenjak, pravilno smer.

Sam Trstenjak je ob sebi in na sebi spoznal, da slovenska Cerkev potrebuje prenovitveni proces, v katerem naj se spremeni miselnost duhovnikov. Zato tudi ugotavlja, da bi morali bolj upoštevati ugotovitve antropologije; z njeno pomočjo naj bi ta proces hitreje stekel. Nedvomno je Drugi vatikanski koncil prinesel Trstenjaku tisto zadoščenje, ki ga je zaman pričakoval med svojimi sobrati. Tako druga izdaja *Pastoralne psihologije* ni imela nasprotnikov, nasprotno, žela je odobravanje. Lik duhovnika, ki ga je zarisal v prvi izdaji, je dopolnil Drugi vatikanski koncil, ko je postavil duhovnika v sredo Božjega ljudstva in mu določil mesto v vodstvu Cerkve, ki je Božje ljudstvo.

---

[1] Prim. A. Trstenjak, *Pastoralna psihologija*, Ljubljana 1946. Tiskala tiskarna Družbe sv. Mohorja v Celju. Knjiga ima 452 str. Ima *Nihil obstat* s podpisom takratnega stolnega kanonika dr. Alojzija Ostrca in *Imprimatur* takratnega lavantinskega škofa Ivana Jožefa. Na *Nihil obstat* in *Imprimatur* se sklicuje avtor v epilogu k drugi izdaji.

[2] Prim. A. Trstenjak, *Pastoralna psihologija*, druga predelana izdaja, Celje 1987. Založila in izdala je knjigo, ki obsega 362 str., Mohorjeva družba v Celju. Knjiga sedaj nima ne *Nihil obstat* ne *Imprimatur*, ker je koncil omejil cerkvena dovoljenja na striktno verska besedila. Epilog k prvi izdaji je tiskan na začetku, pred predgovorom k drugi izdaji.

To je temeljna misel tako Drugega vatikanskega koncila kot papeža Janeza Pavla II. od njegove prve okrožnice *Redemptor hominis*: duhovnik je v službi Božjega ljudstva, in tako v službi Bogu v njegovem odrešenjskem načrtu.[3]

J. Newman je napisal *Apologio pro vita sua*, knjigo v svojo obrambo, potem ko je prestopil iz anglikanske v katoliško Cerkev.[4] Trstenjak ni prestopil, ostal je v Cerkvi, bil je njen pričevalec že od zgodnjih duhovniških let. Imel je poseben dar za človeka, posebno še mladega. Kot gimnazijski katehet v predvojnih letih je še sedaj po toliko letih ostal v spominu svojih nekdanjih dijakov in vsi se ga spominjajo s toplo, naravnost ganljivo hvaležnostjo. Že tedaj je odstopal od neke ustaljene podobe kateheta na šoli in bil vzornik ne samo dijakom, ki so si predstavo o duhovniku ob njem popravljali, temveč tudi poznejšim duhovniškim rodovom, ki so šli po njegovi poti.

Prav tu je videti skrivnostni uspeh *Pastoralne psihologije*. Preživela je burno obdobje konfrontacij, se prebila ob koncilu v pokoncilsko obdobje in bo, tako se zdi, vodnica duhovnikom v njihovi praksi tudi v naslednjih obdobjih. Zgrajena je pač na strogo evangeljskih načelih in v duhu nove evangelizacije. Ob vsem tem pa je zanimivo, da so Trstenjakove knjige šle med ljudstvo. V množičnih izdajah pri Mohorjevi so postale sopotnik slovenskega človeka v obdobju socializma in postsocializma. Ob Mohorjevi so bile še druge založbe, ki so se trgale za Trstenjaka, saj so bile njegove knjige razprodane tako rekoč ob izidu. Pogosto je prišlo do vprašanja: Trstenjak sicer piše v cerkvenem duhu, ne moremo mu ničesar očitati, vendar v njegovih knjigah ni Boga, ali ga je premalo. Očitek je prišel iz višjih cerkvenih krogov. Trstenjak je odgovarjal, da očitek ne more veljati, saj je čutiti Božjo navzočnost na vsaki strani njegovega pisanja, pa čeprav ga posebej ne omenja. Bralci pa so Trstenjaka razumeli, iz ust bralcev - laikov ni bilo očitkov, temveč le pohvale. To je posredno povedala tudi slovenska intelektualka v svojem *In memoriam*.[5] Tu pripoveduje, kako je Trstenjaku odkrila, da je ateistka, a jo je sogovornik z nasmehom zavrnil, češ, da se čudi njeni globoki vernosti.

In spet smo pri Trstenjaku katehetu iz predvojnih dni. Zanj ni vernih in nevernih, zanj je v ospredju samo človek. In ta človek stoji pred Bogom v svoji eksistencialni nebogljenosti.

2. »Stirb und werde« (M. Eckhart)

V sedemdesetih letih je Trstenjak po koncilu skušal svoja načela o prvenstvu človeka - kot subjekta in objekta odrešenja - uveljaviti v praksi Cerkve. Odzval se je vabilu in leta 1975 imel duhovne vaje v Tinjah, Trstu in Ljubljani. Duhovnih vaj se je udeležilo veliko duhovnikov doma in v zamejstvu. Natisnil jih je Dom prosvete Sodalitas v Tinjah (1975) z naslovom *Da bi bili z Njim* in podnaslovom *Razmišljanja o sodobni podobi duhovnika*. V duhovnih vajah se

[3] V slovenskem prevodu je okrožnica izšla v zbirki *Cerkveni dokumenti* (2) 1979.

[4] Prim. J. H. Newman, *Apologia pro vita sua*, Pleterje 1975.

[5] Prim. C. Toth, *Ob odhodu Antona Trstenjaka*, v: *Znamenje* 26 (1996), 5-6, 2.

avtor neprestano vrača k vprašanju duhovnikove istovetnosti (identičnosti). V sedemdesetih letih je bilo to vprašanje zelo aktualno, posebej zato, ker se je po koncilu ob njem skorajda z enako močjo postavljalo vprašanje o mestu laika v Cerkvi. Trstenjak spremlja to vprašanje z njemu lastno pozornostjo. Svoja razmišljanja je Trstenjak povsem razumljivo odel v psihoterapevtsko misel, da bi tudi tako našel stik s sodobnim duhovnikom, hkrati pa je ob evangeliju našel spodbude za dialog z duhovnikom, ki se - tako je moral iz prakse vedeti - večkrat znajde v nezavidljivem položaju, ko mora biti v svetu, a ni od sveta. Tedaj se je Trstenjak navdihoval med drugim pri zelo znanem regensburškem profesorju J Goldbrunnerju,[6] ki je veljal za naslednika M. Sailerja. Trstenjak je preštudiral njegovo delo o pastorali, ki ima podnaslov: *O pričakovanju vernikov in delu duhovnika danes.* Ob Goldbrunnerju je utrdil svoje prepričanje, da je sodobni duhovnik vgrajen v svet, a mora v njem pričati za Boga. Le tako je lahko duhovnik v svetu, kot naglaša prav Goldbrunner. Kako naj to doseže slovenski duhovnik, govorijo Trstenjakove duhovne vaje, ki jih avtor podobno kot papež Janez Pavel II. sklene z Jezusovo besedo: »Ne bojte se!«

Ob teh duhovnih vajah nam je Trstenjak kot duhovnik blizu, je duhovnik, ki mu je tudi psihoterapija zgolj sredstvo (naravno) ob nadnaravnem. Kot vsaka njegova ustvarjalna ideja, je tudi knjiga o smrti dolgo bila v avtorjevem notranjem svetu, z njim živela in dozorela ter se končno znašla na knjižnih policah. S knjigo o smrti sklene Trstenjak svoj življenjski ustvarjalni ritem, da bi končno zazvenel v *Slovenski poštenosti.*

Ob knjigi se oblikuje Trstenjakov življenjski nazor. Njegov teološki nazor je bil že davno prej izoblikovan v veri v onostranstvo in že dolgo ve za tisti *totaliter aliter*, ki ga je tako rad ponavljal. Sedaj zanj postaja vedno bližja resničnost: umreti, da živiš. (Pri tem se že leta zavestno srečuje z M. Eckhartom in njegovim »Stirb und werde«.) Po nekako sedemsto letih, odkar je M. Eckhart zapisal ta aforizem, se sedaj znova odkrije v *Umrješ, da živiš.*[7] Ko obravnava temo »smrt«, se živo dotakne eshatoloških danosti. Ko je M. Eckhart mislil na odpoved (»stirb«), je mislil tudi na drugo resničnost (»werde«). Tudi Trstenjak je v pomenu teološke resnice o smrti videl življenje po smrti. Tako se oba avtorja ujemata in drug drugega dopolnjujeta. Eshatološke danosti so prisotne tako in tako že v zemeljskem življenju.

V *Umrješ, da živiš* je Trstenjak izpovedal ne samo vero v posmrtno življenje, ampak je tudi razvil svoj nauk o poslednjih rečeh v povsem dogmatičnem pomenu. Če je že pisal knjigo o smrti, pa je knjigo o življenju hotel napisati v povsem cerkvenem duhu. Tukaj je še vedno podzavestno v njem *apologia pro vita sua*, dokazuje svojo pravovernost in tako zavrača vse tiste, ki so mislili ali pa morda še mislijo, da je bil najprej psiholog in še kaj, da pa je v njem le malo teologa in duhovnika.

---

[6] Prim. J. Goldbrunner, *Seelsorge, eine vergessene Aufgabe*, Herder 1971.

[7] Prim. A. Trstenjak, *Umrješ, da živiš*, Mohorjeva družba, Celje 1993; J. Quint, *Einleitung*, v: M. Eckhart, *Deutsche Predikten und Traktate*, W. Goldmann, München 1955, 22, 25.

Tu je treba omeniti njegov kratki odgovor kritiku P. U., zdomcu, ko zavrača njegova umišljena podtikanja in izjavlja, da bo moral zanj odslej še več moliti (Književni listi, maja 1996, torej štiri mesece pred smrtjo).

3. Slovenska poštenost

Zadnja knjiga je knjiga o slovenski poštenosti.[8] Avtor je pogosto o njej govoril, še pred izidom. Razmeroma dolgo je čakala v njegovem predalu. Z njo se je Trstenjak poslovil od Slovencev. Slovenstvu je ostal zvest vse svoje dolgo življenje. Svoj vek je preživel v središču slovenstva, v Ljubljani. Odhajal je iz nje, pa se znova vanjo vračal. Tujina ga ni premamila, kot je mnoge.

Značilnost knjige je v naslovni sintagmi: *Slovenska poštenost.* Avtor povezuje poštenost s slovenstvom. Ko povezuje, tudi dokazuje, da pripada poštenost prav Slovencu, in da je njegova legitimacija, njegov pečat in njegova bistvena kvaliteta.

Kljub pomislekom je Trstenjak objavil svoja razmišljanja in kljub pomislekom drugače mislečih o slovenski poštenosti vendarle žel priznanje večine Slovencev, s tem pa dosegel, da so se Slovenci v teh novih časih spet zavedli svojih korenin in s tem utrdili svojo narodno zavest. Odslej slovenska poštenost izprašuje vest vsem Slovencem, brez razlike.

In tu je ves Trstenjak. Tisti Trstenjak, ki se nikoli ni izneveril svoji slovenski poštenosti. Hkrati pa je z njo izpričal, da je predvsem slovenski duhovnik. Tudi pojem slovenski duhovnik sodi k pojmu slovenska poštenost. To je vedel Trstenjak tudi v tistih dneh, ko je bilo slovenstvo v stanju »biti ali ne biti«. Takrat je osebno pomagal vsem, ki so potrkali na njegova vrata. Bil je slovenski duhovnik.

Tako je Trstenjak ostal navezan na svojo rodno zemljo tudi v dneh, ko je bilo zanj težje ostati kot oditi. Ostal je zvest tudi takrat, ko so mu z določenimi pogoji ponudili mesto predavatelja na Filozofski fakulteti Univerze v Ljubljani. Odklonil je in o takih ponudbah ni hotel govoriti. Tudi druge ponudbe iz tujine (med njimi je bila menda najbližja iz Gradca) je zavrnil. Ni šel, ker bi ostal zunaj slovenstva.

4. Beseda umira

Ena prvih značilnejših Trstenjakovih razprav je bila razprava o besedi, ki je izšla v *Dom in svet*[9] (1932) z naslovom *Beseda umira.* Takrat je zbudila zanimanje, danes pa se zdi, da je ta Trstenjakova beseda ostala med nami živa, nesmrtna. Živela bo in hranila žejne duše, saj nam je spregovoril o človeku in še posebej o slovenskem človeku, ki ga je tako dobro poznal.

---

[8] Prim. A. Trstenjak, *Slovenska poštenost*, Institut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1995.

[9] Prim. A. Trstenjak, *Beseda umira*, DiS, Ljubljana 1932.

Končno Trstenjak ni bil najprej fiolozof in psiholog in duhovnik, Trstenjak je bil najprej in predvsem človek. Zato je mogel biti še filozof, psiholog in duhovnik.

Ob tem pa upravičeno sklepam, da je Trstenjak velik, zato ker je bil osebnost, različen od povprečnih. Tudi zato je žel včasih nerazumevanje, neprijaznost in celo odklonitev. Toda bil je različen tudi v tem, da ni vračal z enako mero. Bil je velik človek.

Povzetek: **Jože Rajhman, Anton Trstenjak - duhovnik**

Anton Trstenjak je bil duhovnik in znanstvenik. Združeval je obe prvini svoje osebnosti in tako ustvaril svojevrsten lik duhovnika, ki je prisluhnil času in prostoru, v katerem je deloval. Pri sodobnikih je marsikdaj naletel na nerazumevanje. Vedno znova je presegal čas, da bi svojim sobratom in Cerkvi kazal pot v prihodnost. To je razkril tudi v svojih duhovnih vajah (*Da bi bili z Njim*), v svoji apokalipsi *Umrješ, da živiš*. Vedel je, da je zavezan slovenstvu, doživljal ga je intenzivno in nakazoval njegovo bitno sestavino v poštenosti. Bil je slovenski duhovnik in dan Slovencem kot kažipot. Vse to je zmogel, ker je vse življenje preučeval človeka kot osebo in osebnost in zanj pričeval s svojim posvečenim življenjem. V tem je Trstenjakova veličina, tudi za rojake, Slovence.

Summary: **Jože Rajhman, Anton Trstenjak as Priest**

Anton Trstenjak was a priest and a scientist. He combined both elements of his personality and thus created a specific figure of a priest lending a willing ear to the time and situation around him. He often met with lack of understanding from his contemporaries. He repeatedly went beyond his time and thereby showed the way into the future to his fellow priests and to the Church. He also revealed this in his spiritual exercises (*So That All May Be with Him*) and in his apocalypse *You Die That You May Live*. He very intensively lived his Slovenian nationality and found that honesty was one of its essential features. He was a Slovenian priest and a guide of his people. He was able to do it because all his life he studied the human person and was a witness to it by his life dedicated to God. And this constitutes Trstenjak's greatness.

Predavanje (1.06) UDK 929 Trstenjak, Anton : 141.319.8 (045)

Janez Juhant

Anton Trstenjak - antropolog

Osnove Trstenjakove antropologije

Dosedanji ocenjevalci Trstenjakovega življenja in dela so si edini, da je bilo Trstenjakovo prvenstveno področje človek in njegovo mestu na svetu. Njegovi spisi in njegovo delovanje razodevajo Trstenjakovo iskanje človeka, njegovo hojo za njim. To iskanje človeka je potrebno, ker človek ni nikoli popolnoma ugotovljivo bitje, kar že vso zgodovino človeštva zaposluje religiozne genije, umetnike, mislece, znanstvenike in tudi vsakega človeka, ki se ob vsakdanji izkušnji s samim seboj in z drugimi sprašuje o svojem mestu na tem svetu.

V svojem delovanju in v svojih spisih Trstenjak neprestano ugotavlja in potrjuje resnico, da je človek razpet med življenjem in učenjem, med individualnostjo in socialnostjo, med lastno osebnostjo in zunanjim predmetnim svetom, med samostojno dejavnostjo in med svetom drugih, med zavestjo in podzavestjo in še druge razpetosti človekovega bivanja in delovanja bi lahko našteli. Vse se stekajo v ključni problem, ki tare človeka in zaposluje vse preučevalce človeškega in ga pozna zgodovina človeške misli bodisi kot razpetost med telesom in duhom, bodisi ga psihologi in tudi Trstenjak opredeljujejo kot razpetost med končnostjo in neskončnostjo.[1] V tem smislu Trstenjak navaja nemškega misleca Karla Jaspersa, po katerem se človek sicer lahko sprašuje: »Kaj sem? Ne sme pa pričakovati odgovora, ker bi bil vsak odgovor napačen.«[2]

Izvor Trstenjakovih antropoloških usmeritev, ki so razvidne v vseh njegovih delih, je njegova osebna življenjska in študijska izkušnja ter zgodovinski okvir, v katerem je odraščal in deloval. Trstenjak je bil po svoji daroviti naravi neustavljiv iskateljski duh, njegovo teološko, filozofsko in predvsem eksperimentalno-psihološko raziskovanje pa je potekalo v času, ko se je tudi pri nas začel uveljavljati subjektivni duh, duh novoveškega človeka.

Antropologija kot predvsem filozofska veda o človeku, čeprav s tem pojmom izražamo tudi druge znanstvene, in sicer zelo raznovrstne pristope k človeku, je nastala kot plod novoveškega obrata k človeku kot subjektu in z

[1] Prim. A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje, Oznanjevalna antropologija*, Celje 1988; A. Trstenjak, *Problemi psihologije,* Ljubljana 1976, 422 sl.

[2] K. Jaspers, *Die geistige Situation der Zeit*, Berlin 1931, 55; prim. A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, Ljubljana 1985, 10.

njim povezano potrebo, da se veda o človeku kot osebku opredeli in vzpostavi kot samostojna panoga ali kot temeljno (fundamentalno) krovna znanost kot jo je zastavil že Kant in po njem misleci posebno v času romantike.[3] Človek kot subjekt, kot samostojno bitje postane v novem veku središče sistema mišljenja. Postane temelj in osnova vsega mišljenja in zato je treba vzpostaviti podlago za »znanstveno podobo o človeku«. Ta podlaga naj bi bila skupna osnova in obenem normativni temelj človeka, osnova, v katere smer naj se razvija človek in tako sploh vse, kar je človeškega.[4]

Trstenjak je zaznal ta novoveški obrat k človeku. Čeprav teolog, je še v času svojega študija teologije in predvsem filozofije posvečal pozornost filozofskim izhodiščem in posebej antropološkemu temelju teh izhodišč.[5] Tako že v tridesetih letih zasledimo razprave s to tematiko *V borbi za kulturo novega človeka*[6] in *Človek in njegova govorica*.[7] Ta razmišljanja so bila plod Trstenjakove naravne bližine človeku in njegovega srečanja s križarstvom. Ozadje njegove miselnosti pa je ostal vse življenje tomizem, ki mu je dajal sistematičnost in urejenost. Ta pa se je zopet skladala s Trstenjakovim naravnim smislom za matematično natančnost in sistemsko urejenost. Alfonz Gspan v SBL Trstenjakovo pot opredeljuje takole: »Trstenjak je izšel iz tomistične in predmetno-teoretske šole (F. Veber) ter se usmeril v filozofsko antropologijo v duhu eksistencializma.«[8]

Trstenjak je torej v gimnazijskih in študijskih letih v srečevanju z novoveškimi aktualnimi tokovi, v križarskem gibanju poglabljal svoje nazore o neposrednosti človeka, o njegovi izkustveni, subjektni pogojenosti in tako o svobodi, o odprtosti duha, o človekovi ustvarjalnosti, ki ga najbolj zaznamuje kot odprto in empirično neugotovljivo bitje. Saj je celo sam svoje delo opredelil kot neprestano »hojo za človekom«.

Raziskovanje človeka je tako neprestano preseganje izkustvenih okvirov in prehajanje v antropologijo oziroma v filozofijo.[9] V zadnjem času se, kot pravi Trstenjak, »malone vse znanosti razvijajo v smeri antropologije ali nauka o človeku: tako imamo razen filozofske antropologije tudi biološko, medicinsko, psihološko, sociološko, etnološko, kulturno, zgodovinsko in kajpada tudi teološko antropologijo.«[10] Trstenjak se je že v začetku svojega znanstveno-pedagoškega delovanja posvetil eksistencializmu, da bi raziskal neposrednega

---

[3] Prim. I. Kant, *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*, BA 35; prim. O. Marquard, *Anthropologie*, v: *Historisches Wörterbuch der Philosohpie I*, Stuttgart 1970, 365 sl.

[4] Prim. A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, 13.

[5] Prim. A. Trstenjak, *Ein neuer Weg zur Seinsphilosohpie,* v: *Divus Thomas*, Fribourg 1939, 327-359

[6] *Dom in svet* 44 (1931), 289-301.

[7] *Dom in svet* 47 (1937/38), 80 sl.

[8] A. Gspan, *Trstenjak Anton*, v: *SBL III*, 195.

[9] Prim. A. Trstenjak, *Problemi psihologije*, 411.

[10] A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 15.

človeka. Tako preučevanje neposrednega človeka je nakazal tudi v svoji habilitacijski nalogi, ki jo je predložil za docenturo.[11]

Eksistencializem pa je bil pomemben mejnik in miselna osnova za Trstenjakovo nadaljnje delo. Sploh je zanj značilno, da je ob ustaljenem sholastičnem metodičnem okviru, ki ga je prejemal s študijem filozofije in teologije, že zelo zgodaj iskal nove vsebinske, predvsem pa metodične možnosti. Svojo filozofsko disertacijo je posvetil filozofskemu delu prijatelja in rojaka Franceta Vebra. Tudi pri predmetni teoriji in fenomenologiji se iskanje poti in metod za dosego temeljev človeka ni ustavilo. K dvomu nagnjena narava ga je gnala v prostranosti človeških globin in mu metodično omogočala, da se je neprestano spraševal, kaj je temelj človekovemu prizadevanju, njegovemu iskanju in nehanju ter njegovi sli po neskončnosti.

Antropologija človeka kot bitja vere

Glavni cilj Trstenjakovega celotnega prizadevanja je bila predstavitev človeka kot celote z vsemi njegovimi razsežnostmi. Človekova odprtost pa je nepotešena sla, ki ne najde izpolnitve v človekovem neposrednem prizadevanju, pač pa ga stalno presega, kar je znamenje človekove religiozne razsežnosti, ki je njegova glavna antropološka značilnost. Ni slučajno, da je Trstenjak svoje delo *Človek bitje prihodnosti* stavil pod moto Pascalove misli: »Človek neskončno presega človeka.« Iz konteksta Pascalove misli, ki se v celoti glasi: »Vedi, da človek neskončno presega človeka, in poslušaj svojega Gospoda, kakšen je njegov resnični položaj, ki ga ne poznaš. Prisluhni Bogu«,[12] je razvidno, da gre za religiozno razsežnost človeka, za njegovo presežnost, ki ima svoje korenine v Bogu. Trstenjak torej išče v okviru religioznega pristopa človeku, kajti le tako je moč pojasniti bistvo človekove narave. Trstenjak je krščansko antropologijo ponesel že iz domače hiše, jo krepil v križarskem oziroma mladinskem gibanju in svojem nadaljnjem teološkem in znanstvenem poglabljanju.

Križarsko gibanje v Nemčiji in Avstriji po letu 1880 ima svoje ozadje v filozofiji Friederika Nietzscheja (1844-1900), Avgusta J. Langbehna (1851-1907), eksistencialistov in drugih mislecev, ki so se uprli takratnemu družbenemu razvoju in pokazali na probleme človeka meščanske družbe. V ospredje postavljajo novega človeka na krščanskih duhovnih temeljih, kot je to predstavil Romano Guardini s svojim delom *Nova mladina in katoliški duh*, ki je izšlo v Mainzu leta 1921. Trstenjak je postal, kot je razvidno iz njegovih prispevkov v *Križu na gori, Križu* in *Domu in svetu*, sodelavec tega gibanja. V Mariboru ga je za to navdušil posebno dr. Jože Jeraj (1892-1965), ki je že leta

[11] Prim. A. Trstenjak, *Od fenomenologije do ontologije,* v: *BV* 19 (1939), 124-174; A. Trstenjak, *Ein neuer Weg zur Seinsphilosophie,* v: *Divus Tohmas,* Friebourg (Schweiz) 39 (1939), 327-359.

[12] A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti, Okvirna antropologija* Ljubljana 1985; prim. B. Pascal, *Misli* 434.

1924 organiziral »veličastne mladinske, fantovske in dekliške dneve v Mariboru«, kot pravi sam Trstenjak.[13]

Mladinsko gibanje je organsko nadaljevalo Trstenjakovo krščansko podobo, o človeku, ki jo je prinesel iz domače hiše. Dopolnjevali so jo miselni sistemi, ki so naravnani na človeka. Poleg nemškega katoliškega filozofa Romana Guardinija (1885-1968) omenja Trstenjak še štiri velike sodobne oblikovalce krščanske podobe o človeku, ki so sooblikovali tudi Trstenjakovo podobo o človeku. To so še dunajski psihoterapevt, začetnik tako imenovane tretje dunajske, logoterapevtske šole Viktor Frankl (1905-1994), francoski jezuit, paleontolog in povezovalec naravoslovja in teologije Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), švicarski psiholog in psihiater Carl G. Jung (1875-1961), utemeljitelj analitične psihologije in nemški eksistencialistični filozof Karl Jaspers (1883-1969).

Čeprav ima Trstenjakova podoba človeka vsepovsod nevidne korenine v Bogu, se zdi, da se v Trstenjakovih delih, napisanih po drugi svetovni vojni izrečni poudarek te plati človeka nekako izgubi. Njegova pozornost se je od človeka, ki ga je začel preučevati kot vernik, filozof in teolog, preusmerila k človeku kot predmetu znanosti. Trstenjak je namreč med vojno pri italijanskem psihologu in psihiatru Augustu Gemelliju preučeval psihološko-eksperimentalne osnove človeka in se potem usmeril k eksperimentalnemu pristopu k človeku. V zaznavanju barv in sploh v problemih zaznavanja je postal svetovno priznan strokovnjak. Povojni porevolucionarni čas pa je otežkočal drugačne pristope k človeku.

Trstenjak v tem obdobju vernosti formalno ne izpostavlja, pač pa opisuje človeka kot odprto, vsestransko, predvsem pa s psihološkimi metodami dosegljivo bitje. Kljub temu pa ostaja po svojem naravno-religioznem, pedagoškem, znanstvenem in predvsem elementarno človeškem profilu zavezan religiozni razsežnosti človeka, iz katere je rasel in jo krepil s svojim duhovnim poglabljanjem in vsestranskim izobraževanjem. Čeprav torej ta razsežnost ni izrecno izpostavljena, pa je v vseh delih prisotna na neviden način in diha tudi v tem obdobju povsod kot osnovna značilnost Trstenjakove antropološke usmerjenosti.

Trstenjak torej ni razumel človeka kot presežno in s tem kot religiozno bitje le v *Metodiki verouka* s podnaslovom *Oris versko-pedagoške psihologije*, ki jo je izdal leta 1941. Tudi kasneje je ostal zvest tej osnovni usmeritvi in tako temeljni razsežnosti človeka kot odprtega bitja. V povezavi psihologije in teologije je namreč videl izvirnost svojega pristopa k človeku: »A tudi pri drugih narodih je psihologija versko-vzgojne dobrine v primeri s profano psihologijo vzgojnih vrednot le malo raziskana, tako da sem bil prisiljen na tem področju orati ledino.«[14] Zato Trstenjak govori o človeku, »ki se vedno znova izmuzne iz rok« in o »živi resničnosti«, o »življenju, ki se ne da utesniti v logične kalupe«.[15]

---

[13] A. Trstenjak, *K zgodovini mladinskega gibanja na Slovenskem*, v: *Glasnik Slovenske matice* 16 (1992), št. 1-2, 2.

[14] A. Trstenjak, *Metodika verouka, Očrt versko-pedagoške psihologije*, Ljubljana 1941, VII.

[15] A. Trstenjak, *Metodika verouka, Očrt versko-pedagoške psihologije*, 3.

Ko je po skoraj petdesetih letih leta 1988 pri celjski Mohorjevi družbi ponovno izdal predelano izdajo z novim naslovom *Človek končno in neskončno bitje* s podnaslovom *Oznanjevalna antropologija,* je to razsežnost človeka, ki je vedno implicite prisotna v njegovih delih, še bolj izpostavil: »Ko sem pripravljal drugo izdajo *Pastoralne psihologije*, sem k novim poglavjem pritegnil predavanja o religijski in pastoralni psihologiji, ki sem jih imel še kot redni profesor Teološke fakultete, obenem z nekaterimi drugimi predavanji in članki, delno še neobjavljenimi, delno objavljenimi v raznih revijah, in jih povezal v sistematično celoto. Tako je nastalo novo delo, ki ni bilo več zgolj religijska in ne samo pastoralna psihologija, ki sta jedro knjige; saj zajema celotnega človeka v odnosu do versko oznanjevalnih vprašanj, torej versko oznanjevalni nauk o človeku ali antropologijo.«[16]

Religiozna razsežnost človeka ostaja središče Trstenjakovega preučevanja. Gre mu za človekovo bistvo in zato kljub izkustvenemu pristopu k človeku v vseh svojih delih ugotavlja, da je človek v neprestani hoji za samim seboj, je nedosegljiv samemu sebi, je omejen, a odprt, je bitje prihodnosti. Antropologija mora odpreti pota človekove presežnosti, kar je po Trstenjakovih lastnih besedah njegovo življenjsko prizadevanje, kot je zapisal v knjigi *Človek bitje prihodnosti*: »Že v svojih študijskih letih sem načrtoval antropologijo. Zasnove človekove podobe so moje življenjsko delo. Ko sem končal pričujoče delo, mi je omahnila roka ob zavesti, da še tudi to ni prava podoba človeka, kakršen je v resnici, da bi najraje znova začel.«[17] Človek je namreč bitje, ki ga izkustveno ni mogoče zajeti, zato vsaka izkustvena psihologija osebnosti prehaja že v filozofijo.[18] »Človek ni samo prostorsko in časovno bitje,« pravi na drugem mestu. »Z razumom odkriva v svetu pomene in smisle. To nam je dala misliti že njegova zavest časa, ki nam je odpirala posebno, čisto kvalitativno stran njegovega bitja. Tu gre za izključno duhovno dimenzijo.«[19]

Vedno skrita večnostna razsežnost

Trstenjak se v svojih delih, pisanih na osnovi znanstveno-psihološkega izkustva, zaveda in tudi izrečno poudarja omejenost znanstveno-psihološke metode pri preučevanju človeka. V odločilnih vprašanjih človeka psihološka metoda prehaja v filozofijo. Poudarja, »da sodobni psihologi ne prenesejo dobro očitka, da so filozofi in da se oddaljujejo od pozitivnih empiričnih podatkov, zato se večina raje tej tematiki izogne«.[20] Še manj marajo psihologi biti teologi, ker bi jim to odvzelo avreolo empiričnosti. Danes je glede tega drugače in upoštevati moramo, da Trstenjak govori o psihologih pred dobrimi petindvajsetimi leti.

Če upoštevamo to nevidno stalnico Trstenjakovega iskanja človeka, potem tudi ne presenečajo misli, ki jih je Trstenjak izrekel v govoru *Teološka fakulteta*

[16] A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje, Oznanjevalna antropologija*, 5.
[17] A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti, Okvirna antropologija*, 7.
[18] A. Trstenjak, *Problemi psihologije,* 411.
[19] A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti, Okvirna antropologija*, 111.
[20] A. Trstenjak, P*roblemi psihologije,* 411.

nekoč in danes ob 50-letnici te ustanove, ko pravi, da si mora Teološka fakulteta prizadevati, »da bo etični človek dosegel logičnega, da bo fakulteta obenem svetišče. Ali in kdaj bo človeštvo doseglo to višino, to napovedovati, bi se reklo prerokovati. Tega pa nočem, ker ne morem; to je samo domneva, upanje; še več: je vera v človeka«.[21]

Kdor površno bere njegova dela, bo v znanstvenih in poljudnoznanstvenih delih videl določeno nasprotje s pravkar izrečenim. Vendar pa je to le navidezno. Kdor pa ta dela bere pozorneje ali je imel priliko poslušati njegova predavanja, ne more reči, da iz njih govori samo psiholog. Še manj zgolj empirični znanstvenik, ki ga zanimajo le izseki stvarnosti, ki jih skuša strniti v empirično ugotovljive pomenske celote, da bi jih posredoval tudi drugim. Trstenjakovo pisanje je kljub omenjenim okvirom stalno predstavljalo celovito in bogato stvarnost človeka. Predvsem pa ga je naravnost vleklo iz okvirov ustaljenega, da bi nam povsod, četudi skoraj brez besed, posredoval nevidno plat človeka. Da bi nam pokazal smisle, razgrnil dalj in stran in človeka povezal z nevidnimi globinami, ki prevevajo naše bitje.

Njegova dela z naslovi *Hoja za človekom, Pota do človeka, Človek samemu sebi, Človek v ravnotežju, Človek in sreča* prikazujejo sicer predvsem človekov položaj na tem svetu, vendar pa avtor v njih stalno odgovarja na vsestransko človekovo hrepenenje ter neprestano zatrjuje, da je človek »odprt, sprejemljiv, učljiv za vedno popolnejše življenje«.

Trstenjakova odprtost za človeka stalno išče »bogatejšega in popolnejšega življenja«, kot pravi v knjigi *Človek samemu sebi.* In čeprav ravno tam navaja Jezusa in njegov rek iz Janezovega evangelija: »Jaz sem prišel, da bi imeli življenje in da bi ga imeli v izobilju«, znova poudarja, »da je za človeka kot odprto bitje sreča v odprtosti k popolnejšemu življenju«.[22] Ne mara se opredeljevati takoj in hitro za človekovo nadzemsko oziroma večnostno razsežnost, pač pa nakazuje usmeritev, ki razodeva (le) imanentno nadaljevanje oziroma izpopolnjevanje življenja: »Popolnejše življenje pa pomeni postopno izboljševanje, doseganje vedno vidnejših, višjih ciljev, v dajanju in sprejemanju dobrote, da smo sreča ne le sebi, marveč tudi drugim.«[23]

Med antropologijo, znanostjo in teologijo - Trstenjak krščanski antropolog

Trstenjak je širom naše dežele in preko nje ljudem poznan kot psiholog, ki je podobo človeka dograjeval z bogatim izkustvom ob srečevanju z ljudmi. Ravno ob tem srečevanju pa Trstenjak ni nastopal le kot poznavalec človeške duše in svetovalec, ampak tudi kot duhovni voditelj, ki je znal odpirati stranska vrata cerkve, skozi katera so vstopali tudi tisti, ki iz različnih razlogov niso prišli skozi glavna. To je tudi metodična značilnost njegovih poti do človeka. Izpostavljal je

[21] A. Trstenjak, *Teološka fakulteta nekoč in danes* (Slavnostno predavanje prof. dr. A. Trstenjaka na proslavi 50-letnice Teološke fakultete v Ljubljani), v: BV 30 (1970), 35.
[22] A. Trstenjak, *Človek samemu sebi,* Ljubljana 1971, 144.
[23] A. Trstenjak, *Človek samemu sebi,* 144.

najprej vidno, da bi prek vidnega odpiral pota do nevidnega. Pred seboj je imel konkretnega človeka, ki mu je kazal pota do njegovega bistva.

Ko je torej Trstenjak utiral ta pota do človeka, ga je povsod spremljala sled Nevidnega, ki ne glede na njegovo empirično zvestobo diha iz vseh njegovih del. Kdor se vanje poglablja, vedno znova odkriva človekovo celovitost, odprtost in vsestranskost in obenem stalno možnost, da ob branju odkrije tudi religiozno razsežnost. Ko Trstenjak govori o moralnosti, o poštenosti, o pravičnosti, ko s sistemsko natančnostjo prikazuje različne možne vidike človeka, iz njega ne govori samo znanstvenik ali filozof, ampak tudi teolog.

Povsod torej iz njega vre krščansko izročilo, ki mu z znanstveno jasnostjo in zanesljivostjo nakazuje smer, da ne zgreši bistvenih problemov človeka. Tako v delu *Človek bitje prihodnosti* pravi: »Sodobna antropologija je namestnica nekdanje metafizike; je pa hkrati njena naslednica, ker tudi poskuša odkriti njegove bitne temelje in odgovarjati na zadnja vprašanja njegovega žitja in bitja, in sicer predvsem iz njegovih izkustvenih izhodišč, ne pa iz načelnih umskih dedukcij. Takšna je tudi naša psihološka antropologija, čeprav je izraz psihološka (sicer zelo rabljen) pleonazem (torej samo ponavljanje tega, kar pove že izraz antropologija, op. J. Juhant), ker vsebuje dve 'logiji', saj vendarle za vsako znanost zadošča le ena sama.«[24]

Antropologija po Trstenjaku torej odpira raznolike razsežnosti človeka. Ob upoštevanju vseh posameznosti ne bi smela zgrešiti njegove celote in opustiti bistvenih določil. Zato je razumljivo, da Trstenjak postavlja zelo kategorične trditve o etičnem, moralnem in duhovnem stanju človeka, ki so posebno v predavanjih poslušalce kar presenečale. Te razsežnosti so plod avtorjevih globljih izkustveno-religioznih oziroma duhovnih uvidov, ki jih je pridobil z dolgoletnim duhovnim poglabljanjem in prisvajanjem krščanskega izročila. Ob upoštevanju takih trditev bi lahko rekli, da je bil Trstenjak zelo pravoveren antropolog, predvsem pa vedno tudi teolog in filozof, kar se je seveda poznalo tudi v njegovi antropologiji.

Trstenjak je na drugi strani kot psiholog znal odpirati nova pota teologiji, ko jo je povezoval s psihologijo, da bi ustvaril pravo antropologijo, kot je dejal Stanko Cajnkar: »Pastoralna psihologija dr. Trstenjaka je že prava teološka knjiga, ki nakazuje smernice vsemu teološkemu snovanju novega rodu. Prava, globoka psihologija, ne more zagovarjati zastarelih teoloških in pastoralnih teorij. V Trstenjakovi knjigi se je tudi Slovencem odprla pot v 'novo teologijo'.«[25]

Avtor se tu zavzema za »tip duhovnika, ki bi šel v svojem apostolskem delu neposredno od človeka do človeka, ki bi imel pred očmi predvsem to, kako bi prišel v čim ožji osebni stik z verniki, da bi tako mogel delovati dobesedno od duše do duše«.[26] Zaveda se, da s samo psihologijo ni mogoče odrešiti človeka, ampak da je za to potrebna teologija. Psihologija pa nam teologijo odpre za človeka in je *praeambulum*, preddverje teologije, ker omogoča vstop večnega v človeška srca. V zgolj psihološko-antropoloških delih to funkcijo oznanila

[24] A.Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, 11.
[25] S. Cajnkar, *Delo fakultete po ločitvi od univerze*, v: BV 29 (1969), 181.
[26] A. Trstenjak, *Pastoralna psihologija*, Ljubljana 1946, 10.

opravlja živahna Trstenjakova, po svojem bistvu duhovniška osebnost, ki stalno odpira in spodbuja to skrito človekovo teženje in hrepenenje.

Čeprav je prvenstvena značilnost vsega Trstenjakovega znanstvenega snovanja neposredni človek, je vedno prisotna človekova posebnost na tem svetu: Človek kot ustvarjalno bitje, človek, ki si skozi prizmo besede ustvarja svoj simbolični svet, skratka človek kot končno in neskončno bitje. Ravno v teh znanstvenih in poljudnoznanstvenih študijah je Trstenjak vnašal tudi svojo osebno izkušnjo vernega človeka oziroma duhovnika, ki najbolj intimno doživlja to človekovo razpetost med Bogom in človekom, med nebom in zemljo med umrljivostjo in večnostjo. Zato se ob upoštevanju različnih znanstvenih panog zaveda, da je »človek policentrično bitje, ki ima več središč; zato je nemogoče podati njegovo podobo docela sistematično«.[27] Ključni problem, ki onemogoča to sistematičnost, pa je človekova »odprtost v neizmernost«.[28]

Trstenjakova znanstvena dela niso torej le prikaz neposrednega človeka, ampak jih preveva katoliško izročilo, četudi zelo indirektno v okviru znanstvene ali poljudnoznanstvene metodike. Trstenjakovo osebno krščansko izročilo indirektno govori, da ne filozofija in celo ne teologija niti kaka druga znanost ne morejo rešiti človeka. Človeka ne more doseči nobena znanstvena metoda, kot je zapisal v *Problemih psihologije*. Doseže ga lahko le vera, kot poudarja v svojih duhovnih vajah, ki so izšle v Tinjah z naslovom *Da bi bili z njim.*[29] V veri se človek odpira neskončnosti, poslušno se odzove Božjemu klicu in odgovori na poslanstvo, ki je služba Bogu. Zato je človek neopredeljivo bitje, ki ga ne moremo spraviti v kakršnekoli kalupe, ampak se »nam vedno znova izmuzne iz rok«, kot pravi že v *Metodiki verouka.*[30] Ideal človeka zato ni empirični, niti ne filozofski človek, ampak Kristus, kot spet beremo v *Metodiki verouka*: »V njegovi osebi je na odličen način podstatno, v vsej polnosti kot v pravzoru uresničeno to, kar je naša naloga doseči v pritični, nepopolni obliki.«[31]

Takšne izpovedne podobe krščanskega prepričanja in postavitve ideala krščanskega človeka se je Trstenjak v svojih glavnih delih in javnih pedagoških nastopih izogibal. Namesto jasno izražene oblike pripadnosti Kristusu in krščanstvu je v ospredje postavljal človeka kot odprto bitje in se pedagoško na najrazličnejših nivojih zavzemal zanj. Izrečno podobo človeka po podobi Jezusa Kristusa je zamenjal človek kot bitje prihodnosti, katerega značilnost je, da je odprt v nebo, kar je znal Trstenjak povedati tako, da ni uporabljal krščanske retorike.

Tu se nam postavlja pomembna značilnost Trstenjakovega pedagoškega delovanja: izredna strpnost do različnih prepričanj, ki je temeljila v njegovi pripravljenosti te različnosti spremljati in jim pomagati uveljaviti svojo podobo človeka. Ta odprtost je privabljala ljudi k osebnemu srečevanju z njim in jih vabila k branju številnih knjig, ki so bile uglašene na temo: človek in njegov položaj v svetu, v katerem živi. Njegova dela in seveda njegova osebnost so

[27] A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti,* 15.
[28] A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti,* 457.
[29] Prim. A. Trstenjak, *Da bi bili z njim,* Tinje 1975.
[30] A. Trstenjak, *Metodika verouka, Očrt versko-pedagoške psihologije,* 3.
[31] A. Trstenjak, *Metodika verouka, Očrt versko-pedagoške psihologije,* 21.

izžarevali bogato znanje o temeljnih problemih človeštva in človeka ter avtorjevo pripravljenost, da s pedagoškim posluhom ljudem odpira njihova pota v življenje in jim tako pomaga pogumneje stopiti na pot življenja in se spoprijeti z njegovimi težavami.

Čeprav torej Trstenjak izrečno ni izpostavljal v svojem javnem delovanju teološke razsežnosti človeka, je ta vsepovsod navzoča. Trstenjak zato ni niti samo psiholog niti samo filozof niti samo teolog niti vse skupaj, pač pa je morda najbliže resnici, če rečemo, da je bil vseskozi krščanski antropolog, čeprav je bilo to težje spoznati, ker je to razodel le tistim, ki so mu odpirali svoje duševne globine. To pa lahko odkrije v njegovih spisih tudi pozoren bralec, ki kljub Trstenjakovim metodičnim omejitvam v okvire imanence najde podobo krščanskega človeka.

Povzetek: **Janez Juhant, Anton Trstenjak - antropolog**

Osnovni predmet Trstenjakovega študijskega in znanstvenega raziskovanja je bil človek kot celostno bitje. Trstenjak se je s tem odločno postavil v okvir novoveškega prizadevanja za utemeljitev človekove podobe in temu posvetil večino svojega dela. Gradil je na spoznanjih sodobnih znanosti, upošteval sodobne filozofske tokove - eksistencializem, fenomenologijo - predvsem pa vseskozi ostal zvest krščanskemu izročilu. Kljub temu da Trstenjak ni vedno formalno izpostavljal religiozne razsežnosti človeka, je v skrbi za človekovo celostnost znal v iskanje resnične podobe človeka vgraditi človekovo presežnost. Njegova antropologija vseskozi nosi pečat te človekove odprtosti v Neskončnega, zaradi česar Trstenjaka upravičeno imenujemo krščanskega antropologa.

Summary: **Janez Juhant, Anton Trstenjak as Anthropologist**

The basic object of Trstenjak's study and scientific research was man as an integral being. Thus he firmly positioned himself within the framework of modern endeavours to establish the image of man and he dedicated the most part of his work to this effort. He built on the findings of modern sciences and considered modern philosophical currents like existentialism and phenomenology, but he remained totally true to the Christian tradition. Though not always emphasizing the religious dimension of man, in his concern for human integrity he was able to incorporate man's transcendency into the search for the real image of man. His anthropology continuously bears the stamp of openness to the Infinite, which allows us to call Trstenjak a Christian anthropologist.

Predavanja (1.06) UDK 159.96/.98 : 929 Trstenjak, Anton

Christian Gostečnik OFM

Anton Trstenjak kot zdravnik duš

Uvod

Lahko bi rekli, da je z odhodom dr. Antona Trstenjaka odšel »slovenski Aristotel«, zadnji, ki je bil sposoben zasledovati in združevati ter sistematizirati psihologijo, antropologijo, teologijo in filozofijo. Obenem velja dr. Trstenjak za najplodnejšega in največjega slovenskega psihologa, ki je s prodornostjo intelekta in neverjetno intuicijo ter sposobnostjo refleksije ne samo obvladal znanstveno psihologijo in njene metode, temveč ji tudi dodal svojski znanstveno analitični in sistemski pečat. Kljub temu da je večina njegovih del posvečena eksperimentalni psihologiji, psihologiji osebnosti, ustvarjalnosti, ekonomski psihologiji, politični psihologiji, poljudnoznanstveni psihologiji, psihologiji organizacije, psihološki antropologiji in pastoralni psihologiji, je njegov pogled usmerjen tudi v klinično psihologijo in diagnostiko oziroma aplikativno psihologijo.

Predstavili bomo sodobno klinično psihologijo, psihoterapijo in psihoanalizo in orisali Trstenjakov prispevek in njegovo izvirnost ter genialnost na tem področju psihologije.

1. Sodobne psihoterapevtske in analitične teorije

a) Sistemska teorija

Sistemska teorija je utemeljena na pojmovanju, da je človeško doživljanje in obnašanje sestavljeno, zgrajeno in organizirano iz hierarhično organiziranih vitalnih sistemov in podsistemov.[1] Kljub temu da glavni vzvod za radikalno in revolucionarno menjavo psihološke paradigme prihaja iz biologije, kibernetike in informacijske teorije, je behavioristična znanost kmalu iz opazovanja odkrila, da tudi na področju človeškega doživljanja in vedenja velja cirkularna in ne vzročna odvisnost. Z drugimi besedami, vzrok in učinek sta v tej perspektivi razumljena kot krožni in ne več kot linearni proces. To pa je ravno tisto, kar so

[1] O tem pišejo W. Buckley, *Modern systems research for the behavioral scientist,* Chicago 1968; G. Bateson, *Steps to an ecology of mind,* New York 1972; M. Bowen, *Family Therapy and clinical practice,* Northvale 1978; J. Haley, *Problem solving therapy,* San Francisco 1976 in S. Minuchen, *Families and family therapy,* Cambridge 1974.

sistemske paradigme poudarjale, in sicer da so sistemski interrelacijski odnosi utemeljeni na cirkularni dinamiki.[2]

Osnovni in glavni princip vsakega živega sistema je njegova celovitost, in sicer organska integriteta in kompleksnost, ki obenem implicira sistematično, hierarhično organizacijo te kompleksnosti.[3] Sistem je skupek delov, podsistemov, ki so organizirani v vzajemno medodvisnih interrelacijah. Gre torej za skupek interrelacijskih elementov z možnostjo delovanja, posebno z ozirom na okolje; ta skupek pa ni samo seštevek njenih delov, ampak je sistem celota, ki je večja kot samo poljubna sestava njenih delov. Ta celota je obenem vedno živ sistem, ki vključuje njeno socialno klasifikacijo, etničnost, narodnost, kulturo okolja in tudi čas univerzalne antropološke zgodovine ter biva na temelju stalne menjave z okoljem, ki ga obdaja. Ti podsistemi so v dinamičnih relacijah drug z drugim, organizirani okrog dejavnosti, ki so kritičnega pomena za preživetje celotnega sistema. Aktivnost izmenjave se imenuje kontekst, v njem je življenje organizirano, v njem se razvija, menja in premine.[4]

Sistemsko gledano je družina dinamični, socialno-emotivni organizem, ki funkcionira na osnovi interakcije in soodvisnosti. Družinske odnose, kakor tudi ostale funkcije v družini urejata pozitivni in negativni *feedback*, ki hkrati omogočata emocionalno ravnotežje v družini in sta obenem emocionalni družinski termostat, ki vzdržuje družino v njeni stabilnosti ter svojski funkcionalnosti.[5] *Feedback* deluje na temelju družinskih pravil, vlog in principov, ki se lahko spreminjajo samo do določene mere, vse dokler ne ogrozijo sistemske stabilnosti. Ti principi so lahko jasno izraženi ali pa so prikriti in njihovi razlogi nejasni ter večkrat lahko celo razumsko neutemeljeni, vendar predstavljajo pomembno podzavestno komponento pri ravnovesju sistema družine, v okvirih katerega družina kot sistem lahko deluje.[6]

Osnovni kibernetski koncepti, ki jih vsebuje družinski sistem, so torej: pravila, vloge, preverjanje sistemskega ravnotežja in *feedback*.[7] Jakson je definiral družinska pravila in vloge kot odnosnostni dogovor, ki določa in omejuje vedenje ter obnašanje družinskih članov. Pri tem gre v glavnem za pravila in vloge, ki so zunaj zavestne sfere doživljanja in delovanja. Ko je enkrat pravilo oziroma vloga oblikovana, le-ta postane merilo družinskega sistemskega vedenja. To pomeni, da to pravilo ali vloga definira kvantiteto in kvaliteto ali nivo sprejemljivega vedenja.[8] Ko vedenje določenega člana ali članov družinskega sistema prekorači »dovoljeni deviacijski nivo«, povzročen preko mehanizma pozitivnega *feedbacka*, nastopi mehanizem negativnega *feedbacka*, ki pripelje družinski sistem nazaj v permisivno deviacijsko omejitev. Sposobnost

[2] Prim. C. C. Umbarger, *Structural family therapy*, New York 1983, 7.
[3] Prim. J. Bradshaw, *The family*, Deerfield Beach 1988, 28.
[4] Prim. C. C. Umbarger, n. d., 8.
[5] Prim. J. Bradshaw, n. d., 29.
[6] Prim. J. Bradshaw, n. d., 30.
[7] Prim. L. B. Feldman - W. Pinsof, *Problem maintenance in family system*, v: *Journal of marital and family therapy* 8 (1982) 296.
[8] Prim. L. B. Feldman - W. Pinsof, n. d., 296.

družinskega sistema, da samega sebe ohranja v okviru strukture njegovih pravil, naredi sistem homeostatičen oziroma samoregulativen.

Pri ohranjevanju problematičnega vedenja v družinskem sistemu igrata osnovno vlogo pozitivni in negativni *feedback*. Problematične, konfliktne družine so v glavnem zablokirane v maladaptivnih modelih negativnega *feedbacka*, ki regulira homeostazo ter se zavestno ali podzavestno bojijo destruktivnega pozitivnega *feedbacka*, ki pomeni sistemski pobeg.[9]

Cilj vseh specifičnih sistemskih teorij je spremeniti obnašanje, vedenje, in sicer z ozirom na to, kako se ljudje vedejo in kako delujejo drug do drugega.

a) Socialno učenje[10] na klasičen način pojasnjuje pojem »behavioristično«. Pristopi socialnega učenja se osredotočajo na diadično analizo v socialni interakciji. V zadnjem času behavioristični analitiki predvsem poudarjajo interakcijsko zaporedje, zlasti v zakonski komunikaciji. Terapevti s tega področja prvenstveno nastopajo kot učitelji. Starše skušajo naučiti, kako vzpodbuditi bolj socialne in adaptivne vedenjske oblike in omejiti maladaptivne. Zakonce učijo spremeniti komunikacijske modele, ki so v zvezi s konfliktnimi obnašanji, učijo jih razreševati probleme in jih uvajajo k večji interakcijski intimnosti.

b) Na problem osredotočena strateška terapija pomaga družinam spreminjati maladaptivne interakcijske modele s tem, da zastavljenim problemom predstavi alternativne in pogosto paradoksalne rešitve.[11] Strateška interakcijska analiza razjasni pacientov predstavljeni problem in načine, na osnovi katerih je pacient ali družina skušala razrešiti ta problem. Simptomi so v tem pogledu tisti, ki urejajo medosebnostne odnose. Strateške intervencije so usmerjene na načine, v katerih je sistem neuspešno skušal razrešiti problem in uvede alternativne rešitve, ki so manj boleče in manj simptomatične. Notranji uvid ni potreben in strateški terapevti se izogibajo formalnim edukativnim vlogam. Strateški terapevt ni učitelj, ampak agent spremembe, ki je cilj te terapije.

c) Na razrešitev osredotočena terapija zavrne osredotočenje na problem in problemsko funkcionalnost in išče zgolj razrešitev problema.[12] Ta teorija poudarja zdravje in terapevt skuša poiskati vedenjske izjeme, periode življenja, v katerih je pacient ali družina brez simptomov. Na osnovi tega pacient in terapevt skupno poiščeta način, kako nadaljevati te vedenjske izjeme in oblikujeta take vzorce obnašanja, v katerih ne bo teh simptomov.

---

[9] Prim. L. B. Feldman - W. Pinsof, n. d., 297.

[10] O tem govorijo: A. Bandura, *Social learning theory*, Englewood 1977; P. Chamberlain - J. G. Rosicky, *The effectiveness of family therapy in the tretment of adolescents with conduct disorders and delinquency*, v: *Journal of marital and family therapy* (1995 v tisku); N. S. Jacobson - G. Margolin, *Marital therapy*, New York 1979; G. R. Patterson, *The agressive child*, New York 1976.

[11] O tem so razpravljali J. Haley, n. d.; M. D. Stanton, *Strategic approaches to family therapy*, New York 1981.

[12] Prim. S. de Shazer, *Clues*, New York 1988; W. H. O'Hanlon, *In search of solutions*, New York 1989.

d) Funkcionalna družinska terapija združuje koncepte socialnega učenja s strateško terapijo sistemskega funkcioniranja.[13] Simptomi so tisti, ki regulirajo medosebnostne odnose v družini. Tako kot strateška terapija tudi terapevti funkcionalne terapije pomagajo ustvariti obnašanje, ki bo brez nezaželenih simptomov. Intervencije tega modela skušajo najti funkcionalne čustvene razmejitve in razdalje med družinskimi člani, ki omogočajo večjo samostojnost posameznih članov. Notranji vpogled ni potreben, bistveno pa je, da je funkcionalni terapevt učitelj, in sicer tisti, ki pokaže na stare oblike simptomatičnega obnašanja in nauči novih, bolj funkcionalnih.

e) Strukturna družinska terapija razume psihopatologijo kot rezultat razrahljanih ali pa okostenelih interpersonalnih čustvenih razmejitev.[14] Kljub temu da simptomi regulirajo sistem, cilj intervencije niso simptomi, ampak razmejitve. Strukturna terapija se v nasprotju z ostalimi osredotoča na normativni družinski model, ki zahteva strogo potrebo po hierarhiji, jasne generacijske razmejitve in pravilne čustvene razdalje med posameznimi člani. Strukturni terapevt reorganizira celoten sistem s tem, da poveča čustveno bližino med posameznimi diadami in čustveno razdaljo med ostalimi. Ta teorija si prizadeva približati sistem strukturnemu idealu. Ne poudarja toliko obnašanja kot predvsem organizacijo sistema, ki ga regulirajo pravila.

Kljub razlikam v metodah ima vseh pet terapevtskih pristopov za cilj zamenjati simptomatično vedenje z alternativnim, bolj funkcionalnim. Z drugimi besedami, reorganizirati mehanizem pozitivnega in negativnega feedbacka ter s tem spremeniti sistemsko homeostazo, ki vzdržuje določeno psihopatologijo v sistemu družinske interakcije.

b) Biobehavioristični modeli

Biobehavioristični pristopi uporabljajo behavioristične metode, oziroma biološke intervencije, s katerimi skušajo razrešiti biološke, organske blokade.

a) Pogojevanje in trening vključujeta klasično ali operativno pogojevanje, določeno obliko sistematskega treninga ali oboje in s tem skušata spremeniti nepravilnosti v primarnem organskem sistemu. Klasično pogojevanje v formi »sistematične disensitizacije« je večinoma aplicirano pri vznemirjenosti, anksioznosti in fobičnih motnjah.[15] Operativno pogojevanje, ki velja za osnovo teoriji o socialnem učenju, pa je uspešno uporabljeno pri organskih motnjah, kot sta avtizem in mentalna retardacija. Večina terapij pri motnjah učenja vključuje določeno formo kognitivno behaviorističnega treninga, ki je lahko tudi utemeljen na klasičnem oziroma operativnem mehanizmu.[16]

---

[13] Prim. J. F. Alexander - B.V. Parsons, *Functional family therapy*, Monterey 1982; C. Barton - J. F. Alexander, *Functional family therapy*, New York 1981.

[14] Prim. H. C. Fishman, *Intensive structural family therapy*, New York 1993; S. Minuchin, n. d.

[15] Prim. A. S. Bellack - M. Hersen, *Behavior modification*, Baltimore 1977.

[16] Prim. B. Wong, *Learning about learning disabilities,* San Diego 1991.

b) Biofeedback vključuje tehnike klasičnega pogojevanja pri zdravljenju organskih bioloških blokad.[17] Najprej je bila ta metoda uporabljena pri zdravljenju motenj anksioznosti, kot so fobije in napad panike; v novejšem času pa je *biofeedback* predvsem terapija organskih motenj, ki vključujejo motnje avtonomičnega živčnega sistema, kot srčni utrip.

c) Psihofarmakologija uporablja psihotropična zdravila za odpravo organskih simptomov.[18] Psihotropična medikacija je splošno sprejeta metoda pri zdravljenju shizofrenije in ostalih psihopatoloških motenj anksioznosti ter obsesivno kompulsivnih deviacij. Psihotropična medikacija pa je predvsem v zadnjem času osnovna terapija pri depresiji.

d) Psihoedukacija - psihohigiena predstavlja pomemben način zdravljenja psihiatričnih motenj z jasnimi organskimi deviacijami. To metodo so razvili in najbolj uporabljali pri zdravljenju pacientov s shizofrenično diagnozo ter njihovih družin.[19] V zadnjem času pa je bila ta metoda razširjena tudi na paciente z bipolarno diagnozo in njihovih družin.

Psihoedukacijski pristop k zdravljenju vključuje predavanja, seminarje, literaturo. Pacienti in njihove družine se tako seznanijo z osnovami psihiatričnih motenj. S psihotropično medikacijo pomaga družinam pri razumevanju in reguliranju pacientovega vedenja. V večini psihoedukativnih pristopov je vključena družinska terapija, ki poudarja predvsem jasne čustvene razmejitve med posameznimi člani družine.

c) Eksperimentalni modeli

Eksperimentalni modeli v prvi vrsti naslavljajo dimenzijo smisla in pomena v medosebnostnih odnosih. Vsi se osredotočajo na določen vidik doživljanja: spoznavanje, čustvovanje ali na rezultat obojega: pomen.

a) Kognitivna terapija ima za najvidnejša predstavnika Becka in Ellisa,[20] ki sta raziskovala predvsem načine, kako ljudje razmišljajo in kako jih le-to vodi v maladaptivno vedenje. Kognitivni terapevti zato spreminjajo maladaptivne mišljenjske modele s pomočjo behavioristićnih tehnik.

Ta teorija je bila v začetku izključna domena individualne terapije, v zadnjem času pa gre za razširitev tega modela tudi na družinsko terapijo[21] ter zlasti milanski model s tipičnimi »cirkularnimi vprašanji« in »pozitivno konotacijo«. Gre za spremembo jezika in strukture pomena, ki bistveno vpliva na družine s shizofreničnim članom in družine s problemi anoreksije.

---

[17] Prim. L. V. Dicara - T. X. Barber, *Biofeedback and self control*, Chicago 1975.

[18] Prim. M. Gitlin, *The psychotherapist's guide to psychofarmacology*, New York 1990.

[19] Prim. I. R. H. Faloon, *Family management*, New York 1985; M. J. Goldstein - D. J. Miklowitz, *Family intervention for persons with bipolar disorder*, San Francisco 1994.

[20] Prim. A. T. Beck, *Love is never enough*, New York 1989.

[21] Prim. N. B. Epstein, *Problem centered systems therapy of the family*, New York 1981; S. Jacobson, *Emotion in intimate relationships*, New York 1994.

b) Narativna terapija sloni na atribucijski teoriji in evoluciji pomena v družinskem sistemu.[22] Narativna terapija je osnovana na pomenu, ki ga družinski člani pripisujejo določenim dogodkom in obnašanjem. Vsak član družinskega sistema utemeljuje svoje prepričanje in interpretacijo realnosti določenih vedenj, obnašanj in dogodkov na osnovi osebnega dojemanja pomena le-teh in na ta način preprečuje in zavira razrešitev problemov. Ta terapija torej skuša spremeniti načine dojemanja in sprejamanja realnosti drugih.

c) Emocionalni model trdi, da igrajo čustva zelo dominantno vlogo tako pri formaciji problemov kakor tudi pri razrešitvi le-teh.[23] Ta terapija poudarja vlogo emocij pri ustvarjanju družinskih in zakonskih interakcijskih ciklov, ki jih zato skuša spremeniti.[24]

d) Teorija interpersonalne komunikacije v glavnem vključuje teorijo komunikacije afekta in mišljenja. Gre za afektivne in kognitivne modele, ki jih ta teorija združuje in trdi, da je reorganizacija elementov kognicije in afekta bistvena pri razrešitvi intimnih zakonskih, kakor tudi družinskih problemov. Tudi gestalt terapija in ostale komunikacijske terapije spadajo v to področje, saj poudarjajo predvsem komunikacijo mišljenja, čutenja in pomena.

e) Humanistično-eksistencialne teorije zaobjemajo modele, kot so Rogersov, Franklov, Yalomov in s tem v zvezi vse njihove izpeljanke individualne, zakonske, družinske in predvsem skupinske terapije. Klub temu da se ti modeli v marsičem razlikujejo (empatično razumevanje pacientove realnosti, iskanje smisla, odkrivanje humanistično eksistencialnih pogojenosti), je njihova skupna značilnost iskanje in ustvarjanje drugačne realnosti s pomočjo soočenja, sprejemanja in rekreiranja konkretne situacije, v kateri se pacient nahaja.

d) Transgeneracijske teorije

Te teorije primarno poudarjajo transgeneracijske družinske oblike vedenja, in sicer tako nastanek in ohranjanje kot razreševanje problemov.

a) Kontekstna teorija[25] se opira na transgeneracijsko zvestobo, podedovanost, emocionalno posesivnost in zahteve, ki konstituirajo osnovne elemente te terapije. Boszormenyi-Nagy in njegovi sodelavci uvedejo v družinsko terapijo pojme kot: zaupanje v odnosnost, multilaterarno skrb in odgovornost. Glede na to teorijo terapija proizvede v terapevtskem kontekstu spodbudo za vzajemno dejavnost, ki poglobi empatično razumevanje ter poveča osebno, posameznikovo avtonomijo.

b) Sistemska teorija[26] predpostavlja, da so sedanji problemi samo simptomatičen izraz psihosocialnih vzorcev, ki so se gradili več generacij v določeni

---

[22] Prim. M. White - D. Epston, *Narrative means to therapeutic ends*, New York 1990.

[23] Prim. L. S. Greenberg - J. Safran, *Emotion in psychotherapy*, New York 1993; S. Johnson - L. S. Greenberg, *Emotionaly focused therapy for couples*, New York 1994.

[24] Prim. V. M. Satir - M. E. Baldwin, *Step by step*, Palo Alto 1993.

[25] Prim. I. Boszormenyi-Nagy - G. M. Spark, *Invisible loyalties*, New York 1993.

[26] Prim. M. Bowen, n. d.

družini. Ti transgeneracijski modeli predstavljajo pomanjkanje čustvene in mišljenjske diferenciacije posameznih družinskih članov, ki preko projektivnih procesov regulira nivo anksioznosti v družinskem sistemu.

Primarni cilj te terapije je vzpostavitev diferenciacije vsakega posameznika. Pacienti se naučijo prevzeti odgovornost za svoje čutenje, mišljenje in vedenje, ki obenem omogoči razvoj večje diferenciacije med družinskimi člani.

c) Direktna terapija originalne družine[27] vsebuje direktno vključitev odraslih pacientov izvirne družine v terapevtsko seanso. V terapijo so vključeni pacientovi starši, bratje in sestre.

Omenjene terapije se sicer medsebojno razlikujejo, vsem trem pa je skupni cilj spremeniti modele pomena, čutenja in vedenja, ki je zvezano z izvirno družino.

e) Psihodinamični modeli

a) Klasični model je prvi orisal Freud, ki velja za očeta psihoanalize. On predpostavlja, da je bistvo človekove psihe vsebovano v dinamiki nagona in konflikta. Freudova psihoanalitična metoda in tehnika je utemeljena v dveh glavnih dimenzijah, in sicer hipnotizem ter nagonsko-teoretična premisa, ki zadeva motivacijo, razvoj in psihopatologijo.[28]

Iz teorije hipnotizma izhaja osredotočenje na odkritje potlačenega spomina; odkritje travmatičnih doživetij iz mladosti postane središčna tema in cilj klasične teorije in tehnike. In to kljub temu, da je pozneje analiza podzavestnih derivatov v »svobodni asociaciji« in pozneje analiza »obrambnih mehanizmov« zamenjala hipnotizem kot osnovno sredstvo za odkrivanje spomina.

Iz nagonske teorije prihaja skupek premis glede na pacientovo zgodovino, ki je v terapevtski uri ponovno oživljena v pacientovem spominu. Človeška biološka dediščina in njegova temeljna narava proizvedeta pred-material, konstitucionalne in instinktivne nagone, vsak vzide kot izvir z namenom, ciljem, ki pritiska nasproti v naprej določeni sprostitvi. Človeška racionalnost in sposobnost za socialno zavest proizvedeta zmožnost za regulacijo in sublimacijo človeških pred-humanih in proto-humanih bestialnih nagonov v višje socialne namene. Nevroza v tem pogledu predstavlja grenko zmago nagonov in iracionalnosti: libido se umakne iz sveta realnih, uporabnih, ugodnih namenov in ciljev ter se preseli v infantilne, incestualne podobe. Gre za navezave na infantilne starševske podobe in želje za gratifikacijo, ki vzbujajo nevrotične simptome ter jim dajejo zagon in vztrajnost.[29]

Psihoanalitična situacija, kot je pojmovana v klasičnem psihoanalitičnem modelu, je prizorišče v kontekstu širše vizije. Analitik, katerega vloga je odkrivati in raziskovati, je soočen z rezistenco, katere funkcija je zavarovati in obdržati skrite infantilne želje ter hrepenenja. Cilj psihoanalize je preseči rezistenco, »izgnati zverino« in odkriti libido, ki je v ozadju. Gre za obvladanje

[27] Prim. J. L. Framo, *Family of origin therapy,* New York 1992.

[28] Prim. S. Freud, *The dynamics of transference, v:* Standard edition 12, 99-108 (1912).

[29] Prim. S. Freud, *Beyond the pleasure principle, v:* Standard edition 18, 3-64 (1920).

infantilnih želja s pomočjo odkritja teh želja v spominu. Terapevt spodbuja pacienta, sprosti obrambne mehanizme in s tem dovoli derivatom svojih impulzov, da se pojavijo necenzurirani v svobodnih asociacijah. Analitikova naloga je izločiti infantilne želje in strahove iz kompleksnosti zakritih derivatov, v katere so ujete. Primarno terapevtsko sredstvo je pri tem interpretacija svobodnih asociacij, v katerih je vsebovan konflikt med potlačenimi infantilnimi impulzi in obrambo proti njim. Analitikove interpretacije na skrben in natančen način prispevajo kritično informacijo, ki opogumi pacienta, da se spomni teh potlačenih patoloških želja. Rezistenca predstavlja manifestacijo originalnih obrambnih mehanizmov v tej novi, zelo nevarni situaciji, v kateri je posameznikova zgodovina, ki je bila potlačena, ponovno spodbujena, saj je analiza v bistvu poskus odkriti libidne impulze, in sicer s pomočjo analitikove interpretacije in zato predstavlja grožnjo.[30]

Rezistenca je v klasični teoriji razumljena kot sabotaža spomina in notranjega vpogleda in je zato natančno razumevanje nujno potrebno za analitično zdravljenje; zahteva natančnost kirurga, ki odkriva patogenske želje in konflikte. Transfer (pacient doživlja in dojema analitika kot nekoga iz svoje preteklosti) je v tem pogledu ponovno doživljanje originalnih infantilnih želja in strahov v odnosu z analitikom ter velja primarno kot blokada zahtevanemu cilju v psihoanalitičnem procesu, odkritju infantilnih želja in strahov v njihovem izvirnem zgodovinskem kontekstu. Freud je v svoji genialni vztrajnosti obrnil transferenco od blokade v analizi k eventualni pomoči: prenesena čustva in podobe proizvedejo pomembne podatke, je ugotovil Freud, kljub temu, da so ti podatki izven konteksta. Z drugimi besedami, namesto spominjanja, kaj je pacient doživljal, čutil ob očetu in materi, pacient prestavi, prenese te zgodovinske želje, frustracije in konflikte v relacijo z analitikom.[31]

Interpretacija transferja tako predstavlja ponovno postavitev čutenj in podob nazaj v izvirni pacientov zgodovinski kontekst in tako proizvede, kot trdi Glover, afektivno doživetje, afektivni most, ki povezuje preteklost s sedanjostjo.[32] Relacija med analitikom in pacientom je v tem smislu razumljena kot kritična dimenzija analize, ki ponovno prebuja že dolgo pokopane želje, ki so neizogibno in nujno zafrustrirane. Terapija mora biti zato izvedena v »abstinenci«, kot trdi Freud,[33] saj je transfer v službi rezistence, in sicer kot alternativa spominjanju. Sprememba in preoblikovanje se v psihoanalitičnem procesu zgodi šele tedaj, ko arhaičnim željam v transferju ni ugodeno, ampak je transferentno doživljanje preoblikovano v spominjanje.

Transfer pa predstavlja veliko nevarnost za analitika, saj lahko vzbudi reakcijo v analitiku - kontratransferenco (čustva, ki jih spodbudi pacient v analitiku na osnovi analitikove zgodovine), zato se mora analitik v modelu klasične teorije z veliko pozornostjo truditi, da odpravi in premaga vse te

---

[30] Prim. S. A. Mitchell, *Relational concepts in psychoanalysis*, Cambridge 1988, 280-282.

[31] Prim. S. A. Mitchell, n. d., 283.

[32] Prim. E. Glover, *The technique of psychoanalysis*, New York 1995, 133.

[33] Prim. S. Freud, *Instincts and their vicissitudes, v:* Standard edition 14, 117-140 (1915).

kontratransferenčne odklone. Doživljanje močnih čustev s strani analitika, glede na pacienta, je namreč razumljeno v klasični teoriji kot odklon ali patološki rezultat analitikovih lastnih nerazrešenih konfliktov ter usedlin iz otroštva. Pravilni analitični proces zahteva natančni interpretativni in nikakor afektivni odgovor, odziv.[34]

b) Interpersonalna teorija[35] postavlja v jedro človeškega doživljanja relacijo jaz-ti. To je teorija, ki je utemeljena na dejstvu, da je človek v svojem bistvu odnosnostno bitje že po samem dizainu in se osredotoča na psihični prostor, ki je ustvarjen med jazom in objektom, in sicer v specifičnih interakcijah, ki se odigravajo med jazom in objektom. Znanstvene raziskave na področju razvojne psihologije, ki raziskujejo predvsem zgodnje interakcije in vzajemne regulacije med starši in otroki, trdijo, da se v teh najzgodnejših interakcijah ustvarja zasnova nadaljnjemu psihičnemu razvoju. Podobno interpersonalni analitiki izrecno poudarjajo dejansko transakcijo med pacientom in ostalimi; raziskujejo zelo specifično področje zgodnjih odnosov v pacientovi družini, ki se v sedanjosti prenašajo na konkretno situacijo med pacientom in drugimi. Gre za osnovne percepcije in interakcije tako v analitičnem procesu kakor tudi zunaj njega. Kaj pacient dejansko dela, ponavlja, kreira, obnavlja? Kaj se dogaja med njim in drugimi? Temeljno vprašanje za interpersonalnega analitika se torej glasi: Kaj se dogaja tukaj in sedaj v konkretni terapevtski situaciji in zunaj nje?[36]

c) Objekt relacijska teorija (Klein, Fairbairn) raziskuje pol objekta v relacijskem polju med jaz in ti, in sicer se osredotoča na način, po katerem različne vrste identifikacij, zvez in povezav z drugimi ljudmi služijo kot mreža, ki druži in vzdržuje personalni svet posameznika. Ta teorija trdi, da je človek v osnovi relacijsko bitje, in sicer na osnovi intencionalnosti. Kleinova predpostavlja, da so počutja in doživljanja jaza determinirana od podzavestnih fantazij glede na različne vrste internih objektov. Fairbairn pa trdi, da so »slabi objekti« tisti, ki definirajo latentne strukture personalnosti. Jaz je pri tem vedno vsaj implicitno vsebovan v vseh teh formulacijah. Vsekakor pa gre za osredotočenje oziroma za klinični vpogled na podobe objektov, kot so predstavljeni v interni psihični strukturi posameznika. Kaj so in kateri so ostanki pacientovih zgodnjih doživetij z drugimi? Kaj pacient doživlja, zavestno ali podzavestno, ko je v interakciji z drugimi, so temeljna vprašanja za analitika objekt relacijske teorije.[37]

d) Psihologija jaza (Winnicott, Kohut) - teorija raziskuje dimenzije jaza v relacijski konfiguraciji. Gre za model, ki predpostavlja, da je človek relacijsko bitje po implikaciji. Osredotoča se na interno fragmentacijo in razcepljenost v jaz doživetjih in na prisotnosti oziroma odsotnosti avtentičnosti in realnosti jaza. Kohut poudarja nadvse pomembno potrebo jaza po ohranitvi kontinuitete in kohezije jaza ter intrapsihični in medosebnostni proces (transmutting internalization), preko katerega je možno udejaniti kontinuiteto in kohezijo jaza. Drugi so torej vedno vsaj implicitno vključeni v ta sistem. Winnicott pa se s tem v zve-

[34] Prim. E. Glover, n. d., 102-110.
[35] Prim. D. Stern, *Motherhood constellation*, New York 1995.
[36] Prim. E. Levenson, *The interpersonal model*, New York 1985.
[37] Prim. S. A. Mitchell, n. d., 34.

zi osredotoča na pomembno funkcijo matere, ki proizvede osnovno interaktivno doživljanje, ki omogoča čut za vitalizacijo in realizacijo le tega. Gre torej za naravo materinega odnosa z otrokom, ki proizvede jaz-reflektivno doživljanje.

e) Relacijsko konfliktni model[38] predstavlja povezavo med interpersonalno psihoanalizo z objekt-relacijsko teorijo ter določenimi trendi psihologije jaza kakor tudi z elementi eksistencialne psihoanalize. Ta model je osnovan na predpostavki, da je zasledovanje in ohranjevanje človeških relacij temeljni proces v človeškem doživljanju, le da relacijsko-konfliktni model trdi, da so motnje v zgodnjih odnosih s starši sicer tiste, ki resno vplivajo na nadaljnje odnose, vendar ne v smislu zablokiranih infantilnih potreb v določenem razdobju, amapk so ti primarni odnosi s starši tisti, ki sprožijo celotni intrapsihični in medosebnostni proces, na osnovi katerega odslej tako otrok kakor tudi odrasel dojema interpersonalni svet.

Vse omenjene analitične tradicije, tako nagonska teorija kakor tudi relacijski modeli, pišejo različne »zgodbe«; vendar psihoanalize, ki operirajo v relacijskem modelu kot interpersonalna analiza, objekt-relacijska teorija in psihologija jaza, prikazujejo sicer isto zgodbo, vendar s povsem različnimi temelji in perspektivami. Relacijske tradicije namreč predpostavljajo razum kot tisti, ki se je razvil iz relacijskih interakcij in tudi psihopatologija je rezultat vznemirjenosti v interpersonalnih odnosih. S tem se v samem jedru razlikujejo od nagonskega modela, ki trdi, da se je razum razvil na osnovi energije, ki izhaja iz nagonov, medtem ko je psihopatologija neposredni rezultat zafrustrirane, nerazrešene nagonske napetosti, ki ne zmore priti do prave sprostitve te nagonske napetosti.

Interpretacija in transfer sta tudi v teh modernih teorijah dve glavni in najpomembnejši aktivnosti analitika, le da je v psihologiji jaza moč interpretacije razumljena kot tista, ki v pacientu povzroči osnovno počutje, da nekdo zanj skrbi, se zanj zanima in ga razume. Ne gre torej toliko za vsebino interpretacije, informacije, ki jo analitik posreduje, ampak bolj za afektivni ton, ki ponovno prebudi zablokiran razvojni proces in ga razreši.

V ostalih teorijah pa so tako informacija interpretacije kot vsebina ter afektivni ton zelo pomembni, toda njih vpliv je razumljen nekoliko drugače. Interpretacija je kompleksen relacijski dogodek, ne samo zato, ker zamenja nekaj v pacientovi notranjosti, ne samo zato, ker prebudi zablokiran razvojni proces, ampak predvsem zato, ker pove nekaj pomembnega o tem, kje se nahaja analitik v nasprotju s pacientom, pove o načinu odnosa, ki je možen med pacientom in analitikom. Ko analitik govori s pacientom, z njim tudi doživlja njegov intrapsihični, kakor tudi interpersonalni svet. Ta akcija, delovanje ali obnašanje je v semiotičnem smislu kodirano kot govorica. Govorica in akcija transformirata druga drugo. Gre za dvostopenjski proces; pacient mora iti v transfer, predno lahko pride iz njega. Podobno mora analitik najprej doživeti kontratransfer oziroma odkriti sebe v njem, predno lahko začne iskati pot iz njega. Cilj je torej razrešiti to analitično interakcijo, kakor tudi razrešiti ostale

[38] Prim. S. A. Mitchell, n. d., 289-301.

pacientove relacije in jih preustvariti v bolj bogato, bolj dialektično doživljanje.[39]

2. Anton Trstenjak ter klinična psihologija in psihoanaliza

a) Sistemska teorija

Trstenjak v svojem širokem opusu znanstvenih del zelo izvirno ter genialno očrta sistemsko teorijo ter jo v marsičem teoretično razširi s tem, ko pokaže na njeno globoko antropološko aplikativnost.[40] Kljub temu, da eksplicitno ne govori o njeni klinični uporabnosti, je vendar sistemska teorija tista, ki ji Trstenjak namenja osrednje mesto v svojih znanstvenih razpravah, saj ravno na osnovi te teorije opredeljuje in analizira osnovne vidike človeškega doživljanja, miselno konceptualne organizacije ter afektivne in vedenjske percepcije ter jih preseže. Predvsem pa se Trstenjak oslanja na sistemsko kibernetsko teorijo pri analizi medosebnostnih interakcij ter komunikacij. Vsekakor pa je pri tem tudi kritičen do vseh kibernetskih konceptov, ki se vse preveč nagibajo k mehanizacijskemu determinizmu sistemske funkcionalnosti. Zato je zanj bistvenega pomena v sistemsko teorijo uvesti tudi individualno, osebnostno pojmovanje človeške psihe. Trstenjak se še s prav posebno pozornostjo posveča problemom in mehanizmom prenosa informacij, ki vsekakor zavzemajo temeljno teoretično in klinično mesto v sistemski teoriji.

Poleg tega Trstenjak govori tudi o osnovnih karakteristikah odprtih dinamičnih sistemov v nasprotju z zaprtimi sistemi, ki vodijo v entropijo. Pri tem Trstenjak natančno opredeljuje specifični človeški miselni in afektivni sistem, ki človeka ločuje od vseh ostalih organskih sistemov, v katerih so vsekakor prisotni tudi elementi sistemske dinamike. Tako se model odprtih sistemov, kot ugotavlja Trstenjak, bistveno razlikuje od zgolj bioloških, vegetativnih in fizioloških sistemov ter njihovih procesov, saj so v človeških medosebnostnih sistemih bistveno prisotne psihološke, osebnostne in sociološke komponente.

Trstenjak pa pri svojem znanstvenem orisu sistemske teorije ne ostaja samo pri analizi sistemov, ampak sistemsko teorijo združi s teorijo posamične osebnosti, ki ni samo del sistemske dinamike in njene interakcije, temveč opredeljuje posameznikov sistem kot tisti, ki je bistveno diferenciran in obenem sistemsko definiran. Posameznik ima torej edinstveno mesto v sistemu in sistem je recipročno vsebovan v vsakem posamezniku z vsemi svojimi psihološko antropološkimi karakteristikami.

Trstenjak v tem oziru opredeljuje človeka kot bitje, ki je odprto v prostor, čas, smisel, svobodo in samozavest. Človek pa je tudi simbolično, ustvarjalno, dialektično, vprašujoče, odgovorno in v prihodnost usmerjeno bitje. S tem

---

[39] Prim. S. A. Mitchell, n. d., 294-297.

[40] Prim. *Psihologija ustvarjalnosti*, Ljubljana 1981, 219-270; *Človek bitje prihodnosti*, Ljubljana 1985, 95-100; *Skozi prizmo besede*, Ljubljana 1989, 30-31, 50, 111-112.

Trstenjak razširi sistemsko teorijo, saj ji v svoji antropološko filozofski in psihološki ter teološki govorici doda povsem novo in izvirno genialno dimenzijo.

Trstenjak v svojih znanstvenih delih eksplicitno ne govori o sistemski teoriji v njeni klinični aplikativnosti; nikjer v njegovih knjigah in člankih namreč ne zasledimo, da bi sistemsko teorijo tudi empirično klinično uporabljal, vendar pa je kljub temu integracija sistemske teorije v antropološko filozofsko ter psihološko sintezo njegovega znanstvenega opusa njegovemu pogledu na človeka dodala bistveno komponento.

b) Biobehavioristični modeli

Trstenjak je zavzel zelo kritično stališče do behavioristističnih teorij in njim ustreznih psiholoških in psihoanalitskih metod psihoterapije. S svojo genialno in samoniklo filozofsko antropološko analizo je prodrl v samo jedro behaviorističnega pojmovanja človeškega doživljanja, ki je v bistvu do konca izpeljana mehanska Freudova nagonska teorija.[41] Trstenjak trdi, da gre pri behaviorizmu za funkcionalno decelebracijo, oziroma izklopitev višjih duhovnih funkcij ter na ta način predstavlja človeka kot robota. Behavioristični psihologiji in njenim tehnikam je namreč vzor fizika kot eksaktna veda, ki je usmerjena izključno v zunanji fizični svet dogajanja, ki izključuje dimenzijo človeške misli. Behaviorizem je v tem izključnem primerjanju zunanjega vedenja kot znanstveno dostopnega predmeta psihološkega raziskovanja vso psihologijo skrčil na preprost obrazec: dražljaj - odgovor, ker le z dražljajem izzovemo spremembo vedenja in le ti odgovori se dajo tudi eksaktno meriti.

Psihologija naj bi s tem nehala biti »na pol filozofski« študij mišljenja, temveč bo postala zanesljiva znanost o vedenju organizmov. Namesto pojmov, kakor zavest, je behaviorizem predlagal izraz navada, oziroma kot trdi Pavlov, pogojni refleks. Za Pavlova namreč refleksologija v samem jedru ni nič drugega kakor ruska izvedba ameriškega behaviorizma. Tako je behaviorizem skrčil psihologijo na fiziologijo.

Vsekakor pa ne smemo zaobiti dejstva, da je bil Trstenjak tisti, ki je na enkraten način integriral in sintentiziral nevrobiološke komponente s psihološko antropološkimi ter duhovnimi dimenzijami človeškega doživljanja, mišljenja, afektivnosti, percepcije in delovanja. Trstenjak je bil namreč sposoben zaobjeti celotni človeški svet v vsej njegovi intrapsihični, kakor tudi interpersonalni interakciji ter pri tem upošteval človeško genetsko in organsko pogojenost in omejenost.

Predvsem pa se Trstenjak v svojem kliničnem delu odlikuje na področju psihoedukacije in psihohigiene. Njegove brezštevilne razprave, članki in znanstveni prispevki, predavanja, vse je usmerjeno k izredni skrbi za človeka. Vse njegove poljudnoznanstvene knjige (*Hoja za človekom, Dobro je biti človek, Človek in sreča, Med ljudmi, Človek samemu sebi* in številne druge) pričajo o

[41] Prim. *Človek bitje prihodnosti*, 149; *Psihologija ustvarjalnosti*, 98-99, 179; *Problemi psihologije*, Ljubljana 1976, 11-35, 141-169, 317; *Oris sodobne psihologije I*, Maribor 1969, 38-44; *Oris sodobne psihologije II*, Maribor 1971, 376-378.

izredni genialnosti psihologa, antropologa, filozofa in teologa, ki z veliko močjo razuma, retrospektive in intuicije ter neverjetne empatije razume človeka v njegovi sreči, bolečini in tragičnosti. Trstenjak si s tem ni postavil samo spomenika kot izreden znanstvenik, mislec, ampak tudi kot pragmatičen poznavalec človeške duše. S svojimi genialnimi in originalnimi nastopi je bil sposoben ne samo empatično razumeti človeško duševnost, ampak jo tudi zdraviti.

Tudi Trstenjakova klinično diagnostična dela v tem pogledu predstavljajo veliko delo (*Človek in barve; Človek in njegova pisava*). Trstenjak je imel izreden čut za človekov miselni, čutenjski in simbolični izraz. Na osnovi tega je znal analizirati človekove notranje psihične vzgibe ter motivacije in z znanstveno empirično zavzetostjo prikazal človeško temeljno psihično strukturiranost v njenih simboličnih dimenzijah, hotenjih in hrepenenjih.

c) Eksperimentalni modeli

Trstenjak je predvsem zagovornik eksistencialistično humanistične psihoterapije. Tej smeri je posvetil največ pozornosti.[42] Temeljno pri tej psihologiji in psihoterapiji je eksistencialno filozofsko gledanje na človeka kot na človeka, ki je v nenehnem prizadevanju za tem, da bi šele postal to, kar v resnici je v svoji avtentičnosti, da šele uresniči samega sebe. Gre za iskanje smisla ali cilja,[43] ki daje človeku ne samo nove alternative, ampak predvsem možnost za samouresničenje ter s tem zdravo, dozorelo in odgovorno doživljanje sebe, drugih in okolja. Frankl je v tem oziru izenačil srečo kot cilj življenja s smislom življenja.

Smisel ali pomen je enovita celota življenja, ki je ne dobimo in ne dohitimo na količinski lestvici s prištevanjem ali množenjem dobrin in ugodij, ker je prej in več kot vsota vseh dobrin in ugodij, ki bi jih utegnil človek v življenju doseči. Smisel torej ni nobena kvantitativna dimenzija, ampak je čista kvaliteta, trdi Trstenjak.

Trstenjak je v svojem teoretičnem pogledu in tudi klinični praksi, ki jo sicer samo implicitno omenja v svojih knjigah, člankih, razpravah in predavanjih, v veliki meri sledil eksistencialno humanističnemu modelu, ki pa mu je dodal še teološko-pastoralni vidik.[44]

Predvsem njegove razprave o samomoru so vse prežete z eksistencialno humanistično miselnostjo ter njeno aplikacijo.[45]

4. Transgeneracijske teorije

Lahko bi rekli, da je Trstenjak v svojem neverjetno širokem knjižnem opusu z vso silovitostjo poudarjal človekovo zgodovinsko, to je generacijsko pogojenost. To velja zlasti za njegove poljudnoznanstvene knjige (*Misli o slovenskem*

---

[42] Prim. *Oris sodobne psihologije II*, 368-370; *Problemi psihologije*, 24-26.

[43] Prim. *Človek bitje prihdonosti*, 111-114, 139; *Skozi prizmo besede*, 157, 186-190.

[44] Prim. *Pastoralna psihologija*, Celje ^{2}1987, 135-155.

[45] Prim. *Problemi psihologije*, 69, 177, 242-246; *Psihologija ustvarjalnosti*, 144, 191; *Človek bitje prihodnosti*, 108, 118, 193-204; *Oris sodobne psihologije II*, 41-43, 95, 105.

človeku, Človek in sreča, Med ljudmi, Biti človek, Dobro je biti človek, Človek samemu sebi itd.), pa tudi za znanstvene.[46] Trstenjak je sledil modernim raziskavam na področju intergeneracijske transakcije, prenašanja sporočil, simptomatologije in tudi vrednot vere, narodnosti in morale. Na svojski strokovni in enkraten način je v svojih spisih zaobjel slovensko dušo in pri tem predvsem orisal doživljanje slovenskega človeka, ki ga je krojila viharna zgodovina. Pokazal je na posledice, ki jih kot odsev preteklosti nosi sedanja generacija. Gre za modele razmišljanja, dojemanja in delovanja. Slovenski človek je v tem oziru zares nekaj posebnega, trdi Trstenjak, premagal je jarme potujčevanja, in ko se je zdelo, da že umira, da bo slovenska narodna zavest klonila, je vedno našel izhod. Tako je slovenski človek ostal borec za svojo narodno bitnost in identiteto, in to kljub temu, da je vedno znova služil kot utelešenje evropske anksioznosti; vedno znova mu je bila vsiljena tuja miselnost, tuje čutenje, sprejemal je tujo agresijo, nerazrešene konflikte tujih narodov, ki so ravno v slovenskem človeku našli prostor, v katerem so odlagali svojo nepredelano anksioznost. Vedno so namreč v slovenskem človeku našli krivdo za svojo nemoč.

Nič čudnega torej, kot namiguje Trstenjak,[47] da je slovenski človek zato samomorilski človek. Trstenjak se je s tem problemom zelo veliko ukvarjal, skušal analizirati samomorilčevo notranjo psihično strukturo, iskal rešitve, skušal zdraviti z iskanjem smisla, o tem problemu predaval. Morda ni ob nobenem drugem problemu pokazal toliko empatije do človeške tragičnosti, kakor ravno na primeru samomorilnosti.

5. Psihodinamični modeli

Trstenjaku je Freudov nagonski model predstavljal izredno zagonetko, zato je predvsem tej teoriji, ki še danes predstavlja tisto kritično dimenzijo psihoanalize, ob kateri se mora vsak psihoanalitik tako v svoji teoretični kakor tudi v klinični domeni odločiti za ali proti temu modelu, posvetil izredno pozornost. Trstenjak se v svojih razpravah omejuje na zgolj nagonski model in ga skuša osvetliti z najrazličnejših vidikov. Iskal je namreč bistvene vplive, ki so prihajali iz znanstvenih hipotez, ki jih je razvilo devetnajsto stoletje, kritično analiziral ter definiral bistvene komponente nagonskega modela, ki je vsekakor rezultat znanstvenega napredka tega stoletja, ter postavil nagonski model v okvir sodobne znanosti. Dodal mu je tudi sodobni antropološki vidik, ki vsekakor bistveno presega vse stare antropološke modele razumevanja človeka.[48]

Freud je bil v svojih raziskavah in študijah izrazito naravoslovno usmerjen, bil je otrok devetnajstega stoletja, ki je vse zaznamovano z razvojem naravo-

[46] Prim. *Človek bitje prihodnosti*, 198-270; *Problemi psihologije*, 45-75.

[47] Prim. *Človek bitje prihodnosti*, 428; *Problemi psihologije*, 245-246; *Človek in sreča*, Celje 1974, 108; *Misli o slovenskem človeku*, Ljubljana 1991, 125-133.

[48] Prim. *Skozi prizmo besede*, 21, 67-68, 94-95, 107, 153-156, 175; *Človek bitje prihodnosti*, 131-132, 146-147, 178-179, 307, 429-432; *Problemi psihologije*, 22-24, 311-313; *Psihologija ustvarjalnosti*, 40-41, 108, 119, 132, 139, 203, 264; *Oris sodobne psihologije I*, 35-38, 495-502; *Oris sodobne psihologije II*, 349-353.

slovnih ved in deterministicnim pogledom na svet, kot ugotavlja Trstenjak. Freud je bil v tem pogledu tudi determinist, saj je pojmoval človekovo naravo docela po načelih fizikalnih zakonov, kjer docela manjka temeljno medčloveško čustvo ljubezni, ki edina more ljudi povezovati v složno ter osrečujočo družbo. Čustvo ljubezni je v fizikalno vodeni znanstveni psihologiji sistematično izključeno, saj je behavioristična, nagonska teorija vse preveč vneto raziskovala samo votlo lupino človeškega vedenja in na ta način skušala odkriti objektivno osnovo osebnosti in njenih medčloveških čustvenih odnosov.

Tudi vse psihoanalitične interpretacije v nagonski teoriji ustvarjalnosti izhajajo iz Freudove razlage. Po Freudu so vse kulturne stvaritve v nekem smislu libidiozni odkloni. Gre za temeljno prepričanje, ki vsako simbolično spoznanje obravnava kot odklon, oziroma patološki kompleks. Vir ustvarjalnosti je namreč v konfliktu, ki izvira iz potlačenih libidioznih želja. Podzavestne sile motivirajo vzporedno ustvarjalno in nevrotično rešitev teh konfliktov. Trstenjak pa pri tem ugotavlja, da je glavni vir konfliktov v človeku prav njegovo simbolično odprto mišljenje. Konflikt se začenja, ko simboli trčijo ob gone in obratno, saj je ravno razkol med gonom in simbolom razpel v človeku njegovo silno zgodovino: od podzemeljskih votlin do nebotičnikov, od fetišizma do freudizma, od paleolitske slikarije do abstraktne umetnosti, od prvega bratomora prek številnih vojn, do svetovne morije in strahu pred atomskim uničenjem. Nikjer, pri nobeni živalski vrsti, ne srečujemo načrtnih vojn, kakor to vidimo pri človeku, ki ga vodi zavestni in načrtni razum. Če bi bil tudi pri človeku za napadalnost odgovoren instinktivni nagon, bi se tudi njegova napadalnost kakor pri živalih omejevala na golo samoobrambo in biološko potrebo po preživetju. Tudi najbolj krvoločne zveri napadajo samo toliko, kolikor je potrebno za njihovo prehrano v neposrednem boju za obstoj.

Človek je edino bitje, ki se zvečine vojskuje za simbolične, kulturne vrednote. Številne vojne modernega časa predpostavljajo politične programe, simbole narodnosti in politične sisteme, oltarje, malike, ideale in ideologije in nikakor neposrednega biološkega obstoja.

Sklep

Kot je mogoče razbrati iz Trstenjakovega neverjetno širokega in genialnega opusa, je bil Trstenjak predvsem psiholog, antropolog, filozof in teolog. Na področju klinične psihologije je zapustil neizbrisen pečat psihologa in antropologa, ki razmišlja sistemsko, integrativno in kritično. Njegov znanstveni opus v klinični psihologiji in psihoanalizi predstavlja svežo integracijo in kritično obravnavo dosedanjih teoretičnih psihoterapevtskih in psihoanalitičnih pristopov in orientacij.

Trstenjak ni razvil, kolikor nam je znano iz njegovih napisanih knjig in razprav, nove terapevtske klinično-aplikativne teorije, metode ali psihoterapevtske tehnike in ni ustanovil nove psihoanalitične šole. Na osnovi njegovih napisanih del niti ne moremo z zanesljivostjo razbrati, katera izmed sodobnih psihoanalitičnih orientacij, metod in tehnik je veljala za osrednjo v njegovi klinični praksi, ker s tega področja ni zapustil nobenih konkretnih napisanih del.

Morda je to naloga njegovih učencev, da predstavijo klinično znanstveno delo, in sicer na osnovi pričevanj njegovih številnih pacientov, ki so polnili njegove delovne dneve.

Kolikor pa poznamo Trstenjaka iz njegovih predavanj in nastopov, z gotovostjo lahko trdimo, da je bil Trstenjak »karizmatik«, ki je z neverjetno intuicijo in retrospektivo zmogel uvideti človeško stisko in jo razrešiti s svojim genialnim intelektom in empatijo. Trstenjak je kot izredeno genialen in originalen mislec in poznavalec človeške duše znal najti primerno besedo empatije, ovrednotiti človeško doživljanje in s svojo prodornostjo znal svetovati, oziroma voditi ter pokazati človeku nove perspektive. V tem pogledu Trstenjak predstavlja v klinični psihologiji model, ki je vsekakor enkraten in neponovljiv, kot je enkraten in neponovljiv Trstenjak sam.

Povzetek: **Christian Gostečnik OFM, Anton Trstenjak kot zdravnik duš**

Trstenjak psiholog, antropolog, teolog in filozof je v svojem znanstvenem opusu dosegel genialno sintezo sodobnih humanističnih znanosti. Trstenjak je izreden sistematični mislec, ki integrira teorijo s klinično aplikacijo. Na področje klinične psihologije prinaša enkratno klinično aplikativnost, ki jo karakterizira karizmatičnost.

Summary: **Christian Gostečnik OFM, Anton Trstenjak as Healer of the Soul**

Anton Trstenjak was an anthropologist, a theologian and a philosopher and in his scientific works he achieved a brilliant synthesis of modern humanities. He was an extraordinary systematic thinker integrating theory with clinical applications. Into the field of clinical psychology he brought his unique clinical insight that can be called charismatic.

Predavanje (1.06) UDK 159.91 : 929 Trstenjak, Anton (045)

Janek Musek

Temeljne poteze psihologije Antona Trstenjaka

Anton Trstenjak je v svojem 65 let trajajočem, torej izjemno dolgem in plodnem ustvarjalnem znanstvenem delovanju, objavil preko 500 enot, od tega preko 70 knjižnih izdaj, 325 člankov in 45 recenzij. Veliko tega dela je bilo objavljeno tudi zunaj meja domovine in to v različnih jezikih ter okoljih (nemško, italijansko, angleško, francosko, češko, hrvatsko, srbsko). Zanimivo je, da je več kot polovica tega velikega opusa nastala v zadnjih tridesetih letih, torej v času, ko je pokojni akademik že prestopil šestdeset let. Bil pa je delaven dobesedno do zadnjih dni.

Ne le globinski, tudi prečni obseg Trstenjakovega znanstvenega dela je nenavadno širok. Napisal je dela na področju treh velikih znanosti: filozofije, psihologije in teologije. Pri tem imajo nekatera njegova dela sintezni, antropološki značaj, nekatera pa sodijo celo na izrazito specialna področja, npr. na področje grafologije. Kakorkoli že vzamemo, pomeni Trstenjakovo delo znanstveni opus enkratnega in neponovljivega formata, ki ga že pregledamo težko, kaj šele ocenimo.

Nedvomno je Anton Trstenjak napisal pomembna dela filozofskega in teološkega značaja. Povsem zanesljivo pa je, da je tako po obsegu kot po kakovosti njegovo glavno znanstveno področje psihologija. Na tem področju je ustvaril največ svojih del in tudi svoja najpomembnejša dela. Daleč največji del Trstenjakove bibliografije torej zavzemajo psihološki prispevki, čeprav je, kot rečeno, napisal zelo veliko tudi del s teološko, filozofsko in v zadnjem času vse bolj tudi antropološko tematiko. S psihološkim raziskovanjem se je začel ukvarjati kmalu po dokončanem drugem doktoratu v letu 1933.

A tudi znotraj psihologije, ki je resnično obsežna znanost, je Trstenjakovo delo izredno razvejano. Skoraj ni psihološkega področja ne discipline, ki je v svojih delih Trstenjak ne bi zajel. Mnogo je psiholoških panog in področij, kjer je opravil ne le vodilno, temveč tudi pionirsko delo pri nas, v Sloveniji, ponekod pa imamo lahko njegove prispevke za pionirske in vodilne tudi v svetovnem merilu.

Trstenjakovo psihološko delo lahko razčlenjujemo po več kriterijih in merilih. Pisal je znanstvene monografije, znanstvene članke in znanstvene recenzije, a mnogi ga morda bolj poznajo po številnih poljudnih delih. Po vsebini zajema njegov psihološki znanstveni opus razprave in druga dela s področja psihologije zaznavanja, psihodiagnostike, psihologije osebnosti, klinične psihologije, socialne psihologije, psihologije dela, vzgojne psihologije, psiholingvistike, psihologije ustvarjalnosti, ekonomske psihologije, ekološke psihologije, politične psihologije

in psihološke antropologije. Če bi skušal kljub nevarnosti, da poenostavljam, razvrstiti Trstenjakovo psihološko znanstveno delo v nekaj najpomembnejših kategorij, bi bile to predvsem naslednje:

1. V prvo kategorijo sodijo Trstenjakova specialna raziskovanja, kjer je razmeroma zgodaj ustvaril dosežke, ki so pomembni v svetovnem merilu. To so zlasti raziskave na področju psihologije barv, kjer je prav kmalu dosegel vrhunske in v strokovnem znanstvenem svetu zelo odmevne dosežke. Objavljal jih je v povojnih letih, pretežno v obdobju med 1945 in 1952, pozneje pa v knjigi *Človek in barve* (1978). Nadaljnje specialno področje Trstenjakovega dela je raziskovanje emocij: s tega področja je napisal več knjig in člankov, zlasti v petdesetih in šestdesetih letih.

2. Še obsežnejše je Trstenjakovo delo na področju raziskovanja osebnosti: osebnostne diagnostike, osebnostnega razvoja in njegovih motenj, osebnostne zrelosti in medosebnih odnosov. To delo pomeni nekako drugo veliko kategorijo Trstenjakovih psiholoških del. O psihodiagnostični tematiki je začel pisati pravzaprav že v predvojnih člankih v *Mladiki*, ostala pa mu je prav intimno blizu tudi naprej. Pri nas so posebno znane Trstenjakove razprave o grafologiji; to tematiko je pregledno strnil v knjigi *Človek in njegova pisava* (1985). Zanimiva je npr. raziskava Szondijevega testa in mnoge observacije o psihodiagnostiki v številnih drugih delih. Sploh je bila Trstenjaku zelo blizu problematika ugotavljanja in razreševanja psihičnih problemov, težav in motenj, torej problematika, ki je nekako v ospredju psihološkega svetovanja, klinične psihologije, psihoterapije in psihiatrije. Prav tem vprašanjem je posvetil številna dela od zgodnjih petdesetih let dalje (npr. odmevno delo *Človek v stiski*, 1960). Z njimi pa se seveda tesno povezujejo širša vprašanja, ki zadevajo problematiko oblikovanja človeka in njegove osebnosti, problematiko duševnega, duhovnega in osebnostnega razvoja, problematiko vzgoje, moralnega in etičnega oblikovanja. Ta vprašanja predstavljajo nekako prvo izhodišče za njegova antropološka znanstvena dela, ki so morda sploh najpomembnejša in zanj najbolj značilna.

3. A vmes je kot drugo izhodišče za velike antropološke sinteze še ena pomembna kategorija Trstenjakovih del. Ta, tretja kategorija, zajema sintetična dela, v katerih se zrcalijo avtorjeve težnje po celostnem obravnavanju in povezovanju ustreznega področja ali panoge psihologije. Tako je Trstenjak z vpeljavo novih, aktualnih in ustvarjalno dodelanih psiholoških pogledov opravil pionirsko delo za celotno slovensko psihologijo na vrsti področij: psihologije zaznavanja, osebnostne in klinične psihologije tudi na področju pastoralne psihologije, psihologije dela, ekološke psihologije, ekonomske psihologije, kognitivne psihologije, psihologije ustvarjalnosti in psiholingvistike. Na vsakem izmed teh področij je prispeval tako podrobnejše analize in razprave kot temeljna in povezovalna dela (med njimi npr. *Pastoralna psihologija*, 1946; *Psihologija dela*, 1951; *Psihologija ustvarjalnosti*, 1981; *Temelji ekonomske psihologije*, 1982; *Ekološka psihologija*, 1984; *Skozi prizmo besede*, 1989).

4. Toda ob izjemnih uspehih na vseh teh bolj ali manj specialnih področjih je ostalo pomembno težišče Trstenjakovega dela prav integracija psiholoških vprašanj na obče psihološki, filozofsko-psihološki, teološki, antropološki in personološki ravni. Tudi s tega vidika je Trstenjakovo delo nedoseženo (in komaj

dosegljivo), o čemer pričajo številne publikacije iz nekoliko poznejšega obdobja, zlasti od izida obeh delov *Orisa sodobne psihologije* (1969 in 1970). Oba dela te obsežne publikacije sodita v sam vrh prikazov sistematike celotne psihološke znanosti in predstavljata po vseh merilih enkratno delo. Med omenjenimi deli je vrsta člankov, ki govorijo o temeljnih vprašanjih človekove eksistence in ki povezujejo psihološke, teološke, antropološke in filozofske poglede na to problematiko, seveda pa podaja avtor v njih predvsem svoja kritična dognanja ter zaključke. Vrhunec teh zastavkov psihološke in medznanstvene ter metaznanstvene integracije spoznanj o človeku predstavljajo velika dela *Problemi psihologije* (1976), *Človek bitje prihodnosti* (1985) in *Človek končno in neskončno bitje* (1988). Lahko jih označimo kot poskuse psihološko-antropološko-filozofsko-teološke sinteze spoznanj o človeku in ponovno ugotovimo, da jim komaj najdemo par v sodobni znanstveni literaturi. Pogojno bi lahko ta dela primerjali recimo z znanim delom Teilharda de Chardina in drugih vodilnih antropološko razmišljajočih mislecev našega in preteklega časa.

V novejšem času je ponovno uredil in preoblikoval svoje poglede na več pomembnih področij človekove dejavnosti, o katerih je napisal več publikacij v zadnjih desetletjih; te poglede je sintetično prikazal v knjigah, kot sta npr. *Skozi prizmo besede* (1989) in *Za človeka gre* (1991). Lotil se je tudi znanstveno morda najzahtevnejših in najmanj oprijemljivih, duhovnih in celo transcendentnih vidikov človekove eksistence. Glede prvih se je v številnih delih, v nekaterih najnovejših pa še posebej zelo približal Franklovemu, logoterapevtskemu pogledu na vrednost in smiselnost življenja (*Ljubezen, žarišče družine*, 1995), v delu *Umrješ, da živiš* (1995) pa je psihološko razčlenil razsežnosti verskih in transcendentnih opcij človeške biti.

Posebej je treba omeniti tudi pomembno transdisciplinarno delo *Meje spoznanja* (1974), v katerem je Anton Trstenjak kot iniciator in urednik s sodelavci z zelo različnih znanstvenih področij razpravljal o dometu in omejitvah človekovih znanstvenih prizadevanj v ključnih znanostih, od matematike do psihologije.

5. V naslednjo, peto kategorijo Trstenjakovega psihološkega ustvarjanja bi uvrstil dela, ki zadevajo nacionalne in regionalne značilnosti Slovencev. Nacionalne značilnosti in nacionalni značaj rojakov je Trstenjak raziskoval in opisoval s posebnim zanimanjem in naklonjenostjo. S svojimi raziskavami in ugotovitvami je tako opravil tudi pionirsko delo na področju psihološkega opisovanja Slovencev in njihovih narodnostnih ter regionalnih osebnostnih značilnosti (*Misli o slovenskem človeku*, 1991; *Slovenska poštenost*, 1995).

6. V šesti, znanstveno morda ne tako profilirani, sicer pa zelo obsežni in odmevni kategoriji so Trstenjakova poljudna psihološka dela, ki jih je napisal v svojem enkratnem in neponovljivem razpoznavnem slogu. Znal je na sebi svojstven način poljudno in privlačno prikazati psihološke poglede na pomembna življenjska in bivanjska vprašanja (*Med ljudmi*, 1954; *Pota do človeka*, 1956; *Če bi še enkrat živel ali psihologija življenjske modrosti*, 1965; *Hoja za človekom*, 1968; *Človek samemu sebi*, 1971; *V znamenju človeka*, 1973; *Stara in nova podoba družine*, 1974; *Človek in sreča*, 1974, *Biti človek*, 1989 idr.). Kljub poljudnosti imajo ta dela veliko strokovno vrednost, nikakor pa ne gre prezreti njihovega prosvetljevalnega učinka na velik krog bralstva pri nas in na tujem. In čeprav zveni ka-

kemu znanstveniku oznaka poljudnosti kar pejorativno, imam vtis, da pri Trstenjakovih delih te kategorije ne gre za drugorazredno čtivo, tudi če jih presojamo z znanstvenega vidika. Bolj gre za genialno zmožnost prikazati temeljna vprašanja človekovega bivanja na način, ki je splošno razumljiv in na enako vrhunsko zmožnost, podati v tem duhu tudi odgovore in komentarje na ta vprašanja.

Težko in tudi veliko prezgodaj je danes ocenjevati Trstenjakovo psihološko delo, ki je izjemno kompleksno, bogato in ustvarjalno. To delo je po eni strani prikaz razvoja avtorjevih pogledov, temelječih na široki, kar polihistorični izobraženosti ter razgledanosti, na globoki strokovnosti in veliki znanstveni usposobljenosti, na dosežkih in ugotovitvah lastnega in tujega znanstveno raziskovalnega dela, zlasti pa na izrednem čutu za človeka in dragocenih življenjskih izkušnjah. Po drugi strani pa vse Trstenjakovo delo povezuje iskanje resnice o človeku in o svetu, ki noče biti delna, ampak skuša ob možnostih, ki so našemu umu na razpolago, pojmovati človeško bitje v vseh razsežnostih, od materialnih, socialnih, kulturnih, individualnih do duhovnih in transcendentnih.

Psihologiji, svoji ljubljeni stroki in znanosti, je akad. Anton Trstenjak posvetil več kot šestdeset let izjemne in vrhunske ustvarjalne moči. Pri tem je posegel v razsežja, ki presegajo meje tradicionalnega in enosmernega znanstvenega pristopa - zaradi Antona Trstenjaka nam pomeni psihologija znanost o človeku v njegovi bivanjski, osebnostni in duhovni razsežnosti, v razsežnosti, ki je noben od sodobnikov pri nas in v svetu ni znal tako vsestransko in obenem globoko prikazati. Bil je, kot sam pravi in kot je tudi naslovil eno svojih del, svojo prvo antropologijo - »vse življenje v hoji za človekom«. Saj je tudi naslovil neko drugo svojo knjigo »za človeka gre«. Res, za kateri višji cilj pa naj gre v našem, človeškem spoznavanju, kot za to, da spoznamo sami sebe. A tako spoznati človeka ni mogoče brez ljubezni - spoznati ga, po besedah Dostojevskega, »takšnega, kot ga je Bog ustvaril«. Kot malokdo pa se je prav Trstenjak zavedal zahtevnosti in nedokončljivosti tega cilja. Tako namreč pove v drugi antropologiji: »Ko bi radi dognali zadnje globine človeškega bitja, se nam godi kakor skandinavskemu gromovniku Thoru (Donarju) - ko se pripravlja na boj s silami vesolja, dobi v napoj čašo, toda ne more je nikoli izprazniti, ker ne ve, da je njena vsebina povezana z neizmernim morjem. Kar vemo o človeku, je le komunikacija z odprtostjo v neizmernost.«

Hoja za človekom je Antona Trstenjaka utrjevala v velikem upanju, zaupanju in veri v prihodnost, svojo drugo antropologijo, ki je izšla pred enajstimi leti, je naslovil s pomenljivim naslovom: *Človek - bitje prihodnosti.* Mar to nam, njegovim občudovalcem, tudi ne vzbuja upanja, ki nam ga ne sme zmanjkati, upanja v človekovo naravo in v njegovo poslanstvo? Trstenjakovo življenje je bilo ena sama izpolnitev tega poslanstva, njegov duh pa to poslanstvo še vedno izpolnjuje.

Povzetek: **Janek Musek, Temeljne poteze psihologije Antona Trstenjaka**

V izjemnem opusu Antona Trstenjaka so v večini dela s psihološko tematiko. Glede na teme in poudarke ter na cilje avtorja bi lahko ta dela

razdelili v šest glavnih skupin: 1. dela, ki govorijo o rezultatih specialnih psiholoških raziskav, 2. dela s področja osebnosti (osebnostne diagnostike, osebnostnega razvoja in njegovih motenj, osebnostne zrelosti in medosebnih odnosov), 3. temeljna dela s posameznih področij psihologije (pastoralne psihologije, psihologije dela, ekološke psihologije, kognitivne psihologije, psihologije ustvarjalnosti in psiholingvistike), 4. integralna psihološko - filozofsko - antropološka dela (antropološke sinteze, ki pomenijo vrhunec Trstenjakovega dela), 5. dela o psiholoških značilnostih Slovencev in 6. poljudna psihološka dela.

Summary: **Janek Musek, Main Characteristics of Trstenjak's Psychology**

The works of Anton Trstenjak mainly deal with psychological topics. With respect to their subject matter and the author's emphases and aims they could be divided into six main groups: 1. works about the results of special psychological research, 2. works dealing with personality (personality diagnostics, personality development and its disorders, personal maturity and interpersonal relations), 3. basic works dealing with different branches of psychology (pastoral psychology, industrial psychology, ecological psychology, cognitive psychology, psychology of creativity, psycholinguistics), 4. integral psychological-philosophical-anthropological works (anthropological syntheses representing the best part of Trstenjak's work), 5. works about psychological characteristics of Slovenes, and 6. popular psychological works.

Predavanje (1.06) UDK 17.01 : 929 Trstenjak, Anton (045)

Jože Ramovš

Trstenjak - povezovalec človeškega

Uvod

Naslov prispevka *Trstenjak - povezovalec človeškega*, ki je napisan na sporedu simpozija o Trstenjaku, vsebinsko odgovarja delovnemu naslovu, ki mi ga je dal organizator konec lanskega leta v vabilu na »kolokvij o Trstenjaku«: Trstenjak kot integralni antropolog. Teme sem se razveselil, saj gre za raziskovanje osrednjega Trstenjakovega življenjskega prispevka kulturi in znanosti.

Znano je, da je bil Trstenjak po izobrazbi in v svojih delih filozof, teolog in psiholog. Praktično je deloval izredno aktivno tudi kot pedagog, psihoterapevt, socialni terapevt in kulturnik.

V njegovem delu ima največji delež psihologija, kjer je dosegel tudi svoje najvišje rezultate na področju kvantitativnega in eksperimentalnega raziskovanja. Slovenskemu narodu je bil najbolj znan kot pisatelj poljudnoznanstvenih del o človeku in o medčloveških odnosih ter kot predavatelj o človeku, v zasebni sferi pa neštetim ljudem kot svetovalec v osebnih in družinskih stiskah.

Vse to delovanje temelji v Trstenjakovem temeljnem vprašanju, ki ga je reševal kot znanstvenik, kot pedagog, kot terapevt, kot psiholog, kot teolog in kot filozof: Kdo in kaj je človek? Ob iskanju sodobnega odgovora na to vprašanje je imel jasno opredeljeno vizijo svojega dela. Najbolj je bil vesel svojih del s področja integralne filozofske antropologije, med katerimi gre verjetno primat - tudi sam je bil tega mnenja - poljudni knjigi *Hoja za človekom.*[1]

Vsekakor je povezovanje spoznanj o človeku srčika Trstenjaka kot znanstvenika, kakor je povezovanje ljudi in človeškega srčika Trstenjaka kot človeka. Naslov *Trstenjak - povezovalec človeškega* torej ni le bolj slikovito izražen pojem za Trstenjakovo integralno antropologijo, temveč tudi jedrnata opredelitev celotnega njegovega življenja.

V referatu bomo skušali nakazati najprej nekaj misli o koreninah Trstenjakovega celostnega pojmovanja človeka v njegovem življenju, nato pa temeljni očrt o sledeh integralne antropologije v njegovem znanstvenem in strokovnem delu; pred obojim pa bomo orisali pojem integralne antropologije. Če govorimo o celostnem gledanju na človeka, moramo biti pač tudi sami dosledni: najprej

[1] Prim. A. Trstenjak, *Hoja za človekom*, MD, Celje 1968.

človek sam in njegovo življenje, nato pa analiza del, ki jih je zapustil. Nekaj mesecev po Trstenjakovi smrti nam je - vsaj najbližjim - njegova osebnost še sveže pred očmi. Psihološko je takoj po smrti bliže človekova osebnost, s časom pa so bolj v ospredju njegova pomembna dela. V omejenem časovnem obsegu tega referata je zastavljena tema prikazana le kot shematski očrt, ki terja podrobnejšo argumentacijo v obširnejšem članku.

Pojem integralna antropologija

Pojem integralna antropologija ni ustaljena oznaka za eno od znanosti o človeku. Trstenjak ga je rad uporabljal, ni ga pa izčrpno opisal in definiral. Sam sem ga omenjal že leta 1975 v diplomski nalogi v zvezi s Trstenjakovim razpravljanjem o človeku, kar je našlo dober odziv.

Preden nadaljujemo s prikazom Trstenjaka kot integralnega antropologa, moramo navesti nekaj misli za uokvirjenje tega pojma.

1. Za 19. stoletjem, stoletjem industrijske revolucije in prodora naravoslovnih ved, je prišlo 20. stoletje z velikim razmahom antropoloških ved: psihologije, sociologije, biologije, medicine, socialnega dela, politologije, komunikologije, paleontologije. O človeku vemo danes veliko več kakor pred sto leti, celostnega strokovnega odgovora na vpašanje, kdo in kaj je človek, pa prav tako ni, kakor ga ni bilo pred tem. V nekem smislu smo celo dalj od njega kakor prej, ko je ta odgovor implicitno osredinjal vse različne vidike kulturne tradicije. Vsaka od znanosti o človeku je namreč s specializiranim poglabljanjem v svoj parcialni vidik človeka kopičila čedalje večjo količino spoznanj o svojem vidiku človeka in jih tudi uporabno instrumentalizirala, vendar pa se je s svojim parcialno omejenim pogledom, za katerega je Trstenjak večkrat uporabil ironični naziv »fahidiotizem«, s svojim ekskluzivnim strokovnim izrazoslovjem in s svojo specifično metodologijo obenem tudi čedalje bolj oddaljevala od drugih ved in od povezave svojih spoznanj v celostno podobo človeka.

2. Kaže, da po onesnaženju narave, ki je bila logična posledica sparcializiranega pogleda na naravo, prihaja v ospredje zavesti človeštva danes že kar kronična problematika medčloveških odnosov - zlasti temeljnih medčloveških odnosov v zakonu in družini, problematika smiselnega preživljanja starosti ob vse večjem številu starih, problematika množičnega omamljanja, bivanjske praznote in nasilja. Te množične zagate naše civilizacije koreninijo predvsem v pomanjkljivosti sodobnega odgovora na vprašanje: Kdo in kaj je človek?

3. Zdi se, da za zelenim ekološkim gibanjem na področju materialnega preživetja prihaja val »zelenega« ekološkega ozaveščanja o človeku samem, o njegovem življenju, o neposrednem sožitju z bližnjimi in o sožitju človeških kultur, o ravnotežju med koreninami človeštva v kulturni preteklosti in prostranstvom odprtih možnosti v prihodnosti, o uravnoteženem sožitju z naravo.

Nosilna veda tega gibanja je lahko le celostna, sistemska veda o človeku - integralna antropologija, ki mora imeti naslednje značilnosti:

1. Biti mora znanost, ki sproti sprejema spoznanja vseh ved o človeku in iz njih ustvarja novo kvaliteto celostne podobe človeka v družbi in naravi. Ne more pa biti znanost v klasičnem pomenu besede, ker se ne sme razvijati v vse

bolj specializirano ožino svojega specifičnega predmeta, temveč vse bolj v interdisciplinarno širino.

2. Ne sme biti zgolj eklektično in aplikativno zbirališče spoznanj, ki jih imajo vse vede o človeku, temveč ustvarjalec temeljnih sodobnih spoznanj o bistvu človeka, pri tem pa ne sme biti zgolj abstraktno razglabljanje in opredeljevanje človeka v smislu klasične filozofske antropologije, ki ne doseže celote dejstev življenja sodobnega človeka, temveč konkretna v smislu sodobnega sistemskega včlenjanja današnjega znanja in človeških potreb.

3. Ne sme se omejiti na klasično znanstveno polje vzročno posledičnih spreg, kjer je možnost enoumnega napovedovanja, saj bi s tem izključila možnost človeške osebne svobode in odgovornosti, ki sta temeljna predpostavka vseh človeških kultur; z druge strani pa ne sme sprejeti teh neraziskanih in s sodobnim znanstvenim aparatom morda neoprijemljivih pojavov na iracionalni način, kakor to delajo danes inštituti raznih verskih in psevdoverskih gibanj, zlasti misijonarsko prodornejših sekt.

Anton Trstenjak je predstavnik te usmeritve: vse njegovo življenje je bilo »hoja za človekom«. Integralna antropologija je sotočje vseh številnih strug njegovega življenjskega toka vse do izliva v ocean večnosti,[2] prav tako pa skupni imenovalec vsega njegovega znanstvenega in strokovnega dela.

Korenine Trstenjakovega celostnega pojmovanja človeka

Omenili bomo pet pomembnih korenin Trstenjakovega celostnega pojmovanja človeka v njegovem življenju. Navedeni podatki so deloma splošno znani, deloma zapisani v njegovih delih in intervjujih ali zbrani v neobjavljenih pogovorih s Trstenjakom.[3]

1. Vzgojna dota iz rodne družine

Izhajal je iz samostojne kmečke družine v Prlekiji. Ta pokrajina je ponosno gojila slovensko kulturo in dajala narodu velike duhove na vseh področjih ustvarjalnosti. Stik z naravo in trdim kmečkim delom, doživljanje razširjene tradicionalne družine in žive medčloveške povezave s sosedi so Trstenjaku od malega oblikovali zdrave temelje za celostni pogled na samostojnega človeka z osebno pobudo in odgovornostjo, na temeljne medčloveške odnose in človekov odnos do narave.

Tudi neposredna vzgojna dota rodne družine je bila ugodna za razvoj globokega in širokega gledanja na človeka. Njegov oče - mali kmet - je ostal v očeh Trstenjaka vse življenje vzor skromnega in ponosnega, delavnega in poštenega človeka širokega duha in obzorij. Bil je tudi župan za skupino okoliških vasi, kmetje so ga cenili po njegovi bistrosti (na pamet je vedel vse katastrske številke parcel v občini) in po človeški modrosti - k njemu so se obračali po nasvete in za poravnavo sosedskih sporov, saj je imel zrelo in samostojno mišljenje ter razsojanje o problemih. Emocionalno barvo svojega pogleda na človeka pa je Trstenjak imel po svoji materi. Njena slika je vedno

[2] Prim. A. Trstenjak, *Umrješ, da živiš*, MD, Celje 1993.

[3] Prim. J. Ramovš, *Pogovori s Trstenjakom*, neobjavljeni magnetogrami.

visela nad njegovo posteljo. V Trstenjakovi zavesti je bila njegova mati predvsem dober človek z veliko čuta za lepoto in skladnost, za kulturo in dobre medčloveške odnose. Med drugim je zelo lepo in rada pela, kar je odlikovalo tudi Trstenjaka. Pri tem pa ji - preprosti kmečki ženski - ni manjkalo zrele družbene kritičnosti. Ko so v povojnih komunističnih čistkah zaprli staro sosedo in je tam umrla, je mati zgroženo dejala sinu: »Tunek, kakšna je ta oblast, ki se boji ene stare babe?!«

2. Osebna družba

Rodno okolje z ugodno klimo za razvoj Trstenjakovega gledanja na človeka je bila zanj srečna usoda, izbiranje svoje ožje družbe v mladostnih letih in pozneje v življenju pa je povsem njegova osebna odločitev. Sam se je vse življenje družil z ljudmi, ki so se med seboj plemenitili v širokem, poglobljenem gledanju na človeka in družbo.

V gimnazijskih in študentskih letih si je izbral družbo v duhovnem okolju mladinskega gibanja, katerega duhovni oče je bil Romano Guardini - miselni predhodnik Drugega vatikanskega koncila; Trstenjak ga uvršča med »pet velikih« mislecev tega stoletja.[4] V tem krogu so bili njegovi somišljeniki in prijatelji mnogi, ki so pozneje pustili odločilne sledi na raznih področjih v slovenskem narodu, na primer pedagog Josip Jeraj, pesnik Edvard Kocbek, nadškof Jožef Pogačnik, slavist Jakob Šolar, pesnika Tone in France Vodnik, oče slovenske telesne kulture Drago Ulaga, znani pljučni zdravnik Tomaž Furlan, pedagog Stanko Gogala, baletnik Pino Mlakar in drugi. Po prihodu v Ljubljano je Trstenjaka takoj vzel v svoj prijateljski krog pisatelj in vodilni kulturnik Finžgar. V teh letih je bil Trstenjak že soavtor knjige s Plečnikom in Steletom.[5] Poleg tega je Trstenjak vzdrževal redne prijateljske stike tudi z nekaj strokovnjaki slovenskega rodu in tujci po svetu, zlasti pa z nekaterimi koroškimi in tržaškimi Slovenci.

Tukaj je treba poudariti, da je bila Trstenjakova stalna življenjska družba tudi samota. Pisal in razmišljal je odmaknjen od vsega sveta, v samoti in miru pri šolskih sestrah, pri frančiškanih na Brezjah in drugod.

Dobra družba velikih ljudi in poglobljeno snovanje njegova duha v samoti sta odločilno oblikovala njegov pogled na človeka.

3. Zavestna hoja v sredini

Trstenjak je bil po naravi miren, nebojevit. Po značaju in prepričanju je bil zagovornik zmerne zlate sredine in medčloveške sloge. Pri vsem pa je kritično mislil s svojo glavo in se ravnal do izzivov z ene in druge strani po svojem preudarku. Ta usmerjenost je bistvena sestavina njegove podobe o človeku. Sam jo je imel tudi jasno utemeljeno.

V slovenskem narodu je že celo stoletje »v modi« delitev ljudi na »naše in one«, tako katoliška »delitev duhov« kakor marksistična »razredna diferenciacija«. Viktor E. Frankl[6] razčlenjuje psihološko patologijo našega časa in

[4] Prim. A. Trstenjak, *Pet velikih*, Slovenska matica, Ljubljana 1992, 151-180.

[5] Prim. F. Stele, J. Plečnik in A. Trstenjak, *Architectura perennis*, Ljubljana 1941.

[6] Prim. V. E. Frankl, *Logotherapie und Existenzanalyse*, Piper, München-Zürich 1987, 115.

ugotavlja, da je kolektivizem, to je neosebno doživljanje, presojanje in ravnanje po nekem skupinskem stereotipu, ena od štirih množičnih patologij ali »kolektivnih nevroz« našega časa, ki zajeda duševno zdravje mnogih v skupnosti in se kaj hitro kombinira z naslednjo od patologij, fanatizmom; ta pa negira človeško dostojanstvo osebe drugega, drugače mislečega. Take razmere niso naklonjene »zlati sredini«. V njih ostaja miroljuben človek in učitelj složnega sožitja med ljudmi »nikogaršnji« - na tanki ločnici med obema taboroma, kamor letijo strele z obeh strani. V potrebi pa seveda obe strani radi uporabita takega človeka za svojo korist.

To je doživljal tudi Trstenjak vse življenje. Nešteto anekdot iz njegovega življenja bi lahko navedli kot ponazorilo.

Pred vojno je imel v gimnazijskem razredu v Mariboru dijaka, ki je bil sin veleposestnika in se je iz objestnosti napol javno hvalil s tem, da je komunist. Med vojno se je Trstenjak z njim srečal na ljubljanski ulici, ko je bil ta fant tajni domobranski policist v civilu. Fant ga je z isto objestnostjo kakor nekaj let prej v gimnaziji ogovoril: »Glejte gospod, kako se spreminjajo časi! V gimnaziji sem jaz veljal za komunista in bi me vi kot katehet lahko izključili iz šole. Zdaj veljate vi kot socialist za nevarnega in jaz vas lahko takoj pošljem v Dachau. Pa vas ne bom.« Tako je sklenil pozdrav svojemu bivšemu učitelju verouka.

V povojnih letih je Udba tudi Trstenjaka špijonirala. Nekoč je potožil uradnici na univerzi - bil je zadnji dekan Teološke fakultete pred izključitvijo - da ga menda pet ljudi špijonira. Skrivaj ga je vprašala: »Ali štejete tudi mene mednje?« Ko je začudeno zanikal, mu je zaupala: »Odslej vedite, da vas šest!«

Včasih nam je resno povedal, kako ga je v tistih časih »angel varuh« rešil desetletnega zapora. Nekega dne je šel z univerze domov in neznana dama, ki je prišla tik ob njem, mu je rekla: »Ničesar ne verjemite nikomur!« To čudno sporočilo mu je odmevalo po glavi, ko je nekaj trenutkov za tem vstopil v stanovanje, kjer sta ga čakali dve ljubeznivi dami in mu hoteli izročiti »samo pozdrave« od nekega duhovnika iz Trsta, od koder naj bi prišli. Proti svoji naravi ju je ostro prijel, kdo sta in kaj ima on z vsem tem; takoj da ju gre naznanit policiji, ki je bila v isti hiši v sosednjem stanovanju. Res je odšel, ženski pa tudi. Naslednje jutro so brali v časopisih, kako je oni duhovnik v Trstu največji izdajalec. Nekaj duhovnikov, Trstenjakovih kolegov, ki se damama na prinešen pozdrav niso odzvali tako »nekulturno«, je dobilo po deset let zapora.

V letih pred vojno, preden je odšel v Ljubljano, je bil spiritual v mariborskem semenišču. Organizacija mladcev Katoliške akcije se je širila tudi tam in dala svojim članom tajno povelje, da ne smejo hoditi k Trstenjaku k spovedi in na duhovne pogovore. Trstenjak je šel k škofu, naj mu da kako drugo dolžnost, ker kot spiritual nima kaj delati. Škof pa mu je dejal, naj ostane, češ, da je v teh časih ožine tem bolj potrebno, da ostaja kot spiritual človek s širokim duhovnim pogledom in čutom za uravnoteženost v zlati sredini.

Podobni nesporazumi in sumničenja so se mu dogajali tudi ob kandidaturi za profesorja v Ljubljani in po prihodu v Ljubljano, zlasti med vojno. Zanimiv primer o tem je neka duhovniška konferenca, na katero so povabili Trstenjaka, da je predaval o pastoralni psihologiji. Prav tedaj so bile proti njemu pri škofu Rožmanu ovadbe, ki naj bi ga spravile s fakultete. Tudi predavanje je bilo na

nek način past, kajti takoj po predavanju je prvi razpravljalec trdil, češ da je to, kar so pravkar slišali, čisti modernizem, mešanje psihologije v teologijo. Če tak človek predava bodočim duhovnikom na Teološki fakulteti, ne bomo daleč prišli. Nato se je oglasil v istem tonu drugi in še tretji. Vsi so vedeli, da tudi škof Rožman, ki je sedel v prvi vrsti, ni naklonjen Trstenjaku. Tedaj je škof vstal, se obrnil proti občinstvu in rekel: »Gospodje, nihče naj ne reče več besede proti predavanju prof. Trstenjaka! Tega, kar je predaval, smo zelo potrebni jaz in mi vsi. Vas, gospod prof. Trstenjak, pa tukaj pred vsemi duhovniki prosim, da nam napišete o tem celo knjigo.« To je bila pobuda za pisanje *Pastoralne psihologije*, ki jo je takoj med vojno napisal, sam škof pa prebral in dal potrebno cerkveno dovoljenje za izdajo; to seveda potem ni bilo uporabljeno, ker med vojno ni izšla.

Z anekdotami o njegovi zavestni hoji za človekom v zlati sredini ter o njegovih uspehih pri tem, pa tudi o udarcih z ene in druge strani, bi lahko nadaljevali, vendar naj dodamo le še, da je udarce z desne, katoliške strani doživljal boleče, kot tragiko, ni pa šel v polemično zavračanje.

4. Med dejstvi zgodovine in upanjem prihodnosti

Zanimivo je, da je Trstenjaka nadvse zanimala zgodovina; še zadnja leta življenja je poleg drugih podatkov znal na pamet zapovrstje in letnice vladanja vseh avstrijskih cesarjev. Vsako zgodovinsko knjigo je prebral na dušek.

Pri tem pa je bil povsem usmerjen v prihodnost. Očaral ga je Chardin[7] z vizijo razvoja človeka. Ob stranpoteh človeštva današnje civilizacije je s pogledom v prihodnja tisočletja človeštva izrekal svojo vero, da to ni »senilna demenca«, temveč lahkomiselna »puberteta« človeštva. Zazrt je bil v napredek. Na steni je visela slika prvega človeka, ki stopa na Luno. Njegova priljubljena antropološka tema je bilo upanje. Ko je po zadnji težji operaciji leta 1992 za silo okreval, sva govorila o njegovem delu v prihodnje. Pred seboj je videl zlasti dve svoji temi, ki bi ju želel temeljiteje obdelati: slovensko poštenost in upanje.

Vendar pa Trstenjak ni bil niti zgodovinar niti futurolog ali filozof upanja, temveč usmerjen v človeka sedanjosti, ki raste iz konkretne preteklosti v možnosti odprte prihodnosti. Ta časovna razsežnost je tudi ena od bistvenih korenin njegove integralne antropologije.

5. Graditelj mostov

Če je v intimnem osebnem pogovoru s Trstenjakom beseda nanesla na dejstvo, da je duhovnik, se je rad poimenoval *pontifex* - graditelj mostov. Trstenjaku je bilo povsem tuje, da bi se potegoval za nazive in časti v hierarhiji duhovniškega stanu, izraz pontifex pa mu je ugajal zaradi etimološkega pomena.

Danes bi morda najbolje označili bistvo njegove usmerjenosti, če bi rekli, da je bila ekološka, sistemska ali zelena na socialnem in duhovnem področju. Trstenjak je verjel, da je resničnost smiselna celota, sistem, v katerem ima vsaka stvar svoje smiselno mesto in vrednost: vsak človek s svojim značajem, vsaka človekova življenjska izkušnja, vsaka posamezna znanstvena smer, vsaka človeška potreba in energija, pa tudi vsaka človeška težava, stiska, zmota in krivda. Glavni problem je, da ljudje ne odkrijemo smisla posamezne stvari, da je

[7] Prim. A. Trstenjak, *Pet velikih*, 7-89.

ne postavimo na pravo mesto, da ne vidimo njene vrednosti tam, ki jo v smiselni celoti resnično ima, pač pa pogosto tam, kjer je nima. Življenjska modrost je, da človek vidi smiselno celoto in pravo mesto vsake stvari v tej celoti, da pomaga graditi mostove med posameznimi deli celote, premoščati prepade med skrajnostmi. Tak človek je *pontifex*.

Zato sem s prepričanjem dejal v trenutku slovesa od pokojnega prijatelja in predstojnika na Plečnikovih Žalah v Ljubljani: »Trstenjak je vsaj sedem desetletij - od svojega prvega tiskanega članka 1926 - gradil mostove:

- v znanosti mostove do novih spoznanj in odkritij človeškega razuma;
- v antropologiji mostove med različnimi strokami in znotraj njih med različnimi teorijami;
- pri strtih ljudeh mostove do novega upanja;
- pri sprtih ljudeh mostove med možem in ženo, med starši in otroci, med 'sovražniki' vseh barv in nazorov v vojnem in mirnem času;
- delavnim ljudem je pomagal premoščati psihološke prepade med človeškimi željami in resničnostjo;
- pri zaprtih in preganjanih, zlasti med vojno, most do prostosti;
- pri odprtih iskalcih zadnjih skrivnosti most proti obzorjem Duha;
- pri nadarjenih most do polne ustvarjalnosti;
- pri sleherniku most za nenehno hojo za človekom, za človeškim dostojanstvom, za trdno voljo do smiselnega človeškega življenja.«

Sledi integralne antropologije v Trstenjakovem znanstvenem in strokovnem delu

Ko iščemo sledi integralne antropologije v Trstenjakovem znanstvenem in strokovnem delu, bi lahko pristopili kronološko k njegovemu ogromnemu pisnemu opusu in po metodi kvalitativne analize luščili iz del spoznanja o človeku, jih razvrstili v posamezne kategorije ter na koncu ugotavljali, koliko so povezane v celostno podobo človeka. Videli bi, da je tako v njegovem strokovnem prvem članku[8] kakor v njegovi zadnji, 47. izvirni knjigi[9] v ospredju celosten človek, pri čemer Trstenjaku nobena človeška skrajnost ni tuja, vendar pa tudi nobena, trenutno še tako izstopajoča posameznost, ne more zabrisati jasne celote *človeka v ravnotežju*.[10] Takšna raziskava Trstenjakove integralne antropologije bi bila temeljita, tukaj pa se omejimo le na bežen sprehod po glavnih področjih njegovega znanstvenega in strokovnega delovanja ter v njih opozorimo na glavne vire njegovega povezovanja vsega človeškega.

1. V filozofiji

Že z doktorsko disertacijo se je leta 1929 usmeril k Francetu Vebru, k njegovi psihološko obarvani filozofiji in predmetno teoretičnim poskusom

[8] Prim. A. Trstenjak, *V luči stoletij*, v: *Križ* 1(1928), 5-8.

[9] Prim. A. Trstenjak, *Slovenska poštenost*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1995.

[10] Prim. A. Trstenjak, *Človek v ravnotežju*, MD, Celje 1957.

približati se vsaj posredno konkretnosti človekovega doživljanja.[11] Blizu so mu bili tudi eksistencialisti, zlasti Jaspers[12] z zagnanostjo v človekovo konkretno eksistenco. Ves profesorski vek je dopolnjeval in poglabljal svoje poznavanje celotne filozofske misli v zgodovini, ki gleda človeka zdaj s te, zdaj z one strani, zdaj abstraktno, zdaj konkretno, kot celota pa nudi bogastvo spoznanj o njem.[13] Zanimivo je, da je z veseljem predaval in napisal tudi skripta o kozmologiji, pri čemer je dal poseben poudarek človekovi povezanosti s celoto narave.

2. V pastoralni pedagogiki in psihologiji

Trstenjak je avtor prve versko pedagoške psihologije na svetu[14] in prve pastoralne psihologije.[15] Celostno podobo človeka, utemeljeno v celotnem naravoslovnem in psihološkem znanju, je pionirsko uveljavljal v katoliški Cerkvi v času, ko je tako povezovanje vsega človeškega s teologijo in pastoralo še izzivalo očitek modernizma. Tej smeri je ostal zvest vse življenje, zlasti kot pisec člankov v pastoralnih revijah in kot pridigar.[16]

3. V pedagogiki

Vodilni slovenski pedagoški teoretik Franc Pediček je uveljavil koncept antropološke pedagogike,[17] pri čemer se je vedno rad skliceval na Trstenjaka. Sam Trstenjak nam je kot pedagog znan zlasti po devetih poljudnoznanstvenih knjigah, ki so izhajale v redni zbirki Mohorjeve družbe med leti 1954 in 1993. Te knjige so v slovenskem človeku budile čut za celostno podobo človeka v času komunističnega kolektivizma in porabniške površnosti. Tako so sto tisoči bralcev teh knjig kakor tudi nešteti poslušalci njegovih predavanj vzeli Trstenjaka za svojega prav zaradi osebnega žara, ki je vel iz njih.

4. Pri svetovalni in terapevtski pomoči ljudem v stiski

Trstenjak je bil v svoji sobi nad pol stoletja svetovalec in terapevt ljudem v osebnih in družinskih stiskah; nešteti so se zatekli k njemu po pomoč. To delo je opravljal s skrajnim posluhom za konkretno človekovo situacijo, obenem pa s skrajnim taktom za nedotakljivost njegove osebe.

Zanimiv je njegov mehanizem za varovanje anonimnosti. Če se je isti človek čez čas vrnil in začel pogovor, češ, saj me že poznate in hotel nadaljevati, ga je prekinil: »Poznam vas, toda ničesar ne vem o vas. Ključ od vašega problema sem vam vrnil. Povejte mi en stavek, pa mi boste vse spet odprli.« Upoštevanje celostne podobe človeka z vsemi njegovimi razsežnostmi je zagotovilo, da bo svetovalec ali terapevt res lahko doživljal svojega klienta tudi v praksi kot

---

[11] Prim. A. Trstenjak, *Filozofski spisi I. Izbrana dela 3*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1996.

[12] Prim. A. Trstenjak, *Pet velikih*, 181-229.

[13] Prim. A. Trstenjak, *Zgodovina filozofije. Izbrana dela* 2, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1996.

[14] Prim. A. Trstenjak, *Metodika verouka.* Očrt versko pedagoške psihologije, Ljubljana 1941.

[15] Prim. A. Trstenjak, *Pastoralna psihologija*, Ljubljana 1946.

[16] Prim. A. Trstenjak, *Da bi bili z njim*, Dom prosvete, Tinje 1975.

[17] Prim. F. Pediček, *Edukacija danes.* Poglavja za pedagoško antropologijo, Založba Obzorja, Maribor 1994.

človeka s povsem enakim človeškim dostojanstvom kakor sebe ali svoje bližnje prijatelje, ki nimajo hudih težav.

Kako je Trstenjak doživljal kakovost človeka, kaže tudi to, da pomoči človeku nikoli ni dopustil kvantificirati s plačilom, kajti kvaliteta je v osnovi zastonjski dar. Ko so mu ljudje po končanem svetovalnem pogovoru ponujali plačilo, ga je vedno odločno odklonil z besedami: »Če je treba človeku za dobro besedo plačati z denarjem, je blizu konec sveta!«

5. V psihologiji

»Psihologija je znanost o duši brez duše,« se je rad šalil ob dejstvu, da je dosedanja psihologija razparcelirana v nešteto delnih smeri in teorij o posameznem vidiku človeka. Celote človeka ni v njej. Trstenjak je bil v vseh svojih številnih smereh psihološkega razsikovanja tudi antropolog, ki je parcialna spoznanja uvrščal v celostno podobo človeka, celoto sodobnega psihološkega znanja pa je skušal zaobjeti v oris,[18] če ga že ni mogoče v podobo človeka. Seveda se je pri tem zavedal tudi številnih še nerešenih problemov,[19] katerih reševanje še čaka psihologijo kot eno osrednjih antropoloških ved.

6. V sociologiji in sociali

Že Trstenjakova *Pastoralna psihologija* je do neke mere tudi sociologija, saj govori o duhovniku in vernem človeku v sodobni družbi. Njegova prva poljudna knjiga *Med ljudmi*[20] obravnava najbolj aktualna vprašanja o medčloveških odnosih, veliko je pisal o družini,[21] manjšinah, narodu.[22] V teh delih obravnava predvsem človeka v družbi. Nedvoumno upošteva neizmerno moč in vpliv, ki ju ima družba na človeka, toda nikoli ne zapade sociologizmu, da bi človeka reduciral na rezultanto družbenih vplivov, kakor ga kot psiholog nikoli ne reducira na rezultanto podzavestnih in zavestnih psiholoških danosti.

7. V kulturologiji

Integracija vsega sodobnega znanja o človeku v celoto integralne antropologije je danes potrebna, a tvegana naloga. Trstenjakovo pionirsko prizadevanje pri tem ni zašlo v slepo ulico, ker se je zanimal za kulturo,[23] posebej za besedo, ki je dobesedno in simbolični vezni člen vse te heterogenosti. Že v prvem desetletju svojega strokovnega in znanstvenega delovanja pred vojno je tej temi posvečal obširne in temeljite študije, izčrpno pa izriše celostno podobo človeka »skozi prizmo njegove besede« v eni od svojih vrhunskih znanstvenih knjig.[24]

8. V antropologiji

V začetku sem dejal, da je bil Trstenjak najbolj vesel svojih antropoloških knjig. V njih je skušal prikazati strnjena spoznanja o človeku v vseh njegovih

---

[18] Prim. A. Trstenjak, *Oris sodobne psihologije. I. del: Teoretična psihologija*, Založba Obzorja, Maribor 1969; *II. del: Uporabna psihologija*, Založba Obzorja, Maribor 1971.

[19] Prim. A. Trstenjak, *Problemi psihologije*, Slovenska matica, Ljubljana 1976.

[20] Prim. A. Trstenjak, *Med ljudmi*, MD, Celje 1954.

[21] Prim. A. Trstenjak, *O družini. Izbrana dela 1*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1994.

[22] Prim. A. Trstenjak, *Misli o slovenskem človeku*, Založništvo slovenske knjige, Ljubljana 1991.

[23] Prim. A. Trstenjak, *Krščanstvo in kultura*, Dom prosvete, Tinje 1975.

[24] Prim. A. Trstenjak, *Skozi prizmo besede*, Slovenska matica, Ljubljana 1989.

razsežnostih. Kakor po Jakobovi lestvi spoznanj o človeku se dviga s klina na klin vse više. Vsako od svojih antropoloških knjig postavlja na biološka in paleontološka tla; svetovna spoznanja s tega področja nam je sedaj izčrpno podal njegov učenec Jože Hlebš.[25] Svojo teoretično hojo za človekom je vedno končal povsem odprto na meji skrivnosti »hoje za Sinom človekovim«,[26] le da se je v eni od svojih večjih antropologij pretežno posvetil fenomenologiji človekovega nihanja med neštetimi pojavnimi oblikami človekovanja,[27] v drugi pa bolj pastoralnim vprašanjem.[28] V vsaki od Trstenjakovih antropologij pa je rdeča nit filozofski razmislek o skrivnosti človekove zavesti, ki refleksivno dojema samo sebe in je zmožna voditi to bitje v preseganje samega sebe.

Referat o Trstenjaku kot integralnem antropologu lahko strnemo v en sam njegov stavek, ki je naslov ene od njegovih antropoloških knjig,[29] obenem pa moto njegovega življenja in dela: *Za človeka gre.*

Povzetek: **Jože Ramovš, Trstenjak - povezovalec človeškega**

Avtor ugotavlja, da je prizadevanje po integralnem sodobnem odgovoru na vprašanje, kdo in kaj je človek, danes zelo aktualno, v Trstenjakovem življenju in delovanju pa osrednje. V prvem delu prispevka skuša orisati pojem integralna antropologija, v drugem prikaže korenine Trstenjakove integralne antropologije v njegovem življenju, v tretjem pa oriše glavne sledi integralne antropologije v njegovem znanstvenem in strokovnem delu.

Summary: **Jože Ramovš, Anton Trstenjak as Integrator of Human Aspects**

Efforts to find an integral modern answer to questions about the who and what of man are gaining topicality and they were central to the life of Anton Trstenjak. The author first tries to outline the conception of integral anthropology, in the second part he shows how it was rooted in Trstenjak's life and in the third part he describes the main traces of integral anthropology in Trstenjak's scientific and specialist works.

[25] Prim. J. Hlebš, *Izvor človeka*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1996.

[26] Prim. A. Trstenjak, *Hoja za človekom*, 149.

[27] Prim. A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti. Okvirna antropologija*, Slovenska matica, Ljubljana 1985.

[28] Prim. A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje. Oznanjevalna antropologija*, Mohorjeva družba, Celje 1988.

[29] Prim. A. Trstenjak, *Za človeka gre. Izbrana razmišljanja*, Založba Obzorja, Maribor 1991.

Predavanje (1.06) UDK 929 Trstenjak, Anton : 21 (045)

Anton Stres

Trstenjak kot religijski mislec

Religioznost je človekova pristna razsežnost in celo bistvena sestavina njegovega duhovnega življenja. Znano je, da je moderna miselnost antropocentrična in da ta antropocentrizem doseže včasih celo skrajne oblike v antropoteističnih nazorih, med katerimi je najbolj znan humanizem mladega Marxa, ki pa je povzel in po svoje oblikoval Feuerbachov antropoteizem. Ta misel je prežemala marksistično ideologijo, ki je bila uradna ideologija družbenega in znanstvenega okolja, v katerem je živel in deloval Anton Trstenjak večji del svojega življenja. Toda ne glede na to življenjsko okoliščino je znano, da je misel novega veka izrazito antropocentrična: človek je postavljan ne samo v ospredje, ampak je celo merilo in kriterij resnice in vrednote. Na to izhodišče se postavlja tudi Trstenjak, ko opredeljuje svoj odnos do religije in do njene osrednje resničnosti, namreč Boga. »Sodobni človek prepoznava, priznava in sprejema Boga predvsem prek človeka in v človeku. To temeljno psihološko religiozno dejstvo ima... tudi svoje globoke filozofsko teološke korenine obenem s kulturno zgodovinskimi ozadji«[1]. Zato tudi Trstenjak ocenjuje, da so Tomaževi metafizični dokazi za Božje bivanje logično sicer pravilni, vendar ne morejo pripeljati dlje kakor do prepričanja, da nekaj mora biti, pri čemer pa še vedno ostaja odprto najbolj bistveno in odločilno vprašanje, ali je »tisto nekaj« Bog v religioznem pomenu besede.

V svoji antropologiji se Trstenjak ujema z vsemi tistimi modernimi antropologi, ki opozarjajo na človekovo bistveno razpetost med končnost in neskončnost. Vidiki te razpetosti so zelo številni in ta razpetost zaznamuje ves človekov duhovni dinamizem oziroma ga ravno ona vzpostavlja in napaja. To je tako skupno stališče vse sodobne antropologije in vseh antropologov, ne glede na to, ali se prištevajo k religioznim ali nereligioznim, da se pri tem ne kaže posebej ustavljati. Naj samo omenim, da je predvsem Trstenjakovo delo *Človek bitje prihodnosti*[2] posvečeno analizi vseh vidikov človekove odprtosti v neskončnost, čeprav je ravno v tem delu Trstenjak neverjetno molčeč glede religiozne dimenzije te odprtosti, se pravi odprtosti do Neskončnega. Zato se bom v tem prikazu omejil predvsem na to vprašanje, kako Trstenjak s svojega antropo-

[1] A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, Celje 1988, 338.
[2] Prim. A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, Ljubljana 1985.

loškega izhodišča, po katerem je človek bistveno bitje odprtosti, obravnava človekovo religioznost in kaj mu to izhodišče omogoča.

To izhodišče mu najprej omogoča, da razloži možnost človekove religioznosti in ateizma hkrati. Po Trstenjaku je namreč človekova razpetost med tostranost in onstranost, sedanjost in prihodnost, doseženo in nedoseženo, narejeno in prejeto izrazito dvoumno ali ambivalentno dejstvo, ki omogoča človeku, da poudari bodisi eno ali drugo svojo bistveno sestavino, da se razvije v eni ali drugi smeri, da razvije svojo religioznost kot usmerjenost v transcendenco, ali pa se zapre v svojo imanenco, saj kot duhovno bitje najde tudi v tostranstvu dovolj razlogov za svoje zadovoljstvo in srečo. »Z ene strani se namreč človek doživlja kot končno bitje, ki kot tak nad sabo priznava absolutno bitje, z druge strani pa je v njem kot etičnem in ekstatičnem bitju, ki v svojem spoznavanju in nravnem hotenju stalno stremi za absolutnostjo - ne samo zunaj sebe, ampak tudi v sebi - implicite vključena obenem težnja po zanikanju absolutnega zunaj sebe«.[3]

Trstenjakova miselna metoda je izrazito dialektična, kar pomeni, da stalno postavlja nasprotja, da lahko nato poišče med njima tretjo pot kot njuno rešitev. Na tej dialektični metodi je zgrajeno bistvo njegove filozofije religije, dialektika postavitve, zanikanja in preseganja tega nasprotja v tretji rešitvi je temeljna struktura Trstenjakove teorije o religiji, kakor jo podaja v delu *Človek končno in neskončno bitje*, ki je s tega vidika za nas najpomembnejše, kajti v njem Trstenjak povzema, dograjuje in dopolnjuje nazore, ki jih je bolj ali manj nakazal ali pa tudi že razvil drugje.

Delo *Človek končno in neskončno bitje*, ki ima podnaslov Oznanjevalna antropologija, se začenja s tremi poglavji, ki po svoje močno spominjajo na tri poti, o katerih govori klasična tomistično-sholastična in metafizična filozofska teologija, namreč na tako imenovane *via affirmationis*, *via negationis* in *via eminentiae*. Gre za tri različne načine, kako človek dojema Boga, kako ga pojmuje in kakšno držo zavzema do njega.

Prvo poglavje govori o človeku kot metafizičnem bitju. V bistvu govori Trstenjak o imanentnem bogastvu duhovnega človekovega bivanja, o tistem ambivalentnem bogastvu, v katerem tiči možnost za ateistično obožev anje samega sebe, kakor tudi za najbolj mistično in razlaščeno odprtost do Transcendence. »Pri tem si prizadevamo, da najprej prikažemo človekovo veličino v nasprotju z živalskim svetom, da se človek zave, da pravzaprav svoje prave bitne popolnosti nikoli dovolj globoko ne zajame, da je že glede spoznanja samega sebe v stalni hoji za svojo lastno veličino... Razen tega človek v svojih sposobnostih spoznanja resnice, v kateri se prav tako visoko dviga nad živalski svet, transcendira, kakor v stopnjah, svet zgolj telesnih in čutno danih dimenzij, obenem pa ravno v tej sposobnosti vedno niha v dvomih med resnico in zmoto ter se izkaže obenem kot edino tragično bitje, ki je zmožno razen resnice, dobrote in sreče zaiti tudi v nasprotje zmote, zlobe in nesreče.«[4]

---

[3] A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 338.

[4] A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 341-342.

To, kar Trstenjak imenuje človekovo metafizičnost, je dejstvo, ki so ga že v antiki poznali kot bivanje na meji dveh svetov. V tem smislu poudarja tudi Trstenjak: »Človek metafizično mejno bitje tedaj ne pomeni samo, da stoji na bitni meji med dvema območjema, marveč da obenem tudi nenehno prehaja iz ene ravni v drugo, da to mejo stalno tako ali drugače prestopa. Človek, mejno bitje, se izkazuje hkrati kot prehodno bitje, ki nenehno prehaja kar čez dve meji: čez živalsko na človeško višino, s človeške meje pa na nadčloveško, v Božje območje«.[5] Med značilnostmi, ki jih Trstenjak uvršča v to območje človekove metafizičnosti, velja še posebej opozoriti na človekovo simbolnost. Simbolnost ima Trstenjak za najbolj značilno in najbolj pomenljivo človekovo lastnost. »Vsa prizadevanja, ki gredo prek vsakdanjega izkustva in hočejo v stvareh odkriti globlje bistvo in prodreti do zadnjih skrivnosti bitja in žitja, se oslanjajo na simbolično govorico... Zato upravičeno ugotavljamo: simbolično ravnanje je *differentia specifica* človeka. Temeljna stran antropogeneze je razvoj simboličnega vedenja.«[6] Simbolnost pa ima pri Trstenjaku pravzaprav kar dva pomena. V običajnem pomenu pomeni simbolnost dejstvo, da človek z besedami in drugimi znaki izraža neko misel ali pomen, ki ga vsak simbol skriva. Na ta način človek ustvarja svet, ga podvaja in s tem seveda presega svojo neposrednost, navezanost na neposredne danosti in odvisnost od njih. Na tej osnovi si človek lahko gradi nov svet. »Simboličnost pa človeku omogoča, da si more cilj v domišljiji, predstavi in zamisli predočiti, preden začne z njegovo uresničitvijo; se pravi, da lahko cilj sam individualno in zavestno predvideva. Samo simboličnost dojemanja tedaj omogoča pravo smotrnost delovanja, ravnanja.«[7] Drugi pomen človeške simboličnosti pa je po Trstenjaku v tem, da je človek sam simbol nečesa drugega, se pravi odtrgana polovica, ki meri na nekaj drugega onstran sebe. »Prispodobno ali simbolično bitje je torej tisto, ki s svojim obstojem (eksistenco) in smislom, meri onstran sebe, v bitna območja višjega reda, v katerem dobi šele pravo podobo in dokončni smisel«.[8] Za religijsko filozofijo je ta ideja človeka kot simbola, ki meri preko sebe, zelo pomembna.

Z idejo, da je človek numinozno bitje, preide Trstenjak v čisto in neposredno področje religioznosti. Tu se mu zastavlja odločilno in še danes povsem primerno vprašanje: Ali je človekova religioznost, ki je lahko še zelo neopredeljena, nekaj pristnega, nekaj posebnega in samosvojega, tako da je ni mogoče skrčiti na kako drugo človekovo razsežnost? Religioznost je po Trstenjaku nekaj prvinskega v človeku, vendar ne religioznost v ožjem pomenu besede, se pravi verska drža do osebnega Boga, temveč čut za nekaj svetega in vzvišenega onkraj našega sveta. »Največkrat je v tem najširšem pojmu religioznosti Bog samo neizrekljivo, razumu nedostopno in z imenom nedojemljivo bitje, staro-zavezni Adonai. Zato je morda pravilneje, če bi imenovali človeka samo numinozno bitje, ker tako gotovo zajamemo vsakega človeka«.[9] Na dlani je, da

[5] A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 29.
[6] A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 105.
[7] A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 108.
[8] A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 103.
[9] A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 136.

se Trstenjak pri poudarjanju človekove numinoznosti, se pravi odnosa do skrivnostne onstranosti, opira na znane fenomenološke razčlenitve R. Otta.

Proti evolucijskim antropološkim teorijam, ki so v prvi polovici našega stoletja tudi religijo pojmovale kot rezultat zgodovinskega razvoja višjih oblik iz nižjih, zagovarja Trstenjak stališče, da je bistvo človeške religioznosti v celostnem miselnem in življenjskem, teoretičnem in praktičnem razmerju, ki ga ima religiozni človek s svetim in božanskim.[10] Pri tem pa Trstenjak še posebej odločno odklanja, da bi povezovali magijo in religijo, saj povsem pravilno ugotavlja, da »magija ni korenina religije, temveč njeno nasprotje«.[11] Mistična religioznost, kjer je numinoznost kot skrivnostna vzvišenost še posebej poudarjena, je potemtakem veliko bliže religioznosti kot magiji.

Ravno zaradi tega, ker gre pri pojmu numinoznosti predvsem za poudarjanje skrivnostne onstranosti, pa spominja opredelitev človeka kot numinoznega bitja tudi na negativno teologijo. Tudi tam je v ospredju vertikalna os onstranosti in vzvišenosti, ki lahko v skrajnem primeru ostane sama sebi namen: transcendiranje brez transcendence.

Toda prava religioznost ni samo stremljenje kvišku v neznano in mogoče celo v prazno, temveč živo razmerje z osebnim Bogom. To pomeni, da je kljub svoji transcendenci - ali bolje: ravno zaradi nje - Bog v razmerju s svetom in z ljudmi. Tretja pot, *via eminentiae*, katere možnost počiva na teoriji o analogiji jezika in bivanja, je torej v bistvu pot komunikacije, občevanja in občestva Boga s svetom. Bog je v razmerju s svetom in z ljudmi, to razmerje pa je bistveno odrešenje. Bog je odrešenik in človek je bitje, ki odrešenika potrebuje. V tem smislu imenuje Trstenjak človeka ezoterično bitje. »Človek kot religiozno bitje se nam v tem poglavju razodeva obenem kot ezoterično bitje, ki potrebuje srednika - odrešenika (grška beseda: sotér = odrešenik).«[12] Da je religioznost odreševalna in odrešenjska, je po svoje izrazil tudi Heidegger s svojo znano ugotovitvijo: Samo kakšen Bog nas lahko reši!

Seveda je na dlani, da je z idejo srednika in odrešenika Trstenjak naenkrat v jedru krščanske religioznosti. Pa ne samo krščanske religioznosti. To je po njegovem prepričanju tudi edini način, kako v modernem času dati naši religioznosti ustrezno vsebino. Poudarek na Bogu kot zgolj absolutnem bitju nedostopne transcendence se po Trstenjaku obrne proti religiji sami. Ideja Boga postane prazna in za človeka nezanimiva. Po njegovem je moderni ateizem posledica prevelikega poudarjanja transcendentnega, v bistvu deističnega Boga. »Človek izza pradavnine do najnovejših časov neprestano niha v svojem odnosu do Boga med Bogom - srednikom in Bogom - absolutnim bitjem. V tem nihanju sta zaobseženi tudi plima in oseka verovanja, z njima pa tudi pobožnosti same. Tudi dialektika ateizma je vsaj delno v tem nihanju; čim bolj priznamo posredništvo, tem manj je poudarka na transcendenci. Čim večji je poudarek na transcendenci, tem bolj je v ospredju le filozofski, preko njega pa tudi deistični

[10] Prim. A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 196.
[11] A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, 69.
[12] A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 323.

bog, ob katerem se umika Bog - posrednik (odrešenik), z njim pa tudi religioznost s pobožnostjo«.[13]

Ta zanimiv Trstenjakov poudarek na sredništvu, se pravi na neki srednji poti med imanenco Boga, ki se konča v panteizmu, in Božjo čisto transcendenco, ki preide v ateizem, pripelje Trstenjaka do njegove osrednje trditve, po kateri je srednik med Bogom in človekom človek sam, namreč naša človečnost. Ne gre za empiričnega človeka, temveč za človečnost, kot bi naj bila, kakor jo zahtevata naše dostojanstvo in simboličnost našega bivanja. Bog postaja za modernega človeka zanimiv toliko, kolikor je religioznost nujna in neogibna, nepogrešljiva pot do prave človečnosti. »Kaj pomaga še tako jasno izčiščen pojem Boga in njegovega duhovnega bistva, če pa imamo zgrešeno pojmovanje lastnega človeškega bistva in zmaličeno človeško podobo,«[14] poudarja Trstenjak. Zato je za Trstenjaka Bog bistveno rešenik, se pravi tisti, ki edini pomaga človeku do njegovega pravega, resničnega bistva.

Bog je oseba, ki je v odnosu s človekom, v krščanstvu celo učlovečeni Bog. Bog, ki postane človek in razodene hkrati človeka in sebe, je tisti srednik in tista bližina, ki je po Trstenjaku najbolj prepričljiva pot do Boga samega. Do Boga vodi pot po človeku, po najvišjem človeku, po Jezusu Kristusu.

Krščanskega učlovečenega Boga pojmuje Trstenjak kot sintezo imanence in transcendence, kot stičišče najvišjega in najbližjega. Tej sintezi daje svoje ime: personanca Boga. Bog je oseba, v krščanstvu celo trinitarično medosebnostno bivanje, ki se naseli v človeku, med ljudmi in postane tako njihova norma, njihovo središče. »Boga moramo pojmovati osebno; ob transcendenco in imanenco Boga moramo postaviti kot sintezo med tezo in antitezo še personanco Boga. Personanca Boga je težišče sodobnosti v iskanju prave religiozne usmerjenosti.«[15]

S tem si Trstenjak ustvari teoretsko, antropološko in teološko podlago za to, da pokaže, kako je krščanski Bog odrešenik, kako je prava, krščanska religioznost nujno potrebna in nepogrešljiva za pravilno pojmovanje človeka, njegovega dostojanstva in njegove resnične veličine, hkrati pa tudi za občestveno, medosebnostno razsežnost pristnega človekovega bivanja. Med prvimi Trstenjakovimi poljudnimi vzgojnimi knjigami najdemo njegovo delo z naslovom *Med ljudmi*.[16] Človek je v bistvu bitje, ki živi skupaj z drugimi in njegova usoda je odvisna od kvalitete teh odnosov. Zato je Trstenjaku tudi tako blizu sodobna filozofija dialoga, ki povezuje človekovo religioznost z njegovimi razmerji z drugimi ljudmi. To, kar Trstenjak kot psiholog in vzgojitelj odkriva na empirični ravni svojih opazovanj in izkušenj, dobiva tako svojo najvišjo potrditev v krščanski religijski filozofiji in teologiji. Po drugi strani pa s tem po Trstenjakovem prepričanju krščanska vernost dobiva svojo najvišjo prepričljivost. Zato je tako pojmovana personanca Boga osrednji pojem Trstenjakove oznanjevalne antropologije, se pravi antropologije, ki služi za izhodišče

[13] A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 334.
[14] A. Trstenjak, *V znamenju človeka*, Tinje 1973, 12.
[15] A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 333.
[16] Prim. A. Trstenjak, *Med ljudmi*, Celje 1980.

krščanskega oznanjevanja in v katerem to oznanjevanje dobiva svojo najboljšo potrditev. »Tako nas psihologija človeka preko dopolnjene antropologije vodi postopno vedno odločilneje do novih pogledov, ki naj bi pomenili obenem osebne pretrese za individualno človekovo eksistenco, in ki bi jih morebiti najbolje označili z izrazom 'nova teodiceja'. Toda sedaj je ta teodiceja takšna, da ima za svojo podlago posebno antropodicejo. Antropodiceja, kakor smo jo tu ob mejnikih psihologije, antropologije in filozofije nakazali, je seveda šele naloga prihodnosti; danes še take vede nimamo izdelane,«[17] pri čemer pa Trstenjak meni, da njegovo delo *Hoja za človekom* že predstavlja poskus take antropodiceje. Če pa pogledamo to poljudno delo od blizu, vidimo, da tudi v njem Trstenjak opisuje človeka v vsej njegovi razklanosti in protislovnosti, da nenehno opozarja na človekovo veličino in prav tako bistveno in vedno spremljajočo revščino in nedokončanost. Človek hodi torej za samim seboj v dvojnosti svoje veličine in svoje bede. Tu je tista bistvena človekova simbolnost: njegova veličina izstopa na ozadju njegove prav tako nesporne bede, toda ta veličina je kakor odtrgana polovica, ki opozarja na svoje nujno dopolnilo, brez katerega bi ne bila to, kar je. To dopolnilo, ta manjkajoči del samega sebe pa po Trstenjaku človek zre v Sinu človekovem, zato se Trstenjakovo delo *Hoja za človekom* zaključi s poglavjem Hoja za Sinom človekovim, kjer v zvezi z njim beremo: »Človeštvo je v hoji za tisto njegovo veličino, ki se bo uresničila šele v prihodnosti, h kateri pa teže vse osebnostne silnice iz preteklosti skozi ozko sedanjost. Vsi smo obrnjeni vanjo in njena podoba, ki lebdi v svetlobi prihodnosti pred našim duhovnim obzorjem, usmerja in oblikuje vse človeško prizadevanje za boljše življenje. Razvoj v pravo človečanstvo, v osebno veličino, ki je duhovna in neminljiva, se je šele komaj začel. Najvišji vzponi človeštva so še pred nami«.[18] To je tisti temeljni optimizem, ki je tako značilen za Trstenjaka in ki je hkrati izvor in posledica njegove antropodiceje.

Povzetek: **Anton Stres, Trstenjak kot religijski mislec**

Po zgledu klasične sholastične filozoske teologije, ki ločuje *via affirmationis, via negationis* in *via eminentiae*, razlikuje Trstenjak človeka kot metafizično, numinozno in ezoterično bitje. Človekova metafizičnost je v imanentnem bogastvu duhovnega človekovega bivanja. Z idejo, da je človek numinozno bitje, preide Trstenjak v čisto in neposredno področje religioznosti, čiste transcendence. Religioznost je po Trstenjaku nekaj prvinskega v človeku, vendar ne religioznost v ožjem pomenu besede, se pravi verska drža do osebnega Boga, temveč čut za nekaj svetega in vzvišenega onkraj našega sveta. Ezoteričnost je krščanska odrešenjska sinteza imanence in transcendence, kot stičišče najvišjega in najbližjega. Tej sintezi daje Trstenjak ime personanca Boga odrešenika.

[17] A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 342.
[18] Prim. A. Trstenjak, *Hoja za človekom*, Celje 1968, 150.

Summary: **Anton Stres, Anton Trstenjak as Religious Thinker**

According to the pattern of classical scholastic philosophical theology differentiating between *via affirmationis*, *via negationis* and *via eminentiae*, Trstenjak distinguishes man as a metaphysical being, a numinous being and an esoterical being. Man's metaphysical quality lies in the immanent richness of his spiritual existence. By the idea of man as a numinous being Trstenjak enters the pure and direct sphere of religiousness, of pure transcendency. According to Trstenjak religiousness is something elementary in man. However, this is not religiousness in the narrow sense of the word i.e. a religious attitude towards a personal God, but the sense of something holy and sublime beyond our world. Esotery is the Christian redemptive synthesis of immanency and transcendency as the point of contact between the highest and the closest. Trstenjak calls this synthesis the personance of God the Redeemer.

Predavanje (1.06) UDK 165.62 : 929 Trstenjak, Anton

Edvard Kovač OFM

Radikalizacija fenomenologije Antona Trstenjaka

Anton Trstenjak s svojimi spisi o Francetu Vebru predstavlja v slovenskem miselnem prostoru najprej pričo Vebrovega miselnega razvoja in celo sistematizacijo njegove predmetne teorije. Prednost Trstenjakovih razprav je notranje razumevanje in razlaganje Vebrovih miselnih kategorij. Zato se tudi odreka zunanji sodbi, ki bi Vebra ocenjevala zgolj z vidika določenih pojmov in bi zanemarila Vebrov celostni miselni svet. Prav tako si tudi Trstenjak noče sposojati Vebrovih filozofskih kategorij za zgolj lastno umovanje. Gre mu torej za avtentično Vebrovo filozofijo, ki jo želi pojasniti s svojim širšim poznavanjem same fenomenološke metode.

Prof. Trstenjak je z zanimanjem spremljal Vebrove filozofske objave od svojih gimnazijskih let. Zato si je tudi izbral Vebrovo filozofijo kot temo svoje filozofske disertacije v Innsbrucku leta 1928: *Vebrova etika kot logika nagonske pameti.* K Vebrovi filozofiji se je vedno vračal, zato je svoj opus o njegovi filozofiji zaključil šele leta 1994, ko je želel v svoji še neobjavljeni tezi opozoriti na avtentičnost Vebrove misli.

Vendar pa je širše poznavanje fenomenologije Trstenjak dosegel šele kasneje, ko se je vrnil iz Innsbrucka in bil predavatelj na Visoki bogoslovni šoli v Mariboru. Ta nova spoznanja je razgrnil v svojem habilitacijskem delu.[1]

Trstenjak svoje disertacije ni objavil. Bil je celo prepričan, da se je izgubila. Zato jo je leta 1994 po spominu pripravil za tisk, hkrati pa tudi močno predelal. Trstenjak je namreč v njej razgrnil svoja kasnejša spoznanja in uvide o Vebrovi predmetni teoriji. Vmes je bil vsekakor sam miselni razvoj filozofa Vebra, dalje dolgoletno prijateljevanje med filozofoma, njuno skupno filozofsko razglabljanje in pogovori, doktorska disertacija Ludvika Bartlja o Vebrovi filozofiji, ki ji je bil Trstenjak mentor in kritik, in seveda tudi miselni razvoj pri Antonu Trstenjaku. Zato lahko rečemo, da je v Trstenjakovi ponovno napisani in predstavljeni disertaciji prvotna ozka vez med sholastiko in fenomenologijo zbledela.

Kot Trstenjak sam navaja v *Spominskih utrinkih o dr. Francetu Vebru*,[2] so bili Vebrovi spisi njegov prvi stik s filozofijo, in sicer je bil to *Uvod v filozofijo*,[3]

[1] Prim. A. Trstenjak, *Od fenomenologije do ontologije*, v: BV 19 (1939).

ki ga je bral še kot petošolec. Toda pravo filozofsko formacijo je Trstenjak dobil šele v bogoslovju, ko je poslušal predavanja Franca Kovačiča. Kovačič je uvedel Trstenjaka v sholastične distinkcije, ki so bile za Trstenjaka več kakor domiselnost intelekta, pomenile so mu notranji uvid v človekove spoznavne zmožnosti.

Zaradi svoje sholastične izobrazbe je razumljivo, da je bil Trstenjak najprej pozoren do intencionalnosti ali naperjenosti, saj je Bretano kot predhodnik Husserlove fenomenologije ta pojem našel pri sholastikih. Podobno tudi Trstenjak ne vidi nikakršne težave, da bi razumel, kako je mogoče »dati v oklepaj« eksistenco predmeta, saj so sholastiki jasno ločili znotraj vsakega bitja njegovo bistvo ali kajstvo in potem samo bit ali tudi bivajočnost tega predmeta. Tako je za Trstenjaka fenomenološka eidetična redukcija sama po sebi umevna. Brez težav se lahko ukvarja z idealnimi bistvi predmetov, ki jih najde v svoji zavesti.

Očitno je torej, da v svojem prvem obdobju, ko je prvič pisal disertacijo, Trstenjak ni poznal Husserlovih izvirnih spisov. Njegov pristop do fenomenologije je torej tipično Vebrov ali še bolje Meinongov, ki se ni zadovoljil z abstraktnimi bistvi predmetov (eidetično redukcijo), ampak je v svoji predmetni teoriji izpostavil njihovo konkretnot, ki je prav tako v naši zavesti, ne oziraje se na njihov dejanski obstoj v zunanjem svetu. Pri obeh avtorjih, Vebru in Meinongu, pa je zanemarjen Husserlov pojem transcendentalnosti, ki prerašča razliko med subjektom in objektom in ne kaže samo na subjektivno konstitutivnost objekta ampak tudi na njegovo zunanjost in konkretnost, ki se javlja v naši zavesti in jo lahko opisujemo. To se pravi, da subjekt ne pride najprej k zavesti o predmetu in tudi ne o samem sebi, ampak subjekt najprej uvidi odnos, ki ga ima do predmeta.

Husserl je kasneje to transcendentalnost še podčrtal s pojmom korelacije. Ni samo subjekt tisti, ki s svojo spoznavno zmožnostjo pogojuje predmet, predmet sam zahteva določen pristop, če ga hočemo spoznati. In ta pristop ni poljuben, spada k bistvu predmeta. Naj pojasnimo: pristop k hiši, ali vstop vanjo, vodi preko steze in vrat. Oboje pa spada k bistvu hiše, saj bi sicer brez pristopa hiša ne bila bivališče in brez vrat bi bila povsem nekaj drugega.

Ker je Husserl pojem korelacije razvil in poudaril šele v kasnejših spisih, se je Trstenjak podobno kot Heidegger raje sam odločil za »ontologizacijo« fenomenologije, to se pravi, da je raziskoval pomenskost predmeta v smeri njegovega bivanja ali še bolj točno biti.

Seveda pa ostaja Trstenjak v razumevanju Heideggerjeve fenomenologije v okviru sholastike in mu bit še ne pomeni obzorja, kjer se javljajo bistva in konkretne biti, ampak mu je bit bivajočnost sama. To razumevanje Heideggerja, ki je filozofa *Gozdnih poti* uvrstilo med eksistencialiste, je bilo do nedavnega močno razširjeno in zato ne smemo Trstenjakovega heideggerjanizma ocenjevati z današnjim poznavanjem ontologije in fenomenologije. Njegove predvojne spise smemo kvečjemu primerjati z začetnimi razumevanji in

[2] Prim. A. Trstenjak, *Spominski utrinki o dr.Francetu Vebru*, v: *Filozofski spisi I., Spisi o filozofiji Franceta Vebra, fenomenologiji in eksistencializmu*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1996.

[3] Prim. F. Veber, *Uvod v filozofijo*, Ljubljana 1921.

interpretacijami Heideggerja, ki so bila podobna po vsej Evropi in so bila docela preraščena šele v sedemdesetih letih, ko so se uveljavili tako imenovani postrukturalisti ali filozofi diference.[4]

Rekli smo, da je Trstenjakovo razumevanje ontologije še tipično sholastično, to se pravi aristotelsko-tomistično, in da mu tudi bit še ne pomeni obzorja bivajočega, ampak bivajočnost samo. Torej kasneje toliko opevana ontološka diferenca še ni stopila v njegovo zavest oziroma razume jo tomistično kot razliko med bistvom in bitjo. Zato tudi še ne govori o analogiji biti, ampak o analogiji bitja. To pomeni, da pristaja na tomistično tezo o enosti bistva in biti v Bogu in mu je ta razlika le umska, ne pa tudi dejanska. Tako pa zopet privilegira v pojmovanju Boga njegovo bistvo in ne njegove biti, torej ravno to, kar je Heidegger kritiziral. Zato mu tudi Bog ostaja v analognem pomenu bitje in ne čista bit. Heideggerjevo pojmovanje biti bi mu odprlo čisto drugo govorico o Bogu, tisto, ki bi ga popeljala docela onkraj samega predmetnega bivanja, saj je tudi čista bit onkraj vsake dejanskosti in prisotnosti, pa vendar kliče človeka v bivajočnost.

Vendar pa Trstenjak ohranja ontološko diferenco na drug način. Zelo jasno namreč razlikuje med ontičnostjo in ontološkostjo. Zato mu je zavestno bivanje več kot zgolj prehod k človeškosti ali prehod iz čredniškega bivanja k zavestnemu. Ontološkost ali zavest o svoji biti mu postaja etični imperativ, nekaj, do česar je vsak človek dolžan priti. In tukaj se nam torej že predvojni Trstenjak razkrije kot sodoben mislec.

Seveda pa moramo upoštevati, da Trstenjak v svojih predvojnih fenomenoloških in ontoloških spisih orje ledino v slovenskem izrazoslovju. Kadar pojasnjuje pojme v latinščini, je docela jasen, sicer pa ne razlikuje v slovenskih izrazih dosledno biti in bitja in, kadar loči bistvo in bit, za slednjo uporablja izraz bitek. V snovanju novih besed je podoben Francetu Vebru. Žal Trstenjak po vojni ni sodeloval pri oblikovanju slovenskega fenomenološkega in ontološkega izrazoslovja. Njegov izreden čut za jezik bi gotovo pripomogel k jasnosti in poenotenju slovenskega filozofskega jezika.

Pojavlja pa se nam vprašanje: Kako je Trstenjakova fenomenologija vplivala ne njegovo pojmovanje človeka, to se pravi na njegovo kasnejšo antropologijo in predvsem psihologijo?

Kot je znano, sta bila tako Husserl kot Meinong ostra nasprotnika psihologizma, kar pomeni, da sta odklanjala, da bi kritiko naše zavesti o predmetih, predvsem pa iskanje in opisovanje pomenskosti, razumeli kot psihološko doživljanje. Vseeno pa so bile Vebrove miselne analize odlična priprava za samo psihologijo. Tako sta nastali že zelo zgodaj dve Vebrovi knjigi o psihologiji.[5] Trstenjak se je prav tako v obravnavi Vebrove predmetne teorije skrbno izogibal psihologiziranja. Toda tudi zanj je bila psihologija logična

[4] Prim. J. *Greisch, L'éternel retour de l'autre. Nietzsche et les philosophes de la différence*, v: *Concilium* št. 165, Paris 1981.

[5] Prim. F. Veber, *Očrt psihologije*, Ljubljana 1924; F. Veber, *Analitična psihologija*, Ljubljana 1924.

posledica fenomenologije. Ali še bolje rečeno, fenomenološke pojme je Trstenjak s pridom uporabljal v svoji psihološki analizi in praksi.

Tudi zanj se mora človek pojaviti v obzorju naše zavesti, da ga sploh lahko razumemo, analiziramo in korigiramo. To obzorje ali epoha je Trstenjaku psihologova človeškost ali človekoljubnost. Prepričan je, da mu šele etično zanimanje za stisko sočloveka omogoča razkritje njegovega bistva. Tako lahko vidimo, da je Trstenjakova fenomenologija znotraj antropologije in psihološke prakse dobila novo radikalizacijo, ki ni samo ontološka, kot pri Heideggerju, ampak je to etična radikalizacija, ki čisto neodvisno sovpada s prizadevanji Emmanuela Lévinasa. Torej gre tudi pri Trstenjaku za »fenomenologijo onkraj fenomenologije«.[6]

V tem obzorju človekove zavesti o drugem pa se pojavi »nespremenljivo bistvo« sočloveka. Ta eidetična redukcija pomeni v Trstenjakovi psihološki praksi sprejemanje človekovega dostojanstva, njegove enkratnosti, ki je hkrati njegova neponovljivost. Izjemnost vsake posamične človekove osebe je bila redukcija, s katero je slovenski antropolog in psiholog začenjal vsako osebno srečanje z drugim človekom.

Seveda pa je potrebno človeka, takšnega, ki se javlja v naši zavesti, konkretno opisati. Trstenjak se zaveda, da razumevanja sočloveka ni brez subjektivnega soustvarjanja drugega človeka. Od tod njegova introspektivna metoda, ki vedno izhaja iz lastnega doživljanja, ki ga pa potem projicira v drugega. Toda ta subjektivna pogojenost razumevanja drugega je pri Trstenjaku od vsega začetka transcendentalna, kar pomeni, da vodi k drugemu oziroma se poraja v biti z drugim. Zato Trstenjak ne zapade imaginarnosti in še manj fantazmam. Vedno meri na konkretnega človeka, ki je pred njim. Njegova intencionalnost se zato izmika različnim psihološkim metodam, pa naj bo to vedenjska ali analitična. Zaradi tega Trstenjak nikoli ni bil psiholog ene metode in ni zapadel ideologizaciji psihologije, marveč je ostal pri konkretnem človeku v stiski.

Pač pa se Trstenjak ni mogel sprijazniti z Husserlovo začetno zahtevo, da je potrebno dati realni svet v oklepaj. Tukaj zelo zvesto sledi Vebru, ki se je iz istih razlogov oddaljil od Meinonga. Trpeči človek, ki je pred nami, ne more biti prost bivanja, ampak je bivanje samo. Zato tudi zelo jasna in radikalna ontologizacija predmeta njegovega spoznanja, ki je človek z bolečino, ki išče ravnotežje. To pomeni, da je Trstenjak od začetka eksperimentalne psihologije hotel spoštovati bivanjsko stisko drugega človeka. Ta ni bila zgolj miselna, ampak ontološka, kar pomeni za Trstenjaka bivajoča ali življenjsko konkretna. Seveda je takšna ontologizacija bližja eksistencialistom kot Heideggerju, toda to je že drugotno vprašanje. Kar je pomembno, je dejstvo, da Trstenjak razgrinja v tej bivanjski stiski pomenskot same človeškosti, ali še natančneje, vsaka bol odstira našemu fenomenologu in antropologu svojo smiselnost. Potrebno se je je zavesti, ker spada k naši biti in bivajočnosti.

Rekli smo, da Trstenjak ne zapade ideologizaciji in tega ga obvaruje ravno fenomenologija. Predno razume drugega človeka, ga opazuje in opisuje v njegovi konkretnosti, ki je onkraj vseh teorij in metod spoznavanja. Kako priti

[6] Prim. E. Lévinas, *Transcendance et intelligibilité*, Labor et Fides, Genève 1984.

do sočloveka, pove trpeči človek sam, ki je pred njim. Tako Trstenjak brez teoretičnega poznavanja fenomenološke korelacije, samostojno prihaja v svoji psihološki praksi do tega pojma. Svojemu sogovorniku namreč pusti, da se mu predstavi in se mu razkrije v svoji potrebi. Trstenjak razume, da se v tej potrebi ali zahtevi razkriva trpin ali bolnik, in sicer s svojo globino ali bistvom.

Trpeči človek ga torej kliče na pomoč in ko mu slovenski psiholog odgovarja, najde hkrati tudi sebe, svoje etično poslanstvo in svoj poklic. Tako ni samo on tisti, ki soustvarja svojega sogovornika, mu z nasveti in sugestijo daje ali utrjuje novo podobo osebnostnega jedra, ampak tudi obratno, trpeči sogovornik ustvarja njegovo osebnost in daje smiselnost njegovemu bivanju, skratka, mu pomaga do ontološkosti.

Torej se Trstenjaku fenomenologija kot tudi življenjska filozofija razkrije kot radikalna etičnost. Odgovornost za trpljenje drugega mu je torej začetek pomenskosti ali izvor pomena vsake človeškosti, začetek naše zavesti, misli, pa tudi filozofije.[7] Ne smemo se torej čuditi, če Trstenjakova fenomenologija, ki se v svoji psihološki praksi razkrije kot etičnost, tudi odpira v neskončno upanje in se razkrije v eshatoloških dimenzijah.

Povzetek: **Edvard Kovač OFM, Radikalizacija fenomenologije Antona Trstenjaka**

Fenomenologija Antona Trstenjaka predstavlja v slovenskem miselnem prostoru najprej pričo Vebrove predmetne teorije, ki jo lahko razumemo kot eno izmed radikalizacij Husserlove fenomenologije. Prednost Trstenjakovih razprav je notranje razumevanje in razlaganje Vebrovih miselnih kategorij. Zato se tudi odreka zunanje sodbe, ki bi Vebra ocenjevala zgolj z vidika določenih pojmov in bi zanemarila Vebrov celostni miselni svet. Vendar gre Trstenjak še naprej od Vebrove »objektivizacije« in se sam odloča za radikalno »ontologizacijo« fenomenologije. Zato kot prvi v slovenskem miselnem prostoru že pred vojno opozori na M. Heideggerja. V svoji antropologiji pa fenomenološki pristop k človeku spremeni v etično zahtevnost.

Summary: **Edvard Kovač OFM, Anton Trstenjak's Radicalization of Phenomenology**

In the Slovenian intellectual sphere Trstenjak's phenomenology first bears witness to Veber's object theory, which can be understood as one of the radicalizations of Husserl's phenomenology. An advantage of Trstenjak's treatises is an inside understanding and explanation of Veber's thought categories. Therefore he abstains from any outside judgement that would only assess Veber from the aspect of certain concepts and disregard the entirety of his world of

[7] Prim. J. Rolland, *Présentation*, v: E. Lévinas, *L'Ethique comme philosophie premiere*, Cerf, Paris 1993.

ideas. Yet Trstenjak goes beyond Veber's »objectivization« of phenomenology up to a radical »ontologization« thereof. Therefore he was the first one to draw the attention of the Slovenian intellectual sphere to Martin Heidegger already before the World War II. In his anthropology Trstenjak changed the phenomenological approach to man into an ethically demanding attitude.

Predavanje (1.06) UDK 929 Trstenjak, Anton : 141.32 (045)

Robert Petkovšek

Anton Trstenjak in eksistencializem

Trstenjak ni bil sistematičen filozofski mislec. Njegova prva skrb in ljubezen sta posvečeni človeku kot človeku. Njegova misel je v prvi vrsti »hoja za človekom«. Opazuje in spoznava ga pod različnimi zornimi koti. Seveda v njegovem delu prevladuje zlasti psihološki vidik, ki pa ga stalno dopolnjuje tudi s spoznanji drugih antropoloških ved: biologije, fiziologije, medicine, sociologije, etnologije, kulturologije, zgodovine in ne nazadnje teologije. Trditi smemo, da njegova psihologija prehaja v pravo antropologijo, to je, v oblikovanje celostnega pogleda na človeka. Takšen projekt pa je seveda tvegan! Ob tem se je treba vprašati, ali je Trstenjaku ta raznovrstna spoznanja uspelo poenotiti in medsebojno uskladiti. Naše razmišljanje se noče spustiti v to smer, pač pa bi radi pokazali na vpliv, ki ga je pri oblikovanju te antropološke sinteze imel eksistencializem.

Trditev, da je na Trstenjaka vplival eksistencializem in tudi določal njegovo sintetično antropologijo, še ne pomeni trditi, da je Trstenjak bil eksistencialist. Sam ni bil privrženec kake filozofske smeri. V svoje delo je eklektično vključeval elemente iz različnih filozofij, če so mu le-ti pripomogli k razumevanju celostne podobe človeka. Zato ni čudno, da so mu bili bližje tisti filozofski tokovi, ki so bili usmerjeni v mišljenje človeka. V tem oziru izstopa zlasti eksistencializem, ki pa se kaže pod številnimi podobami. V. Frankl celo pravi, da je »toliko eksistencializmov, kolikor je eksistencialistov«.[1] Z znano Sartrovo mislijo lahko označimo eksistencializem kot filozofijo, katere temeljno prepričanje je, da eksistenca (človekovo bivanje) »predhaja« esenco (bistvo, naravo). Takšna misel torej omogoči in odpre posluh za človeka kot posameznika, ki biva in ustvarja iz svoje notranje svobode. Poudarja radikalno drugačnost njegovega bivanja v primerjavi z bivanjem predmetnega, naravnega sveta. Takšna misel je zelo privlačna zlasti za psihologijo, zato ne moremo biti presenečeni, če njen vpliv srečamo tudi pri Trstenjaku.

Omeniti moramo tri eksistencialno usmerjene mislece, ki so vplivali na Trstenjakovo razumevanje in sprejem eksistencialističnih elementov v njegovo antropologijo: Romana Guardinija, Karla Jaspersa in Viktorja Frankla.

[1] V. Frankl, *Volja do smisla*, Mohorjeva družba, Celje 1994, 10.

1. Vpliv Romana Guardinija in novi humanizem

Razvoj evropske misli od renesanse do 20. stoletja označi Trstenjak kot vrsto odpadov.[2] 16. stoletje mine v znamenju Luthra in njegovega odpada od Cerkve; 17. stoletje je stoletje odpada od Kristusa in zagovarjanje deizma; 19. stoletje se oddalji tudi od Boga in prisega na materializem; 20. stoletje pa prinese še en odpad, morda zadnji možen: to je odpad od človeka. Sprožil ga je F. Nietzsche, ki zgodovino zahodne civilizacije označi kot zgodovino iluzij in nihilizma. To velja tudi za ideal človeka, ki sta ga zahodnemu svetu posredovala grška filozofija in judovsko-krščansko versko izročilo. Tudi ta ideal je izvotljen. Ta ideal je po Nietzscheju le prevara, s katero se ohranjajo slabotni. Je torej kulisa, za katero se skrivata praznina in nič. Bistvo evropske civilizacije naj bi potemtakem bil nihilizem, nestvarnost, odtujenost življenju.

Ostra Nietzschejeva kritika zahodne civilizacije pa ni delovala samo rušilno, ampak tudi prenovitveno. Filozofska misel jo je vzela resno in začela iskati nove poglede na človeka. Zato ni čudno, pravi Trstenjak, če se je 20. stoletje začelo pod geslom »rešiti človeka«. Ob tem sta se razvila novi humanizem in psihologija, ki zmeraj bolj prehajata v sociologijo in antropologijo.[3] Eksistencializem, filozofija dvajsetih in tridesetih let tega stoletja, je odgovor na ta izziv, ki poskuša pojmovanje človeka postaviti na nove temelje. Opustiti želi metafizično pojmovanje in ga nadomestiti z eksistencialnim in življenjskim pristopom.

S tega vidika je treba brati tudi Trstenjakova dela. V obdobju, ko se je kot filozof začel pojavljati v slovenskem prostoru, sta filozofsko misel zaznamovala novotomizem v osebi A. Ušeničnika in predmetna teorija v osebi F. Vebra. Tudi njegov prijatelj J. Janžekovič, ki je svoje filozofske študije dokončal na Katoliškem inštitutu v Parizu pri Jacquesu Maritainu, se je v Slovenijo vrnil kot predstavnik novotomizma. Trstenjaka pa je močno zaznamovala usmerjenost v nemški prostor, zlasti srečanje z mislijo R. Guardinija, ki je dobila zagovornike tudi v slovenskem mladinskem gibanju križarjev.

Guardini je bil eden prvih katoliških teologov, ki je že v dvajsetih letih tega stoletja vnašal v teološko misel duha Drugega vatikanskega cerkvenega zbora. Dobro je poznal fenomenološke raziskave svojega sošolca iz Tübingena M. Heideggerja. Gibal se je zlasti v krogu fenomenologov. Družil se je z M. Schelerjem, po njem se je srečal tudi z E. Husserlom. Pomembno je, da je prav prek njih postal odprt za fenomenološko metodo, katere geslo je »nazaj k stvarem samim!« Bistvena misel fenomenologije je, da je treba pojave razumeti v okviru njihovega »življenjskega sveta« (Lebenswelt). To je bila tudi Guardinijeva misel, ki ga je zaposlovala že iz študijskih let. Prav ta filozofska usmerjenost ga je spodbudila, da se je rešil sistematičnih konstrukcij sholastične filozofije in prešel na fenomenološko-eksistencialno razlago nasprotij v živem, konkretnem svetu. Njegov namen je bil izdelati filozofijo žive konkretnosti. Svoja prizadevanja je strnil v delu *Protislovje* (Der Gegensatz), ki je izšlo leta 1925.

---

[2] A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, Mohorjeva družba, Celje 1988, 13-14.

[3] Prim. A. Trstenjak, n. d., 14.

Ta svoja filozofska stališča pa je znal Guardini vnovčiti tudi na duhovnem področju. V Nemčiji je postal eden glavnih pobudnikov liturgične reforme in voditelj mladinskega gibanja Živi vrelec (Quickborn). Prav tako je Guardini močno vplival na slovenske križarje. Tudi zanje je bil nekakšen kažipot v sveto.[4] V gibanju je sodelovala po večini pesniško in filozofsko usmerjena mladina, odprta za sodobne kulturne in miselne tokove. Tako je tudi to gibanje odsevalo sodobno filozofijo. Tako kot je filozofija v tem času poudarjala neposrednost in življenje proti zastareli, več kot dvatisočletni metafizični tradiciji, je tudi gibanje bilo neke vrste upor mladostne vitalnosti zoper svet, ki je že davno pogrešal vsakršno življenjskost. Uveljaviti je hotelo življenjsko pristnost in neposrednost človeške osebnosti. M. Scheler, ki je s svojo filozofijo poudarjal zlasti enkratnost in nereduktibilnost posameznika, je to mednarodno mladinsko vrenje označil takole: »Kulturni ideal mladine bo postavil - namesto samih stvari, samih poklicev, samih poslov ali samih nestvorov, ki so postali absolutni - v središče vsega sveta predvsem človeka in v človeku duhovno in individualno osebo, soodgovorno včlenjeno v občestvo.«[5] Ta pojav si je zaslužil ime novi humanizem. Na Slovenskem so novi humanisti želeli biti drugačni od predstavnikov liberalizma in klerikalizma, ki so bili zaznamovani s slovensko tradicionalno vzgojo. Poudarjali so pristnost, naravnost, neposrednost doživetja, etos in človečnost. Bistvo gibanja je bilo iskanje skladnosti med vitalnostjo in duhovnostjo, naravo in nadnaravo, kulturo in religijo. Z eno besedo: šlo je za nekakšno vrsto teohumanizma.[6]

Trstenjak je sodeloval v križarskem gibanju. Zato nas ne sme začuditi, če se je oddaljil od novotomizma in rad ošvrknil predstavnike novosholastike (npr. A. Ušeničnika) zaradi njihovega vztrajanja na stališčih tradicionalne dogmatike.

2. Eksistencializem kot skok v transcendenco pri Karlu Jaspersu

V Sloveniji je Trstenjak med prvimi predstavil eksistencialistično filozofijo. To je storil v svoji habilitacijski nalogi in razpravo objavil v reviji *Čas* leta 1939.[7] V njej je spregovoril o Kierkegaardu in Jaspersu. Eksistencializem je označil s Kierkegaardovimi besedami za »filozofijo smrtonosne bolezni«. V razpravi je zelo kritičen do te »entuziastične ideologije, ki pomeni eno izmed najusodnejših popularizacij znanosti«.[8] Toda Trstenjak noče ostati le pri prikazu eksistencialistične filozofije. Pokazati želi stične točke med eksistencializmom in delom *Mit dvajsetega stoletja*, ki ga je napisal nacistični ideolog A. Rosenberg. Ugotavlja »presenetljivo sličnost, da, istost mišljenja in nazorov med obema«.[9]

Bistvo Jaspersovega eksistencializma vidi Trstenjak v tako imenovanem tveganem skoku v transcendenco. To je konstitutivni dej sleherne eksistence.

---

[4] Prim. A. Trstenjak, *Pet velikih*, Slovenska matica, Ljubljana 1992, 151-180.

[5] Prim. F. Vodnik, *Dialektika in metafizika slovenstva*, Mohorjeva družba, Celje 1983, 35.

[6] Prim. F. Vodnik, n. d., 36-37.

[7] Prim. A. Trstenjak, *Filozofija »smrtonosne bolezni«*, v: *Čas* 34 (1939-1940), 50-64 in 99-110.

[8] Prim. A. Trstenjak, *Filozofija »smrtonosne bolezni«*, 50.

[9] Prim. A. Trstenjak, *Filozofija »smrtonosne bolezni«*, 99.

Nobeno človeško bitje se namreč ne izčrpa v imanenci, v nekem imanentnem sistemu; prava bit je v transcendenci, ki ostaja ogrnjena v temo. Med imanenco in transcendenco pa ni nobenega srednika. Možen je le slep skok, ki se lahko posreči ali tudi ne. Nobenega zagotovila ni, da na drugem bregu resnično čaka polnost bivanja, in ne absolutni nič. V skoku lahko zadenemo, lahko pa tudi zgrešimo polnost bivanja.

Za Jaspersov eksistencializem je značilno, da možnost takšnega skoka v transcendenco povzdigne v temelj eksistencialne drže in jo naredi za osnovo sleherne prave filozofije. V osnovi je eksistencialistična filozofija »vera, ki je nenadomestljiv izvor vsakega pravega filozofiranja«; je religiozni dej.[10] Tako postaja filozofska misel vedno bolj podobna ljubezni do naključja (*amor fati*) in prehaja v brezumni iracionalizem odločitve. Pomembno je dejanje in ne razum. Na mesto janezovskega »v začetku je bila beseda« stopi faustovsko prepričanje »v začetku je bilo dejanje«.[11]

Kakšno je razmerje med Jaspersovim eksistencializmom in krščanstvom? Trstenjak priznava, da eksistencializem omogoča nekaterim posameznikom boljšo možnost razumevanja krščanstva. Toda temelji, na katerih sloni, so nekrščanski.[12] Transcendenca je sicer ena bistvenih razsežnosti krščanske vere, toda pot, ki vodi k njej, je pot Logosa. Zato je o krščanski eksistencialni filozofiji mogoče govoriti le pod pogojem, da eksistencializmu odvzamemo slepo iracionalno tveganje, ki vodi v nekakšno filozofijo pustolovstva, v filozofijo ekstravagantne igrivosti, sproščenosti, nenadnosti in nepričakovanosti.[13] Slepo iracionalnost naj bi v krščanskem eksistencializmu nadomestil »pračloveški in prakrščanski primat Logosa, ki nam kaže pot v transcendenco, v katero ni treba tvegati slepega skoka, marveč vanjo vodi umsko utemeljen prehod. To bi bila filozofija, ki se naslanja na govorico Logosa, filozofija o Božji previdnosti, ki ne pozna prepada med modrovanjem in verovanjem. Takšna filozofija je prava metafizika, ki izključuje vsako tvegano pustolovstvo«.[14]

Ost Trstenjakove kritike leta 1939 je jasna. Nacizem je bil že močno razširjen; odpirala se je nevarnost vojne v Evropi. V takšnem trenutku je bil nesmiseln in nevaren vsak zagovor iracionalizma. Reševati je bilo treba možnost komunikacije in občeveljavnih vrednot. To možnost pa Trstenjak vidi le v eksistencializmu, ki bi temeljil na logosu, in ne na mitu, po katerem je dišal eksistencialistični iracionalizem.

Leta 1992 Trstenjak pod isto razpravo zapiše: »To ostro oceno (kritiko) Jaspersa sem napisal že pred več kot 50-imi leti; danes jo omilim, ker je medtem šlo veliko eksistencialnih doživetij in spoznanj skozme in mi je Jaspers že mnogo bližji.«[15] Sedaj tudi prizna, da ga je Jaspers vedno zelo privlačil. Še več: postavi se v njegov bran in pravi, da se je Jaspers ves čas ukvarjal z vprašanjem o smislu življenja, se pravi z vprašanjem Logosa. Skupaj z njim sedaj zavrača heideggerjanski

[10] Prim. A. Trstenjak, *Filozofija »smrtonosne bolezni«*, 61.
[11] W. Goethe, *Faust,* I.
[12] Prim. A. Trstenjak, *Filozofija »smrtonosne bolezni«*, 62.
[13] Prim. A. Trstenjak, *Filozofija »smrtonosne bolezni«*, 64.
[14] Prim. A. Trstenjak, *Filozofija »smrtonosne bolezni«*, 64.
[15] A. Trstenjak, *Pet velikih*, 208.

eksistencializem, v katerem vidi predstavnika nietzschejanskega nihilizma, ki je klonil nacističnim interesom. Jaspers je nacizmu pokončno kljuboval in tako dokazal, da iz eksistencializma vodi tudi pot v humanizem, kar je za Trstenjaka preizkusni kamen vrednosti neke filozofske misli.

3. Eksistencializem kot iskanje smisla: Viktor Frankl

Še eno Trstenjakovo srečanje z eksistencializmom lahko omenimo. To je srečanje z utemeljiteljem logoterapije Viktorjem Franklom, za katerega bi bilo pravilneje reči, da je eksistencialno usmerjen, kot pa da je eksistencialist. Že v tridesetih letih je Frankl kot drugi možni izraz za logoterapijo skoval besedo »analiza eksistence«.[16] Pri tem ga je vodilo prepričanje, da se smisel človeškega življenja nahaja v eksistenci, v bivanju. Še več: logoterapija gre še globlje od eksistence k njenemu smislu. Za Frankla potemtakem eksistencializem ne more biti preprosto slepi, iracionalni skok v neznano, temveč iskanje smisla. To pa je tudi tisto, kar človeka dviguje nad ostali svet. Človeka ni mogoče zvesti na psihofizične procese. Če bi bil človek zgolj to, bi ga namesto zdravnika lahko zdravil živinozdravnik. Tisto, kar je za eksistenco bistveno, konstitutivno, je smisel. Tega pa si človek ne more dati, ampak ga mora odkriti, mora mu biti dan, se pravi, smisel je presežen. In prav v tej »smisel-nosni« presežnosti, ki bi se ji človek naj odpiral, vidi Trstenjak bistvo eksistence. »S pojmom smisla zadenemo v jedro človekove presežnosti,« opozarja.[17] Čas, v katerem živimo, pa je čas neosebnega konformizma in totalitarizma v mišljenju. Namen logoterapije je biti »zdravniško dušno pastirstvo«, katerega naloga je, da prek postavitve v eksistenco človeško bivanje odpira presežnemu viru smisla. Dvig v eksistenco je most k presežnosti in iz nje izvirajočemu smislu, naloga logoterapije pa, da človeka dela sprejemljivega za to eksistencialno in smiselnostno razsežnost bivanja.

Takšno pojmovanje eksistencializma je Trstenjaku najbližje. Ob branju Franklove knjige *Človek v iskanju smisla* ga je »prevzel občutek kakor ob nobenem drugem pismu in nobeni drugi knjigi: hotel bi biti njen avtor«, je zapisal.[18] Tudi zanj je človek v prvi vrsti »smisel-nosno« bitje, bitje torej, za katerega je značilno, da ima nek smisel in je zanj odprt, da je njegov nosilec in posrednik.[19]

4. Sklep

Omenjeni trije predstavniki z duhovnega, filozofskega in medicinsko-psihološkega področja nam omogočijo tudi boljše razumevanje Trstenjakove misli, saj so mu bili, kot to sam večkrat pove, blizu. V vsakem izmed njih je našel kakšno stično točko ne samo s svojo strokovno psihološko usmeritvijo, ampak tudi s svojim svetovnonazorskim, krščanskim čutenjem. Zato smemo narediti sklep, da

[16] Prim. V. Frankl, n. d., 11.
[17] A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 79.
[18] A. Trstenjak, *Pet velikih*, 241.
[19] Prim. A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 42.

se je njegova misel v veliki meri napajala iz duha časa, ki je bil usmerjen eksistencialno. Katere so bistvene značilnosti njegove usmerjenosti?

Eno njegovih najbolj temeljnih prepričanj je, da je človek dinamična bivanjska celota, ki je ni mogoče zajeti v neko bistvo in jo dokončno sistematizirati. Človekovo bistvo se pravzaprav kaže v odprtosti za presežno, ki bivanju podeljuje smisel. Rad ponavlja Pascalovo misel, da človek neskončno presega človeka. To pojmovanje ima svoje korenine v eksistencialističnem gibanju, ki poudarja, da se resnica ne izčrpa v celoti z logično in pragmatično resnico. Poleg teh resnic, ki se nanašajo na horizontalno raven človekovega bivanja, obstaja še filozofska ali eksistencialna resnica, ki se nanaša na vertikalno, transcendentno razsežnost človekovega bivanja. To je resnica, ki vrednoti človekovo vero, njegovo odprtost za presežno. Te eksistencialne resnice ni mogoče zajeti v sistem in jo objektivirati. Svoj smisel ima le, ko je vpeta v eksistenco. Ostaja v človeku. Mogoče jo je le iskati v nenehni hoji za človekom, v nenehni hoji za smislom in jo izrekati v dialoškem razmerju jaz-ti. S tega vidika tudi lažje razumemo, zakaj Trstenjak tako pogosto poudarja besede sv. Avguština, ki izražajo tudi eno temeljnih spoznanj krščanske antropologije: *noli foras ire*, ne hodi ven, *in interiore homine habitat veritas*, v notranjosti človeka prebiva resnica.

Povzetek: **Robert Petkovšek, Anton Trstenjak in eksistencializem**

Trstenjak ni bil izrazito filozofski mislec, a je kljub temu bilo njegovo poznavanje filozofije obširno in jo je tudi od blizu spremljal. Čeprav ni bil zagovornik kakšne posebne filozofske smeri, mu je bil med sodobnimi filozofskimi tokovi najbližje eksistencializem, ki ga je konec tridesetih let spoznal prek K. Jaspersa. Kljub takratnemu odklonilnemu stališču do Jaspersa je kasneje zanj in za eksistencialno misel pokazal veliko zanimanje. K temu sta ga privedla eksistencialno usmerjena teolog R. Guardini, ki ga je Trstenjak poznal že iz časa križarskega gibanja, in dunajski psihiater V. Frankl. V slednjem se tudi najgloblje prepoznava.

Summary: **Robert Petkovšek, Anton Trstenjak and Existentialism**

Trstenjak was not primarily a philosophical thinker but he had an extensive knowledge of philosophy and followed it carefully. Among modern philosophical schools of thought he was closest to existentialism he became acquainted with in the late thirties through Karl Jaspers. Though he then disapproved of Jaspers, Trstenjak later showed much interest in him as well as in the existentialist thought. He was influenced to this effect by the theologian Romano Guardini he knew from the Catholic youth movement and by the Viennese psychiatrist Viktor Frankl he could most intimately identify with.

Predavanje (1.06) UDK 215 : 316 :: 929 Trstenjak, Anton

Vinko Potočnik

Trstenjak kot sociolog religije

Organizatorji simpozija so bili mnenja, da v celostno podobo življenja in dela prof. Trstenjaka, ki jo želi podati današnji kolokvij, spada tudi premislek o Trstenjaku kot sociologu, s posebnim poudarkom na sociologiji religije. Verjetno je takšen naslov za marsikoga presenetljiv, kajti za Trstenjaka smo se navadili drugih vzdevkov, predvsem psiholog in zadnji čas antropolog, precej manj ga poznamo kot filozofa in teologa, verjetno pa ga še nihče ni imenoval sociologa religije kot tudi ne pastoralnega sociologa. Zdi se, da se za kaj takega tudi sam ni nikoli imel ali razglašal.

Zato ni namen pričujočega prispevka odkrivati in utemeljevati še en nadaljnji vzdevek za profesorja Trstenjaka. Želimo le pokazati, kako in v kolikšni meri se je kot psiholog in teolog, pa tudi kot filozof in antropolog dotikal in ukvarjal z vprašanji sociologije religije. Izluščiti želimo sociološko razsežnost njegove religiologije. V ta namen bomo nanizali primere njegovega srečevanja s sociološko-religioznimi vprašanji, ki jih kot antropolog ni mogel zaobiti.

Da se je Trstenjak za to področje zanimal, med drugim dokazuje njegova udeležba na Mednarodni konferenci za sociologijo religije septembra 1971 v Opatiji. Pozneje ga v Človeku srečamo kot sogovornika profesorja Thomasa Luckmanna, ki sodi med najvidnejše predstavnike te veje sociologije.

Predvsem pa Trstenjakov obširni pisni opus kaže njegovo zanimanje tudi za to področje znanosti o človeku. Kar nekoliko preseneti, na kako številnih mestih omenja in navaja misli sociologov religije. Srečujemo imena začetnega in klasičnega obdobja sociologije religije: August Comte, Emile Durkheim, Max Weber, Georg Gurwitsh; v množici novejših so tudi naslednji: Arnold Gehlen, Peter Berger, Charles Glock, Talcott Parsons, Harvey Cox, Erich Fromm, Alvin Toffler, Sabino Acquaviva, Agostino Gemelli, Helmut Schelsky, pa celo O'Dea, Nobert Greinacher, Emile Pin, Joseph Fichter in drugi. To brez dvoma dokazuje, da se je Trstenjak za to področje družboslovnih znanosti zanimal in ga tudi dejansko spremljal.

Natančnejši pregled Trstenjakovih spisov nam razkrije, da je med besedili nekaj tudi takšnih, ki se izrecneje posvečajo sociologiji religije, medtem ko za veliko večino besedil to velja le indirektno oziroma vključno.

Na prvi pogled izrazito sociološke tematike se je Trstenjak lotil že v zgodnjem obdobju svojega raziskovalnega delovanja. V letih neposredno po drugi svetovni vojni se je namreč posvetil proučevanju človekovega dela in

izsledke objavil leta 1951 v knjigi *Psihologija dela,* nato pa v ponatisu leta 1979 še razširil in dopolnil.[1] Kljub naslovu, ki nakazuje izrazito psihološki pristop, mu je avtor neposredno zvest le v poglavju, kjer obravnava vprašanja motivacije dela. Sicer pa so iztočnice znanstveno tehnični, organizacijski, profesionalni in tudi izrecno sociološki vidiki problematike. V četrtem poglavju o delu kot funkciji družbe izrečno osvetljuje tudi vidike procesa specializacije, ki sodi med temeljne procese modernizacije življenja in družbe.

Družboslovna tematika je vsaj na prvi pogled v ospredju tudi v delih *Temelji ekonomske psihologije* (1983) in *Ekološka psihologija* (1984), kjer avtor osvetljuje dogajanje oziroma človekovo razpetost med velikimi družbenimi sistemi, ki so za človeka bolj ali manj normativni, in med človekovo subjektivnostjo. Vendar se ob nekoliko pozornejšem branju prepričamo, da hoče biti Trstenjak ob siceršnjem upoštevanju sociološkib razsežnosti tematike predvsem psiholog. Religiozni vidiki obravnavane tematike pa ga tukaj ne zanimajo.

V delih, kjer se v večji meri posveča verskim vprašanjem, se Trstenjak v začetnem obdobju ne dotika sociološko-religiozne tematike. To velja za *Metodiko verouka (*1941) in za *Pastoralno psihologijo* (1946), kjer sociologije niti z besedo ne omeni. To je spričo statusa mlade sociološke znanosti razumljivo. Res pa je tudi, da avtor sociološko pastoralne vidike nakazuje in odpira, posebej na mestih, ko obravnava odnos duhovnika do posameznih kategorij vernikov: kmečkega, meščanskega in proletarskega človeka. Še bolj sociološki je, ko kategorizira vernike v šest tipov: dogmatično-juridičnega, liberalno-fideističnega, kritično-reformatorskega, avtoritativno-konservativnega, mistično-kontemplativnega in apostolsko-aktivističnega. Tudi za duhovnike ugotavlja dva skrajna tipa - organizatorskega in kontemplativnega -, pogreša pa tip ljudskega duhovnika in se zanj zavzema.

Dodati moramo, da do navedenih kategorij vernikov avtor ni prišel s pomočjo empiričnih sociološkib raziskav, temveč logičnih postopkov in pa natančnega sistematičnega opazovanja. Slednje pa sodi v osnovni repertoar sociološkega raziskovanja.

Psihosociologija verske pripadnosti

Za osvetlitev prof. Trstenjaka kot sociologa religije je posebej zanimiva in pomembna daljša, 30 strani večjega formata dolga, razprava *Psychosoziologie der Zugehörigkeit zur Kirche,* ki jo je leta 1968 priobčil v *International Yearbook for Sociology of Religion.*[2] Naslov zvezka izrecno poudarja religiozno-sociološko naravo tega raziskovanja. Razprava v prvem delu obravnava zavest pripadnosti verski skupnosti, v drugem družbene okvire, v katerih se ta zavest

[1] Prim. A. Trstenjak, *Psihologija dela in organizacije,* DDU Univerzum, Ljubljana 1979.

[2] Prim. A. Trstenjak, *Psychosoziologie der Zugehörigkeit zur Kirche,* v: *International Yearbook for Sociology of Religion - Beiträge zur religionssoziologischen Forschung,* Westdeutscher Verlag, Köln und Opladen 1968, 33-62.

razvija, in v tretjem motivacije, ki jih pogojujejo omenjeni družbeni okviri. Avtor se v pričujoči razpravi nasloni na znano, osem let starejše delo profesorja za sociologijo religije na papeški univerzi Gregoriana v Rimu z naslovom *Psychosociologie de l'appartenence religieuse.*[3] V razpravo vključi vrsto v tistem času najpomembnejših sociologov religije. Versko pripadnost osvetljuje tako z vidika identifikacije s Cerkvijo (ki je ne moremo izraziti niti s cerkveno prakso niti s participacijo) kot tudi delne pripadnosti, ki je vse bolj prevladujoči pojav moderne družbe. Modernost v svoji pojavnosti prejšnje oblike pripadnosti rahlja, npr. z vedno večjo mobilnostjo. Avtor vidi pripadnost razpeto med starševsko in cerkveno vernostjo, med privatno in javno, med personalno in institucionalno, med sakralno in profano stranjo. Pri sami verski pripadnosti pa gre razločevati pripadnost Cerkvi kot verski skupnosti, Cerkvi kot družbi, - tu torej uporabi znano Tönniesevo distinkcijo med Gemeinschaft in Gesellschaft - lahko pa Cerkev predstavlja tudi svetovnonazorsko možnost identifikacije. Trstenjak zagovarja tezo, da zavest pripadnosti postopoma dobiva vse bolj svetovnonazorsko konotacijo. V tem članku govori o sociopsihologiji, čeprav se zaveda, da to ni samostojna znanstvena disciplina. Z njo pa označi raziskovanje problematike, ki se nahaja na meji med sociologijo in psihologijo.

Sociologija vernosti

Izrecneje o sociologiji religije pa Trstenjak govori v knjigi oznanjevalne antropologije *Človek končno in neskončno bitje* iz leta 1988, in sicer v poglavju o človeku kot numinoznem bitju. Za razpravo o psihologiji verovanja se približno na 40 straneh izrecno posveti sociologiji vernosti,[4] ker za razumevanje sodobnega vernika ali nevernika ne zadošča psihologija, »marveč moramo imeti pred očmi obenem celotno družbeno in kulturno atmosfero, v kateri sodobnik živi«. Avtor pravi, da zato prehaja v socialno psihologijo in prek nje v sociologijo verskega življenja.

V sedmih miselnih sklopih opredeli sodobno ozračje, ki ga vdihava tako verni kot neverni človek: agnosticizem, relativizem, pluralizem, humanizem, institucionalizem, konsumizem in tehnologizem. Očitno skuša avtor s pomočjo sociološkiih izsledkov opredeliti in prikazati okolje verovanja. Nato pa takoj preide k razpravi o psihosociološkiih vidikih sodobne vernosti, ki jih določajo prej omenjeni družbeni in miselni pojavi. Iz tega je mogoče razbrati, da kljub temu, da se od takrat, ko je o tem obširneje pisal, psihosociologija v svetu ni uveljavila, le-ta ostaja zanj povsem sprejemljiva. Zdi se, da bi mu zelo prav prišla kot most med psihologijo in sociologijo. Razumljivo je, da je ta prehod Trstenjak kot antropolog pogosto rabil.

S tem sociologija religije v Trstenjakovi oznanjevalni antropologiji seveda ni izčrpana. Avtor jo na široko uporablja, predvsem kot ilustracijo oziroma

[3] Prim. H. Carrier, *Psico-sociologia dell'appartenenza religiosa,* Elle di ci, Torino 1965.

[4] Prim. A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje, Oznanjevalna antropologija,* Mohorjeva družba, Celje 1988, 256-272.

podporo svojim trditvam. Dobrodošli so mu predvsem podatki sociološkihempiričnih raziskav vernosti, ki jih pod različnimi zornimi koti tudi komentira.

Krščanstvo in kultura

Religijsko sociološki pristop uporablja Trstenjak tudi pri obravnavanju značilnosti sodobne kulture. V delu *Krščanstvo in kultura* (1975) se posebej posveča odnosu oziroma bolj prepadu, ki je usodno zazijal ne le med človekom in tehniko, marveč tudi med človekom in kulturo. V prvem primeru govori o usodi prenehanja sožitja med človekom in naravo, ki jo je nadomestil svet tehnične kulture. V drugem primeru pa smo se poslovili od časa, ko sta bila krščanstvo in kultura tako tesno med seboj povezana, da je enotnost mejila že na istovetnost. Danes tudi na tem področju prihaja do usodne ločenosti. Zato ni nič nenavadnega, če danes človek krščanstvo doživi kot oddaljeno od sodobnega kulturnega utripa.

V knjigi *Stara in nova podoba družine* (1974) je Trstenjak širše družbeno kulturne spremembe zadnjega časa apliciral na družino kot eno temeljnih družbenih institucij in tako opozoril na globoke spremembe sodobnega življenja. Avtor prikazuje, kako se je družinsko življenje močno spremenilo. Temeljne spremembe opazimo že pri snovanju družine, kajti nekdaj so možje žene izbirali pretežno po družbenih interesih in potrebah družine, hiše, gospodarstva, družbenega položaja, tradicije, danes pa pretežno po osebnem nagnjenju oziroma simpatiji. V novejšem času je zakonska zveza postala vse bolj osebna zadeva, vse manj odvisna od družine in širše družbe. Nova podoba družine je po avtorjevem mnenju drugačna tudi zaradi spremembe narave avtoritete in še mnogih notranjih razmerij. Predvsem pa tudi zaradi družbeno-kulturnega okolja - od ekonomskih, socialnih in političnih razlogov do vse močneje sekularizirane religiozne kulture.

Trstenjak ostaja vseskozi vnet zagovornik družine, zato skuša iz različnih zornih kotov, ne samo sociološkega, osvetljevati njen pomen in veličino, obenem pa pojasnjevati vzroke sprememb oziroma težav.

Osnovna teoretična usmerjenost

Podobno kot pri Trstenjaku psihologu je tudi v njegovi sociologiji (religije) skoraj nemogoče določiti njegovo temeljno teoretično usmerjenost. Zdi se, da ga moramo razumeti predvsem kot eklektika in integratorja oziroma sintetika omenjenih znanosti.

Če bi se o Trstenjaku morali odločati glede najsplošnejših sociološko-teoretičnih izhodišč, se na prvi pogled zdi, da se je bolj nagibal k substancialnemu kot funkcionalističnemu pojmovanju oziroma obravnavanju religiozne problematike. V njegovih spisih, posebej v oznanjevalni antropologiji namreč večkrat srečamo besedila, ki jim je bolj do resničnosti kot do funkcije religije.

Natančno branje Trstenjaka pa nas prepriča, da tudi funkcionalno teoretičnih vidikov ni zanemarjal. Kot terapevt je namreč predobro poznal določene učinke vere. Po opredelitvah funkcionalistov ima namreč religija praviloma tudi

kompenzacijsko funkcijo, ki se verniku nudi kot sredstvo premostitve dejanskih prikrajšanosti, saj mu ponuja pomoč, tolažbo in uteho.

Med funkcijami, ki jih sociologi običajno navajajo v zvezi z religijo - doktrinarna, komunikacijska, normativno-regulativna, simbolično integrativna, emocionalna, legitimacijska, identificirajoča, preroško-kritična - Trstenjak vsekakor najbolj izpostavi presežnostno vlogo oziroma transcendenten vidik religije. Predvsem v okviru oznanjevalne antropologije, pa tudi v drugih delih in člankih avtor poudarja, kako verski vidik človeku pomaga premagati razne vrste njegovih prigodnosti - od biološke do socialnih in drugih. Človek se s pomočjo religije tako rekoč dvigne na višjo raven življenja in s te perspektive na drugačen način presoja življenjske okoliščine.

Vendar tudi funkcionalistična usmeritev pri Trstenjaku ni navzoča na izrazitejši način. Verjetno je mogoče reči, da sta substancialni in funkcionalni pristop k obravnavanju religije in njene družbene vloge v določenem ravnotežju.

Trstenjak kot sociolog

Trstenjak sebe ni razumel kot sociologa religije, vendar je to področje znanosti skrbno spremljal in pri svojem delu zavzeto upošteval, predvsem v funkciji celostne oziroma integralne antropologije. Upravičeno lahko trdimo, da je imel Trstenjak izostren čut tudi za to področje znanstvenega proučevanja sodobnega življenja. Zato se njegovo proučevanje in zavzemanje za človeka ne nanaša le na človeka kot individualno oziroma psihološko bitje, temveč tudi na človeka kot družbeno bitje, kot bitje odnosov oziroma odnosno bitje. Sociološki čut ga tako varuje, da bi zašel v enostranosti psihologizma.

Sicer pa je bil prof. Trstenjak predvsem dober uporabnik izsledkov sociologije in sociologije religije. Kot psihologu mu je včasih nudila iztočnico, še večkrat pa je s sociološkim pristopom predmet proučevanja razširil oziroma ga postavil v širše bivanjske koordinate.

Kot antropolog je sociologijo postavil v svoje neposredno delovno okolje, saj izrecno pravi, da »sodobna antropologija obsega vsaj delno naravoslovje, sociologijo, etnologijo, filozofijo (pravzaprav fenomenologijo), zgodovino in kulturologijo človeka; vse skupaj naj bi v širokem okvirnem obsegu zajele celoto človeštva ne morda samo v splošnih, apriorno postavljenih kategorijah, temveč v bolj ali manj konkretni, empirično dobljeni podobi«.[5] V tej trditvi izraža svojo empirično naravnanost in tudi okvir, v katerega umešča sociologijo.

Sama sociološko-religiozna tematika se je pri Trstenjaku izrecneje pokazala »šele« v poznih šestdesetih letih. To je sicer razumljivo, saj to sovpada z razvojem te znanstvene panoge. Presenetljivo pa je, da je Trstenjak tudi tukaj - podobno kot na nekaterih drugih področjih sodobnega znanstvenega udejstvovanja, npr. pastoralno-psihološkem, ekološkem - navzoč, ko se določene stvari začenjajo na novo. Lastno mu je, da rad »pomaga orati ledino«. Z druge strani pa se to popolnoma ujema z dogajanjem v katoliški Cerkvi. Trstenjak se je namreč na polju psihosociologije religije pojavil neposredno po izteku Drugega

[5] A. Trstenjak, *Človek, bitje prihodnosti,* Slovenska matica 1985, 14.

vatikanskega koncila, ki v konstituciji Cerkev v sedanjem svetu naroča, da je v dušnem pastirstvu »treba v zadostni meri poznati in uporabljati ne le teološka načela, ampak tudi izsledke svetnih znanosti, zlasti psihologije in sociologije«.[6]

Sociologija življenja

Za sklep se nam ponuja še misel o čisto posebnem religijsko-sociološkem sporočilu, ki ga je Trstenjak zarisal s svojim življenjem. Življenjska pot, ki jo je na črti teolog-filozof-psiholog napravil Trstenjak, nas namreč spomni na zelo znano shemo duhovnega razvoja človeštva, kot jo je v okviru pozitivistične filozofske in sociološke misli izoblikovalo prejšnje stoletje - posebej jo je zastopal filozof in avtor pojma sociologija, Auguste Comte.

Po tej zamisli razvoj človeštva poteka skozi tri razvojne stopnje: od najnižje teološke prek metafizične do najvišje pozitivne ali znanstvene faze. Teološko obdobje pomeni nekakšno otroško dobo človeštva, ko ljudje verjamejo, da Bog oziroma božanstva usmerjajo in vodijo njihovo življenjsko usodo. Ko ljudje zdvomijo v obstoj bogov oziroma Boga - tudi Comte je zavrgel vero v Boga -, teološka ureditev razpade, pride do metafizičnega oziroma filozofskega stadija, ki pomeni iskanje vzrokov, bistva in smisla vsega obstoječega.

Vendar je filozofsko obdobje človeštva le prehodnega značaja, kajti končno nastopi zrelo, pozitivno ali znanstveno obdobje. V času kraljestva znanosti, ki pomeni osvoboditev od zmot, nevednosti in zablod, postane znanost najznačilnejša silnica življenja z odločilno integrativno močjo.

Pozitivistična miselnost prejšnjega stoletja najnižje vrednoti teološko obdobje, za vrh zgodovinskega razvoja pa ima znanstveno obdobje, ko bo znanost v tolikšni meri napredovala, da bosta postali filozofija in teologija odveč in bosta izumrli. Takšna miselnost nam v preteklih desetletjih ni bila tuja, saj jo je v precejšnji meri prevzel tudi marksizem in nas z njo vztrajno bombardiral - predvsem s tezo o izumiranju religije.

Že na prvi pogled je očitno, da je analogno razvojno pot, kot jo kaže prikazan tristopenjski vzorec človeškega zgodovinskega razvoja, v svojem življenju naredil tudi Trstenjak. Tudi pri njem se namreč najprej javlja teološko obdobje, nato obdobje filozofa; tretje, zrelo obdobje življenja pa bi lahko imenovali znanstveno. Njegova ontogeneza se presenetljivo sklada s prej prikazano »filogenetično« shemo razvoja. Lahko rečemo, da je Trstenjak v svojem življenju na nek način prehodil celotno razvojno pot človeštva.

Vendar prof. Trstenjak s svojim življenjskim romanjem takšne tristopenjske teorije razvoja človeštva ne potrjuje. Njegova »življenjska teorija« družbeno-religioznega razvoja namreč ni dialektično izključujoča, temveč tudi na tej ravni integralna. Kajti Trstenjak v resnici ne prehaja od teologa k filozofu in znanstveniku, temveč ves čas ostaja vse troje. Tudi s svojim življenjem je gradil celostno sintetično podobo človeka in sveta.

---

[6] *Gaudium et spes* 62,2.

Povzetek: **Vinko Potočnik, Trstenjak kot sociolog religije**

Govoriti o Trstenjaku kot sociologu religije je za marsikoga presenečenje. Vendar v svojih delih sociologe religije redno navaja, kar pomeni, da je to področje spremljal. Zaveda se, da za razumevanje sodobnega vernika ali nevernika ne zadošča psihologija, marveč je potrebno imeti pred očmi celotno družbeno in kulturno ozračje, v katerem sodobnik živi. Upoštevanje izsledkov sociologije ga varuje pred psihologizmom, obenem predstavlja konstitutivni del njegove integrativne antropologije. Trstenjaka je mogoče označiti predvsem kot uporabnika sociologije, za katerega je značilna uravnoteženost med substancialnim in funkcionalističnim pristopom k razumevanju religije. Zanimivo sociološko-religiozno sporočilo implicira tudi njegova življenjska pot.

Summary: **Vinko Potočnik, Anton Trstenjak as Sociologist of Religion**

Some people might find it surprising that Trstenjak is discussed as a sociologist of religion. However, he regularly cites sociologists of religion in his works, which means that he followed this field. He was well aware that psychology was not sufficient if one wanted to understand modern believers as well as atheists but that one had to consider the whole social and cultural amtmosphere in which our conteporaries live. By taking into account the findings of sociology he did not succumb to psychologism and these findings also represented a constitutive part of his integral anthropology. Trstenjak can be considered as a user of sociology, characterized by a balance between a fundamental and a functional approach to the understanding of religion. His own life implies an interesting message from the point of view of sociology of religion.

Predavanje (1.06) UDK 929 Trstenjak, Anton : 25-05 (045)

Rafko Valenčič

Anton Trstenjak - pastoralni teolog

Če življenjsko delo Antona Trstenjaka ocenjujemo pod vidikom paradigme sodobne teološke misli in pastoralne prakse, da je namreč »človek pot Cerkve«, kakor je Janez Pavel II. opredelil nalogo Cerkve v okrožnici *Redemptor hominis*,[1] potem je brez dvoma vse njegovo delo izrazito pastoralno zaznamovano. Človek je v ospredju njegove filozofske, antropološke in psihološke misli. Če pa Trstenjakovo delo presojamo pod vidikom sodobne pastoralne vede, ki je bolj kot v preteklosti vpeta v teološko-ekleziološke, zlasti koncilske tokove, potem kljub nekaterim monografijam, razpravam in člankom[2] zasledimo le nekaj tega, čemur je mogoče pripisati značaj pastoralne teologije v ožjem pomenu besede. Takšno oceno je mogoče dati zlasti v primerjavi s pastoralno teologijo, ki je dosegla neko celovitost, kakor jo na primer kažeta F. X. Arnoldov *Handbuch der Pastoraltheologie*[3] oziroma Paul M. Zulehnerjeva *Pastoraltheologie*.[4] Tudi Trstenjak sam se ni imel prvenstveno za pastoralnega teologa, čeprav ga je poklic psihologa, antropologa in svetovalca močno povezoval s človekom, v katerega je bil kot duhovnik po življenjski opciji usmerjen.

Glede na gornja izhodišča bomo v naši razpravi obravnavali le tisti del Trstenjakovega opusa, ki se izrecno dotika teološko-pastoralne vede, kamor poleg samostojnih del sodi še nekaj razprav in člankov, objavljenih v *Vzajemnosti*, *Bogoslovnem vestniku* in *Cerkvi v sedanjem svetu*.[5]

---

[1] Prim. Okrožnica *Človekov Odrešenik*, Cerkveni dokumenti 2, Ljubljana 1979, 14.

[2] A. Trstenjak, *Metodika verouka*, Ljubljana 1941; *Pastoralna psihologija*, Družba sv. Mohorja, Celje 1946, [2]1987; *Človek končno in neskončno bitje*. Oznanjevalna antropologija, MD, Celje 1987.

[3] Prim. F. X. Arnold in dr., *Handbuch der Pastoraltheologie*. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart I-V, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1964-1972.

[4] Prim. P. M. Zulehner, *Pastoraltheologie I-IV*, Patmos, Düsseldorf 1989-1990.

[5] V *Vzajemnosti* (Maribor, 1913-1941) je Trstenjak objavil 4 članke s pastoralno-teološko vsebino: *Apostolat - potreba časa* 23 (1934) 25-31; *Duhovnikovo razmerje do ženskega sveta* 26 (1937), 104-109, 123-131; *Duhovnik - laik* 27 (1938), 49-52; *Rast župnije iz apostolata* 30 (1941) 3-9; v *Bogoslovnem vestniku* je objavil teološki razpravi *Pastoralne metode prve Cerkve* 27 (1967), 77-88; *Vera v božjo navzočnost in naš čas* 28 (1968), 80-96; 9 razprav s filozofsko in antropološko vsebino, več recenzij in preglednih člankov; za pastoralno revijo *Cerkev v sedanjem svetu* je prispeval več člankov, ki govore o molitvi, spovedi, svetovanju in duhovnem položaju sodobnega človeka.

1. Anton Trstenjak kot pionir pastoralne psihologije

A. Trstenjak je opravil pionirsko delo predvsem na področju pastoralne psihologije. Njegova *Pastoralna psihologija* (1946, [2]1987) je, kolikor je znano, prvo takšno delo v svetovni literaturi.[6] Avtor ugotavlja, da bi bilo pred pol stoletja nevarno govoriti o psihologiji verovanja in osebnem doživljanju vere zaradi suma modernizma. Ta je zavračal tako racionalizem 18. in 19. stoletja kot versko izkustvo 20. stoletja.[7] Medtem so se časi spremenili. Antropološke vede (sociologija, psihologija) so zgubile antireligiozno ost, teologija pa je vključila njihova spoznanja v svoje obravnave. Trstenjak je uspešno prenesel metodologijo psihologije kot nove vede na področje pastoralne dejavnosti. Psihologija, ki se poslužuje deduktivne metodologije, »izhaja iz posamičnih izkustvenih dejstev in pojavov in prehaja v posploševanje do postavljenih principov«.[8] Avtor se je zavedal tveganosti takšnega početja: najprej nevarnosti posploševanja, ki mu je mlada antropološka veda bila podvržena, nato očitkov modernizma ter izničenja filozofske in teološke podlage verovanja; dalje nevarnosti, ki so ji nekateri psihologi, tudi religijski, podlegli, ko so vprašanja obravnavali ali jih še obravnavajo pod enostranskim, predvsem terapevtskim vidikom, na katerega ni mogoče zreducirati vse človeške resničnosti.

V pastoralni psihologiji kot novi vedi Trstenjak izhaja iz naslednjih izhodišč:

1. Človeku je potrebno na psihološko primeren način približati verske in moralne resnice. Ni torej dovolj oznanjati le čistega (zgolj objektivnega) dogmatičnega nauka, moralnih zahtev in juridičnih predpisov, zanemarjati pa konkretnega človeka, se pravi njegovo individualnost.

2. Sodobni človek je postal občutljiv in zahteven glede svojih želja in pričakovanj; ljubosumen je na svojo svobodo in dostojanstvo, medtem ko se v življenju vedno bolj uveljavlja izenačitev (nivelizacija) med ljudmi. Zaradi razbitosti časa, v katerem živi, v veri išče zgubljeno notranjo harmonijo.

3. Psihološka znanost je odkrila mnoga doslej neznana področja o človeku in nam s tem približala človeka samega, česar pastorala odslej ne sme zanemariti.

4. V nasprotju z dvema modeloma duhovnika, prvim, navzven obrnjenim in v organizacijo pastorale zaverovanim, in drugim, vase obrnjenim in od človeka odtujenim, se zavzema za tretji model duhovnika, ki bi »šel od človeka do človeka«, da bi mogel delovati »od duše do duše«.[9] Podobno velja tudi za dvojno usmerjenost pastoralne dejavnosti nasploh, kakor jo je sprejel koncil v odloku o življenju in delu duhovnikov.[10]

Ko Trstenjak opredeljuje vidike pastoralne psihologije, jo postavlja v nasprotje z doslej znanimi, v pastorali pogosto enostransko naglašenimi vidiki,

---

[6] Prim. A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 9. Do takšne ugotovitve sem prišel tudi podpisani za časa študija na Akademiji Alfonziani v Rimu (1965-1968) ob konzultaciji s pastoralistom in psihologom Johnom O' Riordanom.

[7] Prim. A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 7.

[8] A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 9.

[9] A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 10.

[10] Prim. PO-D 4-9.

kot so dogmatični, moralistični, juridični, ascetični, mistični, in se zavzema za »celega človeka, vso njegovo osebnost z vsemi njegovimi dejanji in nagnjenji, njegovim značajem, temperamentom, živčnim ustrojem, dednimi in privzgojenimi lastnostmi, boleznimi itd.«.[11] V pastoralni psihologiji vidi najprej pozitivno, eksperimentalno vedo, ki ugotavlja, kaj je konkretni človek, ki mu velja naša pozornost. Načela pastoralne sociologije »voir, juger, agir« (videti, presoditi, delovati), v takratnem času priznana celo s strani Katoliške akcije, imajo tudi na področju pastoralne psihologije svoj »raison d'être«. Pastoralna psihologija je namreč v službi pastoralne teologije, to je človekovega posredovanja Božjega sočloveku, torej tistega milostnega trenutka, ko se Bog - po človekovem posredovanju - dotakne človekove duše.

V razdelitvi pastoralne psihologije se Trstenjak oklene treh osnovnih vprašanj, ki tudi danes niso zgubila svoje veljave: 1. psiholoških osnov verovanja, 2. psiholoških ovir verovanja, in 3. psiholoških osnov odnosov med duhovnikom in vernikom.[12] Tej razdelitvi je ostal zvest tudi tedaj, ko se nanjo ni več izrecno skliceval, marveč jo je dopolnjeval z novimi inačicami in vidiki. Pri tem posveča največ pozornosti duhovnikovemu odnosu do vernika, saj njegova zamisel pastorale še vedno upošteva predvsem duhovnikovo delo.[13] Ta odnos vključuje in hkrati presega pravila lepega vedenja, odnosa do posameznih kategorij verujočih ali neverujočih, pogovora in pastoralnega svetovanja, in prehaja v tako imenovani zakramentalni odnos, kar zlasti velja za zakrament spovedi. K istim vprašanjem se je Trstenjak vračal še v drugih razpravah in delih.[14]

2. Pastoralno delo kot pričevanje

V razpravi *Pastoralne metode prve Cerkve* se Trstenjak dotakne pastoralne prakse apostolske Cerkve, kolikor jo je mogoče spoznati iz svetopisemskih poročil.[15] Po eksegezi besedil, zlasti evangelijev in Apostolskih del, prehaja v tedaj priznano teološko interpretacijo in jo dopolnjuje še z moralno in ascetično interpretacijo. Tako ob razlagi besede pričevalec (martyr, mučenec), kar so apostoli in prvi kristjani gotovo bili, ko so z besedo in življenjem (mučeništvom) potrjevali vero v Jezusa Kristusa, prehaja v navajanje lastnosti, ki jih potrebuje današnji pričevalec. Pravi namreč: »Bližina Jezusova mora biti ne le dogmatična, marveč tudi življenjska podlaga vsega apostolskega pričevanja, to se pravi dušnopastirskega dela. Vsakega dušnega pastirja mora globoko prešinjati in kar nositi zavest stvarne nadnaravne navzočnosti Kristusove.«[16] Dogajanje postavlja v interpersonalno, komunikacijsko shemo: pričevalec kot sporočevalec (martyr) je tako poln primarnega osebnega srečanja s Kristusom, da je zmožen in tudi dolžan posredovati drugemu svoje religiozno izkustvo.

[11] A. Trstenjak, *Pastoralna psihologija* (1946), 12.

[12] A. Trstenjak, *Pastoralna psihologija* (1946), 19-435.

[13] Prim. GS-VU 19-21; W. Friedberger, *Pastorala z oddaljenimi*, KC, Ljubljana 1987.

[14] Prim. *Veliko smo opustili*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 9 (1975), 1-6; *Človek končno in neskončno bitje*, Celje 1988; *Da bi bili z Njim*, Tinje 1974.

[15] A. Trstenjak, *Pastoralne metode prve Cerkve*, v: BV 27 (1967) 77-78.

[16] A. Trstenjak, *Pastoralne metode prve Cerkve*, 79.

Dejansko gre pri tem za medosebno izkustvo v dvojnem odnosu: Kristus (Bog) - Jaz, Jaz - Drugi. Moralno in pastoralno aplikacijo zaključuje z besedami: »Učencem se je videlo, da so občevali z Jezusom.« Besedna apologija se tako spremeni v življenjsko apologijo, ki postane tako rekoč »inkarnirana« in ne samo »abstraktna resnica«.[17] Poudarek je torej prvenstveno na izkustvenem in manj na razumskem spoznanju resnice, ki v/po človekovem življenju dobi moč pričevanja, in sicer za pričevalca in za druge: za pričevalca kot izkustvo in potrditev pravilnosti njegove dosedanje poti, za druge pa kot dejstvo, utelešeno v življenju samega pričevalca.

Čeprav se človeštvo in Cerkev časovno oddaljujeta od historičnega Kristusa, ostaja Kristus vedno blizu tudi glede na to, kako ga človek upodablja v svoji zavesti in življenju. Gre za časovni odmik z ene in za eksistencialno približevanje z druge strani; slednje pa ima odslej pomembnejšo vlogo. Mistični Kristus, navzoč v življenju in liturgiji, je vedno med nami in se prek človeka inkarnira v svetu.

Tako Trstenjak postavlja pričevanje kot »metodo poslanstva (apostolata)«, v katerem: a) pričevanje postaja integralni del kristjanove poklicanosti, b) pričevalec eksistencialno izpostavi lastno osebnost in življenje kot pričevanje za Kristusa, in c) pričevanje usmerja človeka na osebo, Kristusa. V tem pomenu ima pričevanje nek »zakramentalni« značaj in moč, je znamenje navzočnosti Boga samega.[18]

Takšno pričevanje je vedno neposredno, življenjsko, inkarnirano v vsakokratne razmere, čeprav še vedno ohranja nek poseben značaj, da namreč človeka prek vidnega usmerja na nevidno. Takšen značaj ima celo Kristusovo pričevanje. Kristus je namreč prišel, da bi pričeval o Očetu, o njegovi ljubezni in odrešenjskem načrtu (prim. Jn 3, 31-36; 5, 31-47; 7, 25-31; 8, 21-30; 14, 1-14). Kristus sam se je postavil v vlogo pričevalca, ne samo oznanjevalca Očetove resnice in ljubezni. Njegovo pričevanje sedaj nadaljujejo pričevalci, martyres.

Metoda pričevanja presega nekdanjo apologetično metodo. Le-ta se je sklicevala predvsem na racionalno spoznanje, glavno pozornost je posvečala razumskemu dokazovanju in prepričevanju. Glede tega gre Trstenjak dlje od klasične apologetske metode. Za ponazoritev omenja naslednji primer: dogmatika in oznanjevalna teologija sta se najprej od metode obrnili na vsebino, od kako na kaj. Vendar pa oznanilo ni neka brezosebna resnica, marveč je oseba, Jezus Kristus. Zato se mora pastoralka od razumarstva in apologetike obrniti k pričevanju kot osebnostnemu dejanju, to je pričevanju od osebe do osebe. Šele takšno pričevanje je celovito.[19] Takšno pričevanje (martyria) se nanaša tako na preteklost kot na sedanjost in prihodnost: pričevalec kot videc in prerok govori o preteklih in prihodnjih stvareh kot tistih, ki so (že) tu in sedaj navzoče. Zato Trstenjak sklepa: »Pastoralna metoda prve Cerkve je metoda pričevanja življenjske bližine Kristusove, kar zahteva popolno izpo-

[17] A. Trstenjak, *Pastoralne metode prve Cerkve*, 80.
[18] A. Trstenjak, *Pastoralne metode prve Cerkve*, 83.
[19] A. Trstenjak, *Pastoralne metode prve Cerkve*, 85.

stavitev lastnega osebnega obstoja, ki jo zmore le tisti, ki je pravi videc krščanske Božje-človeške stvarnosti v preteklosti, sedanjosti in prihodnosti.«[20]

3. Oznanjevalna antropologija - novost v sodobni pastoralki

V *Oznanjevalni antropologiji* (podnaslov knjige *Človek končno in neskončno bitje*),[21] ki jo je dalj časa pripravljal, poglablja pastoralno vprašanje posredovanja oziroma sprejemanja vere pod vidikom tako imenovane nove paradigme (vzorca ali modela). Pravi namreč: »V popolnoma spremenjenih razmerah smo prisiljeni iskati nova pota do človeka, najti novo paradigmo.«[22]

Sodobnega človeka označuje kot antiinstitucionalista, ki se upira avtoriteti, birokraciji, posegom od zgoraj, zato tudi verskemu sporočilu, ki se odeva v takšno obleko. Kaj je temu razlog? Z ene strani v tem pojavu lahko iščemo doslej storjene napake samih institucij v odnosu do človeka, z druge strani pa prebujajočo se ali pa zavrto človekovo individualnost, ki se hoče na ta način uveljaviti. Zato je razumljivo iskanje spontane vernosti in duhovnosti, tudi nekega verskega občestva, brez katerega človek ne more živeti. V tem je potrebno tudi iskati razloge za rastoč vpliv in širjenje raznih oblik duhovnosti z Vzhoda in Zahoda, nastajanje raznih občestev in sekt. Od institucionalno uveljavljenega občestva (Cerkve, župnije) se sodobni človek obrača k »personalno utemeljenemu verskemu občestvu«.[23] V uporu proti avtoriteti je izražena človekova želja po avtonomnosti, to je delovanju po lastni vesti, iz lastne notranjosti. Koliko to avtonomnost v resnici doseže, je drugo vprašanje, saj se na vsakem koraku srečuje z odvisnostjo, z manipulacijo s strani javnega mnenja, številnih informacij, ki jih sam ne more preveriti.

Avtor se ponovno vrne k priljubljeni temi pastoralnega pričevanja. Ugotavlja, da sodobnega človeka zgolj razumski in apologetski dokazi, kaj šele avtoritarni nastopi, kaj malo prepričajo. Zato postaja človek v svojem verovanju selektiven, izbira verske resnice glede na njihovo prepričljivost, zlasti pa ga priteguje inkarnirana človeška dobrota kot učlovečena, inkarnirana resnica.[24]

Oznanjevalno antropologijo Trstenjak izvaja iz dejstva, da se je v zadnjih desetletjih zanimanje za človeka uveljavilo na vseh področjih znanstvenega raziskovanja: v biologiji, fiziologiji, medicini, psihologiji, sociologiji, etnologiji, kulturologiji, zgodovini in antropologiji. Vedno več je ved, ki imajo človeka za objekt svojega raziskovanja. Zato je razumljivo, da ne moremo govoriti »samo o verski in pastoralni psihologiji in sociologiji«, marveč jo moramo razširiti tudi v »pastoralno antropologijo«.[25] Antropologijo postavlja na mesto nekdanje metafizike. Razlika je le v tem, da »metafizika izhaja od zgoraj, je deduktivna

---

[20] A. Trstenjak, *Pastoralne metode prve Cerkve*, 86.

[21] Prim. *Človek končno in neskončno bitje.* Oznanjevanlna antropologija, MD, Celje 1988.

[22] A. Trstenjak, *Nova paradigma*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 25 (1990), 157.

[23] A. Trstenjak, *Nova paradigma*, 156.

[24] A. Trstenjak, *Nova paradigma*, 156; *Pastoralne metode prve Cerkve*, v: BV 27 (1967) 77-88.

[25] A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 15.

veda, antropologija pa od spodaj, je induktivna, je empirična«.[26] Kakor se je na teološkem področju uveljavila tako imenovana teološka antropologija (K. Rahner), tako se na pastoralnem uveljavlja pastoralna oziroma po Trstenjaku oznanjevalna antropologija. Prva in druga imata središče v človeku, ustvarjenem od Boga. Prva utemeljuje »verski zaklad s središčem v človeku, pastoralna pa pot do tega zaklada. Če hočemo pastoralno uspešno delovati... moramo človeka dobro poznati, upoštevati njegove dispozicije, potrebe in posebnosti, s katerimi moramo računati«.[27] Da bi se izognil besedi »pastoralna«, ki ima kdaj negativno konotacijo, se Trstenjak odloči za besedo »oznanjevalna antropologija«, ki po njegovem mnenju bolje nakazuje enakost med ljudmi.[28]

Vsekakor je Trstenjak z oznanjevalno psihologijo naredil korak naprej od pastoralne psihologije, predvsem glede izbire in obdelave vprašanj. V ospredju so pozitivni vidiki: nove opredelitve človeka glede na antropološka in filozofska ter religiozna spoznanja. Človeka opredeljuje kot metafizično, numinozno, ezoterično, zakramentalno in eshatološko bitje, pri čemer daje močan poudarek psihologiji in sociologiji verovanja. Študij zgolj zunanjega ravnanja in delovanja ne more pojasniti najbolj notranjih in subtilnih silnic, ki jih človek nosi v sebi in so odsev njegove presežnosti. Lahko bi rekli, da je Trstenjak pomagal človeku odkrivati njegovo presežnost, ki mu je bila zaradi načina življenja zastrta ali neznana, vendar v globini svoje duše po njej hrepeni. Ko se sooča s teološkimi vprašanji, daje prednost antropološkim izhodiščem pred teološkimi. Ko na primer obravnava zakrament spovedi, pri njem odkriva, ne prvič in ne zadnjič, predvsem antropološke prvine, ki se čudovito ujemajo z razodetimi resnicami, npr. glede nujnosti priznanja grehov, pristnosti kesanja, temeljne človekove usmeritve ipd. Ponovno se vrača k priljubljeni temi - duhovniku kot (po)sredniku, prek katerega se - v človeški govorici in v moči njegovega pričevanja - razodevata Božja ljubezen in usmiljenje.

4. Povzetki

V sklepnem delu razprave povzemam nekaj splošnih ugotovitev in navajam še druga kritična spoznanja glede Antona Trstenjaka, ki zadevajo dela oziroma razprave s pastoralno vsebino.

1. Spoznanja, ki jih je Anton Trstenjak posredoval svojemu avditoriju, so preprosta in razumljiva, hkrati pa globoko človeška. Gre za odliko velikih ljudi, da znajo zapletena vprašanja povedati na razumljiv način. Takšen je Trstenjak v svojih knjigah, predavanjih in svetovanju. Izhajal je iz človeka, katerega je v osebnem pogovoru potrjeval na njegovi individualni poti, enkratni in različni od poti drugega. V takšnem odnosu so izražene tudi teološke prvine človekove osebne poklicanosti in enkratnosti v uresničenju lastne poklicanosti. To, kar poslušalca in bralca najbolj pritegne, je življenjski slog Trstenjakovega pisanja in govorjenja, je gotovost in prepričljivost ter hkrati nevsiljivost njegove besede.

---

[26] A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 15-16.
[27] A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 16.
[28] A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, 17.

Ni maral polemike in se je v primeru, da se je med njim in sogovornikom začela, raje umaknil bodisi iz strahu (sebe je namreč označil kot bojazljivca!) bodisi iz spoštovanja do drugačnosti in enkratnosti svojega sogovornika.

2. V svojem raziskovanju se je Trstenjak posvečal le ožjemu vidiku ali segmentu pastoralne teologije, to je odnosu do človeka, drugače rečeno dialogu s človekom, medtem ko so druga pomembna vprašanja sodobne pastoralne teologije, zlasti koncilske, povsem odsotna, npr. ekleziološka, družbena, ekumenska. Vendar je treba priznati, da je Trstenjak z njemu lastno prodornostjo in intuitivnostjo znal brati nekatera »znamenja časa«, na katera je opozoril koncil. Sem sodijo pomembni premiki v sodobni teološki misli, tako na primer razumevanje človeka kot enovitega bitja, spoznanje človekovega dostojanstva, priznanje njegove enkratnosti, avtonomnosti in svobode, spoštovanje njegovega prepričanja, vlogo temeljne odločitve v človekovem življenju in spreobrnjenju, čut za pravičnost in solidarnost.[29] Moč in originalnost Trstenjakovega prispevka na tem področju je predvsem v individualizaciji primerov, v katerih oseba ob pomoči sogovornika najde fragmente svoje »raztreščene podobe« in iz njih na novo sestavi lastno podobo.

3. Trstenjak je bodisi po svoji stroki bodisi intuitivno spoznal nekatera dognanja sodobne pastoralne teologije, ki jih tu posebej izpostavljamo. Navajam najpomembnejše.

a) Najprej gre za spoznanje, da je človek, in sicer konkretni človek, ki išče, upa, pada in se dviga, »pot Cerkve«, njenih prizadevanj in iskanj. V tem se močno približuje koncilski usmeritvi, ki postavlja človeka, od Boga ustvarjenega in v Kristusu odrešenega, v ospredje svojega razmišljanja. Prav tako se približuje usmeritvam Janeza Pavla II., izraženim v njegovi prvi okrožnici Človekov Odrešenik, da je namreč človek pot Cerkve. Medtem ko je v koncilskem nauku in v nauku Janeza Pavla II. osrednja referenčna točka, izhodišče in cilj Kristus, novi človek, ki »človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost«,[30] Trstenjak prihaja do istega spoznanja prek razmišljanja o človeku, kolikor je ta presežno, simbolično in numinozno bitje in kot takšno ne samo sposobno sprejeti Boga, marveč je z vsem svojim bivanjem v Boga usmerjeno.

b) S posebno skrbjo in naklonjenostjo se Trstenjak posveča sodobnemu človeku, iskalcu resnice in hkrati dvomljivcu, ki se kdaj približuje, drugič pa oddaljuje od vere in Cerkve. Tenkočutno obravnava razloge za prvo ali drugo izbiro ter pri tem skrbno pazi, da bi v drugem (bralcu, svetovalcu, pastoralnem teologu) ali naključnem poslušalcu sprožil tisti miselni in dejavnostni ali operativni proces, ki ga ne more nihče narediti namesto njega. V nekem smislu se Trstenjak glede tega približuje konceptu tako imenovane predevangelizacije, ki se zaveda zahtevnosti poti k Bogu. Toda kakor pot do človeka vodi prek Boga, tako tudi pot do Boga vodi prek človeka. Zato Trstenjak ni postavljal Boga v ospredje, tudi ga ni imenoval s tem imenom, kar so mu nekateri zamerili, vedoč, da zvestoba človeku pomeni zvestobo Bogu. Prav tako mu je

[29] Prim. GS 4.
[30] GS 22.

blizu koncept nove evangelizacije, ki z ene strani upošteva versko nevednost in brezbrižnost, v kateri se današnji človek nahaja, z druge strani pa človeka spodbuja k ponovnemu premisleku in poglobitvi tega, kar je že prejel, ko je bil deležen verske in zakramentalne vzgoje, čeprav delne in pomanjkljive.

c) Eno izmed izhodišč sodobne pastoralno-teološke misli je tako imenovani inkarnatorični princip. Ta princip se, po Trstenjaku, prvenstveno uresničuje na osebnostni ravni, v razmerju oznanjevalca do človeka, kateremu oznanilo posreduje. Inkarnacija resnice se uresničuje prek ljubezni, po ljudomilem in prepričljivem približevanju človeku. Pričevanje je torej inkarnacija Božje resnice in kot takšno ima značaj znamenja, zakramenta. V nekem smislu človek sam postaja »zakrament« za sočloveka. To pa se zgodi le tedaj, če pričevalec najprej sebe sprejema kot zakramentalno bitje, če v lastnem bivanju odkriva zakramentalni značaj.

d) Ko govori o zakramentu spovedi, kateremu je kot svetovalec in duhovnik posvetil velik del svojega svetovalnega in duhovniškega dela, se Trstenjak zaveda, da je ta zakrament najbolj Božji in človeški hkrati, da zahteva tako od spovedanca kot spovednika kar največji duhovni napor. Gre za zakrament osebnega srečanja in pomiritve človeka s samim seboj, z Bogom in z drugimi. Čeprav iz mnogih misli veje kritika nekdanjih, predvsem moralnih in ascetičnih zapovedi ali prepovedi, se njegovo razmišljanje ustavi ob bistvenih vprašanjih, ki zadevajo psihološki in hkrati teološki značaj spreobrnjenja in kesanja. Zaveda se, da kesanje ni dejanje trenutka, marveč oseben in globok proces, ki odseva človekovo temeljno usmeritev (optio fundamentalis). Samo pod tem pogojem more obroditi v človeku trajne sadove.[31]

4. Ob branju Trstenjakovih knjig in razprav s pastoralno-teološko vsebino lahko kaj hitro ugotovimo, da se pogosto sklicuje na standardne dogmatične, moralne in ascetične norme, ki jih je posredovala nekdanja teološka izobrazba. Medtem ko se na drugih področjih znanstvenega opusa pogosto sklicuje na avtorje oziroma strokovno literaturo, se v svojih teoloških razpravah le redko sklicuje na koncil in na sodobne teologe. Izjema je knjiga Človek končno in neskončno bitje. Prav tako pogosto navaja standardne pastoralne napake, na primer dualistično pojmovanje človeka, življenjsko odmaknjenost ter versko in moralno apodiktičnost oziroma avtoritarnost klerikov (oznanjevalcev), strogo ascetično vzgojo, ki je zanemarjala človečnost, obsesijo s spolnostjo pri vzgoji in podobno. Zlasti pa je odsotna koncilska in pokoncilska teološka misel, ki je naredila korak naprej v spoznanju Cerkve, njene narave in poslanstva, pa naj gre za življenje in delo klerikov ali laikov. Tako v nagovorih duhovnikom (*Da bi bili z Njim*, 1974) ne najde opore v koncilskih dokumentih, ki govore o ontološki in zakramentalni povezanosti s Kristusom in z udi Cerkve, posebej s škofom in sobrati, kar se kaže v tako imenovanem »zakramentalnem bratstvu«.[32] Kljub sklicevanju na svetopisemsko sporočilo in prepričljivo življenjsko razlago, misli pogosto ne presegajo psiholoških in moralno-

[31] Prim. A. Trstenjak, *Veliko smo opustili*, v: *Cerkev v sedanjem svetu* 9 (1975), 2-6; *Človek končno in neskončno bitje*, 464-493.

[32] Prim. D 7-9.

ascetičnih spoznanj, ki jim manjka eklezialno-občestvena dimenzija, sicer močno prisotna v sodobni teološki misli in pastoralni praksi.

V Trstenjakovi analizi sodobnega življenja je človekova socialna dimenzija prikazana kot vzročni generator bivanjskih konfliktov, ta dimenzija pa je v ozadju tedaj, ko bi bila kot teološka kategorija še kako dragocena v iskanju ustreznih rešitev, na primer glede bogopodobnosti kot individualne in občestvene danosti, glede pomena zakramentalnosti in eklezialnosti za osebno in skupno duhovno rast ipd. Gre za teološke danosti, kot so včlenjenost in vraščenost v Cerkev, ki je Božja družina in občestvo, prek zakramentov, prek deležnosti na Božji ljubezni in drugih dobrinah, ki so človeku podarjene, preden se tega zaveda, vendar jih mora kot takšne spoznati in sprejeti, da bi iz njih lahko tudi v polnosti živel. Takšno spoznanje in izkustvo pa gresta prek občestva, Cerkve, ki je tudi sama zakrament odrešenja in povezanosti z Bogom in ljudmi.[33]

Razpravo sklepam z mislijo, da bo šele po nekem časovnem odmiku in ob razvoju sodobne antropološke in teološke vede mogoče dati bolj objektivno oceno Trstenjakovega prispevka k pastoralni teologiji.

Povzetek: **Rafko Valenčič, Anton Trstenjak - pastoralni teolog**

Naslovi Trstenjakovih knjig izpostavljajo pastoralni vidik: *Pastoralna psihologija*, prvo tovrstno delo v svetovni literaturi, *Človek končno in neskončno bitje* ter druge razprave in članki. Trstenjak se prvenstveno ukvarja s človekom, z njegovimi osebnimi bivanjskimi in religioznimi vprašanji. V tem na svoj način sledi maksimi, da je »človek pot Cerkve«, kakor jo je izrazil Janez Pavel II. v okrožnici *Redemptor hominis*. Pot do človeka je v zvestobi človeku, njegovi naravi in najglobljim hrepenenjem, kar mora upoštevati oznanjevalec resnice oziroma njen pričevalec (martyr). Takšen pristop je najbolj prepričljiv za sodobnega človeka. Trstenjak se malo sklicuje na koncil in sodobne teologe. Vendar je v zvestobi človeku prišel do istih spoznanj glede razumevanja človeka.

Summary: **Rafko Valenčič, Anton Trstenjak as Pastoral Theologian**

The titles of Trstenjak's books emphasize the pastoral aspect: *Pastoralna psihologija* (Pastoral Psychology), the first of the kind in the literature, *Človek končno in neskončno bitje* (Man as Finite and Infinite Being) as well as other treatises and articles. Trstenjak primarily deals with man and his personal existential and religious questions. Thus in his own manner he follows the maxim that »man is the way of the Church« as expressed by the Pope John Paul II in his encyclical *Redemptor hominis*. The way to man leads through being faithful to him, to his nature and to his deepest yearnings, which must be considered by any preacher of truth. This is the only approach that the modern man finds convincing. Though Trstenjak does not very often refer to or cite the Vatican Council and

[33] Prim. C 8; *Da bi bili z Njim*, Tinje 1974.

modern theologians, he arrived at the same conclusions concerning the understanding of man by being true to him.

Predavanje (1.06) UDK 929 Trstenjak, Anton : 17.02 (045)

Anton Jamnik

Trstenjakovo etično pojmovanje človeka

Večina Trstenjakovega dela je posvečena človeku, njegovemu iskanju lastne identitete, oblikovanju medsebojnih odnosov, vrednotenju, odločanju itd. Vsa ta in še mnoga druga vprašanja pa obravnava tudi pod etičnim vidikom, pa četudi tega posebej ne poudari. Vprašanje etičnega pojmovanja človeka je tako zelo obširno in bi zato zahtevalo bolj temeljito obdelavo. V tem kratkem razmisleku bi opozoril samo na en vidik Trstenjakovega etičnega pojmovanja človeka, ki se mi zdi s stališča sodobne moralne filozofije posebej zanimiv. Trstenjak je namreč zelo blizu komunitarni kritiki liberalizma, ki nasproti samovoljni, proceduralni, formalistični, razosebljeni in pragmatični morali poudarja pomen skupnosti, tradicije, vrednot in kar je še posebej pomembno, pomen dobrega, torej določene življenjske prakse. Ko Trstenjak govori o dobrem oziroma dobroti, ostaja predvsem na eksistencialni oziroma praktični ravni, to pa nikakor ne pomeni, da izpušča metafizični vidik, ki najde svojo utemeljenost v teološki antropologiji.

Zakaj je poudarek na dobrem danes tako odločilnega pomena, ko govorimo o človeku kot etičnem bitju in pomeni eno osrednjih vprašanj sodobne moralne filozofije?

Sodobni svet je izgubil zaokroženo podobo dobrega. Moralnost je postala samo določena oblika dolžnosti. Njen namen ni dati življenju določene polnosti, vsebine, ampak pomeni predvsem omejevanje življenja. Osredotoča se samo na to, kaj je prav, izpušča pa dimenzijo dobrega. Ko se moralnost v glavnem osredotoči na dolžnosti in pravice, je njeno izhodišče neprimerno, tako ne more biti zares vodilo za bolj subtilna in podrobnejša vprašanja o tem, kako sploh slediti našemu lastnemu dobremu.[1] Da bi moralnost dejansko zaslužila našo zvestobo, potem mora biti takšna, da je v njej prostor za skladno, smiselno in zadovoljivo življenje nas samih. Zares bomo mogli delati to, kar je prav, samo takrat, če bomo v tem dejansko spoznali, kako je to pomembno pri graditvi našega značaja in za oblikovanje naše identitete. Zahteve moralnosti ne smejo biti spoznane kot neke zunanje obveze, ampak kot zahteve naše lastne narave, našega bitja.[2]

---

[1] Prim. B. Williams, *Ethics and the Limits of Philosophy,* Fontana Press-Collins, London 1985, pogl. 10.

[2] Prim. R. Poole, *Morality and Modernity*, Routledge, London & New York 1991, 135.

Prav takšna oblika moralnosti je bila v sodobnem svetu zelo marginalizirana, toda kljub temu vendarle še ni v celoti izginila iz zavesti sodobnega človeka. Zelo pomembno vlogo ima tu družina in temeljni odnosi v njej: odnosi med staršema, otroki, dolžnosti, ki jih čutijo drug do drugega. Vse to določa vsakogar posebej znotraj teh odnosov. Moralne dolžnosti ne prihajajo v tem primeru nekje od zunaj, ampak so del skupnosti, hkrati pa oblikujejo prav to skupnost. V pristni moralnosti se mora vedno čim bolj stekati skupaj to, kar pomeni izpolnitev in uresničitev življenja posameznika in to, kar je potrebno za urejeno družbeno življenje, torej za skupnost. Samo skladnost med obojim pomeni smiselno osnovo za uresničevanje moralnega imperativa. Če hočemo iti dlje od liberalizma oziroma ga preseči, potem je potrebno povezati med seboj vprašanje svobode in našo zamisel dobrega. Dobro življenje in takšna oblika družbe, ki to življenje podpira, morata biti razumljena kot pogoj za svobodo in ne njeno omejitev. Samo na ta način je mogoče zares preseči liberalizem, ki se odpoveduje utemeljitvi dobrega in na račun samovoljne svobode, ki zanika pomen skupnega življenja, prehaja v individualizem, ki ga omejujejo samo še principi, določeni od družbe. Skupnost ne sme pomeniti omejevanja in zanikanja svobode, ampak je temeljni pogoj za le-to, saj se svoboda uresničuje v medsebojnih odnosih, v prizadevanju za skupno dobro, v biti »z« in »za« drugega.

Moderna moralna filozofija nima pojmovnega prostora za pojem dobrega kot predmeta naše ljubezni in zvestobe ali, kot je poudarila Iris Murdoch, dobrega kot posebnega žarišča naše pozornosti in volje.[3] Moralnost je bila sprejeta predvsem kot najboljša možna oblika življenja čisto v pragmatičnem smislu, in to ne samo med moralnimi filozofi, ampak tudi med širokimi ljudskimi množicami. Charles Taylor v svoji poglobljeni in argumentirani analizi sodobne osebnosti in utemeljenosti jaza zelo jasno poudari, da je bilo v sodobnem obdobju povsem zanemarjeno področje človekovega hrepenenja, različnih nagnjenosti, možnosti izbire, utemeljenosti dobrega... na to mesto pa stopijo določeni objektivni standardi, ki so združeni v pojmu pravičnosti, s pomočjo katerih naj bi bilo mogoče vse presojati.[4] Zelo zanimivo je, da na podoben problem opozori tudi Trstenjak, ko pravi, da »pravica sama vznemirja, šele dobrota pomirja človeška srca. Pravica namreč vedno potegne ostre meje; to je v njenem bistvu. Toda ob meji se čuti človek vedno ogroženega in prizadetega. Šele daleč onstran meje, tam nekje v sproščeni sredini, se človek dobro počuti, je pomirjen in ga nihče ne vznemirja«.[5]

Trstenjak je prav tako zelo blizu komunitarni kritiki liberalizma, ko poudari pomen vsakdanjega življenja, posameznikove poti in njegovega osebnega življenjskega načrta. Človekova polnost bivanja se uresničuje in bogati v odnosih znotraj določene skupnosti, tradicije, vrednot in določenega pojmovanja dobrega. Zavest o lastnem dostojanstvu izvira iz mojega vsakdanjega življenja,

---

[3] Prim. I. Murdoch, *The Sovereignty of Good*, Routledge, London & New York 1970, 15.

[4] Prim. C. Taylor, *Sources of the Self, The Making of the Modern Identity*, Cambridge University Press, Cambridge 1989, 3.

[5] A. Trstenjak, *Slovenska poštenost*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1995, 98.

poklica, stanu, zavesti o sebi. Vključenost v življenje občestva, življenjska praksa, izpolnitev življenja, zavest lastnega dostojanstva, vse to pomeni utemeljitev dobrega.[6] Trstenjak gre pri utemeljitvi dobrega seveda še naprej. Ko pokaže na vrednote, substancialnost dobrega, pokaže tudi na zadnji temelj letega. »Dobrota je vselej božji dar. Dobrota je izraz božjega bogastva. Dobrota je lastnost, ki jo pripisujemo tudi Bogu samemu, ne da bi morali pojmu kaj dodati, razen, da ga pojmujemo v odlični, absolutni meri, ki ne dopušča nobenega stopnjevanja. Bog je absolutna dobrota. Tako pa pojem dobrote lahko pomeni kar opredelitev Boga samega. Bog je absolutno bitje, neskončno popolno, zato absolutna dobrota. Kakor moremo, celo moramo reči, da je Bog Bitje samo, tako je Bog tudi Resnica in Dobrota sama, brez dodatkov in odtegljajev.«[7]

Dobro ima določeno vsebino, kliče po utemeljitvi. Lahko ima krščansko utemeljitev, kot je to pri Trstenjaku, lahko izhaja iz tradicije, lahko se sklicuje na kaj drugega, toda nujno je potrebna določena utemeljitev dobrega, kajti indiferentnost in nedoločenost vodita v veliko krizo identitete, ki je značilna za sodobni čas. Če hočeš oblikovati svojo identiteto, potem moraš sprejeti določeno orientacijo v moralnem prostoru, kjer se javlja vprašanje dobrega in slabega, kaj je vredno delati in česa ne. Glede teh vprašanj je potrebno zavzeti določeno stališče, kajti samo tako je mogoče govoriti o posameznikovi identiteti. Iz povedanega je jasno, da je naturalistična pozicija, da je mogoče delovati zunaj vsakih okvirov, torej samo na podlagi želja in trenutnih hrepenenj, povsem napačna. Pa tudi zgolj proceduralna morala ne more dati zadovoljivega odgovora. Ta je samo druga možnost, kako se izogniti vprašanju utemeljitve dobrega.

S tistim, kar vidmo kot dobro, smo osebno povezani, je povezana naša življenjska pot, to je ključnega pomena. MacIntyre je poudaril, da je življenje iskanje, iskanje življenjskega in osebnega dobrega.[8] Tudi Derek Parfit pravi, da človekovo življenje ni neka apriorna enota, ampak je njegova identiteta, določljiva na temelju življenjske poti, celote življenja.[9] Naša orientacija glede dobrega ni samo neka dodatna razsežnost, nekaj, kar lahko je ali pa tudi ni; torej ni zgolj pritičnega značaja, ampak je pogoj, da smo res osebe, jazi s svojo identiteto. Taylor posebej poudari, da naš jezik o življenju, družbi, medsebojnih odnosih v večini primerov ne more biti nevtralen, ampak izvira iz naše orientacije glede dobrega. To stališče zagovarajo vsi, ki so blizu Wittgensteinu.[10]

Sodobna morala se torej posveča samo temu, kaj je prav, in ne temu, kaj je dobro. Tako sodobna morala oblikuje predvsem seznam obvez in ne tega, kakšna je narava dobrega življenja. V takšnem pojmovanju torej ni prostora za pojem dobrega ne v hegelijanskem pomenu (dobro življenje: pomen občestva, skupnosti itd.) ali pa za dobro v platonističnem pomenu (dobro kot predmet naše ljubezni in zvestobe). Moralnost tako postane samo določena obveza, spolnjevanje določenih pravil in ne način življenja. Njena osnovna naloga je

[6] Prim. C. Taylor, n. d., 15.

[7] A. Trstenjak, *Dobro je biti človek*, Katehetski center, Ljubljana 1988, 83.

[8] Prim. A. MacIntyre, *After Virtue: a study in moral theory*, Duckworth, London 1981, 203.

[9] Prim. D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford University Press, Oxford 1984, p. 14.

[10] Prim. C. Taylor, n. d., 68.

določiti te obveze in oblikovati procedure, kako temu slediti. V takšnem pojmovanju pa je osnovni problem v tem, da ni prostora za kvalitativne razlike. Zgodi se kvalitativna diskriminacija. To proceduralno gledanje nekaj ukaže, npr. spoštuj tega in tega, toda ob tem ne utemelji svetosti življenja, zakaj je potrebno nekoga spoštovati, torej ne poda vsebine. Potreben je torej prehod od zunanjega opisa delovanja k jeziku, ki upošteva kvalitativne razlike in izvira iz določene kulture in določenega čutenja ter utemeljitve dobrega. Ideja, da bi se morala moralna misel posvečati različnim pogledom na kvalitativne razlike dobrega, niti predmet debat ni več. »Zavest o njeni prisotnosti v našem moralnem življenju je bila tako globoko potlačena in zatrta, da se pri mnogih sodobnikih preprosto ne bo mogla pojaviti,« poudarja C. Taylor.[11]

V primerjavi s Trstenjakom in sodobnim komunitarnim gledanjem je torej temeljna napaka sodobnega liberalizma prav v tem, da ob poudarku na človekovi avtonomiji in principih, ki naj bi omejili človekovo samovoljo, zanemarja ali kar izpušča pomen dobrega in skupnosti. Liberalni jaz je namreč takšen, da se giblje od enega področja do drugega in ob tem sproti prilagaja svojo držo. Sproti s tem gibanjem mora seveda prilagajati in preoblikovati tudi svoj sistem »trgovanja«. In prav zaradi tega je ena od pomembnih nalog liberalizma ta, da zagotovi določena pravila, principe. In to ne samo za ekonomsko in politično področje, ampak tudi za vsa druga področja življenja. In tisto, kar vsak posameznik, vsaka skupina pričakuje od takšnih pravil, je predvsem to, da bi ta pravila (načela) čimbolj podpirala njegove lastne izbire. Izberem določena pravila, podpišem dogovor, sklenem pogodbo (pravičnost kot poštenost), toda to predvsem zato, ker ohranja moj položaj, ker bo to pomenilo varnost in izboljšanje mojega položaja. Ta oblika učinkovitosti postane ena od središčnih vrednot modernega liberalizma.[12] V liberalni stvarnosti posamezniki sami sebe razumevajo kot tiste, ki posedujejo seznam želja, ki so ga oni sami oblikovali. Vse njihovo delovanje gre sedaj v tej smeri, da izpopolnjujejo te želje.

V poudarjanju procedure in pragmatične pravičnosti tako tudi ni prostora za substancialno gledanje. Ključnega pomena je kriterij preračunljive racionalnosti. Tudi Platon je poudaril pomen spoznanja, toda poudaril je tudi pomen vrline oziroma dobrega in najvišjega Dobrega, h kateremu je vse usmerjeno. Proceduralni pojem razuma poruši to razmerje med dobrim in moralnim dejanjem. Ključnega pomena je posameznikova logična misel, ne pa to, da je cilj dejanja primeren. Dobro razmišljanje je določeno s proceduro. Pred razsvetljenstvom so praktični razum umevali kot nekaj stvarnega, substancialnega, tesno povezanega z življenjsko prakso. Toda ko je bil čut za dobro postavljen na stranski tir kot nepomemben za moralno razmišljanje, je človekov praktični razum postal proceduralen. Ključni pojmi, ki jih sedaj vsebuje praktični razum, so določena oblika, metoda, postopek misli. Za utilitarizem pomeni racionalnost vrhovno merilo. Za kantovstvo pa je določena procedura praktičnega razuma tesno povezana z univerzalnostjo. Posledica takšnega postopka je, da moderne

[11] Prim. C. Taylor, n. d., 84.

[12] Prim. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988, 337.

moralne teorije ne izrazijo določenih temeljnih vsebin, ki pripadajo moralnosti. Povsem v ozadju je substancialno gledanje, prevlada pa procedura, pravilen razmislek, postavitev racionalnih meja, principov.

V novoveški miselnosti in filozofiji je torej razum obljubljal, da bo osvobodil človeka, imel naj bi posebno osvobajajočo moč, toda zgodilo se je ravno obratno: danes smo v položaju, ko iščemo, kako se osvoboditi tega razuma. Pri Platonu razum vodi k dobremu in osvobaja od strasti in zgolj čutnega načina življenja. Razumnost je pri njem tesno povezana s spoštovanjem in odkrivanjem kozmičnega reda, ki je utemeljen z najvišjim Dobrim. Izvir moralnosti je prav v odkrivanju kozmične urejenosti in dviganju k najvišjim idejam oziroma k ideji Navišjega Dobrega, ki je temeljni izvir vsega, tako spoznanja kot moralnega ravnanja, ki izvirata iz tega. Pri Avguštinu je bistvo samorefleksije v tem, da človek pride do spoznanja, da ni samemu sebi zadosten in da je potreben Božjega ozdravljenja oziroma odrešenja. Izvir moralnega ravnanja je tako prenesen na človekovo notranjost, ki se odpira Bogu. Moralni vir je torej še vedno zunaj človeka, razum pa ima predvsem vlogo srečanja s samim seboj in odkrije potrebnost Božjega delovanja, tako za človekovo voljo in tudi za to, da moralna načela ne le pozna, ampak jih tudi spoštuje. Z Descartesom pa se začne čisto novo obdobje. Res je, da v marsičem izhaja iz Avguština, toda samorefleksija ima predvsem ta namen, da postavi središče moralnega izvira v človeka. Samorefleksija teži po čim večji samogotovosti. Ključnega pomena je metoda, procedura razmišljanja (pravilen postopek, zakrije se vsebina) in tako Decartes odpre vrata in pripravi vse za začetek deizma. Težišče je postavljeno v človeka, moralni izvir je v njem, pomembna je metoda razmišljanja, matematični pristop, ideja »clara et distincta« itd. To je bila ključna sprememba v pojmovanju vloge razuma, zgodi se prehod od substancialnega pojmovanja le-tega (pri Grkih kozmični red, pri Avguštinu človekova notranjost) k proceduralnemu pri Descartesu (pravilna metoda, izhodišče je človek, ki razmišlja). To pa seveda pomeni tudi radikalno spremembo v pojmovanju moralnega imperativa. Izvir morale se postopoma premakne na človeka, vrednote so vedno bolj v ozadju, človek je izvir spoznanja in morale. Vse to doseže vrhunec v Kantovem poudarku avtonomnega subjekta.

Pri iskanju in utemeljevanju dobrega pa je pomemben tudi jezik. Tu je Trstenjak s svojim poudarjanjem besede, govorice, komunikacije zopet zelo blizu komunitarnemu gledanju. Dobrine morejo obstajati za nas samo, če jih na kak način izrazimo. Različno razumevanje dobrega v različnih kulturah je povezano z uporabo različnih jezikov, ki jih te posamezne kulture vključujejo. Vizija dobrega je torej tesno povezana s kulturo in jezikom določene dežele. Določena artikulacija dobrega je nujno potrebna in ne more biti prepuščena zgolj proceduri in neki »zasilni« teoriji. Tudi Trstenjak v svojih delih poudarja, »da je človek šele po besedi človek. Posebno pa velja, da je človek šele po besedi družbeno bitje« in dalje Trstenjak poudari: »Tu v človekovi besedi, ko je

zmožen klica drugemu, se z njim družiti, povezovati skupno delo in medsebojno pomoč, je začetek civilizacije.«[13]

Torej so pri pojmovanju dobrega kot temeljne razsežnosti etičnega imperativa ključnega pomena prav skupnost, določena kultura in tradicija in seveda določeno jezikovno izražanje. Iris Murdoch, ki v veliki meri izhaja iz Platona, poudari, da je dobro nekaj, kar je »nepredstavljivo in nedoločljivo«,[14] »angeli bi morda lahko razložili dobro, toda mi tega ne bi razumeli«.[15] To stališče je res morda nekoliko pretirano, toda povedati hoče, da dobro zaradi svoje bitnostne presežnosti, ki se razodeva v vsakem dobrem, uhaja človekovi želji po natančni definiciji. In vendar je to dobro potrebno izražati, oblikovati besede na osnovi vsakdanje življenjske izkušnje znotraj skupnosti.

Ob koncu lahko ugotovimo, da se Trstenjakovo etično pojmovanje človeka postavlja po robu tistemu gledanju, ki skuša oblikovati moralno teorijo brez referenc do dobrega, torej zgolj na temelju določenega dogovora, ki pa ne gre globlje od proceduralne ravni. Postavlja se tudi proti temu, kar je v ozadju takšnega pojmovanja, da je namreč zaradi človekove svobode in avtonomije potrebno zanikati vsako iskanje moralnega izvira in utemeljevanje dobrega. V nasprotju s Trstenjakovim poudarkom na dobrem, sodobna etika ostaja na ravni razsvetljenskega naturalizma, utemeljitev dobrega je pač stvar posameznika, odločilna je korist vsakogar, ki jo podpira skupni dogovor.[16] Za avtentično utemeljitev dobrega bi bilo treba iti globlje, dalje od zgolj pozunanjenega in površinskega gledanja na le-to. Zdi se, da bi to bila za sodobni liberalizem in pragmatizem, ki se izgublja v preračunljivi samovolji, prezahtevna naloga.

Sodobni poudarek na pravičnosti in določeni proceduri je sicer povsem na mestu, toda le-ta ostaja brez vsakršne vsebine in življenjskosti, če izpušča dimenzijo dobrega, saj pravičnost šele v povezanosti z ljubeznijo dobi svoj smisel in resnično moč vrednote.[17] Ali kot je zapisal Trstenjak: »Pravica je sicer res temelj vsake družbe. Toda sama še ne zadošča: združena mora biti še z dobroto, ki se dvigne nad hladno pravico. Kdor ni zmožen tega, ta družbi stalno jemlje najdragocenejše - mir.«[18]

---

[13] A. Trstenjak, *Človek končno in neskončno bitje*, Mohorjeva dužba, Celje 1988, 379-380.

[14] Prim. I. Murdoch, n. d., 74.

[15] Prim. I. Murdoch, n. d., 99.

[16] Prim. C. Taylor, n. d., 496.

[17] Prim. P. Tillich, *Love Power, Justice - Ontological analyses and ethical applications*, London 1960, 54-77.

[18] A. Trstenjak, *Slovenska poštenost*, 98.

Povzetek: **Anton Jamnik, Trstenjakovo etično pojmovanje človeka**

V kontekstu sodobne moralne filozofije je Trstenjakovo etično pojmovanje človeka zelo blizu komunitarni kritiki liberalizma. Nasproti proceduralni pravičnosti, razosebljeni in pragmatični morali poudari pomen dobrega, skupnosti, medsebojnih odnosov in vrednot, ki oblikujejo vsakdanje življenje. Poudarek na objektivnosti človekovih vrednot in vlogi dobrega oziroma dobrote najde svojo zadnjo utemeljitev v Dobroti sami, to je v Bogu. Pravičnost je sicer res temelj vsake družbe, toda sama še ne zadošča: samo združena z dobrim dobi svojo pravo utemeljitev, vsebino in smisel.

Summary: **Anton Jamnik, Trstenjak's Ethical Conception of Man**

In the context of modern moral philosophy Trstenjak's ethical conception of man is very close to the communitarian criticism of liberalism. In the face of procedural justice and of depersonalized and pragmatic morality he emphasizes the importance of the good, the community, the interpersonal relations and values forming the everyday life. The stress on the objective quality of human values and on the role of the good is ultimately founded on the Good itself i.e. on God. Justice really represents the foundation of any society but is not sufficient: only if combined with the good it achieves its real justification, contents and meaning.

Predavanje (1.06) UDK 929 Trstenjak, Anton : 329.12+282 (045)

Zvonko Bergant

Svobodoljubno-katoliški pogled v zgodnjih Trstenjakovih spisih

1. Kratek pregled slovenskega svobodoljubnega katolicizma

Z izrazom katoliški liberalizem oziroma svobodoljubni katolicizem običajno označujemo prizadevanje tistih katoliških mislecev, tako duhovnikov kot laikov, ki so, preprosto povedano, v 19. stoletju skušali katolicizirati liberalizem, in ne liberalizirati katolištvo in Cerkev, kot se je (pre)pogosto mislilo.[1] Ti misleci, med katerimi so najbolj znani tisti iz Francije, so želeli združiti težnje moderne družbe po svobodi in spremembah s pogledi katoliške Cerkve. Zahtevali so ločitev Cerkve od države, zagovarjali so svobodo vesti, združevanja, tiska in pouka ter poudarjali, da bi se morala Cerkev postaviti na čelo teh modernih teženj, saj bo le tako lahko ohranila svojo dotedanjo pričevalsko moč in pomen.[2] Takšni pogledi so se kljub nezaupanju s strani vodstva Cerkve širili po Evropi, tudi po slovenskih deželah, kjer so se izrazili predvsem v vprašanju, kakšno je razmerje med vero in narodnostjo.

Ideje marčne revolucije leta 1848 so se v slovenskih deželah izražale v zahtevi po zemljiški odvezi in v prebujanju narodne zavesti. V Bleiweisovih *Novicah* so marca 1848 svobodoljubni slovenski izobraženci, zbrani v dunajskem društvu Slovenija, in koroški duhovnik Matija Majar Ziljski (1809–1892) istočasno, a neodvisno objavili prva slovenska politična programa. Zahtevali so »zedinjenje vseh slovenskih ozemelj, ne oziraje se na obstoječe zgodovinske meje, v eno avtonomno enoto (Zedinjeno Slovenijo); znotraj te enote naj bi slovenski jezik imel enake pravice kot nemški v nemških deželah«.[3]

V tem času je začel izhajati tudi prvi slovenski politični list *Slovenija (1848-49)*. Med njegovimi najprizadevnejšimi sodelavci najdemo tudi duhovnike, poleg Majarja še Andreja Einspielerja (1813–1888), Davorina Trstenjaka (1817–1890) idr. »Kar se tiče svetovnega naziranja, je bila *Slovenija*,« kot je

[1] Prim. M. Prélot, *Libéralisme catholique*, v: *Catholicisme, Hier, aujourd'hui, demain, VII*, Pariz 1975, 566.

[2] Prim. J. Gruden, *Lammenais, Zgodovinske refleksije o novejših cerkvenih in političnih strujah*, v: *Katoliški Obzornik* 10 (1906), 164.

[3] J. Prunk, *Slovenski narodni programi, Narodni programi v slovenski politični misli od 1848 do 1945*, Društvo 2000, Ljubljana 1986, 7.

zapisal Ivan Prijatelj, »soglasno in v skladu z glavnimi duhovniškimi sotrudniki katoliško-liberalna in je podrejala vse postulate svetovnega nazora narodnim potrebam, to se pravi: branila in povzdigovala je narodnost tudi takrat, kadar jo je tedanji avstrijski konkordatni episkopat zapostavljal cerkveni in državni ideji ter jo skušal očrniti kot enotni državi in javnemu redu nevarno.«[4]

Hkrati je v *Sloveniji* Einspieler kritično razpravljal o katoliški Cerkvi, poudarjal pomen ločitve Cerkve od države, zahteval udeležbo duhovnikov in laikov pri odločanju o zadevah Cerkve, uvedbo materinščine v obrede, se dotaknil smisla cerkvene discipline (obveznosti celibata) idr.[5] Vse te ideje so svoje nadaljevanje dobile zlasti v listu *Stimmen aus Innerösterreich (1861-63),* v katerem je poleg narodnopolitičnih (zahteve po federalističnem preoblikovanju Avstrije in povezanosti Štajerske, Koroške, Kranjske in Primorske v Notranjo Avstrijo) obravnaval tudi cerkvenopolitična vprašanja. Med drugim je zahteval svobodno Cerkev v svobodni državi in proti pretirani cerkveni konservativnosti ustanovitev svobodoljubne stranke v Cerkvi.[6]

Posebnega pomena za slovenstvo je bilo taborsko gibanje, ki je Slovence vseh dežel v šestdesetih in sedemdesetih letih prejšnjega stoletja združevalo v znova oživljeni zahtevi po Zedinjeni Sloveniji ter v zahtevah po enakopravnosti slovenskega jezika v vseh deželah, kjer prebivajo Slovenci, po uradovanju v slovenskem jeziku in po slovenščini kot učnem jeziku v osnovnih in srednjih šolah. Med Mladoslovenci, ki so bili nosilci tega gibanja - med njimi najdemo tudi duhovnike, tako Matija Majarja, Davorina Trstenjaka, Božidarja Raiča (1827–1886) idr. - idejno »ni bila v ospredju svobodomiselna in protiverska ost, ampak narodnostna ideja.«[7]

---

[4] I. Prijatelj, *Slovenska kulturnopolitična in slovstvena zgodovina, 1848-1895, Prva knjiga*, DZS, Ljubljana 1955, 176.

[5] Prim. Svečan (=A. Einspieler), *Sedajno stanje cirkve*, v: *Slovenija* 2 (1849), 309, 313, 317, 320.

[6] V prvi številki je zapisal: »Živeč v trdnem prepričanju, da je svetu samo v katoliškem nauku podana resnica in da more vzrasti samo iz znanosti, ki korenini v katoličanstvu, obnova sveta, rešitev socialnih vprašanj, prava svoboda in potemtakem rešitev človeške družbe; nadalje v trdnem uverjenju, da more Katoliška Cerkev ta velika in sijajna dela samo takrat izvršiti, ako je v nemoteni posesti popolne svobode, bodo zagovarjale 'Stimmen' svobodno Cerkev v svobodni državi«, ta pa »ne zahteva posebnih pravic za nobeno religijo in nobeno narodnost, ona privošči vsaki popolno svobodo in popolno enakopravnost; svobodna Cerkev ščiti vsa ljudstva kot obstoječa po božji milosti, spoštuje in pospešuje vsako narodnost in vsak jezik; zato se bojujemo v duhu svobodne Cerkve zoper moderni liberalizem, ki hoče zasužnjiti Cerkev in zabrisati narodnost.« Zato je tudi postavil zahtevo po ustanovitvi svobodoljubne stranke v Cerkvi, »ki bi s svojo moralično važnostjo preprečevala vse politične napačnosti. Pravimo sredi Cerkve,« je zapisal Einspieler, »s polno, veselo, navdušeno, požrtvovalno vdanostjo do Cerkve, pravimo sredi Cerkve, ne tako v stran škileče po nemškem katolicizmu in protestantizmu.« Prim. I. Prijatelj, n. d., *Druga knjiga*, DZS, Ljubljana 1956, 360-362.

[7] J. Juhant, *Versko in cerkveno življenje v dobi dozorevanja slovenskega naroda*, v: *Zgodovina Cerkve na Slovenskem,* Mohorjeva družba, Celje 1991, 203.

Proti slogaštvu med katoličani in liberalci ter proti svobodomiselnemu katoličtvu, pogledu svobodoljubne slovenske duhovščine, je konec osemdesetih let odločno nastopil Anton Mahnič (1850–1920), ki je, upoštevajoč uradni nauk Cerkve, poudarjal, da med svobodomiselnimi nazori in naukom oziroma vero katoliške Cerkve vlada nepremostljivo nasprotje in zato med liberalci in katoličani ni mogoče nikakršno sodelovanje. Mahnič je zahteval uveljavitev načel katoliške vere na vseh področjih življenja in odločno nastopal proti nauku o 'absolutnosti narodnosti', nad slednjo je namreč postavil vero oziroma katoliškost. Mahničev nastop je sicer na Kranjskem povzročil ločitev duhov po svetovnem nazoru, v ostalih slovenskih deželah pa se je sodelovanje med katoličani, tudi duhovniki, in liberalci še nadaljevalo. Tako je na primer goriški duhovnik Anton Gregorčič (1852–1925) tudi po Prvem slovenskem katoliškem shodu (1892), ki je nekako potrdil načelno diferenciacijo, poudarjal, da se vera in narodnost dasta združiti in da dobiva narodnost v veri svoje požlahtnjenje, in tako skušal premostiti porajajočo se ločitev med katoliškim in svobodoljubnim razumništvom.[8]

2. Anton Trstenjak - svobodomiselni katolik?

Čas po prvi svetovni vojni je prinesel v življenje slovenskega človeka mnoge spremembe (in tudi težave) tako na političnem, socialnem in gospodarskem kot na kulturnem in verskem področju. Iz novih vprašanj je vzniknilo mladinsko gibanje, katerega del je predstavljalo tudi križarstvo, ki je skušalo odgovoriti na moralna, socialna in politična vprašanja katolicizma in življenja sploh.

Proti tradicionalistični, nedoživeti vernosti so križarji poudarjali osebnostno, doživeto in odgovorno krščanstvo. Nenaklonjeni so bili institucionalnemu katoličtvu le toliko, kolikor je bilo to katoličtvo razumljeno kot racionalni sistem ukazov od zgoraj, ki ne upošteva vesti, v kateri so križarji videli mesto, kjer se človeku razodeva Božja volja in se utemeljuje vsakršna avtoriteta, tudi cerkvena. Križarji so krščanska moralna načela priznavali. Torej niso bili njihovi nasprotniki, »vendar pa jih je moral vsak posameznik osebno doživeti in osebnostno osvojiti, tako da se je potem ravnal po njih«.[9] Pri tem ni šlo za nikakršno samovoljnost, saj so dobro razumeli, da človek ne more biti etična osebnost, če ne razlikuje med samovoljo in vestjo.

Med križarje, ti so se zavedali pomena znamenj časa in so zato terjali njim primeren odgovor, je spadal tudi Anton Trstenjak. Že v svoji prvi razpravi v *Križu* leta 1928 je Trstenjak zapisal: »Podoba sodobnega človeka v luči stoletij nam kaže, da živimo v znamenju starca, ki je v samoprevari, da je še vedno mlad in rdečih lic - pa se pogledamo v to zrcalo in vidimo, da ne živimo več svojega življenja, ampak smo le okostenela karikatura svojih za stoletja časovno in miselno različnih 'vzornikov', 'principov' in kodeksov... V dobah, ki iz njih izvirajo naši 'vzorniki', principi in dogme, je bila vse to naravna spontana sila in

[8] Prim. A. Pirjevec, *Gregorčič Anton*, v: *Slovenski biografski leksikon I*, Zadružna gospodarska banka, Ljubljana 1925-32, 251.

[9] M. Dvoržak, *Poizkus orisa križarskega gibanja*, v: *Nova pot* 21 (1969), 184.

zahteva po teh vrednotah, pri nas pa zapored kot protinaravno strašilo od zgoraj; takrat je bil človek najprej človek, in je on ustvarjal dogme in zapovedi, danes ustvarjajo zakoni človeka, tako da postane figura, ki ji pravimo 'enakopravni ud človeške družbe'. Danes je človek heretik in revolucionar, ako hoče večnostnim, neizpremenljivim resnicam in dogmam vdahniti pristno svojo individualno dejavnost, to je ako hoče živeti po njih iz sebe živo življenje, kakor so ga živeli tisti, ki so dogme uzakonili. Dogma je bila samo zunanji izraz življenja človeške narave in kakor je ta v svojem bistvu neizpremenljiva, tako tudi principi, ki po njih živi - toda brez žive, individualne rasti je tudi princip mrtev.«[10]

Stisko takratnega človeka in sveta zaradi neživljenjske podobe, ki so jo imeli o njiju, bi po njegovem lahko rešila le vrnitev k sebi, v svojo notranjost, zato je zapisal znano resnico: »Človek, podaj se zopet k samemu sebi, v svoje bistvo, kajti v tebi je resnica.«[11] Zdelo se mu je potrebno otresti se takšnih pogledov na človeka in svet, ki so se izgubljali v idealističnem razpravljanju in niso imeli nikakršne življenjskosti oziroma povezanosti z življenjem. »Filozofija, ki ni hkrati sapientia, je zmotna, zato je res pravi življenjski filozof tisti, ki pravi: 'Mene do novih spoznanj privede predvsem dejansko življenje, ne toliko teoretično razmišljanje; jaz moram biti v skladu z življenjem!'« je zapisal Trstenjak.[12]

Zato je tudi nasprotoval vrnitvi k srednjeveški romantičnosti ali k pozni, togi sholastiki, saj ti dve ne bi našli nikakršnega odmeva v sodobnem človeku, ampak je zahteval vrnitev k istemu duhu, isti resnici, ki so jo takrat učili, katero pa je zdaj treba učiti v tonu sodobnega človeka, v njegovem jeziku in čutenju.[13] Zahteval je, kot bi rekli danes, inkulturacijo evangeljskega sporočila v tedanji konkretni prostor in čas: »Mi pa se ne bojimo,« je zapisal, »ker smo spoznali znamenje časa, ker verujemo! Vemo namreč, da je Kristus že davno prinesel Razodetje z neba. Vemo pa tudi, da nam ga ni prinesel vsega takega, da bi mi na račun Njegovega zveličavnega dela lahko lenobno in komodno živeli, marveč vidimo Njegovo voljo v tem, da je treba vsaki dobi in vsaki individualnosti, čim popolneje izklesati na sebi Njegov sveti lik, tem bolj iskati pota in skladja med večnostno Resnico in lastno individualnostjo.«[14]

Trstenjak je sicer sprejel novoveško samostojnost subjekta, ni pa pritrdil liberalističnemu kapitalizmu. Tako je nasprotoval pretirani prepletenosti krščanstva in kapitalističnega družbenega sistema, saj je v njej videl razlog, zakaj se delavstvo oddaljuje od krščanstva. »Kajti proletarec danes ne odklanja 'krščanstva', ampak sfero, ki v njej živi, buržujsko, meščansko, njemu in njegovi dobrobiti socialno sovražno - to zavrača! A smola: ta atmosfera je danes 'katoliška'. Zato pa: prevrat pride in mora priti.«[15] Zdelo se mu je nujno, »da dobi isto krščanstvo, ki izvira iz odrešitvene Krvi največjega Proletarca in najsilnejšega glasnika ljubezni, čistega, a vendar božjega življenja deležnega

[10] Neznani brat (=Anton Trstenjak), *V luči stoletij*, v: *Križ* 1 (1928), 5-6.
[11] Neznani brat (=Anton Trstenjak), *V luči stoletij*, 6.
[12] Neznani brat (=Anton Trstenjak), *V luči stoletij*, 8.
[13] Prim. A. Trstenjak, *Duševna struktura sodobnosti*, v: *Križ* 3 (1930), 26.
[14] Neznani brat (=Anton Trstenjak), *V luči stoletij*, 8.
[15] A. Trstenjak, *Duševna struktura sodobnosti*, 26-27.

človečanstva, prav v tem na novo vstajajočem proletarskem rodu zopet svežo, najizrazitejšo fazo svojega odrešitvenega razvoja.«[16]

Podlaga za to mu je bil krščanski etos, katerega duhovni, nadnaravni princip je »v Cerkvi vedno živeči, resnični (mistični) Kristus, ki vedno raste, prihaja v vedno nove faze svojega historično enkrat dovršenega, a mistično se vedno obnavljajočega, dopolnjujočega odrešenja (sv. Pavel!), tako da nikoli ni bliže oziroma dalje od prakrščanstva, nikoli star, v nobenem stoletju vezan na izključno eno, določeno dušeslovno, družabno ali kulturno formo, ki je torej v vsaki dobi zmožen in je tudi dejansko zmožen skozi dvajset stoletij vsaki dobi nuditi njej ustrezajoče žive vire, vitalne sile novega človeka, novega etosa«.[17]

Versko in socialno vprašanje je Trstenjak tesno povezoval med seboj. Napačno se mu je zdelo mišljenje, ki je videlo rešitev takratne verske problematike v različnih oblikah liturgičnega gibanja. Zavedal se je namreč, da bi bila takšna liturgična obnova dostopna le tistim, ki so v veri že usmerjeni, medtem ko bi tista množica ljudi, ki je trpela za pravo versko krizo (večinoma so bili to delavci), bila tem vplivom nedostopna. Zato je zapisal: »Nasproti najmočnejši sili socializmu, ki danes poleg in proti krščanstvu raste, ne pomaga nobena apologetika, tu pomaga le dejanje: nov socialni red.«[18]

Le Cerkev, ki bi zastopala takšen socialni red, ki bi upošteval dostojanstvo in enakost vseh ljudi ter celovitost človeške osebe, bi po njegovem lahko uspešno rešila nastalo problematiko, saj bi tako nasproti liberalizmu ter različnim oblikam kolektivizma (nacizem, fašizem, komunizem), postavila podobo človeka, ki je občestveno, individualno in transcendentno bitje, in tako ne bi poudarjala le njegove individualnosti oziroma ga ne bi podrejala ekonomskim, rasnim in drugim dejavnikom. Cilj delovanja kristjanov in Cerkve torej ne bi smel biti njen obstoj, ampak človek, »zato danes pač ni prvenstvena potreba krščanstva, da v ljudeh vzbuja smisel za avtoriteto, marveč ta, da brani dostojanstvo teptane človeške osebnosti«.[19]

3. Sklep

Ob začetku druge svetovne vojne (če ne že prej) so se sicer nekdanji križarji usmerili na različne strani,[20] vendar, ali niso bili v času svojega ustvarjanja od *Križa na gori (1924-27)* do *Dejanja (1938-41)* tisti del slovenskih katoličanov, ki so imeli (in imajo) svoje duhovne očete v Matiju Majarju, Antonu Gregorčiču,

---

[16] A. Trstenjak, *V borbi za kulturo novega človeka, Misli ob kulturnem preobratu našega veka*, v: *Dom in svet* 44 (1931), 299-300.

[17] A. Trstenjak, *V borbi za kulturo novega človeka, Misli ob kulturnem preobratu našega veka*, 299.

[18] A. Trstenjak, *Duševna struktura sodobnosti*, 26.

[19] A. Trstenjak, *Človekova veličina*, v: *Dejanje* 2 (1939), 3-4.

[20] Prim. A. Trstenjak, *K zgodovini mladinskega gibanja na Slovenskem*, v: *Glasnik Slovenske matice* 16 (1992), 8: »Kdor hoče usodo nekdanjega križarskega gibanja prav razumeti, ko gleda nanj kot na nekaj, kar je nekdaj bilo živo, zdaj pa ni več, ga mora gledati skozi prizmo hudega socialno-političnega in narodnega potresa, kakršnega so doživljali Slovenci v letih 1941 do 1945, ki pa s svojimi posledicami traja še do danes.«

Davorinu Trstenjaku, Andreju Einspielerju, škofu Janezu Zlatoustu Pogačarju (1811–1884) idr.? Oboji namreč niso pristajali na ponavljanje že izdelanih sistemov katoliške vere, saj so slutili, da se je treba obrniti h konkretnemu človeku in njegovim potrebam, te pa so bile odvisne od časa, v katerem je živel.

Tako kot so slovenski svobodoljubni katoliki, torej Majar, Einspieler, Raič idr., v svojem času skušali razrešiti nastalo nasprotje med versko in narodno pripadnostjo ter so kritično razpravljali o podobi in poslanstvu Cerkve, so križarji zavrnili institucionalno katolištvo, kolikor je bilo to neživo in okostenelo, in so skušali predstaviti podobo novega človeka in postaviti temelje za nov (krščanski) družbeni red, temelječ na spoštovanju človekovega dostojanstva in osebnosti. S poznavanjem razlike med bistvenimi in nebistvenimi prvinami krščanstva, z upoštevanjem znamenj časa, s poudarjanjem pomena evharistije in drugih zakramentov v okviru liturgičnega gibanja, prizadevanjem za uveljavitev pravic delavstva, torej najnižjega sloja prebivalstva idr. so postali slovenski znanilci potrebe po spremembah v katoliški Cerkvi in v marsičem predhodniki Drugega vatikanskega koncila (1962–65). Podobno se je tudi njihovo poudarjanje človeka in njegove celovitosti pokazalo kot pravilno, saj je Cerkev postala in je ena največjih braniteljic človeka, njegovih pravic in njegovega dostojanstva.

Med takšne mislece po mojem mnenju spada tudi Anton Trstenjak z idejami, ki jih najdemo v njegovih spisih iz dvajsetih in tridesetih let, torej iz časa, preden se je posvetil predvsem psihologiji. Te so: nujnost stalne inkulturacije evangeljskega sporočila, upoštevanje dinamičnih prvin Cerkve, povezanost in odvisnost socialne in verske problematike, nenavezanost Cerkve na katerikoli družbeni sistem, stalen dialog Cerkve s svetom, zlasti pa njegov preroški čut za človeka in njegovo veličino. In v njegovem razglabljanju, kako 'mrtvo' resnico oživiti, brez dvoma najdemo kar nekaj svobodomiselnosti in novoveškega duha. V tem oziru je bil mladi Trstenjak radikalnejši kot v kasnejših letih, saj je zagovarjal prelom s starim svetom; ko pa je do preloma v resnici prišlo, je začutil potrebo po poudarjanju tradicionalnih vrednot, kot so družina, poštenje in narod, in povezanosti s preteklostjo.

Povzetek: **Zvonko Bergant, Svobodoljubno-katoliški pogled v zgodnjih Trstenjakovih spisih**

V Cerkvi na Slovenskem so v vseh časih delovali katoličani - tako duhovniki kot laiki - ki so nasprotovali zgolj ponavljanju že izdelanih sistemov katolištva in ki so zahtevali, da se je treba obrniti h konkretnemu človeku in odgovoriti na njegove potrebe, hkrati pa so te zahteve (bolj ali manj) uspešno udejanili. Mednje spada tudi Anton Trstenjak s svojimi svobodomiselnimi stališči iz dvajsetih in tridesetih let, ki so naznanjala prenovo katoliške Cerkve, do katere je prišlo na Drugem vatikanskem koncilu; s tem pa je bila upravičenost teh tudi potrjena.

Summary: **Zvonko Bergant, Freethinking-Catholic Views in Trstenjak's Early Writings**

In the Slovenian Church there have always been Catholics - priests as well as lay people - who have been opposed to a mere repetition of fully developed systems of Catholicism and have requested that the Church should turn to the concrete man and satisfy his needs. They have also tried to act (with more or less success) in accordance with their convictions. One of them was Anton Trstenjak with his freethinking views in the twenties and thirties. These views were already announcing the renewal of the Catholic Church that came about at the Second Vatican Council, whereby they were confirmed in retrospect.

Predavanje (1.06) UDK 929 Trstenjak, Anton : 329.3 : 282 (045)

Albin Kralj

Anton Trstenjak in križarsko gibanje

1. Uvod

Korenine mnogih slovenskih katoliških izobražencev so zasidrane v slovenskem mladinskem gibanju. Med njimi so znana in tudi manj znana imena, ki so soustvarjala predvojni in tudi povojni, današnji slovenski kulturno-politični prostor. Idejno razgibanim medvojnim letom je sledila druga svetovna vojna, ta zgodovinski pretres, ki je vrgel duševno orientacijo iz tečajev in je na razburkane duhove znotraj in zunaj katoliških vrst še dodatno vplival tudi s svojo iracionalno komponento. Boj za golo preživetje v letih vojne in komunističnega enoumja po njej je silil ljudi k hitrim in zato tudi k ne vedno najbolj razumnim odločitvam, ki so sejale med slovenske ljudi nove, še bolj tragične in usodne razdore. Tudi takšne zgodovinske okoliščine so najbrž botrovale temu, da je slovensko katoliško mladinsko gibanje kljub svojemu velikemu duhovnemu in kulturnemu pomenu ostalo širši slovenski javnosti relativno nepoznano in da so bila imena nekaterih posameznikov načrtno izbrisana iz našega zgodovinskega spomina preprosto zato, ker so se v tem viharju strasti znašli na »napačni« strani. Na drugi strani pa tudi ni bilo najbolj čislano v nekaterih idejno nasprotnih krogih v slovenski Cerkvi in je predvsem v svojem zadnjem obdobju na čelu z Edvardom Kocbekom dokončno dobilo negativen predznak zaradi odkritega simpatiziranja s komunisti in revolucionarji, na strani katerih je tudi stopilo v vojno. Prav s tem naj bi se tudi dokončno pokazala njihova zmotna idejna usmerjenost, ki so jo gibanju tudi prej večkrat očitali.[1]

Nepristranska zgodovina pa ne more niti mimo samega pojava mladinskega gibanja na Slovenskem, ker je to pač zgodovinsko dejstvo, niti ne mimo imen kot so Anton in France Vodnik, Vital in Božo Vodušek, Jožef Pogačnik, Bogomir Magajna, Franjo Čibej, Edvard Kocbek, Anton Trstenjak, Drago Ulaga, Stanko Gogala, Niko Kuret, Stanko Cajnkar in drugih, če omenim samo nekatere najvidnejše, in njihovega prispevka k oblikovanju slovenskega prostora in slovenskega človeka. S svojim ustvarjalnim delom, ki se ni opiralo le

[1] Prim. A. Trstenjak, *K zgodovini mladinskega gibanja na Slovenskem*, v: *Glasnik Slovenske matice* 16 (1992), št. 1-2, 8.

na njihove lastne moči, ampak je zajemalo tudi iz skrivnostnih globin Duha, so presegli zgolj politične in zgodovinske okvire.

Če hočemo bolj pobliže videti in prav razumeti povezavo med mladinskim gibanjem in katerimkoli mladinom,[2] je potrebno najprej vsaj okvirno zarisati poglavitne poteze celotnega katoliškega mladinskega, na Slovenskem v prvih letih imenovanega tudi križarskega gibanja oziroma križarstva.[3] Zato bo tudi prvi korak pri spoznavanju Antona Trstenjaka kot mladina oziroma križarja ravno kratek vpogled v to idejno-zgodovinsko ozadje, ki je postajalo ob prelomu stoletja in še bolj po prvi svetovni vojni vse izrazitejše ne le pri nas, ampak po vsej Evropi. To je bil čas iskanja podobe novega sveta in novega človeka, ki se je skoraj spontano širilo kot odpor proti starim, okostenelim, formalnim vrednotam, ki niso mogle nasititi lačnih in utrujenih duš tistega prelomnega obdobja.

2. Prelomni časi in križarstvo na Slovenskem

Na začetku 20. stoletja tudi v filozofiji zopet bolj pogosto srečamo prvine kot so iracionalno, enkratno, notranje, duševno, izkustveno, dinamično. Pomenijo odpor tako imenovane *Lebensphilosophie* (filozofije življenja) proti mehanicističnemu, šablonskemu, v površinskost usmerjenemu, matematično-racionalističnemu in statičnemu mišljenju novega veka.[4] To ni več čas teoretiziranja, ampak čas hrepenenja po življenju, po vsebini, po človečnosti, zato se tudi filozofski tokovi mešajo s kulturnimi in etično-religioznimi, da bi tako odgovorili na duhovne potrebe takratnega človeka, ki kličejo po obnovi posameznika in družbe.

V takšnih okoliščinah se rojeva krščansko mladinsko gibanje, mogočno valovanje, ki se širi po vsej Evropi mimo nacionalnih in svetovnonazorskih pregraj, širi se z različnimi obrazi, a s sorodnimi vprašanji, potrebami in cilji, v zvezi s katerimi se mladi rod opredeljuje predvsem v luči transcendence in vere, torej v luči kulture religioznosti, ker sluti odgovore na bivanjska vprašanja v

---

[2] Tako so imenovali v tistem obdobju udeležence slovenskega mladinskega gibanja, poznejši ljubljanski nadškof Jožef Pogačnik, eden prvih soustvarjalcev mladinstva na Slovenskem pa ta izraz dosledno uporablja (Prim. A. Trstenjak, *K zgodovini mladinskega gibanja na Slovenskem*, 1).

[3] Križarsko se je imenovalo to gibanje po reviji *Križ na gori*, ki se pozneje preimenuje v *Križ*. Večina vidi naslov njihovega glasila predvsem v tesni povezavi s Cankarjem in njegovim istoimenskim romanom *Križ na gori*, ki je izšel leta 1905 (prim. M. Dvoržak, *Poizkus orisa križarskega gibanja*, v: *Nova pot* 21 (1969), 147). Poleg tega pa naj bi po mnenju drugih prišla ideja za to poimenovanje iz skupine okrog revije *Kreuzfahrer* (Križar), ki je začela izhajati leta 1923 v Münstru, kar naj bi tudi potrjevalo tezo o vplivu nemškega mladinstva na slovensko mladinsko gibanje (prim. J. Pirc, *Aleš Ušenišnik in znamenja časov*, Družina, Ljubljana 1986, 207 in op. 1130).

Kot poudarja poleg drugih tudi Trstenjak, je pomenljivo, da je to gibanje in ne organizacija, kar omogoča večjo odprtost in osebno, ne le formalno pripadnost. Zato tudi govorimo o udeležencih oziroma akterjih križarstva, ne pa o članih (prim. A. Trstenjak, *K zgodovini mladinskega gibanja na Slovenskem*, 1).

[4] Prim. J. Hirschberger, *Geschichte der Philosophie, Band II: Neuzeit und Gegenwart*, Herder, Freiburg in Breisgau [13]1991, 571.

krščanskem razodetju in jih zato išče v povezanosti s Cerkvijo, v mističnem Kristusu. Najbolj odmevni sta bili romansko in nemško katoliško mladinsko gibanje. Slednje je zadobilo tudi največje razsežnosti, imenovalo se je Quickborn (živi vrelec), s skupnim sedežem v gradu Rottenfelsu ob reki Main pod vodstvom Romana Guardinija (1885-1968).[5]

To valovanje, ki je Slovencem po kulturi tudi najbolj sorodno, je pljuskalo tudi k nam. Posebej po prvi svetovni vojni je naletelo na skladnost z odgovorom slovenske mladine na vprašanja tistega časa. Odgovorilo je človeku, razočaranemu nad starimi ideali, ki so bili zasuti v strelskih jarkih in številnih razsejanih grobovih očetov. V slovenskem prostoru takrat ni bilo nikakršnega kulturnega zatišja ali politične praznine, ampak z ene strani boj za- in proticerkveno naravnanih tokov[6] in po drugi strani tudi prostor soočanja različnih znotrajkatoliških orientacij, kot na primer krščanskosocialističnega gibanja in katoliške akcije.[7] Slovensko križarsko gibanje po pisanju njegovih akterjev ni bilo in ni hotelo biti nikakršen odlitek tega ali onega svetovnega modela, tudi ne prej omenjenega nemškega, ampak gibanje s specifičnimi značilnostmi slovenskega prostora, ali kot pravi Marko Dvoržak, »živ odraz svetovnega dogajanja in konkretnih slovenskih razmer«.[8] Slovensko križarstvo naj bi po njegovih besedah predstavljalo najvidnejši in najradikalnejši izraz prenovitvenega vala tistega časa in bilo v svojih glavnih potezah tudi skupni imenovalec kulturnih, družbenih in političnih hotenj celotne mlade generacije ne glede na idejno-

[5] Ob tej bogati osebnosti, ki jo prištevajo celo med »pionirske nemške teologe« in »sodobne cerkvene očete« (H. - B. Gerl, *Romano Guardini 1885-1968, Leben und Werk*, Grünewald, Mainz 1985, 16, kar navaja A. Strle, *Ob stoletnici Guardinijevega rojstva*, v: *BV* 46 (1986), 360), so se navdihovali vsaj trije rodovi v smeri, kakršna se je tudi z njegovim prispevkom na teološkem področju in še posebej na področju liturgične prenove uveljavila na Drugem vatikanskem koncilu. Prizadevanje za bolj poglobljeno liturgično življenje in liturgično vzgojo je ena od poglavitnih razsežnosti predvsem katoliškega mladinskega gibanja v svetu, hkrati pa je tudi njegovo jedro in vir. Iz zakramentalnega občestva z Bogom in sobrati so črpali hrano za svoje vsakdanje življenje kot tudi ustvarjalno energijo in intelektualna izhodišča za svoja razmišljanja in iskanja.

[6] Do delitve na za- in proticerkvene, ali takrat na katoličane in svobodomislece pride že v drugi polovici 19. stoletja. Dokončno ločitev duhov, antagonizem in boj za prevlado (predvsem na področju šolstva!) pa s svojimi odmevnimi nastopi v 80. in 90. letih in z izdajanjem prve na Slovenskem strogo svetovnonazorsko opredeljene revije *Rimski katolik* (1888) povzroči Anton Mahnič (1850-1920), bogoslovni profesor v Gorici in kasnejši krški škof, ki zahteva jasno in načelno ločitev med dvema taboroma (pozneje Slovenska ljudska stranka - od leta 1905 in liberalna stranka). V 30. letih 20. stoletja pa katoličani vedno bolj vidijo svojega nasprotnika v komunizmu in tudi v tistih, ki so se z njim povezovali med kristjani samimi (prim. J. Pirc, n. d., 44-50 in 60 sl.).

[7] Tudi križarji so kot katoličani in zvesti Cerkvi čutili pripadnost katoliški akciji, tudi oni so sebe imeli za dediče Mahniča, Kreka in drugih, vendar so to očitno drugače razumeli kot druge skupine, katerim so očitali prevelik poudarek na formalni plati - pravilih, organizaciji, centralizaciji, apologetičnosti in zaprtosti, na račun česar životari krščanska vsebina. Poudarjali so vrnitev k prvotni zamisli katoliške akcije in sebe pojmovali kot nosilce novega, pravega duha in duhovne prenove. Prim. E. Kocbek, *Duh ali črka*, v: *Križ* 2 (1929), 97-105; prim. *Op. 3.*

[8] M. Dvoržak, n. d., 164.

politično usmerjenost njenih posameznih članov in skupin.[9] Svoj vzor iščejo v preprosti svetosti Frančiška Asiškega, kot predhodnika iz slovenskih cerkvenih krogov omenjajo največkrat Kreka, drugače pa jih je z visokimi duhovnimi, etičnimi in personalističnimi ideali močno navdihoval Ivan Cankar in svet njegovih literarnih likov. Medtem ko je ljubljansko križarsko gibanje bolj povezano z Guardinijevim, je istočasno nastajalo tudi neodvisno, »romantično« usmerjeno mariborsko križarsko gibanje pod vodstvom dr. Jožeta Jeraja (1892-1965), kar pa ostaja s strani zgodovinarjev navadno prezrto.[10]

V gibanju, ki se je pojavilo v začetku dvajsetih let in je z večjo ali manjšo intenzivnostjo zajelo čas do konca druge svetovne vojne, lahko razlikujemo »tri glavne elemente, ki so obenem glavne etape razvoja posameznih križarjev in gibanja kot celote«, in v njem »razvojno ločimo tri obdobja« .[11]

Prvi element oziroma obdobje križarskega gibanja je reakcija proti vsemu, kar ni življenje, kar je gola forma, navada, okostenelost. Temu sledi drugi element oziroma obdobje doživljanja, osebnega izkušanja in obrnjenosti v svoj notranji svet, kjer se srečujejo z živim Bogom. Tretje obdobje pa je korak iz tega subjektivizma v objektivni red.

Razvojno prvo obdobje križarskega gibanja obsega dvajseta leta, ko se izoblikuje njegova notranja duhovna podoba ter njegov program na družbenem, kulturnem in verskem področju. Uveljavijo se z revijami *Socialna misel* (1922-1927), *Križ na gori* (1924-1927) in *Križ* (1927-1930). Drugo obdobje obsega čas do leta 1938, ko se skušajo križarji znotraj katoliške skupnosti aktivno udeleževati narodovega socialnega, političnega, kulturnega in verskega življenja. Njihova glasila so predvsem *Beseda o sodobnih vprašanjih* (1932-1935), veliko pišejo tudi v *Domu in svetu*. V tem obdobju prihaja do vedno bolj očitnih razhajanj z ostalo katoliško skupnostjo. Kriza doseže vrhunec leta 1937 in pomeni odhod križarjev iz *Doma in sveta*.[12] S tem odhodom in ustanovitvijo lastne revije *Dejanje* (1938-1941) pa se začenja tretje obdobje njihovega razvoja, ki se konča v vihri druge svetovne vojne tudi z dokončnim razhodom znotraj križarskih vrst.

---

[9] Prim. M. Dvoržak, n. d., 146.

[10] Prim. A. Trstenjak, *K zgodovini mladinskega gibanja na Slovenskem*, 2. »Romantično« pa v tem primeru ne pomeni toliko vračanja v preteklost, ampak »povratek nazaj k zdravi naravi«, kar je bila tudi ena od značilnosti nemškega Quickborna.

[11] Delitvi sta povzeti po J. Pirc, n. d., 205-208.

[12] Križarji so poleg zavračanja vsega »starega« znotraj Cerkve kritizirali predvsem razhajanje krščanstva s kulturo in pozneje tudi s socialnim vprašanjem. Nasprotovanja so sčasoma prehajala v napade na držo in stališča katoliške Cerkve. Eden takšnih radikalnih napadov, Kocbekov članek *Premišljevanje o Španiji* (v: *Dom in svet* 50 (1937-38), 90-105), v katerem izraža očitno nestrinjanje s katoliško interpretacijo španske državljanske vojne in Cerkvi očita licemerstvo, ker stopi na stran meščanstva in zaradi ohranitve svojih gospodarskih privilegijev odobrava Francov totalitarizem, pa pomeni neposreden povod za usodni razkol med križarstvom in uradnimi cerkvenimi starešinami, ki potem »niso več znali ali hoteli poiskati skupnega jezika in mostu eden do drugega« (J. Pirc, n. d., 206). Tudi sami so se sicer zavedali, da sta materialistični marksistični svetovni nazor in krščanstvo teoretično nezdružljiva, zato pa jih je toliko bolj družila revolucionarna protikapitalistična nastrojenost.

Kot smo uvodoma rekli, se številni mladci znajdejo na strani OF in NOB, torej med partizani, po vojni pa v okviru komunistične partije«.[13]

Zunanja podoba križarskega gibanja na Slovenskem tako res izgine s kulturno-političnega prizorišča, nikakor pa se ne konča vsa ustvarjalna moč, ki se je hranila iz tistih prvih idejnih in duhovnih osnov, iz katerih je križarsko gibanje zraslo, a se je pozneje pod silo pritiskov takratne zapletene zgodovinske situacije precej spolitiziralo in porazgubilo v različnih smereh, ki jih je ustvarilo novo obdobje. Kljub temu pa je tudi še po vojni delovalo kar nekaj vodilnih slovenskih izobražencev, ki so zrasli iz pristnih mladinskih in križarskih korenin, ostali v njih trdno zasidrani pri svojem življenjskem delu in tako vsak na njemu lasten način uresničevali podobo novega sveta in novega človeka. Eden najvidnejših med njimi je bil vsekakor Anton Trstenjak.

3. Anton Trstenjak in križarsko gibanje

Zastavlja se torej vprašanje: kakšno vlogo pravzaprav igra križarsko gibanje v usmeritvah in razvoju Antona Trstenjaka in kakšen vpliv ima njegov prispevek na podobo slovenskega križarstva? Da bi lahko našli odgovor na vprašanje o tem vzajemnem vplivu, se nam zdi potrebno gledati na križarstvo v tistem širšem, začetnem pomenu, kot na del vseh svetovnih mladinskih gibanj, to je v luči bogoiskateljskih nagibov in iskanja novih poti do soljudi, ki jih skušajo mladini ponovno odkriti v preprostosti, pristnosti, iskrenosti, v poglobitvi vase, v povratku k večnim virom, ki morejo dati življenje, torej v luči nagibov, ki so navdihovali po srcu mlade ljudi vseh starosti in so pri njihovih sodobnikih pogosto vzbujali sume heretičnosti, modernizma ali očitke mladostne objestnosti, ki se izogiba uhojenih potov in se drzno in nepremišljeno podaja v neznano. Zgolj politični vidik in zgodovinski epilog, zgolj zunanja podoba tega gibanja torej, bi nam dala preozke okvire, znotraj katerih pa bi bogoslovca Toneta, ki se je za mladinske ideale najprej navdihoval ob dr. Jožetu Jeraju, svojem profesorju v mariborskem bogoslovju, in pozneje duhovnika in znanstvenika Antona Trstenjaka v njegovi neokrnjeni podobi težko našli.

Trstenjak je bil mladin po svoji notranji iskalski naravnanosti in ustvarjalni širini in ne toliko po svoji politični aktivnosti, čeprav je skupaj s še tremi mariborskimi bogoslovci: Edvardom Kocbekom, Jožetom Lampretom in Tonetom Krošlom organiziral prvo študentovsko zborovanje pri nas, pri Veliki Nedelji leta 1927. Temu v slovenski javnosti precej odmevnemu, ali kot sam Trstenjak pravi »revolucionarnemu in prelomnemu dogodku«,[14] so potem sledila še druga zborovanja, na katerih pa Trstenjak ni sodeloval. Vzroka za to ne gre iskati v kakšnem razhajanju s svojimi kolegi ali v njegovi morebitni politični pasivnosti, ampak v njegovi duhovniški in znanstveni življenjski poti, ki ga je vodila na tuje, v Innsbruck, kjer je nadaljeval svoj študij. Z gibanjem pa je ostal še naprej povezan preko svojih prispevkov v križarskih in drugih glasilih. Za razliko od njegovih kolegov, če izpostavimo med njimi samo Edvarda

[13] A. Trstenjak, *K zgodovini mladinskega gibanja na Slovenskem*, 7.
[14] Prim. A. Trstenjak, *K zgodovini mladinskega gibanja na Slovenskem*, 5.

Kocbeka, se nam njegovi članki kažejo bolj umirjeni. Bolj kot goreče zagovarjanje mladinskih idealov je za njegovo pisanje značilna analiza duše takratnega, predvsem slovenskega človeka. Te analize pa ni navdihovalo le znanstveno-filozofsko, ampak tudi pastoralno zanimanje.

Skupni imenovalec vsega njegovega dela in raziskovanja pa je človek kot celota. To potrjuje že hiter pogled na naslove Trstenjakovih kasnejših del, ki pa jih je snoval že od mladosti, na primer: *Hoja za človekom, Človek bitje prihodnosti, Človek končno in neskončno bitje, V znamenju človeka, Po sledeh človeka, Dobro je biti človek, Za človeka gre, Človek v stiski, Človek in sreča* in še bi lahko naštevali. Ti sami po sebi zgovorno pričajo. Trstenjakov pogled je bil vse življenje usmerjen k človeku. To potrjuje tudi sam, ko v predgovoru k okvirni antropologiji *Človek bitje prihodnosti* piše: »Pravzaprav sem vse življenje v 'hoji za človekom'.[15] Že v svojih študijskih letih sem načrtoval antropologijo. Zasnove človekove podobe so moje življenjsko delo. Toda vsak trenutek je drugačen. Ko sem končal pričujoče delo, mi je omahnila roka ob zavesti, da še tudi to ni prava podoba človeka, kakršen je v resnici, da bi najraje znova začel.«[16]

Po eni strani ga je zanimal človek kot večno nova skrivnost, po drugi pa človek v različnih stiskah, ki je potreben pomoči. Iz tega iskanja je tudi črpal ustvarjalne moči pri svoji filozofsko-antropološki dejavnosti, ki je dejansko bolj kot čista filozofija interdisciplinarno delo, in pa pri svojem psihološko-terapevtskem delu, pri katerem je ubral samostojno pot med različnimi psihološkimi šolami in se ni omejil le na spoznanja in teorije te ali one.

4. Sklep

Kje smo torej iskali stične točke križarstva z življenjem in delom Antona Trstenjaka? Najprej vsekakor bolj v tisti notranji podobi, v idejnih in duhovnih koreninah tega gibanja kot v zunanji, zgodovinski. Videli smo, kakšne osnove mu je na začetku njegovega vsestranskega razvoja to gibanje nudilo in kakšne so bile konkretne posledice tega na njegovo življenjsko usmeritev in delo.

Zaključimo lahko, da verjetno ni bil med tistimi, ki bi odločilno vplivali na zgodovinsko podobo in razvoj križarstva pri nas, je pa križarstvo s svojo notranjo, idejno podobo toliko bolj zaznamovalo njega. Navzven to morda niti ni tako očitno, če pa se še enkrat spomnimo, kaj in kako so mladini iskali, odkod so črpali svoje navdihe in svojo moč in potem, kaj je bil Trstenjakov osrednji predmet zanimanja, lahko v njegovi dinamični, izkustveni in v onostranstvo usmerjeni antropologiji najdemo enega izmed odgovorov na iskanje podobe obličja novega človeka, ali z drugimi besedami, enega izmed sadov tega iskanja.

Križarstvo nam pomaga osvetliti, bolje razumeti zgodovinski in duhovni lik Antona Trstenjaka. Je pa tudi osebnost Antona Trstenjaka, ki nam lahko pomaga odkrivati pravo in celovito podobo slovenskega križarstva, kar je zaradi nekaterih enostranskih pogledov v preteklosti tudi naša zgodovinska naloga.

---

[15] Hkrati je to naslov njegove prve antropologije, ki je izšla leta 1968 pri celjski Mohorjevi družbi.

[16] A. Trstenjak, *Človek bitje prihodnosti*, Slovenska matica, Ljubljana 1985, 7.

Njegovo življenje in delo pa nam približata in odkrivata tudi tisto notranjo, resnično podobo in jedro večnega mladinstva ter njegovo vedno aktualno sporočilo, torej tisto iskreno, zdravo, pristno, ustvarjalno iskanje in hrepenenje po polnem življenju, po Božjem kraljestvu med nami, ki je pred slabim stoletjem porajalo mladinska gibanja po svetu in bi imelo gotovo kaj povedati tako nam danes kot tudi človeku jutrišnjega dne.

Povzetek: **Albin Kralj, Anton Trstenjak in križarsko gibanje**

Življenje in delo Antona Trstenjaka je predvsem v njegovih študijskih in razvojnih letih, torej v najintenzivnejših letih duhovnega in intelektualnega usmerjanja, zaznamoval duh mladinskega gibanja v Evropi oziroma slovenskega križarstva. Iskanje podobe novega sveta in novega človeka v razgibanih prelomnih časih začetka 20. stoletja in medvojnega obdobja je dalo odločilen pečat predvsem Trstenjakovi antropologiji, ki je bila izhodišče njegovega znanstvenega in pastoralnega delovanja. Mladinsko gibanje nam osvetljuje duhovno in zgodovinsko podobo Antona Trstenjaka, njegovo celotno delo in življenje pa nam pomagata bolj objektivno ovrednotiti vlogo in pomen križarskega gibanja v naši polpretekli zgodovini.

Summary: **Albin Kralj, Anton Trstenjak and Slovenian Catholic Youth Movement of »Križarji«**

Especially in his study and formative years i.e. in the most intensive period of his spiritual and intellectual development, Trstenjak's life and work was marked by the spirit of the Catholic youth movement in Europe, which took the form of the movement of »križarji« in Slovenia. The search for a new world and a new man in the eventful and changing times at the beginning of the 20th century and in the period between the wars made their mark on Trstenjak's anthropology, which was the starting point of his scientific and pastoral activites. The youth movement illuminates the spiritual and historical image of Anton Trstenjak and, on the other hand, his life and work will be of assistance in evaluating the role and the importance of the movement of »križarji« in a more objective manner.

Predavanje (1.06) UDK 929 Trstenjak, Anton : 65.01 (045)

Iztok Žebovec

Človekovo delo in organizacija dela v psihološkem pogledu Antona Trstenjaka

1. Uvod: Trstenjakovo teološko-antropološko izhodišče

Za presojo Trstenjakovega psihološkega pogleda na človekovo delo je nujno potrebno najprej za trenutek osvetliti teološko-antropološko izhodišče. Trstenjaku gre namreč za človeka, konkretnega človeka. Kot teolog in duhovnik zre in komunicira s človekom, ki je ustvarjen po Božji podobi, grešen in po Kristusu odrešen. Človeka, osebo, v njegovi telesni (materialni), duševni in duhovni dimenziji. Vse te dimenzije se analogno širijo in pojavljajo v različnih oblikah na vseh ravneh človekovega družbenega življenja. Ko opazujemo človeka kot subjekt in hkrati objekt odrešenjske dejavnosti, moramo na vseh ravneh upoštevati vse njegove razsežnosti, človeka kot celoto, ki jo je greh sicer razbil, a jo je Kristus obnovil, da sije s prvotnim sijajem. To ni sestavljena, skupaj zlepljena celota, ampak je »nova stvar«.

Človek je ustvarjen po podobi Boga, ki je ljubezen, ki je čisti in neposredni odnos. Ta Bog je troedini, kar pomeni različnost v edinosti in edinost v različnosti. Človekova družbenost se začne v Ljubezni, ki ustvari različnost moža in žene (prim. 1 Mz 1, 27). Prav ta različnost je pogoj za deležnost na Enosti Boga, od katerega prejema človek absolutno vrednost svojega bitja. »Zakon in družina tvorita prvi prostor za družbeno dejavnost krščanskih laikov.«[1] Družina je osnovna, naravna in nenadomestljiva oblika družbenosti, prostor vzgoje oziroma socializacije, vmesni prostor med posameznikovo intimo in javnostjo širše družbe.

Za razumevanje človekovega dela in položaja v družbi je pomemben tudi teološki premik v kristologiji.[2] V preteklosti je »za svoj temelj in zgradbo kot počelo razumevanja kristologija dostikrat sprejela antropologijo namesto teologije Troedinega Boga. To se je dogajalo zlasti na področju soteriologije. Cilj

[1] Janez Pavel II., *Apostolska spodbuda o krščanskih laikih*, Cerkveni dokumenti 41, Ljubljana 1989, člen 40.

[2] Prim. Mednarodna teološka komisija, *Teologija, kristologija, antropologija*, v: BV 43 (1983), 315-331.

odrešenja so videli raje v počlovečenju kot pa pobožanstvenju človeka«.[3] Odtod razkorak med ontološkim in funkcionalnim gledanjem, med vero in kulturo.

Šele iz odgovora na vprašanje, kdo je Bog oziroma kaj je Bog ali kdo »so« Bog, zvemo, kdo je človek. Antropologija temelji na teologiji. V zadnjem času se vse bolj odkriva trinitaričnost Boga, saj ta najbolj jasno spregovori o dinamiki v Bogu. Prav ta dinamika pa najbolj odgovarja dinamiki in pluralizmu v svetu, v skupnostih svobodnih oseb, kjer razlike bogatijo, kjer doživljamo svoje možnosti in omejitve, doživljamo soodvisnost in solidarnost. Moltmann imenuje Sveto Trojico kar »naš socialni program«. »V socialno zasnovanem nauku o Sveti Trojici vidi preraščanje tako togega monoteizma (ne pa trinitaričnega monoteizma) v pojmovanju Boga kakor tudi individualizma (ne pa individualnosti) v antropologiji. Ta socialni vidik Svete Trojice odseva v družbi, ki prelamlja osamo, odpravlja nasilje, prevlado enega družbenega sloja nad drugim, prizadeva pa si za solidarnost, sožitje in blaginjo vseh.«[4]

Poleg občestvotvornosti in solidarnosti pa iz podobe Boga izhajata tudi poslanstvo in z njim povezana zvestoba. Osnovni poklic bogopodobnega človeka je darovanje in posredovanje življenja. Človekovo notranje življenje je vir človekovega delovanja navzven, ne pa zasebnost. Zato duhovnost v trinitarični antropologiji pomeni vstopanje v celovitost stvarstva, v »najgloblji in najširši stik z vsemi ljudmi«.[5] Pomeni resnično kontemplacijo v akciji, ki je vedno konkretna. Bog se je in se vedno razodeva v konkretni zgodovinski situaciji. Tako prihaja do perihoreze duha in materije v celovitosti medsebojnih razmerij (komunikacija), ki se v naravnanosti na Boga, ki je Ljubezen, stekajo iz preteklosti prek sedanjosti v prihodnost in se sproščajo v neizmerno upanje, o katerem govori papež Janez Pavel II.[6] in odseva tudi iz Trstenjakovih del.

Šele ko iz podobe Boga spoznamo podobo človeka, potem iz podobe človeka lahko izvedemo smernice za delovanje in reševanje perečih vprašanj današnjega človeštva. Pri tem pa pravega izvora nikakor ne smemo odmisliti ali celo odpravljati, kar je skušala komunistična in liberalistična ideologija,[7] saj prav Duh vodi zgodovino,[8] ali kot pravi apostol sv. Pavel: »V njem živimo, se gibljemo in smo.«

2. Trstenjakov pogled na psihologijo[9]

Iz takšnega gledišča je Trstenjak gledal na psihologijo. Sam je bil najprej teolog in duhovnik, nato pa tudi »priučen« psiholog. Psihologija je bila zanj

[3] Mednarodna teološka komisija, n. d., 320.
[4] C. Sorč, *Bog, ki osvobaja človeka*, v: BV 52 (1992), 224.
[5] C. Sorč, n. d., 227.
[6] Prim. Janez Pavel II., *Prestopiti prag upanja*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1994.
[7] Prim. C. Sorč, n. d., 230.
[8] Prim. I. Štuhec, *Osmišljenost nove zavesti*, v: BV 52 (1992), 236.
[9] Prim. V. Pečjak, *Znameniti psihologi o psihologiji*, Misel in čas, Cankarjeva založba, Ljubljana 1982, 278-280.

interdisciplinarna veda, tudi če to sama noče biti.[10] Je most med filozofijo in fiziologijo, med družboslovjem in naravoslovjem, ne pa znanost, ki bi izločila človekovo subjektivnost in individualne odklone ter ustvarjala umetno okolje. V subjektivni individualnosti posameznika je Trstenjak videl enkratnost. Zato je psihologija odprt sistem. Posameznikovo vedenje lahko do neke mere razloži in pojasni, ne more pa ga napovedati. Zaradi te nenapovedljivosti psihologija tudi ni eksaktna veda.

Aplikativna korist psihologije pa je vsestranska. Sodobna družba čuti poleg materialnega standarda tudi potrebo po dvigu osebnega, duhovnega standarda. Človeku, ki živi v vedno kompleksnejši družbi, nudi pomoč pri odločanju. Ta pomoč pa je vedno le bolj ali manj prakticistična. Za Trstenjaka je značilen življenjski pristop in odprtost, kot neosholastičnega misleca pa tudi prizadevanje za čimvečjo pojmovno jasnost. Zanj velja Rogersova misel: »Jaz sem odločno znanstvenik; toda jaz sem tudi oseba.«

Trstenjak kot »poslednji enciklopedist« v jugoslovanskem okviru, kot sam sebe imenuje,[11] svoja prizadevanja zavestno usmerja v smer sistemske povezave in antropološke poglobitve, da bi tako dobil osnovo za celostno teorijo osebnosti v zvezi z njeno ustvarjalnostjo. Vsako delo je ustvarjalno, ker je pri vsakem delu zaposlena celotna osebnost.[12] Brez tega načela ni moč razumeti skrivnosti ustvarjalnosti. Prav pojem osebnega dela, ustvarjalnosti, mu pomeni to, kar bi kot teolog imenoval s pojmom samo-preseganja, transcendenčnosti. Samo oseba je resnično ustvarjalna. Oseba je princip bogopodobnosti. Le na osnovi tega principa je delo blagoslov, sicer je prekletstvo. *Psihologija ustvarjalnosti* je v takšnem konceptu zato smiselno nadaljevanje *Psihologije dela.*

3. Trstenjakov pogled na delo

a) Krščansko pojmovanje dela[13]

Deležnost na enosti in zaupnost občevanja z Bogom Sveto pismo prikaže s tem, da človeka postavi v vrt, »da bi ga obdeloval in varoval« (1 Mz 2, 8). Delo je torej sredstvo in izraz občevanja in sodelovanja z Bogom,[14] je govorica ljubezni. Svetopisemsko poročilo o stvarjenju, ki skuša odgovoriti na vprašanje, kdo je človek in kakšen je njegov smisel, razume delo kot eno »temeljnih razsežnosti človekovega bivanja na zemlji«,[15] kot eno od značilnosti bogopodobnosti. Delo je danost in naloga, dejstvo in možnost. Z delom človek gospoduje nad naravo in nad seboj. Okrožnica Janeza Pavla II. *O človeškem delu* v 6.

---

[10] Prim. A. Trstenjak, *Za človeka gre, Izbrana razmišljanja*, Založba Obzorja, Maribor 1991, 55.

[11] Prim. V. Pečjak, n. d., 280.

[12] Prim. A. Trstenjak, *Psihologija ustvarjalnosti*, Slovenska matica, Ljubljana 1981, 197.

[13] Prim. R. Valenčič, *Elementi dela v okrožnici Laborem exercens*, v: BV 42 (1982), 261-274.

[14] Prim. *Katekizem kaloliške Cerkve* 378.

[15] Janez Pavel II., *Okrožnica o človeškem delu*, Cerkveni dokumenti 13, Ljubljana 1981, člen 4,1.

poglavju zato govori o objektivnem in subjektivnem pomenu dela: človek spreminja in izpopolnjuje naravo in sebe, svoje osebnostne danosti. Človek deluje navzven iz svojega bistva,[16] iz tega, kar on je. Podoben je Bogu, zato gradi in izpopolnjuje, a je tudi grešen, in zato svoj položaj gospodarja zlorablja, pozablja, da je gospodar le v relativnem in ne absolutnem pomenu. Gospostvo, upravljanje stvarstva, vse, kar je in ima, je prejel od Boga kot dar.

Trstenjakov psihološki pogled na delo

Delo sodi med temeljne dejavnike človeškega življenja. Brez dela ni življenja. A tudi spoznavanje človeškega in živalskega čutenja in značaja nam je omogočeno le po gibih, kretnjah, po delu. Tako se človek po delu kaže kot delovno-učinkovito in simbolno-izrazno bitje, kot naravno in kulturno bitje hkrati. To Trstenjak ponazori z besedno zvezo »obraz in dlan«. Prav veznik »in« je pri opredelitvi človekovega dela osnoven in bistven. Delo je bilo nekdaj enoumen pojem, ki je imel pomen vsake človekove dejavnosti, s katero si je pridobival potrebna sredstva za življenje. Enopomenskost se je skozi zgodovino bolj ali manj zameglila (v mislih imam razne dualizme), v zadnjem času pa se zdi, da ponovno, čeprav iz različnih izhodišč in pobud, odkrivamo skupne osnove različnih človekovih dejavnosti.

Tudi pobude za nastanek psihologije dela so prihajale iz različnih smeri: s strani znanosti in s strani tehnike, teorije in prakse (v prvih povojnih letih je bil Trstenjak med drugim tudi sodelavec Zavoda za organizacijo dela in varnosti pri delu). Pobude so torej znanstvene, tehnične, profesionalne, sociološke, motivacijske in organizacijske.

Tako se nam delo v psiholoških osnovah kaže v različnih pomenih. Trstenjak izpostavi pet osnovnih psiholoških vidikov dela:

- z znanstveno fiziološke kot funkcija življenja
- s tehnološke kot funkcija energije
- s specifično psihološke kot funkcija zavesti
- s sociološke kot funkcija družbe in
- z organizacijske kot funkcija organizacije.

Da ima Trstenjak vedno pred očmi celovitost človeka, je razvidno tako iz njegovega celotnega ustvarjalnega opusa, kot tudi iz posameznih del in njihove notranje vsebinske zasnove. To velja tudi za delo *Psihologija dela in organizacije*, na katerega se v tem prispevku naslanjam.

Ob tem zaznamo tudi njegov dialoški in pristno dialektični pristop. Upošteva vse vidike obravnavanega predmeta. Naslovi kažejo na stalno izogibanje enostranostim (na primer: »Ročno in umsko delo« ali »Individualno in kolektivno delo«). Isto opazimo tudi v razdelitvi snovi (na primer: najprej »Delo kot funkcija pridobivanja energije«, nato pa »Delo kot funkcija trošenja energije«). In že obravnavano snov je stalno dopolnjeval in odkrival nove vidike, ki bi še bolj celovito osvetlili obravnavani predmet. V predgovoru k

[16] Prim. J. Juhant, *Narava in pomen dela v okrožnici O človeškem delu*, v: BV 42 (1982), 275-282.

drugi izdaji zato zapiše: »Ko izročam drugič v tisk svojo *Psihologijo dela*, ki je izšla prvič z letnico 1951 (napisal sem jo že leta 1949), jo dajem pod razširjenim naslovom *Psihologija dela in organizacije*; tako namreč bolje ustreza vsebini in namenom, ki sem jih imel z njo takrat in danes.«[17]

Za Trstenjaka je delo enopomenski pojem, ki označuje enotnost različnih človekovih dejavnosti na različnih področjih in nivojih. Te dejavnosti so izraz človekove večdimenzionalnosti in stopnje samo-zavedanja.

Po metodi *pars pro toto* je delo ključ do skrivnosti človeka kot posameznika in vrste. V delo (v smislu delovanja, dejanja) vstopa človek kot celota in se z delom kaže kot celota. Posamezni naslovi poglavij opozarjajo na najbolj razločne in opazne vidike te celote. Družba oziroma človeška vrsta pa se kaže kot celota celot, totaliteta totalitet. Pri tem ne gre samo za kvantitativno celoto, ampak prvenstveno za kvalitativno.

Ta kvaliteta se kaže v relativnosti in relacijskosti, dialoškosti. Še preden začnemo delati, smo že vpeti v odnos. Odnos je izhodišče človekovega delovanja. Z delom potem te odnose ohranjamo, razvijamo, spreminjamo, rušimo in vzpostavljamo. Tako se odnos kaže tudi kot cilj človekovega delovanja. Trstenjak v psihologiji vidi le sredstvo za to, »da bo etični človek dosegel logičnega«.[18]

Zato je razumljivo, da Trstenjak v navedenem predgovoru zapiše, da je »peto poglavje Delo kot funkcija organizacije... sistematično nadaljevanje prejšnjega poglavja Delo kot funkcija družbe«.[19]

b) Delo kot funkcija družbe oziroma družbena razsežnost dela

Papež Pij XI. v okrožnici *Ob štiridesetletnici* razlikuje med individualno in socialno naravo človekovega dela. Obe sta neločljivi, kar moramo upoštevati, če hočemo zadovoljstvo delavca in rast splošne materialne in duhovne blaginje. Pri tem pa mora prvenstvo vedno ohraniti človek, ki ne sme nikoli postati sredstvo. »Odnose, ki nastajajo ob delu, je treba meriti po človeškosti, ta pa ima izvor v Jezusu Kristusu... Po tem bo lahko urejevati ne samo ekonomska, plačilna in lastniška razmerja, ampak tudi razvijati človekovo socialno, kulturno in duhovno rast.«[20] Delo je kultura. Človek ni nikoli čista narava, ker z delom stopa v odnos s stvarmi in sočlovekom, stopa v skupnost. Pavel VI. kliče: »Človek mora srečati človeka, narodi se morajo srečevati kot bratje in sestre, kot Božji otroci. V tem sporazumevanju in medsebojnem prijateljstvu, v tej posvečeni skupnosti moramo prav tako začeti skupaj delati, da zgradimo skupno prihodnost človeštva.«[21]

Človek torej ne ustvarja kulture le na ravni posameznika. Občestvo Ljubezni ustvarja »civilizacijo ljubezni«, toda le če vsak posameznik deleži na ljubezni,

---

[17] A. Trstenjak, *Psihologija dela in organizacije, Okvirni sistemskofunkcionalni vidiki*, DDU Univerzum, Ljubljana 1979, 5.

[18] J. Juhant - V. Potočnik, *Anton Trstenjak (1906 - 1996)*, v: BV 56 (1996), 487.

[19] A. Trstenjak, n. d., 5.

[20] J. Juhant, *Narava in pomen dela v okrožnici O človekovem delu*, 278.

[21] Pavel VI., *Okrožnica o delu za razvoj narodov*, v: *Družbeni nauk Cerkve*, Teološki priročniki 13, Mohorjeva družba, Celje 1994, 410.

ljubi in je ljubljen. Kot bomo nakazali, je prav delo lahko izraz te ljubezni, živete v občestvu. »Človek je bistveno zgodovinsko, nastajajoče in razvijajoče se bitje. Dozorevati pa more samo tako, da tako ali drugače deluje ali se vsaj notranje udeležuje napredovanja in delovanja drugih... Človek je oseba ter nosilec dolžnosti in soodgovornosti za usodo sveta in soljudi. Prav izkustvo te soodgovornosti človeku razvija zavest in odgovornost ter ga pooseblja. S tem je že tudi v veliki meri nakazano, kakšna naj bodo družbena, politična in gospodarska razmerja med ljudmi in kako naj v njih spoštujemo človeško odgovornost in dostojanstvo.[22] Zavoljo tega človekova dejavnost ni brez pomena za nastanek končnega odrešenega stanja, ko bo Bog vse v vsem (prim. 1 Kor 15, 28) in ko bosta nastala - kot govori Sveto pismo - novo nebo in nova zemlja (prim. Raz 21, 4-5). Vendar pa se zavedamo, da dokončnega odrešenega stanja vesoljstva ni mogoče vzpostaviti z nobeno še tako popolno in dovršeno znanstveno tehnično, gospodarsko ali politično dejavnostjo (prim. CS 39,2-3).«[23]

Družbeno prvino dela Trstenjak prikaže v treh funkcijah. Najprej kot funkcijo družbene energije. Posebno gospodarsko delo zahteva sodelovanje drugih. Brez družbe bi sploh ne mogli govoriti o nobenem napredku dela. Delo je večinoma učinek družbene energije in obratno: primerni tvorni vzrok dela je družba. Tudi dokončna motivacija[24] je v vzajemni relaciji dela in družbe. Končno pa je delo učinek družbene zavesti, saj bi posameznik sam nikoli ne napredoval tako kot človeštvo v celoti.

Z delom kot funkcijo družbenega življenja mislimo na odnos človeka do okolja. Vanj je človek odprt in uprt (Trstenjak to imenuje pozornost), okolje ga izziva ali odbija, vanj se shranjujejo izkušnje mnogih in hranjenje iz spomina okolja krepi (ali pa spodbija) gotovost in vztrajnost. Pozornost in spomin se po zavesti stopnjujeta. Vloga igre in (aktivnega) počitka[25] je za normalno funkcioniranje človekovega odnosa do okolja nepogrešljiva, posebej pa to velja za funkcijo dela samega.[26] Tako je tudi poklic izraz vplivanja tako notranjega kot zunanjega okolja. Zavest poslanstva namreč prebuja zavest enkratnosti in odgovornosti, delovne razmere pa lahko spačijo osebno delo, ki se začne onstran strokovnih predpisov.[27]

Z družbenim delom (delo za družbo) in socializiranim življenjem (delo v družbi) posameznik preraste samega sebe. Delo je vse manj vezano neposredno

---

[22] Prim. GS 63,3; 69,2; 79,4; 80,5.

[23] *Človek in kristjan v današnji slovenski družbi in Cerkvi*, Prenova 6, Nadškofijski ordinariat, Ljubljana 1979, člen 148.

[24] Več o vprašanju motivacije glej v: A. Trstenjak, *Za človeka gre*, Založba Obzorja, Maribor 1991, 383-386; A. Trstenjak, *Psihologija ustvarjalnosti*, Slovenska matica, Ljubljana 1981, 212; A. Trstenjak, *Oris sodobne psihologije I. in II.*, Založba Obzorja, Maribor 1974, 538- 540; V. E. Frankl, *Zdravnik in duša, Osnove logoterapije in bivanjske* analize, Mohorjeva družba, Celje 1994, 131-133; A. Adler, *Smisao života*, Odbrana dela III., Matica Srpska - Prosveta, Novi Sad - Beograd 1984, 432-444.

[25] V. E. Frankl, n. d., 138.

[26] V. E. Frankl, n. d., 134.

[27] V. E. Frankl, n. d., 132-133.

na cilj in interes. Povečuje se posrednost dela, ki se nam kaže kot funkcija kulture. Delo namreč ustvarja, ohranja in spreminja kulturo.

4. Trstenjakov pogled na organizacijo

a) Potrebnost organiziranega pristopa

Ko govorimo o občestvu, predpostavljamo urejenost, odgovornost in služenje. Vse te vrednote so bile v dobi komunističnega režima sprevržene. Državljani in delavci so bili idealizirana masa, brezpravna in le izvrševalka navodil samovoljne partije. Delavec je bil le sestavna enota kolektiva. Edini pravi subjekt je bila pravzaprav le partija, ki se je zrušila prav pri človekovih pravicah. Iz narave človeške osebe in njenega dela izhajajo namreč neodtujljive človekove pravice, pravice delavcev, ki jih razlaga Janez Pavel II. v 4. poglavju okrožnice *O človeškem delu*: pravica do dela in zaposlitve, do pravične plače, do spoštovanja predvsem družinskega načina življenja, do različnih socialnih storitev, zdravega delovnega okolja in tako dalje. »Na temelju teh osebnih pravic in v zvezi s potrebo delavcev, da jih sami branijo, izvira še druga pravica: pravica do združevanja, se pravi, da se združujejo, med seboj povezujejo, da branijo življenjske koristi v različnih strokah zaposlenih ljudi. Ta združenja imajo ime sindikati. Življenjski interesi delavcev so do neke meje vsem skupni; hkrati pa ima vsaka vrsta dela, vsaka stroka nekaj svojega; to bi se moralo na poseben način izražati v teh združenjih.«[28] Prav te specifičnosti, drugosti in drugačnosti pa komunizem ne upošteva. Zanj obstaja le en pojem: delavec oziroma delavski razred. »Obdarjeni z razumno dušo in ustvarjeni po Božji podobi, imajo vsi ljudje isto naravo in isti izvor; odrešeni po Kristusu, so poklicani z isto Božjo poklicanostjo in določenostjo: osnovno enakost vseh ljudi je zato treba bolj in bolj priznavati... Čeprav resda obstoje med ljudmi upravičene razlike, vendar enako dostojanstvo oseb zahteva, da pride do bolj človeških in pravičnih življenjskih razmer. Prevelike gospodarske in družbene neenakosti med člani ali narodi ene same človeške družine resnično zbujajo pohujšanje in nasprotujejo socialni pravičnosti, pravšnjosti, dostojanstvu človeške osebe, pa tudi družbenemu in mednarodnemu miru« (GS 29,2). Že pred Drugim vatikanskim koncilom je k istemu težil tudi Trstenjak.

b) Trstenjakov psihološki pogled na organizacijo

Delo se končno kaže kot sistem prepletajočih se dejavnikov energije, življenja, zavesti in družbe. Kot sistem pa presega meje človekovega fizično-individualnega in moralnodružbenega organizma. Organizem prehaja v organizacijo, korpus v korporacijo. Opravljanje dela vedno bolj zahteva upravljanje dela, zaporednost in urejenost. Delavec vse bolj postaja tudi upravljalec. Delavsko samoupravljanje oziroma soupravljanje ima globoke antropološke korenine in ne samo tehnološke.

---

[28] Janez Pavel II., n. d., člen 20,1.

Kot odprt sistem je delo in organizacija dela predvsem komunikacija. Trstenjak jo vidi v razpetosti med integracijo in identifikacijo, interakcijo in diferenciacijo, informacijo in participacijo.

V organizaciji dela prevladujejo formalne skupine, ne moremo pa popolnoma izključiti informalnih, ki imajo lahko pozitivno ali pa negativno vlogo pri integraciji, ki postopoma preide v identifikacijo, nekakšen psihološki konstrukt, posledico skupnega sožitja.

Človek ne samo da sodeluje, ampak to ve in hoče. Komunikacija je vedno dvosmerna, je interakcija. In čeprav je v svetu močna težnja k demokratičnosti, se določeni hierarhičnosti in diferenciaciji ne moremo izogniti. Horizontalna specializacija zahteva tudi vertikalno organizacijo funkcij. Pretiran razvoj posredniških vlog pa zavira avtomatizacija.

Potrebno znanje, povezavo s podjetjem in okoljem zunaj njega, delavcu omogočajo delovno zavest in usmerjenost ter dvigajo zavest družbene povezave. Rezultati so poučenost, povečana storilnost, osebno zadoščenje, večja kooperativnost. Skratka: informacija preide v participacijo ali vsaj konzultacijo. Participacija pa doseže vrhunec in osnovo v konspiraciji (lat. = sodihati), vključenosti v krog zaupanja. Brez zaupanja namreč ni homogenosti in življenjske varnosti.

Participacija vodi v zbliževanje upravljalske in izvedbene funkcije, kar imenujemo soupravljanje, delavska kontrola, soodločanje, sovplivanje, ekonomska ali industrijska demokracija. Trstenjak uporablja izraz »(delavsko) samoupravljanje«, vendar ga razume v smislu soupravljanja, humanizacije dela in ponovnega počlovečenja človekovih delovnih prizadevanj. Kritičen je tako do klasičnega kapitalizma in absolutizacije privatne lastnine, kot tudi do golega, neosebnega samoupravljanja, ki je »samo nova različica nečloveških odnosov človeka do dela«.[29] Pogumna izjava za takratne okoliščine. Danes vendarle raje uporabljamo izraz »soupravljanje«, saj bolje označuje soodvisnost, soodgovornost in enakovrednost subjektov delovnega procesa v vseh njegovih fazah: načrtovanju, uresničevanju, nadzorovanju in spreminjanju.

5. Sklep

Anton Trstenjak tako v pričujočem delu posega v širše biološko razvojne, komparativne, kulturne in sociološke, skratka antropološke temelje človeka-delavca. Ta temelj pa je princip osebe. Trstenjak ni zgolj humanist, je personalist. S poseganjem v te antropološke temelje posega v prihodnost psihologije dela oziroma anticipira njen razvoj. V nasprotju od pretežno fiziološke in psihotehnične usmeritve gre Trstenjak v smer humanizacije teh vprašanj, ki se javljajo v dialektičnih kontrarnih (in ne konfrontnih) nasprotjih delovnega procesa in družbe.

[29] A. Trstenjak, *Psihologija dela in organizacije*, 262.

Povzetek: **Iztok Žebovec, Človekovo delo in organizacija dela v psihološkem pogledu Antona Trstenjaka**

Za psihološki pogled Antona Trstenjaka je pomembno teološko-antropološko izhodišče ter sistemska in primerjalna metoda, ki vodi k luči razodetja. Na človeka gleda celovito, v njegovih različnih razsežnostih in ravneh, ki se med seboj prepletajo. Tako tudi delo pojmuje kot vsako človekovo dejavnost, v katero človek stopa kot celota telesa, duše in duha ter se z dejavnostjo tudi kaže kot celota. Izhodišče in cilj dela je vzajemni odnos med človekom in Bogom ter med ljudmi. Individualne ravni dela ne moremo ločiti od socialne, ki pa predpostavlja organizacijo, odprt komunikacijski sistem prepletajočih se dejavnikov, ki imajo za izhodišče in cilj zopet osebo samo.

Summary: **Iztok Žebovec, Man's Work and Organization Thereof in Psychological Outlook of Anton Trstenjak**

The psychological outlook of Anton Trstenjak is characterized by its theological-anthropological starting point as well as by systematic and comparative methods leading to the light of revelation. He looks upon man as an integral whole with all his different, yet interwoven dimensions and levels. He considers work as any other human activity entered by man as an integral whole of body, soul and spirit. The starting point as well as the aim of work is an interaction between man and God and among people. The individual level of work cannot be separated from its social level requiring organization and an open communication system of closely connected factors based on the human person and having this person as their aim.

Predavanje (1.06) UDK 19 (075.8) : 929 Trstenjak, Anton

Edvard Kovač OFM

Zgodovina filozofije Antona Trstenjaka

Zgodovino filozofije je Trstenjak predaval štirideset let na različnih visokošolskih zavodih. Neprestano je spremljal izsledke zgodovinarjev filozofije in dopolnjeval svoja predavanja. Tako lahko rečemo, da je znanstveno delo *Zgodovina filozofije* nastajalo vrsto let, vendar ni nikoli izšlo v knjižni obliki. Delo zaradi svoje preglednosti in celovitosti zasluži izid. Njegova vrednost je v temeljitosti in sistematičnosti in predstavlja skrčeno enciklopedijo zgodovine filozofije. Delo ima vezno besedilo, ki opozarja na genezo filozofskih pojmov pri različnih avtorjih, jih povezuje in osvetljuje.

Trstenjakova *Zgodovina filozofije* ni zgolj navajanje spoznanj različnih filozofskih poznavalcev. Te avtor sicer s pridom uporablja in jih navaja v virih in literaturi,[1] vendar Trstenjakova zgodovina kaže z izborom, poudarki in povezavami na lastno njegovo filozofijo. Skušajmo jo v kratkih obrisih nakazati.

Prof. Anton Trstenjak je zapisal prve osnutke predavanj v času, ko se je v Sloveniji uveljavljal marksizem kot uradna ideologija. Ta je v prvih povojnih letih nastopala kot radikalni dialektični materializem. Trstenjak se ni odločil za odkrito polemiko s to ideologijo. V smislu *contra factum non est argumentum* je skušal preko zgodovine filozofije kazati, da so drugi miselni tokovi odločilnejši za razvoj človekovih spoznanj in tudi same znanosti. Zato v njegovi zgodovini zasledimo poudarke na idejnih tokovih, ki poudarjajo človekovo duhovnost, moč kulture in človeško etično držo. Nasploh se izogiba vrednostnih sodb o posamezni filozofiji. Raje podčrta njene izpeljave in včasih nakaže absurdnost posameznih trditev ali jih ironizira. Tako združuje obe Sokratovi metodi: metodo ironije in majevtično metodo in pušča sodbo bralcu.

Pri našem avtorju najdemo za tisti čas redko držo, da je pripravljen sprejeti resnico, pa naj ta prihaja od koderkoli. To pomeni, da mu je zvestoba filozofskim besedilom posameznih mislecev prvo metodološko vodilo, ki ga ne zavezuje zgolj kot delovna hipoteza, ampak mu postaja moralni aksiom. Njegovo prvo vodilo je torej, naj se vsak filozof predstavi sam s svojim delom.

Drugo vodilo je prof. Trstenjaku želja pokazati v zgodovini evropske filozofije na predhodnike sodobne znanosti, naravoslovne ali humanistične. Zato že od jonskih mislecev naprej opozarja, kaj vse so že slutili in nakazovali

[1] Katero delo je odločilno vplivalo na Trstenjakovo *Zgodovino filozofije*, je težko reči. Vsekakor pa je v svojih referencah postavljal v ospredje nemške avtorje in izdaje.

grški in latinski filozofi. In tukaj je prof. Trstenjak izjemen, saj so te idejne povezave, miselna soupadanja in filozofske remeniscence sad njegovega lastnega razmisleka in uvida. K takšni celostni oceni mu je pomagala njegova izredna sposobnost, da je z mislijo zajel zgodovino filozofije kot celoto.

Temu nenapisanemu vodilu je zvest tudi, ko govori o srednjeveški filozofiji. Pri obravnavi sholastične filozofije Trstenjak ne zataji svoje lastne filozofije in pogleda na človeka oziroma svojega nagnjenja k antropologiji in eksperimentalni psihologiji. Zato je tudi pri navajanju srednjeveških filozofov in njihovih misli posebno pozoren do tistih, ki s svojimi idejami že naznanjajo moderni čas znanosti in tehnike. Tako npr. pri Rogerju Baconu ne varčuje z občudujočimi navajanji njegovih predčasnih pobud in sanj. Zelo je pozoren do pojmovanja volje pri Janezu Dunsu Scotu, v katerem vidi predhodnika sodobne psihologije. Čeprav vzgojen v innsbruški neotomistični šoli, ki je zagovarjala Suáreza, se veliko bolj prepoznava v frančiškanski sholastični šoli in frančiškanskim mislecem daje poseben poudarek. Kasneje, ko govori o »modernistih«, to je o posebni smeri znotraj katoliške in protestantske misli na začetku našega stoletja, je znova dosledno tomističen, vendar iz metodoloških razlogov, da je lažje pokazal na nekritično povzdigovanje čustev modernističnih mislecev.

S temi ugotovitvami pa smo že pokazali na Trstenjaka kot na sholastičnega filozofa. Takšen je bil Trstenjak od svoje prve filozofske formacije naprej. Nanj je prvi vplival njegov profesor v Mariboru Franc Kovačič, ki ga je vpeljal v tomizem, vendar tomizem v odprti obliki. Od sholastike je Trstenjak podedoval tudi smisel za sistematičnost, sposobnost ločevati, kar je središčnega pomena od obrobnega ali, kot bi rekli sholastiki, bistvo od pritike. Od tod tudi preglednost njegove *Zgodovine*. Druga značilnost, ki se kaže v tem delu in bi jo lahko pripisali Trstenjakovi sholastični formaciji, je smisel za distinkcije, sposobnost subtilnega razlikovanja. Ob svojem znanstvenem in didaktičnem vodilu *Qui bene distinguit, bene docet* je z lahkoto razmejil in jasno pokazal na razlike sicer prvi hip zelo podobnih miselnih analiz. Tretja kvaliteta znotraj Trstenjakove sholastičnosti je smisel za analogijo. Analogija bitja je za Trstenjaka tista dediščina aristotelizma, ki jo je sholastika poleg formalne logike prevzela od vrha grške antike in ki se ji ne sme nikoli odreči. Sposobnost analogije je našemu avtorju dala zanj tako značilno zmožnost primerjav in povezav.[2]

Anton Trstenjak pa je s svojim innsbruškim doktoratom leta 1928 iz »nagonske pameti«, ki jo je analiziral njegov rojak France Veber, dal slovo strogi ali zgolj epigonski sholastiki. Zanimivo je, da ga je ravno nerazumevanje mentorja prisililo, da je iskal vzporednice in je našel vsaj daljno analogijo med sodobno Husserlovo fenomenologijo in predmetno teorijo na eni ter sholastiko in neotomizmom ne drugi strani.[3]

---

[2] Sholastične sheme so izrazite v avtorjevih prvih monografijah, kot npr. v njegovi *Pedagogiki*. Toda sholastična distinkcija in razporeditev kot kvaliteta spremlja vsako njegovo knjigo. Med *via affirmationis* in *via negationis* se odloča za tretjo, analogno pot, ki je sredinska in hkrati »povzdigujoča«.

[3] Prim. *Kritika nagonske pameti*, v: A. Trstenjak, *Filozofski spisi I.*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1996.

Tako je Trstenjak ostal zvest fenomenologiji oziroma predmetni teoriji tudi takrat, ko je pisal *Zgodovino filozofije*. Zato celo pri Heglu opozarja na »možno bistvo, ki mu pripisuje stvarnost, kakor predmetna teorija svojim predmetom«.

Vsekakor se Trstenjaku, ki izhaja iz krščanskega miselnega sveta, zastavlja vprašanje, kako je v zgodovini filozofske misli navzoče krščanstvo. Lahko rečemo, da je prof. Trstenjak želel biti metodološko avtonomen, zato se že na začetku knjige odreka krščanskim apologetskim stališčem. To pomeni, da mu ni težko zapisati misli, ki so krščanstvu diametralno nasprotne, da le ustrezajo miselnemu toku, ki ga želi predstaviti. V svoji intelektualni poštenosti omenja tudi senčne trenutke krščanske institucije v odnosu do porajajoče se svobodoljubne misli. Za bralca je pomembno, da Trstenjak ne zapade črno-beli tehniki, ampak vse miselne spore podaja v odtenkih.

Ne smemo pozabiti, da je bila Trstenjakova *Zgodovina filozofije* pisana prvenstveno kot učbenik za študente Teološke fakultete. Šele na nepredviden način je začela služiti tudi študentom drugih fakultet, kot »nasprotni pol« uradni in prevladujoči ideologiji. Prinaša podatke o filozofih in miselnih tokovih, ki so bili v takratni povojni literaturi na Slovenskem zelo zanemarjeni. Besedilo je nehote bolj pozorno do spiritualističnih tokov in seveda tudi do krščanskih mislecev ter teh, ki so se ukvarjali z religijskimi vprašanji. Razumljivo je tudi, da Trstenjak pri pisanju *Zgodovine filozofije* svojega krščanstva ne daje v oklepaj, ampak zasleduje miselno pot do osebnega Boga. Zato se mu zapiše velika začetnica za Boga, ko ta izraz še ne predstavlja v polnosti osebnega imena, ali pa v biografiji posameznih avtorjev omenja njihovo spreobrnjenje, odnos do vere in do krščanske skupnosti.

Trstenjak pokaže svojo filozofsko naravnanost tudi po izboru avtorjev in pozornosti, ki jim jo odmerja. Omenili smo že, da se rad nasloni na nemške avtorje, zlasti ker mu je njihova tovrstna literatura najbolj dostopna. Posebno skrb posveča vprašanju spoznavne teorije, saj je ta tematsko najbližja Vebrovi predmetni teoriji, v kateri se Trstenjak prepoznava. Poleg tega ga epistemološka vprašanja vodijo k tipično psihološkim temam, kot so zaznava, predstava in tudi doživljanje zunanjega sveta.

Zanimivo je pogledati, katere filozofe Trstenjak večkrat omenja kot vezne figure posameznih avtorjev in filozofskih tokov. Poleg Tomaža Akvinskega sta to zagotovo Kant in Leibniz, pri modernih tudi Brentano in Bolzano. Če je ime Tomaža razumljivo zaradi Trstenjakove sholastičnosti, prav tako oba predhodnika Husserlove fenomenologije, pa imata Kant in Leibniz presenetljivo velik pomen.

Immanuel Kant je za Trstenjaka filozofski in osebnostni ideal. Najprej seveda filozofski, saj je tudi Trstenjaku vprašanje miselne doslednosti povezano z etično zahtevo intelektualnega poštenja. Kant mu pomeni sintezo izredne kritičnosti, ki se približuje znanstveni natančnosti, hkrati pa mu Kant pokaže, kako je v tej kritičnosti metafizika možna. Slednjič je tudi Trstenjaku pred očmi Kantova osebna integriteta in seveda dejstvo, da so Kantove tri Kritike nastale relativno pozno, tako kakor največja Trstenjakova antropološka dela, ne nazadnje tudi priprava za tisk *Zgodovine filozofije*.

Nekaj podobnega lahko rečemo tudi za G. W. Leibniza. Filozofova vsestranost na znanstvenem, filozofskem, javnem in medosebnem polju mu govorijo o tisti večplastnosti mišljenja in delovanja, ki si jo je Trstenjak sam zastavil. Vendar mu je Leibniz tudi opomin: razpršenost delovanja in snovanja lahko pomeni tudi izostanek velikih del, če ne pride do interdisciplinarnosti in sinteze v celosten pogled na svet in življenje. Zato Trstenjak svojo antropološko sintezo različnih vej filozofije in humanističnih ter naravoslovnih znanosti že nakazuje tudi v *Zgodovini.*

Biografske poteze, ki jih ob posameznih filozofih Trstenjak rad omenja tudi v podrobnosti, so več kot zgolj prijetna ilustracija mislecev. Našemu avtorju gre namreč za celostni prikaz misli in osebe. Oboje v svoji filozofski antropologiji tesno povezuje. Tako mu je npr. filozofija Akvinca, Descartesa, Nietzscheja, Bergsona in Heideggerja hkrati tudi osebnost Tomaža, Renéja, Friedricha, Henrieja in Martina. Za Trstenjaka oseba ni zanemarljiv pojem v filozofiji.

Moramo pa omeniti tudi mesta, kjer je Trstenjakova *Zgodovina filozofije* manj natančna oziroma ni vključila novejših pojmovanj posmeznih filozofov in tokov. Gre za interpretacije modernih in sodobnih avtorjev. Razumljivo je, da se Trstenjak ne more prepoznati v absolutnem idealizmu filozofa Hegla in ni edini, ki razume Heglov sistem kot zaokroženo zaprto celoto. Toda, kot je v svoji disertaciji pokazal A. Stres, je mogoče Hegla razumeti tudi kot filozofa »drugega« in ne »istega«, se pravi, da se je tudi znotraj Heglove misli moč izogniti totalitarnemu mišljenju. Prav tako je docela preseženo razumevanje Hegla kot pruskega državnega filozofa.[4]

Omenili smo, da je Trstenjak velik poznavalec Franceta Vebra, z njim pa tudi Meinonga. Zato je tudi pri prikazu Husserla pozoren predvsem do njegovega prvega obdobja filozofije, ki je vplivala tako na Meinonga kot na Vebra. Zaradi tega se Trstenjaku v oceni Husserla večkrat zagovori beseda idealist. Husserl sam pa je s poudarjanjem intencionalnosti, transcendentalne redukcije, predvsem pa pojma korelacije, ki ga Trstenjak ne omenja, izognil omenjeni kritiki.

Trstenjak se tudi naslanja na klasično nemško interpretacijo Nietzscheja, ki je v njem videla literata in očeta modernega nihilizma in drugih ideologij. Po Heideggerjevi obravnavi Nietzscheja in tudi francoskih personalistov ter filozofov diference pa uvaja Nietzsche nov tip filzofskega razmišljanja, ki prerašča klasično metafiziko, predvsem ontoteologijo. Tako se nam Nietzsche razodeva kot oster kritik modernega nihilizma. Zato tudi njegove skrajno individualistične filozofije ne moremo aplicirati na družbo.[5]

Podobno je tudi Trstenjakovo razumevanje Heideggerja vključeno še v eksistencialistično interpretacijo. Danes se je uveljavil fenomenološki pogled na Heideggerjevo filozofijo, ki se odpira k ontološki radikalizaciji.[6] Zanimivo je, da je bil Trstenjak najbrž prvi, ki je že pred drugo svetovno vojno opozoril

[4] Prim. A. Stres, *Heglovo in Marxovo pojmovanje svobode*, Slovenska matica, Ljubljana 1987.

[5] Prim. *Nietzsche et le christianisme*, v: *Concilium* št. 165, Paris 1981; I. Urbančič, *Zaratustrovo izročilo II.*, Slovenska matica, Ljubljana 1996.

[6] Prim. J. Greisch, *Ontologie et temporalité*, Esquisse d'une interprétation intégrale de 'Sein und Zeit', Puf, Paris 1994.

slovenski kulturni prostor na Heideggerja in celo nakazal njegovo prihodnost v ontologiji.[7] Žal pri tej pravilni intelektualni intuiciji in analizi ni vztrajal, ko je pisal *Zgodovino*.

Slednjič moramo reči, da bi v pričujoči *Zgodovini filozofije* francoski personalisti zaslužili večjo pozornost. Trstenjak jih sicer (Emmanuela Mounierja) omenja, vendar ne tako pozorno kakor nemške religijske filozofe ter angleške in ameriške personaliste.

Smemo reči, da v *Zgodovini filozofije*[8] Trstenjak v celoti razkrije svojo filozofijo? Takšna trditev je preuranjena, ker je naš avtor, kot smo že povedali, zvest filozofskim besedilom. In tudi kadar ima možnost, da bi podal čisto lastno interpretacijo posameznega filozofa ali miselnega toka, raje ostane v soglasju s klasičnimi interpretacijami, ki so v njegovem času uveljavljene. Le pazljiv bralec bo opazil avtorjevo lastno misel, ki jo seveda jasneje razgrne v svojih drugih delih, kot so spisi o Vebrovi filozofiji ali antropološka in psihološka dela. Toda, kot smo že dejali, tudi Trstenjakova osebnost pri tem delu ni zanemarljiv pojem, zato implicitno razkriva svoje filozofske poglede in ocene.

Povzetek: **Edvard Kovač OFM, Zgodovina filozofije Antona Trstenjaka**

Trstenjakova *Zgodovina filozofije* ni zgolj navajanje spoznanj o različnih filozofih. Zaradi izbora, poudarkov in povezav kaže njegovo obravnavanje zgodovine filozofije na lastno filozofijo. Pri Trstenjaku torej zasledimo pozornost do idejnih tokov, ki poudarjajo človekovo duhovnost, moč kulture in etično držo. Avtor ne privilegira krščanskih mislecev, toda v obravnavanju različnih filozofov rad omenja podobnost s krščanstvom. Posebno je pozoren do začetkov znanosti in do predhodnikov Husserlove fenomenologije, v kateri se tudi sam prepoznava. Avtor podčrtuje izpeljave posamične filozofije in včasih nakaže absurdnost določenih trditev ter jih celo ironizira. Tako združuje obe Sokratovi metodi, metodo ironije in majevtično metodo, zadnjo sodbo pa prepušča bralcu.

Summary: **Edvard Kovač OFM, Zgodovina filozofije (History of Philosophy) by Anton Trstenjak**

Trstenjak's *Zgodovina filozofije* (History of Philosophy) does not just enumerate the findings about different philosophers. Due to the choice of authors treated as well as the placing of emphases and connections, Trstenjak's treatment of the history of philosophy shows his own philosophy. He pays special attention to the currents of thought stressing human spirituality, the power of culture and ethical attitude. He does not favour Christian thinkers, however, at dealing with different philosophers he likes to mention what they have in common with

[7] Prim. *Od fenomenologije do ontologije*, v: A. Trstenjak, *Filozofski spisi I.*

[8] Prim. A. Trstenjak, *Zgodovina filozofije*, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1996.

Christianity. He pays special attention to the beginnings of science and to predecessors of Husserl's phenomenology, in which he also sees his own place. Trstenjak stresses the deductions from single philosophies, sometimes hints at the absurdity of certain assertions and even treats them ironically. Thus he combines both methods used by Socrates, the method of irony and the maieutic method, and leaves the final judgement to the reader.

Pregled (1.25) UDK 012 : 929 Trstenjak, Anton

Edo Škulj

Temeljna bibliografija Antona Trstenjaka

1. Monografije

Metodika verouka. Očrt versko-pedagoške psihologije, Ljudska knjigarna, Ljubljana 1941, 266 str. (italijanski prevod: *La metodica dell'insegnamento religioso. Saggio di psicologia religioso-pedagogica*, Vita e pensiero, Milano 1945, 423 str.; druga izdaja: 1955).

Pastoralna psihologija, MD, Celje 1946, 452 str. (druga, predelana izdaja: MD, Celje 1987, 362 str.; hrvaški prevod: BO, Đakovo 1989, 429 str.).

Zlivanje in ločevanje barvnih sistemov, v: MD, Celje 1948, 144 str.

Psihologija dela, DZS, Ljubljana 1951, 205 str. (druga, razširjena izdaja: *Psihologija dela in organizacije. Okvirni sistemsko funkcionalni vidiki*, Univerzum, Ljubljana 1979, 279 str.).

Psihologija umetniškega ustvarjanja, SAZU, Ljubljana 1953, 150 str.

Med ljudmi. Pet poglavij iz psihologije medčloveških odnosov, MD, Celje 1954, 172 str. (tretja, izpopolnjena izdaja: 1980, 201 str.; italijanski prevod: *Tra gli uomini*, Vita e pensiero, Milano 1957, 294 str.; hrvaški prevod: *Medju ljudima: iz psihologije medjuljudskih odnosa*, v: BO, Đakovo 1987, 232 str.).

Prirodna filozofija ali kozmologija, CDSB, Ljubljana 1956, 77 str.

Pota do človeka. Metode spoznavanja ljudi, MD, Celje 1956, 204 str. (druga, dopolnjena izdaja: MD, Celje 1980, 242 str.; tretja izdaja: MD, Celje 1991, 242 str.; hrvaški prevod: *Putevi k čovjeku. Metode upoznavanja ljudi*, BO, Đakovo 1988, 269 str.; druga izdaja: 1995).

Človek v ravnotežju ali o značaju za vsakogar, MD, Celje 1957, 180 str. (druga, popravljena izdaja: *Človek v ravnotežju. Nauk o značaju za vsakogar*, MD, Celje 1981, 212 str.; ponatis: 1992; hrvaški prevod: BO, Đakovo 1986, 228 str.; druga izdaja: 1993).

Človek v stiski. Prispevki k psihologiji osebnega svetovanja, MD, Celje 1960, 160 str. (druga, izpopolnjena izdaja: MD, Celje 1981, 191 str.; ponatis: 1992; hrvaški prevod: *Čovjek u tjesnobi. Prilozi psihologiji osobnog savjetovanja*, HKD Sv. Cirila i Metoda, Đakovo 1986, 175 str.; druga izdaja: 1988; tretja izdaja: 1995).

Kozmologija ali prirodna filozofija, CDSB, Ljubljana 1962, 154 str. (ponatis: 1965).

Psihologija, CDSB, Ljubljana 1962, 273 str.

Uvod v filozofijo, CDSB, Ljubljana 1962, 85 str.

Če bi še enkrat živel ali psihologija življenjske modrosti, MD, Celje 1965, 168 str. (druga, popravljena izdaja: *Ko bi še enkrat živel ali psihologija življenjske modrosti*, MD, Celje 1986, 244 str.; tretja izdaja: MD, Celje 1994; hrvaški prevod: *Kad bih još jedanput živio*, BO, Đakovo 1968, 189 str.; druga izdaja: 1990).

Pregled razvojne psihologije, CDSB, Ljubljana 1965, 58 str.

Zgodovina filozofije, CDSB, Ljubljana 1966, 333 str.

Hoja za človekom, MD, Celje 1968, 166 str. (druga, popravljena izdaja: MD, Celje 1984, 238 str.; italijanski prevod: La Scuola, Brescia 1975, 232 str.; hrvaški prevod: *Tragom čovjeka*, BO, Đakovo 1994, 234 str.).

Oris sodobne psihologije I. Teoretična psihologija, Obzorja, Maribor 1969, 656 str. (druga, pregledana izdaja: Obzorja, Maribor 1971; tretja, razširjena izdaja: Obzorja, Maribor 1974).

Zgodovina filozofije, CDSB, Ljubljana 1970, 348 str.

Človek samemu sebi, MD, Celje 1971, 145 str. (ponatis: MD, Celje 1984; hrvaški prevod: *Čovjek samome sebi*, BO, Đakovo 1986, 208 str.; druga izdaja: 1993).

Med ljudmi. Pet poglavij iz psihologije medčloveških odnosov, MD, Celovec 1971, 178 str.

Metafizična psihologija, CDSB, Ljubljana 1971, 50 str.

Oris sodobne psihologije II. Uporabna psihologija, Obzorja, Maribor 1971, 790 str. (druga, razširjena izdaja: Obzorja, Maribor 1974).

Uvod v filozofijo, CDSB, Ljubljana 1973, 88 str.

V znamenju človeka. Tri predavanja, Dom prosvete, Tinje 1973, 84 str. (hrvaški prevod: *U znaku čovjeka*, BO, Đakovo 1990, 80 str.).

Človek in sreča, MD, Celje 1974, 138 str. (druga, dopolnjena izdaja: MD, Celje 1986, 157 str.; hrvaški prevod: *Čovjek i sreća*, BO, Đakovo 1985, 170 str.; druga izdaja: BO, Đakovo 1991, 182 str.).

Stara in nova podoba družine, Dom prosvete, Tinje 1974, 134 str. (ponatis v: *Draga 73, Družina in generacije*, Trst 1974, 77-100; hrvaški prevod: *Stara i nova slika obitelji*, BO, Đakovo 1991, 116 str.).

Da bi bili z njim. Razmišljanja o podobi sodobnega duhovnika, Dom prosvete, Tinje 1975, 142 str.

Krščanstvo in kultura, Dom prosvete, Tinje 1975, 220 str.

O sreči, ki je ni, Naše Tromostovje, Ljubljana 1975, 39 str.

Problemi psihologije, SM, Ljubljana 1976, 523 str.

Človek in barve, Univerzum, Ljubljana 1978, 425 str. (srbski prevod: *Čovek i boje,* Nolit, Beograd 1987, 237 str.).

Pogled v človekovo dušo, Obzorja, Maribor 1980, 76 str.

Med ljudmi: pet poglavij iz psihologije medčloveških odnosov, MD, Celje 1980, 201 str. (ponatis: 1991).

Psihologija ustvarjalnosti, SM, Ljubljana 1981, 535 str.

Temelji ekonomske psihologije, GV, Ljubljana 1982, 285 str. (ponatis: 1983).

Teorije zaznav, SAZU, Ljubljana 1983, 110 str.

Ekološka psihologija. Problemi in perspektive, GV, Ljubljana 1984, 324 str.

Človek bitje prihodnosti. Okvirna antropologija, SM, Ljubljana 1985, 490 str.

Človek in njegova pisava, Centralni zavod za napredek gospodinjstva, Ljubljana 1986, 191 str.

Dobro je biti človek, Katehetski center, Ljubljana 1988, 119 str. (hrvaški prevod: *Dobro je biti čovjek*, BO, Đakovo 1990, 137 str.).

Biti človek, Cankarjeva založba, Ljubljana 1989, 293 str.

Skozi prizmo besede, SM, Ljubljana 1989, 277 str.

Človek in njegova pisava, Centralni zavod za napredek gospodinjstva, Ljubljana 1986, 191 str.

Človek končno in neskončno bitje: oznanjevalna antropologija, MD, Celje 1988, 619 str.

Misli o slovenskem človeku, Založništvo slovenske knjige, Ljubljana 1991, 205 str.

Za človeka gre: izbrana razmišljanja, Obzorja, Maribor 1991, 449 str.

O slovenskem človeku in o koroški duši, MD, Celovec 1992, 215 str. (soavtor: E. Ringel).

Pet velikih, SM, Ljubljana 1992, 286 str.

Človek in gora, MD, Celje 1993, 47 str. (soavtorja: E. Frankl, J. Ramovš).

Po sledeh človeka, MK, Ljubljana 1993, 321 str.

Umrješ, da živiš, MD, Celje 1993, 158 str.

Človek - simbolično bitje, MK, Ljubljana 1994, 185 str.

O družini, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1994, 154 str.

Slovenska poštenost, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1995, 219 str.

2. Znanstveni in strokovni članki

Od fenomenologije do ontologije, v: BV 19 (1939), 124-174.

Osebnost in svetovni nazor, v: *Čas* 35 (1941), 9-32.

Philosophia perennis - ars perennis, v: F. Stele, J. Plečnik, *Architectura perennis*, Mestna občina ljubljanska, Ljubljana 1941, 230-248 (ponatis: 1993).

Farbenkonstanz und Farbenkontrast im Lichte der Sonderung und Verschmelzung optischer Eindrücke, v: *Commentationes Pontificae Academiae scientiarum* (Romae) 10 (1946), 43-85 (ponatis: CLP 14 (1950), 109-166).

Fenomenološka razčlenitev barv, v: *Razprave SAZU*, I. razred, Ljubljana 1950, 167-257.

Die Eindringlichkeit und Ausgeprägtheit der Farben im Lichte der alten Attributenfrage, v: CLP 16 (1952).

Beiträge zur Systematik der Erscheinungsweisen der Farben, v: CLP 16 (1952), 163-190.

Verschmelzungs- und Sonderungsvorgänge in den Farbenwahrnehmungen, v: CLP 16 (1952), 191-242.

Geometrisch-optische Täuschungen als dynamischer Vorgang, v: CLP 16 (1952), 245-309.

Die Farbenwahrnehmungen und die Wirklichkeit der Aussenwelt, v: CLP 16 (1952), 310-355.

Navidezna velikost Lune kot pojav velikostne konstante, v: *Proteus* 15 (1952-53), št. 3, 65-69.

Pastoralna in eksperimentalna psihologija, v: *Zbornik teološke fakultete* 3 (1953), 170-172.

Le rôle cognitif des émotions, v: *Actes du XVeme congrès international de philosophie II*, Bruxelles 1953, 96-103.

L'accès anthropologique au phénomène de la monotonie du travail, v: *Congrès international de psychotechnique*, Paris 1953, 127-128.

Psychologie der menschlichen Beziehungen in der Wirtschaft, v: *Berichte zur Erwachsenenbildung und Kulturarbeit* (Graz) 2 (1954), 18-19.

L'aspect dynamique dans la monotonie du travail, v: CLP 19 (1955), 449-466.

Reaktionszeiten und Ermüdungserscheinungen beim Fixieren einzelner Farbtöne, v: CLP 19 (1955), 467-491.

Najnovejše metode v uporabni psihologiji s pogledom na pastoralno, v: *Iz Celja na Brezje*, Ljubljana 1955, 90-104.

A *critical study of the hypothesis of the affinity of instincts and sympathetic facial expression*, v: *Archivio di psicologia, nevrologia, psichiatria e psicoterapia* (Milano) 17 (1956), 1063-1092.

Criticism of Szondi's hypothesis of the affinity of instincts and sympathetic facial expression, v: *Bulletin of the International association of applied psychology* (Paris) 1956, 134-135.

Tomaž Akvinski in profana znanost, v: *Zbornik teološke fakultete* 5 (1955), 18-29 (ponatis: *Nova pot* 7 (1956), 315-323).

Change in human relation: The transition from an agrarian to an industrian society, v: *Proceedings of the international conference on human relations*, Nijmegen 1956, 55-66.

The experience of time and the question of subjective boredom, v: *Rivista di psicologia* (Firenze) 1956, fascicolo giubilare, 265-277.

Die Angst in mehrdimensionaler Sicht, v: *Wege zum Menschen* (Göttingen) 8 (1956), 33-38.

Von der Gegenstandstheorie zum Existenzialismus, v: *Archiv für Philosophie* (Stuttgart) 7 (1957), 244-278.

Psychology on Crossways, v: *Gawein* (Nijmegen-Utrecht) 5 (1957), 125-132.

Geometrical illusions as a proof of the interdependence of space, time and movement, v: *Proceedings of the 15th International Congress of Psychology*, Brussel 1957, 272-273 (ponatis v: *Acta psychologica* (Amsterdam) 15, 1959).

Aspetto psicologico del colore, v: *Atti del 1° e 2° congresso nazionale del colore*, Padova 1958, 84-137.

A critical study of the hypothesis of the affinity of instincts and sympathetic facial expression, v: CLP 21 (1958), 205-236.

Critical remarks on functional colour for machines, v: *Proceedings of the 13th International Congress of the International Association for Applied psychology*, Roma 1958, 219-220.

Basi psicologiche dei metodi visivi nella scuola e la pedagogia, v: *Atti del 3° congresso nazionale del colore*, Padova 1959, 51-90.

L'uomo, colore e la moda, v: *Atti del 4° congresso nazionale del colore*, Padova 1960, 249-272.

Cinematografia, colore e realtà, v: *Atti del 5° congresso nazionale del colore*, Padova 1960, 14 str. (separat).

Colore e motivazione, v: *Homo Faber* (Roma) 1960, 6745-6753.

Od fiziologije do sociologije zaznav, v: *Prispevki k psihologiji* (Ljubljana) 1 (1960), 32-48.

Osservazioni critiche sul colore funzionale nelle macchine, v: *Colore* (Milano) 4 (1961), 40-43 (angleški prevod: *Critical remarks on functional colour in machinery*, 43-44; nemški prevod: *Kritische Bemerkungen über die funktionelle Farbe an den Maschinen*, 45-46).

Motorische Reaktionswerte einzelner Farbtöne und ihre statistische Erheblichkeit, v: *Internationale Farbtagung II*, Düsseldorf 1961, 371-376 (ponatis: *Die Farbe* 11 (1962), 147-152).

Psihoterapevtični pogledi na človeka, v: *Zbornik razprav Teološke fakultete*, Ljubljana 1962, 270-311.

Deux recherches sur l'interaction audio-visuelle, v: *Bulletin du Centre d'études et recherches psychologique* 12 (1963), 149-161.

Misli in čustva sveta ob krsti »prehodnega« papeža, v: *Nova pot* 15 (1963), 227-234.

Najefikasniji put do srca današnjeg čovjeka, v: I. Čavar, M. Mihić, I. Šešo, *Pozdrav našem vremenu*, Đakovo 1964, 301-345.

The question of interaction between colour and time perception, v: *15th International Congress of the International Association for Applied Psychology*, Ljubljana 1964, 79.

Psihosociološka analiza vjerskog života, v: *Bogoslovska smotra* (Zagreb) 35 (1965), 30-46.

Zur Frage der »langweiligen« Farben, v: *6. Internationalen Farbtagung*, Göttingen-Zürich 1965, 79-87.

Motorische Reaktionswerte von Signalfarben (Rot, Gelb, Grün) bei Tageslicht und im Dunkeln, v: *Internationale Farbtagung*, Dresden 1966, 7 str. (separat).

Pierre Teilhard de Chardin in njegov svetovni nazor, v: *Nova pot* 18 (1966), 165-234.

Pitanje dosade boja, v: *Zbornik saopćenja i plenarnih predavanja - 2. kongres psihologa SFR Jugoslavije*, Zagreb 1966, 242-247.

Pastoralne metode prve Cerkve, v: BV 27 (1967), 77-88.

Psychosoziologie der Zugehörigkeit zur Kirche, v: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* (Köln-Opladen) 4 (1968), 33-62.

Sodobne teorije osebnosti, v: *Nova pot* 20 (1968), 36-124.

Karakterološka podoba slovenjegoriškega človeka, v: *Svet med Muro in Dravo*, Maribor 1968, 72-110.

Vera v božjo navzočnost in naš čas, v: BV 28 (1968), 80-96.

Med psihologijo in filozofijo, v: *Anthropos* 1 (1969), št. 3/4, 9-24.

Religiozno jedro v psihoanalitični katarzi, v: BV 30 (1970), 188-192.

K vprašanju interakcije med zaznavo svetlobe in časa, v: *Revija za psihologijo* 1 (1970), 27-31.

Religiozna jezgra u psihoanalitičkoj katarzi, v: *Svesci* (Zagreb) št. 17-18 (1970), 35-39.

Teološka fakulteta nekoč in danes, v: BV 30 (1970), 26-35.

Pride pri zaprtih vratih, v: CSS 5 (1971), 129-131.

Analisi grafologico-caratterologica di 21 speleologi, v: *Atti e memorie della Commissione Grotte »Eugenio Boegan«* (Trieste) 10 (1971), 107-115.

Religiöser Kern in der psychoanalytischen Katharsis, v: *Proceedings of the 3rd International Congress of social Psychiatry* (Zagreb) 4 (1971), 395-399.

Teorija sistema i psihologija, v: *Psihologija* (Beograd) 4 (1971), 245-257.

Za človeka gre, v: *Znamenje* 1 (1971), 33-46.

O psihologiji sodobnega človeka, v: *Katehetski zbornik 1972*, 46-62.

Teorija sistemov in psihologija, v: *Psihološke razprave - IV. kongres psihologov SFRJ*, Ljubljana 1972, 8-16.

Franz Webers philosophisches Gedankengut im Umriss, v: *Vom Gegenstand zum Sein, von Meinong zu Weber*, Geschichte Kultur und Geisteswelt der Slowenen 7, München 1972, 15-65.

Motivi kajenja med odraslimi, v: *Zbornik 3. kongresa slovenskih zdravnikov*, Ljubljana 1972, 145-148.

Ob Kopernikovem letu, v: *Znamenje* 3 (1973), 319-326.

Slepi videc, v: *Znamenje* 3 (1973), 456-468.

Antiinteligenca v svetu in družbi, v: *Znamenje* 3 (1973), 475-489.

Biti na cilju. K psihologiji molitve, v: CSS 7 (1973), 165-170.

Od zavesti do volje biti nagi, v: *Znamenje* 3 (1973), 143-155.

Stara in nova podoba družine, v: *Znamenje* 3 (1973), 369-384.

Mejam spoznanja na pot, v: *Meje spoznanja*, MD, Celje 1974, 5-10.

Miselne zadrege sodobne psihologije, v: *Anthropos* 6 (1974), št. 1/4, 11-23.

Grafologija kot psihodiagnostična disciplina, v: *Anthropos* 6 (1974), 103-122.

Možnosti in meje v razvoju psihologije, v: *Meje spoznanja*, MD, Celje 1974, 155-180.

Razhod med človekom in tehniko, v: *Znamenje* 4 (1974), 313-324.

Odgovor zahoda na uganko sveta, v: *Znamenje* 4 (1974), 402-412.

Systémovi pristup v psychologii, v: *Metodologicki problémy psychologie v razvoji europskych socialistiskich krajev*, Bratislava 1975, 129-145.

Ob smrti filozofa Franceta Vebra, v: *Znamenje* 5 (1975), 194-200.

Krščanstvo in naprednost kulture, v: *Znamenje* 5 (1975), 206-217.

Poskusi sinteze med človeško in živalsko psihologijo, v: *Anthropos* 9 (1977), št. 3-4, 125-151.

Jože Krošl - častni doktor teologije, v: BV 35 (1975), 108-111.

Veliko smo opustili, v: CSS 9 (1975), 2-6.

Krščanstvo in sekularizacija sveta, v: *Znamenje* 5 (1975), 127-138.

O glasbeni govorici, v: CG 70 (1977), 2-9.

Človek človeku človek po besedi, v: CSS 11 (1977), 66.

Božje okolje in sodobni človek, v: *Božje okolje* 1 (1977), 2-4.

Sodobni človek in božje okolje, v: *Božje okolje* 1 (1977), 33-36.

Okvirni sistemsko teoretični modeli ekonomske psihologije, v: *Anthropos* 10 (1978), št. 1/3, 7-42.

Kako ustvarja umetnik, v: CG 71 (1978), 10-17.

Vertikalnost in lateralnost mišljenja v dilemah ustvarjalnosti, v: *Anthropos* 10 (1980), št. 1/2, 157-194.

Ustvarjalnost in delo, v: *Anthropos* 12 (1980), št. 3, 17-22.

Ustvarjalnost in samoupravljanje, v: *Anthropos* 12 (1980), št. 3, 119-123.

Okvirna zasnova psihološke teorije osebnosti, v: *Anthropos* 12 (1980), št. 4/6, 9-10.

Dimenzionalni in metodološki vidiki ekoloških modelov, v: *Anthropos* 12 (1980), št. 4/6, 39-52.

Sistemsko znanstvene perspektive ekološke psihologije, v: *7. posvetovanje psihologov Slovenije*, Ljubljana 1980, 141-157.

Schöpferische Tätigkeit als Produktion und Aisthesis, v: *Proceedings of the 9. International Congress of Aesthetics III*, Dubrovnik 1980, 389-397 (ponatis: *Münchener Zeitschrift für Balkankunde*, Sonderband 1: Serta Balcanica-Orientalia Monacensia 1981, 145-151).

Odnos do narave - vprašanje preživetja, v: *Proteus* 43 (1980/81), št. 1, 3-6.

Osnutek ekološke optike, v: *Anthropos* 13 (1981), št. 1, 27-36.

Circulus turbulentus hrupnosti, v: *Anthropos* 13 (1981), št. 2/3, 7-18.

Temeljne preusmeritve v psihologiji ustvarjalnosti, v: BV 41 (1981), 144-153.

Stop to dehumanize advertising, v: *6. Coloque International de psychologie economique*, Paris 1981.

Soočenje s samomorom, v: *Kristjani za prihodnost*, Ljubljana 1981, 247-262.

Ekopsihološka navzkrižja urbanizacije, v: *8. posvetovanje psihologov SR Slovenije*, Ljubljana 1981, 81-106.

The adjustment of part time farmer from a psychological point of view, v: *Proceedings of the seminar on mixed housholds*, Ljubljana 1981, 93-95.

Najnovejša razlaga navidezne velikosti Lune, v: *Proteus* 43 (1980/81), št. 6, 227-228.

Ekopsihološki trend v sodobni psihologiji, v: *Saželi 6 priopćenja 7. kongresa psihologa Jugoslavije*, Zagreb 1981, 203-205.

Temelji ekonomske psihologije, v: GV 1982, 285 str. (ponatis v: *Anthropos* 14 (1982), št. 3, 65-79).

Odnos do narave v smeri »znanosti o preživetju«, v: *Bomo preživeli?*, MD, Celje 1982, 28-43.

Opredelitev ekonomske psihologije ob njeni stoletnici, v: *Posvetovanje slovenskih psihologov*, Ljubljana 1982, 27-47.

Kreativität als Wendesäule der Persönlichkeit, v: *Proceedings of the 1st World Congress of the World Association for Dynamic Psychiatry*, Lübeck 1982, 62-63.

Selbstmord als Ergebnis der Einstellung zum Leben, v: *2. Weltkongress für dynamische Psychiatrie*, München 1983.

Okvirne dileme v etiologiji samomorov, v: L. Milčinski, *Samomor in Slovenci*, Ljubljana 1983, 251-259.

Metodološki pristopi k ekonomski psihologiji, v: *Posvetovanje psihologov Slovenije*, Ljubljana 1983, 55-62.

Človek ustvarjalno bitje, v: *CZ* 2 (1984), št. 3, 23-26.

Wissen und Glauben - zwei erkenntnistheoretische Ebenen. Eine kognitiv-psychologische Analyse, v: *Science and Faith*, Ljubljana 1984, 25-28 (slovenski prevod: *Znanost in vera - dve spoznavno teoretični ravni*, v: TiP 21 (1984), 781-784).

Assimilazione silenziosa, v: Susic, Sedmak, *Assimilazione silenziosa*, Trieste 1984, 9-13.

Slomškova osebnost. Grafološko karakterološka osvetlitev, v: *Slomškov simpozij v Rimu*, Ljubljana 1983, 20-39.

Stanje in vloga psihologije v Sloveniji, v: TiP 21 (1984), 1020-1025.

K psihologiji gospodarskih potreb, napetosti in odločanja, v: *XIII. strokovno izobraževalni seminar ekonomistov*, Ljubljana 1984, 53-54.

Človek - bitje vrednot, v: CZ 3 (1985), št. 9, 16-23.

Ivanocyjeva osebnost. Grafološka karakterološka osvetlitev, v: *Ivanocyjev simpozij v Rimu*, Ljubljana 1985, 47-49.

Predgovor, v: P. Kuret, *Pričevanja glasbenikov*, Ljubljana 1985, 5-7.

Stanje in razvoj psihologije v SR Sloveniji, v: *Stanje in razvoj družbenih dejavnosti na Slovenskem*, Ljubljana 1985, 111-139.

Ob algoritmih ustvarjalnosti, v: *Ustvarjam, torej sem*, MD, Celje 1985, 29-43.

Človek bitje upanja. Razmišljanja o Ernestu Blochu, v: *Vestnik. Inštitut za marksistične študije* 6 (1985), 49-57 (ponatis v: BV 46 (1986), 95-104).

Več kot trije o napadalnosti, v: CSS 20 (1986), 68-69.

Človek - bitje artikulirane govorice, v: *Seminar slovenskega jezika, literature in kulture* 22 (1986), 217-227.

Grafološko karakterološka oznaka slovenskih književnikov, v: *Slavistična revija* 34 (1986), št. 3, 279-314.

Fiziognomična funkcija glasbe, v: *Slovenski glasbeni dnevi*, Ljubljana 1986, 107-112.

Izidor Cankar v očeh njegovih sodobnikov, v: *Sodobnost* 34 (1986), 4-6.

Edvard Kocbek ekstatična osebnost, ne politik, v: *Sodobnost* 34 (1986), 711-719; št. 12, 1200 (ponatis v: E. Kocbek, *Poezija, kultura, politika*, Ljubljana 1988, 158-168).

Enaindvajset pisem E. Kocbeka Antonu Trstenjaku v letih 1927 do 1933, v: *Sodobnost* 34 (1986), 925-953.

Iz nevere, v: *Kristjanova obzorja*, izredna številka, november 1987, 53-58.

Podoba Trinkove osebnosti na podlagi karakterološke grafološke analize, v: *Trinkov simpozij v Rimu*, Ljubljana 1986, 47-55.

Barve in liki, v: *Barva in barvna metrika*, 11. mednarodno posvetovanje, Maribor 1987, 57-64.

Viški in krize znanosti, v: *Revija 2000* št. 35/36 (1987), 1-11.

An anthropological approach to the forest, v: *IUFRO World Congress*; 18th. Congress Report 1987, 370-379.

K psihologiji narodnostne asimilacije, v: *Pri slovenski manjšini v Avstriji in Italiji*, Ljubljana 1987, 91-102.

Ob strojni inteligenci, v: *Proteus* 49 (1987), št. 9/10, 336-339.

The anthropology of communication revolution, v: *Report of EESTEC* 1987, 36-40.

Vprašanja skupne slovenske kulturne zavesti, v: *Traditiones* 16 (1987), 5-13.

Interdisciplinarna znanost o barvah, v: *Barva in barvna metrika*. 11. mednarodno posvetovanje, Maribor 1987, 14-18.

Oblikovanje osebnosti slovenskega otroka v tujini, v: *Projekt razvijanja in očuvanja narodne in kulturne identitete materinega jezika pri jugoslovanskih delavcih v tujini*, Ljubljana 1988, 8 str. (Separat.)

Z veseljem biti človek, v: *Za življenje*, Ljubljana 1988, 24-30.

Psihološka podlaga moralnih avtorskih pravic, v: *Akademija in varstvo moralnih avtorskih pravic* 1988, 13-22.

Zum Gleichgewicht zwischen Natur und Technologie. Eine anthropologische Annäherung zum Wald, v: *Allgemeine Forst-Zeitschrift* 21 (1988), 594.

Človek bitje prihodnosti, v: CSS 22 (1988), 34-37.

Krekova osebnost v luči grafoloških dognanj, v: *Revija 2000* št. 40/41 (1988), 31-33.

Človek dialoško bitje, v: *Revija 2000* št. 42/43 (1988), 56-59.

Barve in delovno okolje, v: *Ekologija dela in okolja*, Zbornik referatov 1988, 63-74.

Jakob Volčič. Grafološka oznaka značaja, v: *Jakob Volčič in njegovo delo*, Pazin-Ljubljana 1988, 28.

Iz krize vrednot, v: *Kristjanova obzorja* 3 (1988), 21-27.

Pred pragom tretjega tisočletja, v: *Kristjanova obzorja* 3 (1988), št. 13, 205-214.

Žena zdravnica, v: *Zdravstveni vestnik* 57 (1988), 39-49 (ponatis v: *Zdravnica in njen poklic*, Ljubljana 1989, 121-127).

Nepoznani diplomatski potni list (Internacionalnega parlamenta za varnost in mir), v: *Zdravstveno varstvo* 27 (1988), 21-24.

Moje sodelovanje v Domu in svetu, v: *Dom in svet*, Maribor 1988, 28-29.

Dobrota je občestvo z vsemi, v: Božje okolje 13 (1989), 26-28.

Smernice oznanjevalnega svetovanja, v: CSS 23 (1989), 3-4.

Dobre in slabe strani slovenskega značaja, v: CSS 23 (1989), 130-131.

Duhovnost, pot v neznano, v: *Duhovne razsežnosti kateheze*, Mirenski grad - Maribor 1989, 7-12 (ponatis v: CSS 23 (1989), 98-99).

Misli besedujejo, besede mislijo, v: *Slovenski jezik v znanosti*, Ljubljana 1989.

Slovenski ustvarjalni značaj, v: *Dom in svet*, Maribor 1989, 117-126.

Spoštovanje življenja, v: *Medicinski razgledi* 28 (1989), 62-66; 433-438.

Psihološki aspekti prelomnih časov, v: *Prelomni časi*, Ljubljana 1989, 250-259.

Psihološki aspekti asimilacije, v: *Sodobnost* 37 (1989), 523-528 (ponatis: *Narodne manjšine*, Zbornik referatov in razprav na znanstvenem srečanju, Ljubljana 1990, 63-69).

Slovenci, ne uničujmo sami sebe, v: *Srce in oko* 1989, št. 1, 35-39.

Mladi izziv času, čas izziv mladim, v: *Zbornik o problemih mladih*, Ljubljana 1989, 13-20.

Albin Prepeluh v luči grafološko karakterološkega testa, v: *Nova revija* 8 (1989), št. 81/82, 208.

Človek vrednostno bitje, v: *Sodobna pedagogika* 40 (1989), št. 5/6, 219-228.

Farbe als Konfliktfach, v: *Barva in barvna metrika. III. mednarodno posvetovanje*, Maribor 1990, 3.

Spoštovanje človeka, v: *Medicinski razgledi* 28 (1990), 433-438.

La logica dell'inconscio, v: *Psicoanalisi e cultura nella mitteleuropea*, Gorizia 1990, 61-66.

K psihologiji samomora, v: *Medicinski razgledi* 29 (1990), 171-174.

Bomo znali biti človek?, v: *Dialogi* 26 (1990), 76-84; 106-108.

Vplivi kulturnozgodovinskih razmer na oblikovanje značaja Slovencev, v: *Traditiones* 19 (1990), 133-144.

Novi kristjan v novem času, v: CSS 24 (1990), 36.

Nova paradigma, v: CSS 24 (1990), 155-157.

Anton Mahnič skozi prizmo pisave, v: *Mahničev simpozij v Rimu*, MD, Celje 1990, 19-23.

Gimnazija - schola perennis, v: *Zbornik razprav ob 140-letnici mariborske gimnazije*, Maribor 1990, 46-47.

Jegličeva pisava, v: *Jegličev simpozij v Rimu*, MD, Celje 1991, 35-36.

Porabniška družba, uživalska družba, v: *Božje okolje* 15 (1991), 140-141.

Moč besede, v: CSS 25 (1991), 135-136.

Jegličeva pisava, v: *Jegličev simpozij v Rimu*, MD, Celje 1991, 35-36.

Človek zaznamovano bitje, v: *Dom in svet*, Maribor 1991, 14-20.

Spremnica Kocbekovih ranih pesmi za pot med Slovence, v: E. Kocbek, *Rane pesmi*, Ljubljana 1991, 111-123.

Fran Miklošič v rokopisih, v: *Miklošičev zbornik*, Maribor 1991, 127-131.

Človek in njegovo okolje, v: *Zbiranje, sortiranje, recikliranje in uničevanje odpadkov*, Maribor 1991, 5-10.

Med teodicejo in antropodicejo, v: *130 let visokega šolstva v Mariboru*, Celje 1991, 9-12.

Poglavje o slovenski politični omiki, v: *Demokracija in politika*, Ljubljana 1992, 71-75.

Pristopi k znanosti o barvah: kako doživljamo barve, v: *Raziskovalec* 22 (1992), št. 4, 4-21.

J. E. Krek v pisavi, v: *Krekov simpozij v Rimu*, MD, Celje 1992, 18-20.

Umrjem, da živim, v: *V somraku duhovnih avantur*, Teologija za laike 12, Ljubljana 1992, 66-74.

Prosti čas mladih, v: *Prosti čas mladih*, Ljubljana 1992, 99-102.

Splav s psihološkega zornega kota, v: CSS 26 (1992), 20.

Ferdinand Seidl v rokopisih, v: *Seidlov zbornik*, Novo mesto 1992, 81.

Napotnikova osebnost, v: *Napotnikov simpozij v Rimu*, MD, Celje 1993, 53-56.

Dr. Alojz Kuhar - izredni Slovenec, v: *Zbornik o dr. Alojzu Kuharju*, Ljubljana 1993, 40-47.

Interdisziplinäre Wissenschaft der Farbe und ihre Bedeutung, v: *Barva in barvna metrika*, Maribor 1994, 1-2.

Škof Wolf v rokopisih, v: *Wolfov simpozij v Rimu*, MD, Celje 1994, 283.

Slovenska poštenost, v: *Dom in svet* 8 (1995), 241-242.

Grafološka ocena Kleklove osebnosti, v: *Kleklov simpozij v Rimu*, MD, Celje 1995, 241.

Meine Wege zur Logotherapie, v: *Journal des Viktor-Frankl-Instituts* (Wien) 3 (1995), št. 2, 65-72.

Primarij dr. Rihard Jug (1875-1975), v: *Med medicino in literaturo*, Ljubljana 1995, 105-111.

3. Poljudnoznanstveni sestavki

Duševni razvoj dojenčka, v: *Mladi svet* 2 (1952), 276-281.

Ljubezen in lepota, v: *Mladika* 3 (1959), št. 5, 70-71.

Uloga boja u radnim prostorijama, v: *Produktivnost* (Beograd) 4 (1962), 499-510.

Vprašanje monotonije v industrijskem delu, v: *Psihologija v gospodarstvu*, Ljubljana 1962, 16-25.

Funkcionalna barva na strojih in v delovnih prostorih, v: *Psihologija v gospodarstvu*, Ljubljana 1962, 98-118.

Ob življenjskem delu Josipa Jeraja, v: BV 25 (1965), 151-162.

Vsem skupni vidik - človek, v: *Dialogi* 7 (1969), 409-415.

Srečanja in pogovori. Razmišljanje o človeku ob poletu na Luno, v: *NM* 1 (1970), št. 1, 9-12.

Stranpota sodobne mladine, v: *Prešernov koledar 1971*, Ljubljana 1970, 117-139.

Človek za volanom, v: *Prešernov koledar 1972*, Ljubljana 1971, 69-83.

Zakaj bi se ne poročila, ko sem še zelo mlada? - Mladika (Trst) 15 (1971), št. 5, 90-92.

Kajenje in zdravje. Vplivi kajenja na zdravje in ukrepi za preprečevanje oziroma odvajanje od kajenja, v: *Zdravstveni vestnik* 41 (1972), 206.

Dvom nad družino, v: NM 6 (1975), 50-52.

Vzgoja za zakon, v: NM 6 (1975), 61-63 (soavtorja: V. Dermota, M. Teran).

Znamenje, da je družina nevrotična, v: NM 6 (1975), 89-91.

Nekatere korenine trenj in razdorov v zakonu, v: NM 6 (1975), 125-130.

Naš prosti čas, v: *Mohorjev koledar 1976*, MD, Celje 1975, 76-79.

Šola življenja, v: *Mohorjev koledar 1977*, MD, Celje 1976 139-144.

Stara in nova podoba zakona, v: NM 8 (1977), 3.

Najprej veljavnost, potem nerazvezanost, v: NM 8 (1977), 35.

Zaprt in odprt zakon, v: NM 8 (1977), 67.

Najti samega sebe, v: NM 8 (1977), 9.

Več odkritosrčnosti, v: NM 8 (1977), 131.

Več zaupanja, v: NM 8 (1977), 163.

Več velikodušnosti, v: NM 8 (1977), 195.

Žrtve morajo biti, v: NM 8 (1977), 227.

Zlate ure življenja, v: NM 8 (1977), 243.

Zlati otroci, v: NM 8 (1977), 275.

Zlati okvir življenja, v: NM 8 (1977), 307.

Zlata knjiga za starše, v: NM 8 (1977), 339.

Človek v samoupravljanju, v: *Prešernov koledar 1980*, Ljubljana 1979, 109-124.

Poveličana starost, v: NM 11 (1980), 52-53.

Nespametno je, da umrjemo, v: NM 11 (1980), 58-59.

Sodoben človek in okolje, v: *Mohorjev koledar 1981*, MD, Celje 1980, 107-109.

Samomor, grozeče zlo porabniške družbe, v: *Prešernov koledar 1982*, Ljubljana 1981, 110-119.

O slovenski duši, v: *Koledar Družbe sv. Mohorja v Celovcu za leto 1987*, Celovec 1986, 63-74.

Če ste dobri za široki svet, boste tudi za nas, v: CZ 3 (1986), št. 9, 52-56.

O slovenski duši, v: *Koledar Družbe sv. Mohorja za leto 1987*, Celovec 1986, 63-74.

O slovenski ustvarjalnosti, v: *Organizacija in kadri* 19 (1986), 409-416.

Človek v hoji za srečo, v: *Primorska srečanja* 11 (1987), 360-365.

Biti človek, v: *Uskovski teden 1987*, 11-27.

Človeku na pot, v: A. Grabar, *Človek*, MD, Celje 1987, 5 (druga izdaja: 1988).

Šport in ustvarjalnost, v: *Telesna kultura* 35 (1987), št. 3, 18-22.

Ob Krekovi osebnosti, v: *Tretji dan* 17 (1987), št. 1, 3-7.

Prof. dr. Janez Janžekovič, v: *Stopinje* 17 (1988), 169-170.

Filozof France Veber (1890-1975), v: *Stopinje* 17 (1988), 29-31.

Janez Janžekovič, mislec in osebnost. Ob komemoraciji na Teološki fakulteti, v: *Tretji dan* 17 (1988), št. 8, 12.

Predgovor, v: T. Kadunc, *Dar mojih rok*, Radovljica 1989, 11-13.

Spremna beseda, v: I. Mesiček, *Temelji humanistične etike*, Maribor 1989, 302-303 (ponatis: 1990).

Antropološka podoba prleških ljudi, v: *Stopinje 18* (1989), 30-33.

Psihološki premislek o evropskem delovnem času, v: *Bilten sekcije za psihologijo dela* 1990, 2-3.

Aspetti psicologici dell'assimilazione, v: *Ethnos e identità*, Trieste 1990.

Žalostno delo Slovencev, v: *Družina in dom* (Celovec) 41 (1990), št. 9, 5.

Z narodno spravo - konec državljanske vojne? v: *Borec* 42 (1990), 707.

Ob stoletnici rojstva našega filozofa Franceta Vebra, v: *Stopinje* 19 (1990), 29-30.

Janez Svetina. In memoriam, v: CZ 9 (1991), št. 32, 70-73.

Družina je dom in obratno, v: *Družina in dom* 42 (1991), št. 3, 11.

Zlagano bitje, v: *Gledališki list Mestnega gledališča ljubljanskega* 40 (1990/91), št. 6, 73-77.

Knjigi na pot, v: Z. Modrej, *Sreča je metulj*, Ljubljana 1991, 14-15.

Josip Vidmar, v: CZ 10 (1992), št. 35, 92-94.

Predgovor, v: E. Freitag, *Podzavest - centrala moči. Pot do pozitivnega mišljenja*, Maribor 1992, 11-12.

Skladatelj Vinko Vodopivec v rokopisih, v: *Goriški letnik* (Nova Gorica) 19 (1992), 14-15.

Rudolf Trofenik, v: *Letopis SAZU* 42 (1991), 75-77.

Človek samozavestno bitje, v: A. Marinček, *Humanizacija odnosov in življenja mladostnika*, Celje 1992, 10.

O Prlekiji in Prlekih, v: *Prlekija, med griči Slovenskih goric*, Komenda 1992, 5-7.

Po sledeh Janeza Puha (1862-1914), v: *Prlekija, med griči Slovenskih goric*, Komenda 1992, 22-23.

K zgodovini mladinskega gibanja na Slovenskem, v: *Glasnik SM* 16 (1992), 1-8.

Misli o smrti, v: *Likovne besede* 1992, 74-95, 98, 101.

Kakšna tragedija? Z ubijanjem soljudi se človek kaže, da je človek, v: *To je to* (Domžale) 1992, junij, 3-6.

Po sledeh Janeza Puha (1862-1914). Ob 130-letnici njegovega rojstva, v: *Mohorjev koledar 1994*, MD, Celje 1993, 120-124.

Uvodne misli, v: M. Dragar, *Križana ljubezen*, Ljubljana 1994, III.

Foreword, v: *The gift of my hands*, Ljubljana 1994, 11-13.

Popravek zgodovine, v: *Koledar Družbe sv. Mohorja 1995*, Celovec 1994, 38.

Knjigi na pot, v: Z. Modrej, *Čudež ljubezni*, Ljubljana 1994, 8 (ponatis: 1995).

Analiza Gregoričeve pisave, v: *Rast* 1994, (izredna številka), 16.

Prlekija and its people, v: *Slovenija* (Ljubljana) 8 (1994), št. 3, 6.

Prof. dr. Božo Škerlj (1904-1961), v: *Spominski prispevki*, Ljubljana 1994, 1-3.

Naj se imenuje po Miklošiču, v: *Univerzitetna revija* (Maribor) 1 (1994), št. 1, 17.

Epilog, v: L. Jerovec, *Prihaja tretje tisočletje. Vodnarjeva doba miru, pravičnosti in blagostanja*, Ljubljana 1995, 225.

Beseda 90-letnikov, v: *Mohorjev koledar 1996*, MD, Celje 1995, 142.

Več kot žival, v: *Mohorjev koledar 1996*, MD, Celje 1995, 167.

Slovenska duša med satiro in humorjem, v: *Satira multi*, Celje 1995, 6-9.

Evropa je spet prišla k nam, v: *Sv. Fortunat. Red sv. Fortunata za kakovost življenja*, Ljubljana 1995 (brez paginacije).

Univerza in civilna družba, v: *Univerzitetna revija* (Maribor) 2 (1995), št. 3, 4-5.

Od človeka do stroja, v: *Univerzitetna revija* (Maribor) 2 (1995), št. 3, 22.

Dr. France Veber (1890-1975), v: *Glasilo* (Gornja Radgona) 2 (1995), št. 2, 4-8.

Gozd z antropološkega vidika, v: *Gozd je veliko več*, Ljubljana 1995, 114-123.

Moji spomini na škofa Karlina, v: *Karlinov simpozij v Rimu*, MD, Celje, 1996, 275-276.

4. Ocene, poročila, recenzije

Scherer R., Christliche Weltverantwortung, v: BV 22 (1942), 209.

Egenter R., Von der Freiheit der Kinder Gottes, v: BV 22 (1942), 209-210.

Przywara E., Deus semper maior, v: BV 22 (1942), 210-211.

Šanc F., Povijest filozofije, v: BV 23 (1943), 273-274.

P. J. Bouma, Farbe und Farbwahrnehmung, v: EV 20 (1952), 223-224.

M. Adlešič, Svet svetlobe in barv, v: EV 26 (1958), 131-132.

J. Bergmann, Kleine Farblehre, v: EV 28 (1960), 55.

Heimendahl, Licht und Farbe, v: EV 31 (1963), 115.

W. D. Wright, The measurement of colour, v: EV 33 (1965), 242-243.

J. Piaget, Sagesse et illusions de la philosophie, v: SZP 28 (1969), 395.

Canisza-Vicario, Ricerche sperimentali sulla percezione, v: SZP 28 (1969), 396.

C. G. Jung, Mysterium conjunctionis, v: SZP 28 (1969), 415.

C. G. Jung, Ueber die Grundlagen der analytischen Psychologie; C. G. Jung, Wirklichkeit der Seele; C. G. Jung, Freud und die Psychoanalyse; L. Frey-Rohn, Von Freud zu Jung, v: SZP 29 (1970), 546-547.

Tamás Vándor, Visuelle Erlebnisse in Hypnose, v: SZP 30 (1971), 69.

Marie-Louise Franz, Zahl und Zeit, Psychologische Ueberlegungen zu einer Annäherung von Tiefenpsychologie, v: SZP 30 (1971), 153-154.

C. G. Jung, Symbole der Wandlung, v: SZP 31 (1972), 175.

C. G. Jung, Der Einzelne in der Gesellschaft, v: SZP 31 (1972), 175.

C. G. Jung, Psychologie und Religion, v: SZP 31 (1972), 175-176.

M.-L. Franz, C. G. Jung - Sein Mythos in unserer Zeit, v: SZP 32 (1973), 78-79.

H. H. Balmer, Die Archetypentheorie von C. G. Jung, v: SZP 32 (1973), 79.

C. G. Jung, Typologie, v: SZP 32 (1973), 176.

C. G. Jung, Zur Psychoanalyse, Frühe Schriften III, v: SZP 32 (1973), 176-177.

S. G. Jones, Treatment or Torture, v: SZP 32 (1973), 193.

C. G. Jung, Zum Wesen des Psychischen, v: SZP 33 (1974), 331.

C. G. Jung, Versuch einer Darstellung der psychoanalytischen Theorie; C. G. Jung, Symbole der Wandlung; C. G. Jung, Mysterium conjunctionis, v: SZP 33 (1974), 331-332.

C. A. Meier, Bewusstsein, v: SZP 34 (1975), 384-385.

C. G. Jungs Medium. Die Geschichte der Helly Preiswerk, v: SZP 34 (1975), 385.

C. G. Jung, Psychologie und Alchemie, v: SZP 34 (1975), 385.

C. G. Jung, 100 Briefe, Eine Auswahl, v: SZP 34 (1975), 385.

J. Krošl, Uvod v pastoralno sociologijo, v: *Znamenje* 5 (1975), 285-286.

J. Musek, Psihologija osebnosti, v: *Anthropos* 9 (1977), 331-334.

H. Heusser, Instinkte und Archetypen im Verhalten der Tiere und im Erleben des Menschen, v: SZP 36 (1977), 55.

A. Guggenbuehl, Craig, v: SZP 36 (1977), 71.

J. Singer, Worunter Menschen leiden. Erfahrungen aus der psychoterapeutischen Praxis, v: SZP 36 (1977), 71.

A. Jaffe (ed.), C. G. Jung - Bild und Wort, v: SZP 36 (1977), 280.

T. Lamovec - J. Musek - V. Pečjak, Teorije osebnosti, v: *Anthropos* 10 (1978), 327-329.

E. Jung - M.-L. von Franz, Die Graalslegende in psychologischer Sicht, v: SZP 40 (1981), 174.

R. Johnson, Der Mann. Die Frau. Auf dem Weg zu ihrem Selbst, v: SZP 40 (1981), 375.

J. Jacobi, Vom Bildreich der Seele. Wege und Umwege zu sich selbst, v: SZP 40 (1981), 376.

A. Jaffe, Aufsätze zur Psychologie C. G. Jungs, v: SZP 41 (1982), 333.

T. Wolff, Studien zu C. G. Jungs Psychologie, v: SZP 41 (1982), 333-334.

T. Seifert, Lebensperspektiven der Psychologie. Wege, Schnittpunkte, Gegensätze, v: SZP 41 (1982), 334.

K. R. Eissler, Psychologische Aspekte des Briefwechsels zwischen Freud und Jung, v: SZP 42 (1983), 101-102.

M.-L. von Franz, Passio Perpetuae. Das Schicksal einer Frau zwischen zwei Gottesbildern, v: SZP 42 (1983), 249.

V. Kast, Trauern. Phasen und Chancen des psychischen Prozessen, v: SZP 42 (1983), 249.

H. K. Fiertz, Die Psychologie C. G. Jungs und die Psychiatrie, v: SZP 42 (1983), 251.

H. K. Iselin, Zur Entstehung von C. G. Jungs »Psychologischen Typen«. Der Briefwechsel zwischen C. G. Jung und Hans Schmid-Guisan im Lichte ihrer Freundschaft, v: SZP 43 (1984), 160.

H. Imhof, Rilkes »Gott«. R. M. Rilkes Gottesbild als Spiegelung des Unbewussten, v: SZP 43 (1984), 160.

E. Jung, Animus and Anima. Psychologisch gesehen, v: SZP 44 (1984).

C. G. Jung, Grundfragen zur Praxis, v: SZP 44 (1984).

A. Jaffe, Der Mythus vom Sinn im Werk von C. G. Jung, v: SZP 44 (1984).

Hogenson, Jung's Struggle with Freud, v: SZP 44 (1985).

Fr. Alt, Das C. G. Jung Lesebuch, v: SZP 44 (1985).

A. Jaffe, Erinnerungen, Träume, Gedanken von C. G. Jung, v: SZP 44 (1985).

J. Hlebš, Der pantheistische Identismus in der Biophilosophie von B. Rensch, v: BV 46 (1986), 187.

Th. Immos, Die Sonne leuchtet um Mitternacht. Archetypen in der Literatur, v: SZP 46 (1987), 59.

Theodor J. Kappers, Muttergöttin und Gottesmutter in Ephesus. Von Artemis zu Maria, v: SZP 46 (1987), 58.

Ing. Clanus, Du stirbst, damit du lebst. Die Mythologie der alten Aegypter in tiefenpsychologischer Sicht, v: SZP 46 (1987), 58.

C. G. Jung im Gesprach, Interviews, Reden, Begegnungen, v: SZP 46 (1987), 59.

Kratice:

BO = Biskupski ordinarijat
BV = Bogoslovni vestnik
CDSB = Cirilsko društvo slovenskih bogoslovcev
CG = Cerkveni glasbenik
CLP = Contributi del Laboratorio di Psicologia

CSS = Cerkev v sedanjem svetu
CZ = Celovški zvon
DZS = Državna založba Slovenije
EV = Elektrotehniški vestnik
GV = Gospodarski vestnik
MD = Mohorjeva družba
MK = Mladinska knjiga
NM = Nova Mladika
SAZU = Slovenska akademija znanosti in umetnosti
SM = Slovenska matica
SZP = Schweizerische Zeitschrift für Psychologie und ihre Anwendungen
TiP = Teorija in praksa

Simpozij o življenju in delu Antona Trstenjaka

Zbornik predavanj

Uredil Janez Juhant

J. Juhant, Anton Trstenjak - človek in mislec 249
Anton Trstenjak as Man and Thinker
J. Rajhman, Anton Trstenjak - duhovnik 261
Anton Trstenjak as Priest
J. Juhant, Anton Trstenjak - antropolog 267
Anton Trstenjak as Anthropologist
C. Gostečnik, Anton Trstenjak kot zdravnik duš 277
Anton Trstenjak as Healer of the Soul
J. Musek, Temeljne poteze psihologije Antona Trstenjaka 293
Main Characteristics of Trstenjak's Psychology
J. Ramovš, Trstenjak - povezovalec človeškega 299
Anton Trstenjak as Integrator of Human Aspects
A. Stres, Trstenjak kot religijski mislec 309
Anton Trstenjak as Religious Thinker
E. Kovač, Radikalizacija fenomenologije Antona Trstenjaka 317
Anton Trstenjak's Radicalization of Phenomenology
R. Petkovšek, Anton Trstenjak in eksistencializem 323
Anton Trstenjak and Existentialism
V. Potočnik, Trstenjak kot sociolog religije 329
Anton Trstenjak as Sociologist of Religion
R. Valenčič, Anton Trstenjak - pastoralni teolog 337
Anton Trstenjak as Pastoral Theologian
A. Jamnik, Trstenjakovo etično pojmovanje človeka 347
Trstenjak's Ethical Conception of Man
Z. Bergant, Svobodoljubno-katoliški pogled v zgodnjih Trstenjakovih spisih 355
Freethinking-Catholic Views in Trstenjak's Early Writings
A. Kralj, Anton Trstenjak in križarsko gibanje 363
Anton Trstenjak and Slovenian Catholic Youth Movement of »Križarji«
I. Žebovec, Človekovo delo in organizacija dela v psihološkem pogledu Antona Trstenjaka 371
Man's Work and Organization Thereof in Psychological Outlook of Anton Trstenjak
E. Kovač, Zgodovina filozofije Antona Trstenjaka 381
Zgodovina filozofije (History of Philosophy) by Anton Trstenjak
E. Škulj, Temeljna bibliografija Antona Trstenjaka 387
Anton Trstenjak's Essential Bibliography

Sodelavci Trstenjakovega simpozija

Bergant Z., mladi raziskovalec, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Gostečnik C., asistent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Jamnik T., asistent-stažist, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Juhant J., redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Kovač E., izredni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Kralj A., mladi raziskovalec, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Musek J., redni profesor, FF, Aškerčeva 2, 1000 Ljubljana
Petkovšek R., asistent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Potočnik V., izredni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Rajhman J., izredni profesor v pokoju, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Ramovš J., docent, Inštitut Antona Trstenjaka, Resljeva 7, 1000 Ljubljana
Stres A., redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Škulj E., višji znan. sodelavec, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Valenčič R., redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Žebovec I., asistent-stažist, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

UDK 2(05) ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 57 (1997) ŠTEVILKA 4

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

Teološki tečaj 1997

BOGOSLOVNI VESTNIK
Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

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

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

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Pomočnik glavnega urednika: Edo Škulj.

Lektor: Jože Kurinčič.

Prevajalec: Vera Lamut.

Oprema: Tone Štrus.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; eskulj@teof.uni-lj.si

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

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

Letna naročnina: 3200 SIT, posamezna številka 800 SIT, za tujino 45 USD;
ŽR za SIT: 50101-603-401025; za tujo valuto: 50100-620-133 900-27620-118911/5.
Poštnina plačana pri pošti 1102.

Tisk: DAN, d.d., Ljubljana

Teološki tečaj 1997 (1.07) UDK 17.023.33 : 24 (049.2)

Rafko Valenčič

Življenje - dar in obveza

Nova evangelizacija, osrednja tema sodobne pastoralne teologije, se dotika številnih žgočih vprašanj. Med ta vprašanja spada tudi življenje, njegovo vrednotenje, zavarovanost in razvoj.[1] Od rešitve le-teh je odvisna prihodnost človeštva. Gre za človeka, ki je »pot Cerkve«,[2] zato je »evangelij življenja«, kakor je naslov okrožnice Janeza Pavla II., »evangelij Božje ljubezni do človeka, evangelij dostojanstva človeške osebe in evangelij življenja«.[3] Ta evangelij je veselo oznanilo o življenju, ki ga potrebuje današnji človek, utrujen od razosebljujočih ideologij. Le-te so razvrednotile ali celo zavrgle njegovo dostojanstvo, v človeku so porušile harmonijo, ga oropale transcendence in mu predložile varljive rešitve za srečo, razvoj in prihodnost. To so ideologije racionalizma in materializma, ekonomizma in porabništva, biologizma in determinizma, sociologizma in psihologizma, zaverovanosti v zunanji razvoj, ki so človeka omejile na eno dimenzijo bivanja. Človeka so oropale duhovnosti in transcendence, z njim so manipulirale in mu predstavile varljivo podobo prihodnosti.

1. Nasprotja v sodobni družbi

Iz mnogih razlogov je danes življenje samo razvrednoteno. Kako govoriti o življenju kot vrednoti, kot daru in nalogi v času, ko v nerazvitih in revnih deželah umirajo desettisoči na dan, medtem ko se drugje kopljejo v izobilju, ko milijonske množice odhajajo v negotovost brezdomstva in tujino, medtem ko v razvitih deželah kljub izobilju, zdravstvenemu in socialnemu varstvu ter drugim ugodnostim narodi propadajo zaradi dvoma nad življenjem; ko je življenje ogroženo zaradi vojn, medsebojnih obračunavanj, terorizma in nasilja, življenj-

---

[1] Prim. Kongregacija za verski nauk, *Navodilo o spoštovanju porajajočega se življenja in o dostojanstvu roditve* (odslej: Navodilo o daru življenja - DŽ), Cerkveni dokumenti 36, Ljubljana 1987; A. Lobato in dr., *La nuova evangelizzazione e il personalismo cristiano*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1994, 45-64.

[2] Janez Pavel II., Okrožnica *Redemptor hominis* (Človekov Odrešenik, odslej: ČO), Cerkveni dokumenti 2, Ljubljana 1979, 14.

[3] Janez Pavel II., Okrožnica *Evangelij življenja* (odslej: EŽ), Cerkveni dokumenti 60, Ljubljana 1995.

skih stresov in hrupa, ekoloških polucij, čezmernega prometa in izpostavljenosti novim nevarnostim uničenja vsega živega?

Na tem mestu ne moremo mimo vprašanja, ki zadeva prihodnost mnogih narodov, tudi slovenskega: naraščanje brezciljnosti in življenjske praznine, nepoštenosti in kriminala, upadanje rojstev in številni splavi. Pred tem dejstvom ne moreta biti ravnodušni ne družba ne Cerkev, ne posamezniki ne skupine. Družba meni, da so temu vzrok predvsem družbeni, politični, ekonomski, stanovanjski in drugi razlogi, kot so brezposelnost, zaposlenost žene, zdravstveni in ekološki pomisleki, negotova prihodnost in drugo. Takšno sklepanje močno omaje dejstvo, da ima življenje večjo vrednost v razmerah, v katerih imajo ljudje manjše možnosti za preživetje (npr. dežele v razvoju), prav tako dejstvo, da razviti narodi, skoraj brez izjeme, doživljajo močno demografsko krizo. To pomeni, da je potrebno iskati razloge drugod, predvsem v pomanjkanju vrednotenja življenja in vrednot na splošno. Dejstvo je, da vrednotenje življenja lahko premaga ovire, težave in pomisleke, ki se porajajo v človeku in v družbi. Dejstvo je tudi, da morejo krščanski etos, druge pozitivne oblike družinske tradicije in povezanost med družinami, medsebojna naklonjenost, solidarnost in pomoč, prispevati k temu, da se stanje spremeni ali vsaj bistveno izboljša. Pri tem gre zlasti za vzgojo mladih ljudi, predvsem v družini, za nove medčloveške odnose.

Ko govorimo o nasprotjih sodobne družbe, ne moremo mimo dejstva, da so nekatera v skladu z Božjim načrtom, zato nam dajejo upanje, da se bodo primerno rešile, druga pa nas popolnoma prepuščajo človeški misli in delovanju. Oglejmo si nekaj teh nasprotij.

1. Razvoj znanosti v 19. in 20. stoletju se je obrnil od zunanjega sveta k človeku. Zanimanje za človeka se je raztegnilo od prenatalne dobe in rojstva prek vseh življenjskih obdobij do starosti in smrti in še čez. V ospredje stopajo obrobne skupine, bolni in invalidi, siromaki in okuženi, skriti in neznani. Sodobna družba se vedno bolj ukvarja s človekom in njegovimi pravicami, komunikacija pa postaja oblika življenja prihodnosti. Vse, kar je neposredno povezano s človekom in njegovo prihodnostjo, je vključeno v ta prizadevanja: mir, ekologija, razvoj narodov in svetovne družbe.

Toda življenje je tudi vedno bolj ogroženo. Ogroža ga človek sam, ogrožajo ga nove možnosti, ki so sad sodobne znanosti in tehnoloških dosežkov. Tako človek pogosto zavrača življenje od njegovega začetka, bodisi zaradi lagodnosti bodisi tedaj, ko so s spočetjem povezane razne težave. Človeški zarodki so postali predmet manipulacije; pojavljajo se nove oblike nasilja nad otroki v družini in družbi, dvom nad življenjem v najbolj vitalnih obdobjih bivanja zaradi brezciljnosti, alkoholizma, droge in nasilja; spolnost kot naravna in medosebna komunikacija je razvrednotena; bolezen in trpljenje, starost in smrt v človeku zbujajo strah in odpor. Govorimo sicer o kvaliteti življenja, ne da bi vedeli, kaj je življenje in kaj je kvaliteta. V izrazu kvaliteta je bolj ali manj zaobsežen le na zunaj vidni, fizični, zdravstveni in ekonomski vidik, »ločen od medosebnih,

duhovnih in religioznih vidikov«.[4] Kriterij kvalitete življenja je postal prevladujoč na vseh stopnjah bivanja: v prenatalni diagnostiki, ki hoče iz evgeničnih razlogov določiti, kdo sme in kdo ne sme živeti; v razumevanju samega življenja, ki se - v primeru, da mu človek ne zmore dati smisla - nadaljuje v brezciljnosti, neodgovornosti (aids, mamila) ali pa se končuje v samomoru; v marginalizaciji ljudi, ki zaradi bolezni, starosti, invalidnosti ali drugih razlogov družbi ne morejo več ničesar dati; v evtanaziji, ki ni toliko problem posameznika kolikor znamenje patologije neke družbe in njene miselnosti.

Čeprav je tudi nekdanja družba doživljala moralna nasprotja v razumevanju življenja, razpetost med dobrim in zlim, smislom in nesmislom, se je teh nasprotij in razpetosti zavedala in jih pod etičnim vidikom tudi presojala. Sodobna družba pa je naredila usoden korak: z legalnimi sredstvi skuša uzakoniti to, kar je samo v sebi zlo, na primer dovoliti splav, evtanazijo, poskuse na človeku ipd.[5] V takšnih usmeritvah odseva sprevrženost človeške misli, ki odpira pot še večjemu svobodnjaštvu med ljudmi in k zavajanju neozaveščenih.

Vprašanja, ki se pojavljajo, niso nova, so pa danes toliko bolj žgoča. Na vprašanje, ali je vredno živeti življenje v revščini, trpljenju, invalidnosti, starosti, marginaliziranosti, kako torej osmisliti tako rojstvo kot neizbežno staranje in smrt, ne more dati odgovora samo trenutno stanje, v katerem se človek nahaja, pa naj bo to cvetoče ali zaskrbljujoče, marveč razumevanje človeka samega, njegovega zemeljskega bivanja. Kaj je človek, njegovo dostojanstvo in poklicanost, kaj je začetek in cilj njegovega življenja, kako to življenje živeti in dopolnjevati, to in samo to določa kvaliteto njegovega življenja. Vsi našteti atributi (dejstva) so relativni in minljivi, oseba pa ima njej lastno in neodtujljivo dostojanstvo, ker v sebi nosi kali nesmrtnosti.

2. Bolj kot v preteklosti se danes človek srečuje s tako imenovano »kulturo želja«.[6] Z ene strani doživlja strah pred življenjem, pred rojstvom otroka, ki ga pogosto sprejema kot breme in oviro za dosego drugih ciljev, z druge strani pa se uveljavlja želja po otroku za vsako ceno. Tako otrok postane predmet, ki se ga hoče za vsako ceno odstraniti iz življenja ali pa se ga hoče na vsak način imeti. Zaradi psiholoških, ekonomskih, zdravstvenih in drugih razlogov nekateri nočejo imeti otrok, drugi pa odlagajo spočetje, da bi si ustvarili boljše pogoje za življenje. Tudi kontracepcijska miselnost negativno vpliva na vrednotenje novega življenja, ki po mnenju nekaterih ogroža človekovo svobodo in ekonomsko blagostanje. Takšna miselnost vpliva na sprejem novega življenja, saj se mnogim zdi, da so že dosegli neke vrednote zakona ali skupnega življenja, čeprav niso stopili ne pred matičarja ne pred duhovnika. Da je pot do splava v primeru nezaželene ali rizične nosečnosti s tem še bolj odprta, je jasno. Poleg tega je desetletja trajajoče zapostavljanje žena in mater ter družin z več otroki, prevladujoča liberalistična miselnost, v kateri je otrok ovira, ne pa dar in oseba,

[4] Conferenza Episcopale Italiana (CEI), *Evangelizzazione e cultura della vita umana,* v: P. Verspieren (ur.), Biologia, medicina ed etica, Queriniana, Brescia 1990, 515; G. Angelini, *Il figlio, una benedizione, un compito*, Vita e Pensiero, Milano 1991.

[5] Prim. *Evangelij življenja*, 4; *Evangelizzazione e cultura*, 515.

[6] *Evangelizzazione e cultura*, 516.

pustilo globoke negativne sledove. Tudi vse pogostejša sterilizacija žensk in moških je znamenje strahu, izogibanja in bega pred življenjem z ene strani, z druge pa želje po svobodni ali »varni spolnosti«.

Želja po otroku za vsako ceno ponižuje otroka na raven predmeta. Znanost skuša narediti vse, da bi staršem izpolnila željo po otroku, pa naj gre za neplodnost, ki jo upravičeno zdravi, ali za etično sporne in nedovoljene posege, kot so homologna in heterologna inseminatio (in vitro fertilisation), nadomestno materinstvo, kloniranje ipd. Ta želja gre tako daleč, da hočejo posvojiti otroka celo istospolni partnerji. Kot da usoda otroka pri tem ni pomembna. Osebni odnos zakoncev odslej nadomeščata znanost in tehnologija. Spolni odnos tako zgublja interpersonalno dimenzijo, šteje le sposobnost biološke reprodukcije. Tako imenovana »humana reprodukcija« nima nič opraviti z resnično humanostjo. Človek je postal, tako kot mnoge druge stvari, predmet in proizvod želja in tehnoloških zmožnosti. V takšnem početju danost in obdarovanost, skrivnost in svetost nimajo mesta, prav tako ne resnična ljubezen, ki sprejema drugega zaradi njega samega; na njeno mesto stopata znanost in tehnologija.

3. V ozadju teh pojavov je več vzrokov, predvsem razumevanje spolnosti, zakona (vloge moža in žene) ter družine.

a) Spolnost je postala porabno blago, ki naj človeku prinaša osebno zadoščenje in korist. Zato, po mnenju nekaterih, ni vezana ne na zakonsko zvezo ne na zvezo s partnerjem drugega spola. Spolnost je zgubila medosebno, komunikativno in družbeno vlogo. Takšna usmeritev je prisotna v prepričanju, da je spolnost zgolj privatna zadeva, ki jo človek živi že pred zakonom, če do njega sploh pride, ali izven zakona. Spolnost je dejansko oropana naravnanosti v zakon in otroke, zato postaja sama sebi namen v njeni zgolj biološki ali porabniški razsežnosti. Takšna miselnost je tudi v ozadju množičnih pojavov spolnega izkoriščanja otrok, mladostnikov in odraslih, pornografske industrije ipd.

b) Sprevrženo pojmovanje zakona in družine je razvrednotilo tudi vlogo starševstva in sinovstva: starševstva v njegovi dvojnosti, v očetovstvu in materinstvu, v njuni različnosti, darovanjskosti in dopolnjevanju, otroštva pa v daru, kar otrok je tako samemu sebi kot tudi drugim, zato starši do njega nimajo absolutne pravice, marveč so z njim obdarovani. Rastoče število ločitev zakonov je ne samo posledica osebne nezrelosti zakoncev in okolja, ki ne podpira vrednot zakona, marveč tudi zgrešenega pojmovanja zakona in družine, ki tudi v primeru sklenjenega zakona ne najde temeljev za graditev zakonske in družinske skupnosti in opore za premagovanje napetosti.

V zmotah sodobne antropološke misli je v ospredju tako imenovana človekova subjektiviteta, ki ji manjkata celostna in zgodovinska perspektiva. Človek presoja dejanja zgolj pod vidikom lastne koristi oziroma trenutne situacije. Tako popredmetenje človeka vodi tudi v njegovo razosebljanje, svoboda subjekta brez odnosa do drugega pa vodi v nasilje, medtem ko se spoznanja in želje omejujejo le na trenutne dobrine.

Sodobna pozitivistična miselnost tako presoja dejstva zgolj z vidika znanosti in uspešnosti. Brezpogojno zaupa znanosti, tej pa naj bi bilo dovoljeno vse, česar je zmožna. Tako želje in možnosti postajajo tudi resničnost, ne glede na etična

merila. Trenutna in za človeka ugodna posledica je merilo, da je tudi dejanje samo v sebi dobro. Takšno razmišljanje človeku preprečuje, da bi spoznal resnico samo, resnico o človeku, njegovem dostojanstvu in poklicanosti v luči višjega načrta, kakor ga more imeti sam o sebi. Tako imenovani moralni konsekvencionalizem presoja dejanja zgolj po njihovi takojšnji (posledični) uspešnosti in koristi.[7]

Različna in nasprotujoča si mnenja glede razumevanja življenja (porajajočega se in odhajajočega) imajo svoje korenine v pomanjkanju ustrezne antropološke, filozofske in teološke misli. Cerkev veruje, da je mogoče ne samo Boga, marveč tudi človeka, njegov izvor in cilj bivanja spoznati z naravno lučjo razuma, ki je človeku podarjena. Zato se tudi v tem primeru obrača na vse ljudi »dobre volje«. Tako v okrožnici Evangelij življenja pravi, da gre za »zavzet klic, namenjen vsem in vsakemu«, za spoštovanje, obrambo, ljubezen do vsakega človeškega življenja; želi, da te besede »pridejo do vseh ljudi dobre volje, zavzetih za blagor vsakega človeka in za usodo vse družbe« (EV 5). Obe resnici, o Bogu in o človeku, sta druga z drugo tesno povezani: ob eroziji (izničenju) ene doživlja erozijo tudi druga. Če človek enkrat zanika Boga, če je njegov obstoj postal odveč, s tem zanika tudi lastno dostojanstvo.

2. Življenje kot dar in obveza

Navodilo *Dar življenja*, okrožnica *Evangelij življenja* in drugi cerkveni dokumenti obravnavajo to pomembno vprašanje sodobnega človeštva in teološke misli, izhajajoč iz dejstva, da je življenje »dar« in »veselo oznanilo človeku«.[8] Zato je naloga Cerkve, to oznanilo tudi posredovati človeku in ga poglabljati tako v primerih, ko se človek zaveda veličine življenja, še bolj pa v primerih, v razmerah in v času, ko je življenje na razne načine ogroženo.

Človek se je vedno srečaval s svetopisemsko dilemo - biti »kakor Bog« (prim. 1 Mz 3,5). Danes je takšna prometejevska miselnost še močnejša. Razvoj znanosti in tehnoloških možnosti je lahko za človeka ena izmed skušnjav, da Boga ne potrebuje. Toda resnica je drugačna. Človek mora priznati, da je začetek njegovega bivanja in bivanja vsega ustvarjenega izven domene njegove volje in moči. Človek ne biva po svoji volji, tudi ne po volji staršev, ki prav tako niso tvorci ne svojega začetka in ne cilja, marveč po volji nekoga drugega. Ali je na začetku vsega usoda ali slučaj? Takšna rešitev se človeku upira, saj je v tem primeru igrača v rokah neznane in brezosebne moči, ki z njim poljubno razpolaga.

Odgovor na ta in podobna vprašanja je izrazil Drugi vatikanski koncil z besedami, da je »človek na zemlji edina stvar, katero je Bog hotel zaradi nje same« (CS 24,3), da je vse, »kar biva na zemlji, treba naravnati na človeka kot središče in višek vsega zemeljskega« (CS 12,1). Besede se nanašajo na sleherno

[7] Prim. Janez Pavel II., Okrožnica *Sijaj resnice*, Cerkveni dokumenti 52, Ljubljana 1994, 71-83.

[8] Prim. *Navodilo o daru življenja* in Janez Pavel II., *Pismo družinam*, Cerkveni dokumenti 54, Ljubljana 1994.

človeško bitje, čeprav se kdaj dozdeva, da so upravičene besede pesnika Simona Gregorčiča: »Človeka, nikar!«

Omenjene koncilske trditve vsebujejo več razsežnosti: teološko, kozmološko, etično in eksistencialno.

- Teološko, ki govori o Božjem načrtu; gre za načrt večne modrosti, kajti že »pred stvarjenjem sveta nas je (Bog v Kristusu) izvolil« (prim. Ef 1,1) in nas prvi »vzljubil« (prim. 1 Jn 4,10); njegova ljubezen nas je torej priklicala v življenje, ki nam je darovano kot dar.

- Kozmološko, to je v razmerju človeka do sveta, v katerega je postavljen kot gospod in oskrbnik; torej ne suženj usode ali stvari, marveč tisti, ki stvarstvo dopolnjuje, da bi bilo v službi njegovega razvoja (prim. 1 Mz 1,28).

- Etično, iz katere izhaja, da človek ni predmet ali instrument v rokah drugega za izpolnitev njegovih želja in načrtov, marveč edinstvena in neponovljiva oseba, ki mora izpolniti njej zaupano življenjsko nalogo, ki je prvenstveno v celostnem razvoju in dopolnitvi lastnega bivanja po meri Jezusa Kristusa, novega in popolnega človeka (prim. CS 22).

- Eksistencialno, ki govori o tem, da je vsak človek ne le deležen neskončne Božje ljubezni, marveč vreden tudi vse človeške ljubezni, spoštovanja in pomoči.

Dar, o katerem govorimo, ima nekatere značilnosti, ki niso vedno dovolj prisotne v naši zavesti. Večina ljudi razume dar kot nek predmet, ki nam ga drugi podari. Predmet ima značaj orodja, instrumenta, uporabnosti. Predmet imamo, posedujemo; ko ga rabimo, ga vzamemo v roke, ko nam odsluži, se zanj več ne zmenimo, ko (če) se uniči, ga zavržemo.[9] Takšna je njegova narava in namembnost. Toda življenje ni predmet, ki bi ga mogli z rokami ali kako drugače zaobjeti. Človek, nosilec življenja, je oseba. Človek kot oseba pa je vrednota *in se* in *per se*. To mora vsak upoštevati v razmerju do lastnega bivanja in v razmerju do drugih.[10] V našem razmišljanju gre za resnico, da sta tako darovalec kot obdarovanec osebi, ki se druga drugi podarjata, priobčujeta in se sprejemata. Takšno darovanje je »osebno in nepreklicno«, »dokončno in celostno«.[11] Uresničuje se na raznih ravneh: med Božjimi osebami, med Bogom in človekom, med možem in ženo, med prijatelji. Prototip in vzor vsakega darovanja je darovanje med Božjimi osebami. Dve stvari sta pri tem pomembni: nepreklicnost darovalčeve volje, darovati se drugemu, in odprtost za sprejemanje s strani obdarovanca. V odnosu med enakimi (med zakonci, prijatelji, ljudmi na splošno) gre za medsebojno sprejemanje, ki se npr. izraža v besedah zakonske privolitve: »Jaz N. sprejmem tebe N.« Na ta način se oseba uresničuje preko podarjanja drugemu in sprejemanja drugega. Oseba daruje in sprejema, kar ji je bilo že darovano - ljubezen. Bog je tisti, ki je ljubezen sama, začetnik ljubezni, On je dar za človeka. Ta ljubezen je človeka priklicala k življenju. Zato je življenje kot takšno Božji dar, je sad Božje ljubezni in naklonjenosti do bitja,

[9] Prim. A. L. Trujillo, *La famiglia: dono ed impegno, speranza dell'umanita*, Città Nuova, Roma 1997.

[10] Prim. A. Stres, *Oseba in družba*, Mohorjeva družba, Celje 1991, 234-252.

[11] A. L. Trujillo, n. d., 16.

ki doslej ni obstajalo, vendar je bilo od vekov v načrtu Božje ljubezni, njegovo bivanje pa je določeno za večno bivanje v občestvu z Bogom.[12]

Na različne načine človek doživlja, da je življenje dar: tedaj, ko premišljuje o lastnem bivanju, o začetku in sklepu zemeljskega življenja, ko sprejema drugega kot dar (sozakonca, brate in sestre, prijatelje, sočloveka), ko sprejema v dar otroke, ko staršem izkazuje hvaležnost za življenje, ljubezen in vzgojo, za posredovanje drugih vrednot v zavesti, da prav oni stojijo na začetku njegovega bivanja, da so ga in ga bodo še spremljali v najbolj pomembnih trenutkih življenja, ko ga življenje (trpljenje, preizkušnja, kritične situacije) nagibajo k razmišljanju in k neizprosni iskrenosti.[13] Če nam je kdo rešil življenje (zdravnik, prijatelj, sosed), na poseben način občutimo ponovno darovanost življenja.

V miselnost sodobnega človeka se je pritihotapila skušnjava, da otroka gleda kot breme in oviro, kot tistega, ki mu jemlje svobodo in ga prikrajša za mnogo stvari. Ravno nasprotno! Teologija govori o otroku kot dobrini. »Bonum prolis« je ne samo življenje in ljubezen, ki ga starša dajeta otroku, marveč tudi dobro, ki ga otrok prinaša njima in drugim. Kajti otrok »je dar bratom, sestram, staršem, vsej družini. Njegovo življenje postane dar za same darovalce življenja, ki bodo nujno čutili navzočnost otroka, njegovo deležništvo pri njihovem bivanju, njegov prispevek za njihovo skupno dobro in dobro družinske skupnosti«, pa tudi za narod in družbo.[14]

Tedaj ko človek, tako kot Bog, sprejema drugega »zaradi njega samega« (prim. CS 23,3), je udeležen ne samo na Božjem stvariteljskem dejanju, marveč tudi izkuša Božjo srečo in darujočo se ljubezen.

3. Skrb za življenje

Brez dvoma je svetopisemsko sporočilo, da je namreč človek »Božja podoba« (prim. 1 Mz 1,27), za verujočega človeka enkratna in nenadomestljiva resnica, ki določa bistvo, dostojanstvo in naloge ustvarjenega bitja, človeka. Bog, ki je »ljubitelj življenja« (Mdr 11,26) in je v njem »izvir življenja« (Ps 36,10), zato tudi kategorično zapoveduje »Ne ubijaj!« (2 Mz 20,13), pri čemer je tudi sama zapoved dar, kajti zapoved življenje kot dar varuje in brani, je v službi življenja samega, od njega tudi prejema svojo verodostojnost. Sposobnost spoznanja (razum) in odločanja (volja, svoboda) so lastnosti, ki človeka opredeljujejo nasproti drugim ustvarjenim bitjem in mu dajejo izjemno mesto, ki ga obvezuje k izpolnjevanju njegove življenjske naloge. Upravičeno lahko govorimo o dinamičnosti človekove bogopodobnosti, ki se uveljavlja tako nasproti zunanjemu svetu kot v območju duhovnega, človeku lastnega sveta, zlasti v razmerju do Boga, ki je nedosegljiv vzornik človeka. Življenje (bivanje) izhaja iz Boga kot znamenje neskončnega zaupanja Boga samega v človeka. Takšno razmerje naj bi vladalo tudi med ljudmi: to je priznanje človekovega dostojanstva,

---

[12] Prim. *Cerkev v sedanjem svetu*, 32; tudi na več drugih mestih konstitucija govori o občestvu z Bogom kot zemeljskem in nebeškem cilju človeškega bivanja.

[13] Prim. *Evangelizzazione e cultura*, 522-523.

[14] Janez Pavel II., *Pismo družinam*, 11.

njegove enkratnosti in neponovljivosti, nedotakljivosti, pa tudi spoštovanja, ki ga Bog izkazuje bitju od trenutka, ko je začelo bivati.

Bolj kot v preteklosti se človek danes srečuje z nerazumevanjem in razvrednotenjem življenja. Drugi vatikanski koncil je že pred tridesetimi leti zapisal, da »vse, kar nasprotuje življenju, kakor raznovrstni uboji, rodomori, splavi, evtanazija in tudi radovoljni samomor; vse, kar rani neokrnjenost človeške osebe, kakor pohabljanje, telesno ali duševno mučenje, psihično prisiljevanje; vse, kar ponižuje človeško dostojanstvo, kakor npr. življenje v človeka nevrednih razmerah, samovoljno zapiranje, nasilno preseljevanje, suženjstvo, prostitucija, trgovina z ženskami in mladoletniki; tudi sramotne delovne razmere, ko z delavci ravnajo, kakor da so le orodje za dobiček... vse to je v resnici sramota; in ko okužuje človeško kulturo, omadežuje bolj tiste, ki se tako vedejo, kakor tiste, ki trpe krivico« (CS 27,3). Stanje se v zadnjih desetletjih ni izboljšalo, marveč se je zaradi novih oblik napada na življenje še poslabšalo. Gre za nov, še »krivičnejši vidik«, ki ga označuje dejstvo, da »široke plasti javnega mnenja opravičujejo nekatere zločine proti življenju v imenu pravic individualne svobode in na tej domnevi zahtevajo zanje ne samo nekaznivost, ampak celo potrditev s strani države, z namenom, da se opravljajo popolnoma svobodno in celo z brezplačnim posegom zdravstvenih ustanov« (EV 4). Ugotovitve merijo predvsem na hoteni splav, evtanazijo, samomor in napade na človeško življenje, poskuse na človeških bitjih in druge oblike manipulacije s človekom, ki so v našem času močno narasle. Besedilo ugotavlja, da gre pri tem najprej za individualistično pojmovanje svobode, ki v imenu lastne svobode zanika svobodo drugega, dalje za legalizacijo takšne svobode (pravice) s strani družbe, in končno, da morajo takšne usluge opravljati zdravstveni delavci, in sicer na državne stroške.[15]

Cerkev je ob teh primerih pokazala na moralno nedopustnost takšnih dejanj in posegov. Pri tem se papež sklicuje: 1. na oblast, zaupano Petru in njegovim naslednikom, 2. na občestvo in edinost s škofi katoliške Cerkve, 3. na nauk, utemeljen na naravnem moralnem zakonu in na razodetju, ki ga posreduje cerkveno izročilo in ga Cerkev danes slovesno potrjuje.[16] Dokument izjavlja, »da je neposreden in prostovoljen uboj nedolžnega človeškega bitja vedno težko nemoralen« (EŽ 57); »da je neposreden, to je kot cilj ali sredstvo hoten splav, vedno moralno težak nered« (EŽ 62), »da je evtanazija težka kršitev Božjega zakona, kadar gre za premišljen, moralno nesprejemljiv uboj človeške osebe« (EŽ 65).

Izjave cerkvenega učiteljstva imajo v ozadju pomembne utemeljitve, ki predstavljajo življenje kot dar in vrednoto. Na kratko se bomo ustavili pri

---

[15] Prim. D. Tettamanzi, *Introduzione*, v: Evangelium vitae, PIEMME, Casale Monferrato 1995, 8-10.

[16] Prim. Okrožnica *Evangelij življenja*, 57, 62 in 65. Navajamo en vzorec besedila: »Zato z oblastjo, ki jo je Kristus dal Petru in njegovim naslednikom, v občestvu s škofi katoliške Cerkve, potrjujem, da je neposreden in prostovoljen uboj nedolžnega človeškega bitja vedno težko nemoralen. Ta nauk, ki temelji na nenapisanem zakonu, ki ga vsak človek v luči razuma odkriva v svojem srcu (prim. Rim 2,14-15), potrjuje Sveto pismo, posreduje izorčilo Cerkve in ga uči redno in vesoljno cerkveno učiteljstvo« (EŽ 57).

nekaterih ključnih primerih, pri čemer nas bodo bolj kot prepovedi (zapovedi) zanimali pozitivni vidiki in utemeljitve življenja kot daru in vrednote.

1. Koncil je spregovoril o »odgovornem starševstvu«, ki se kaže v odprtosti za življenje, v sprejemanju otrok glede na subjektivne in objektivne razmere, ki jih morajo zakonci v luči vere upoštevati pri porajanju novega življenja (odnosi med zakoncema, drugi otroci, zdravje, družbene in druge okoliščine), v skrbi za duhovno in vsestransko vzgojo otrok (prim. CS 50). Družina kot »svetišče življenja«[17] je prostor življenja, upanja, razvoja in prihodnosti za zakonca, otroke in družbo. »Otroci so najodličnejši dar zakona in kar največ prispevajo k blagru staršev« (CS 50,1).[18] Bistvo daru je, da ni nekaj zasluženega, kar nam drugi dolguje ali bi imeli do tega pravico. Medtem ko je »želja zakoncev po otroku nekaj naravnega« in je »vpisana v zakonsko ljubezen«, pa »zakon sam ne daje zakoncem pravice imeti otroka, temveč le pravico izvrševati tista naravna dejanja, ki so sama po sebi naravnana na roditev« (DŽ 8). Novo življenje je dar, s katerim so obdarovani - najprej otrok sam, nato tudi njegovi starši, družina in družba. Cerkev zavrača kot moralno nedopustno umetno oploditev (fertilisatio in vitro) bodisi znotraj zakona (homologno) bodisi med poljudno izbranima darovalcema (heterologno). Takšen poseg tretje osebe ne more in ne sme nadomestiti najbolj osebne in celostne podaritve zakoncev. »Pravica do otroka« naj bi v prihodnje vključevala tudi izbiro spola in drugih lastnosti novega bitja. Prav tako pa naj bi tudi neporočeni imeli pravico do otroka, pri čemer bi bila umetna oploditev ena izmed oblik za izpolnitev osebnih želja. V takšnem ravnanju ni več v ospredju oseba (otrok), ki je zaželena zaradi nje same, marveč izpolnitev lastnih želja.

2. Spočetje otroka je začetek novega človeškega bitja, ki je sicer začelo bivati v času, njegovo bivanje pa nosi kali nesmrtnosti. Dokler subjekt/človek ne obstaja, ne more biti ne nosilec pravic ne dolžnosti. Lahko je le predmet hipotetičnega obravnavanja. Ko pa je novo človeško bitje začelo bivati, mu morajo drugi priznati pravice, ki iz njegovega bivanja izhajajo. Sodobna znanstvena, antropološko-filozofska in teološka spoznanja govore, da ni mogoče postaviti drugega mejnika glede začetka novega življenja, kakor je trenutek spočetja. Gre za človeško bitje, ki mu nekatere vede (npr. pravne in družbene) tega še vedno ne priznavajo. Življenje kot temeljna vrednota in pravica živečega je temelj vseh drugih pravic, s tem pa tudi odnosa tistih, ki so dolžni pravice novega bitja spoštovati (prim. EŽ 58-62).

3. Sodobna medicina je v zadnjem času dosegla vidne uspehe na področju tako imenovane prenatalne diagnostike. Z medicinskimi posegi je mogoče odstraniti ali vsaj zmanjšati gotove ali morebitne telesne deformacije. V tem pogledu je prenatalna diagnostika brez dvoma sprejemljiva in daje staršem upanje za zdrav naraščaj. Ne more pa biti sprejemljiva tedaj, ko spoznanja ali sum deformacije uporablja kot razlog (indikacijo) za odpravo plodu. Gre za klasičen primer evgenične indikacije, ki bolnim in deformiranim, celo če gre

[17] Janez Pavel II., Okrožnica *Ob stoletnici*, Cerkveni dokumenti 45, Ljubljana 1991, 39; *Pismo družinam*, 11.

[18] Prim. A. L. Trujillo, n. d., 23; izraz je vnešen na predlog papeža Pavla VI.

samo za sum, odreka pravico do življenja. Medicina in družba je (bo) na tem področju vedno v večji nevarnosti za takšno odločanje o še nerojenem bitju (prim. EŽ 63).

4. Manipulacija s človeškimi zarodki (foetusi) je dejstvo, ki se pogosto dogaja za zaprtimi vrati laboratorijev. Le od časa do časa pridejo v javnost zastrašujoči podatki glede ponižujočega odnosa človeka do živih človeških bitij. Eksperimentiranje z zarodki zaradi znanstvenega razvoja, vzgoje novih nadomestnih substanc za zdravje drugih ljudi, ni zgolj znanstvena fantastika, marveč realnost našega stoletja, ki se ponaša, da je stoletje človeka in uveljavitve njegovih pravic. Toda človek si v imenu istih pravic ali znanstvenega napredka lasti pravico, da z nemočnimi, brezpravnimi počne, kar se mu zahoče. Bioetični (državni) komiteji, tudi evropska bioetična konvencija, niso dovolj učinkoviti, saj nimajo trdnih antropoloških in filozofskih utemeljitev za svoja gledišča in zahteve.

5. Evtanazija je, podobno kot splav, večna skušnjava človeštva in celo »drama našega časa« (prim. EŽ 64-65). Danes je ta skušnjava še večja predvsem zaradi razosebljajočih odnosov med ljudmi, starostne strukture prebivalstva, novih oblik obolenj. Različne oblike fizičnega, duševnega in moralnega trpljenja so za človeka stvarnost, ki se ji človeška narava upira, proti čemur človek išče zdravilo. V iskanju odgovora na smisel trpljenja je človek našel nešteto poti, ki so mu pomagale osmisliti ne le trpljenje, marveč tudi življenje. Izkustvo pove, da nihče ne more drugemu osmisliti trpljenja, če tega tudi sam ne stori. Vendar pa je evtanazija, ki jo zahteva trpeči človek, tudi odsev socialne patologije, to je pomanjkanja sprejetosti, ljubezni in pozornosti s strani družine in družbe. Mati Terezija iz Kalkute je izjavila, da med ljudmi, ki jih oskrbujejo njihove sestre, še nihče ni storil tega dejanja (prim. TV oddaje). Najmočnejši odgovor na trpljenje je Kristusovo trpljenje, smrt in vstajenje. Zadnje besede nima smrt, marveč vstajenje, ne nesmisel, marveč ljubezen, ki je sposobna stvari spremeniti, ustvariti prehod iz nesmisla v kulturo ljubezni, ne v zagledanosti v trenutno, čeprav težko, marveč končno stanje.[19]

6. V zadnjem času je svetovno javnost pritegnila možnost kloniranja, to je brezspolnega razmnoževanja živih bitij. To dejstvo lahko obravnavamo zgolj z znanstvenega vidika, ki napolnjuje časopisne stolpce, buri domišljijo, ustvarja tako ponos nad doseženim kot strah pred prihodnostjo. Upravičeni so odmevi nekaterih vidnih predstavnikov družbe in znanosti, ki zahtevajo takojšnjo prepoved vsakega eksperimentiranja celo pri živalih. Znanstveni in tehnološki razvoj bo vedno presenečal, hkrati pa sprožal vprašanja, ki jih je mogoče zadovoljivo rešiti samo pod vidikom dolžnega spoštovanja človeške osebe in njenega celostnega razvoja. Možnost za klone sicer obstaja, ne bo jih pa priklicala k življenju človeška ljubezen, tudi ne bodo odraščali v pristni družinski in človeški skupnosti. Za resnično človečnost tu ni prostora. Človek pa je bitje ljubezni in za ljubezen, zato brez nje ne more živeti.

---

[19] Prim. Janez Pavel II., *Okrožnica o odrešenjskem trpljenju*, Cerkveni dokumenti 21, Ljubljana 1984.

7. Nič manj ni pomembna skrb za tako imenovano »humano ekologijo«. Človek je gospod stvarstva, njegovo gospostvo pa je v službi človeka. Kar je izpričano kot negativno ali obstaja dvom glede morebitnih negativnih posledic za stvarstvo in za človeka, etično ni dopustno. Ekološka zavest postavlja sicer v ospredje skrb za zunanje okolje, ki je zaradi človekove kratkovidnosti in neodgovornosti postalo škodljivo in sovražno. V resnici je potrebno bolj skrbeti za tisto notranje okolje, ki je v človekovi naravnanosti v dobro, za miselnost, ki oblikuje zdrav duhovni svet, medčloveška razmerja in odnos do zunanjega sveta. Kakor zunanji svet ne sme postati zgolj predmet človekovega izkoriščanja in nekontrolirane izrabe, tako tudi notranji duhovni svet potrebuje preoblikovanja. Humani ekologiji pa nasprotuje med drugim protispočetvena miselnost, otroku in življenju nenaklonjeno javno mnenje, porabniška miselnost, razne oblike socialne patologije, prisotne v nekdanji in sodobni družbi (alkoholizem, mamila, naveličanost in brezciljnost), ki so posledica nekega stanja in hkrati generator vedno novih oblik odvisnosti, nasilja in porabništva. Proti takšnim grešnim strukturam se je mogoče boriti le s skupnimi močmi in programi.

4. Sklep

Življenje kot naloga ni samo v ohranjevanju prejetega življenja, marveč v darovanju življenja za druge. Razumevanje življenja kot daru se kaže v dvojnem odnosu. Z ene strani v tem, da človek lastno življenje in življenje drugega sprejema kot dar, z druge strani pa v tem, da svoje življenje spremeni v dar za druge. Janez Pavel II. je to izrazil z besedami: »Človek ne more živeti brez ljubezni. Sam sebi ostane nerazumljiv; njegovo življenje je brez smisla, če ni v njem ljubezni, če ne najde ljubezni, če ljubezni ne izkusi in si je ne prisvoji, skratka, če ljubezni ni deležen« (Okrožnica Človekov Odrešenik, 10). V teh trditvah je izražena dvojna dimenzija: dimenzija sprejemanja in dimenzija darovanja. Primarno mesto takšnega darovanja je družina. V njej zakonca živita drug za drugega, oba pa za otroke, ki jih z zgledom učita darovanja za druge. Družinsko izkustvo je nenadomestljivo bodisi za rast staršev in otroka bodisi za prenos tega izkustva na prihodnje rodove. Teologi razlagajo, da je človeško bitje, kolikor nosi pečat bogopodobnosti, ustvarjeno iz ljubezni in za ljubezen, torej za darovanje drugemu po Božjem vzoru.[20] Tudi narava človeške spolnosti je ne samo medsebojna privlačnost, marveč dopolnjevanje in darovanje. Zato je vsako drugačno mišljenje ali ravnanje glede spolnosti, kot npr. spolnost kot porabna dobrina ali kot trenutna zadostitev nagona, laž in prevara, ki se prej ali slej kot takšno tudi izkaže.

»Človeško življenje je dar, ki ga prejmemo, da bi ga darovali«.[21] Dar ostane vedno dar, nikoli lastnina, ki ga človek v različnih oblikah posreduje dalje. Ta dar je večji, kot ga more človek doumeti, ker izhaja iz rok neskončnega in ljubečega Boga. Tako starši doživljajo svoje starševstvo, katerega zakonitosti ne morejo popolnoma doumeti, razen v razumevanju življenja kot skrivnosti.

---

[20] Prim. *Evangelizzazione e cultura*, 524.

[21] *Evangelizzazione e cultura*, 527.

Sodobna družba je potrebna nove evangelizacije. Le-ta med drugim obsega tudi vzgojo za občečloveške vrednote, ki so pogoj za razumevanje krščanskih vrednot. Med nje spada tudi življenje kot prva vrednota. Prvi kristjani so bili sposobni spremeniti tedanjo družbo - družbo blagostanja enih in suženjstva drugih, družbo brezdelja in uživaštva. Oznanilo evangelija je bilo tedaj in je še danes oznanilo o življenju kot daru in vrednoti: je vzgoja za odgovorno sprejemanje življenja, za kvaliteto in razvoj življenja. S tem oznanilom Cerkev postaja znamenje, zakrament Božje ljubezni, ki pričuje za Boga in njegovo ljubezen.

Spoštovanje in skrb za življenje je predmet dialoga Cerkve s svetom. Zavzemanje za življenje ni le predmet krščanske življenjske opcije, marveč je vsem ljudem razumljiva vrednota. Gre za občečloveško dobrino, preko katere je mogoče vzpostaviti dialog s svetom. Svet priznava, da je življenje vrednota, ker je subjekt življenja, človek, najvišja vrednota med ustvarjenimi bitji. Koncil ugotavlja, da je po »skoraj soglasnem prepričanju vernih in nevernih ljudi vse, kar biva na zemlji, treba naravnati na človeka kot središče in višek vsega zemeljskega« (CS 12,1). Tako je vrednotenje življenja predmet dialoga med kulturami, verami, narodi, med ljudmi dobre volje, torej tudi predmet in prostor evangelizacije.

Rastoča zavest o vrednosti narave kot o človekovem življenjskem prostoru je prebudila v človeku zavest odgovornosti do njene prihodnosti kot prihodnosti človeka samega. Vprašanja, ki so se v tej zvezi pojavila, človeka nagibajo v skrbi za tako imenovano humano ekologijo, to je tisto skrb za notranje, duhovno ravnovesje, ki človeku zagotavlja duhovno zdravje in razvoj ter odpira perspektive za prihodnost. Tudi to je predmet dialoga Cerkve s svetom.

V zavesti ljudi je prisotno prepričanje, da družba daje zakone, da je tisto, kar je po zakonu dovoljeno, resnica oziroma dobrina. S filozofosko-antropološkega ter moralno-teološkega vidika temu ni mogoče pritrditi. Na tem področju prihajamo do hudih nasprotij sami s seboj. Najprej zaradi ugotovitve, da so človeški zakoni lahko zelo različni, kakor so različne tudi družbe, ki jih dajejo. V tem primeru bi bil moralni zakon odvisen od družbenih dejavnikov. Tudi v primeru, da bi bili ti dejavniki in pogledi enotni, je vprašanje, na kakšnih temeljih gradimo pravni ali družbeni red. Dalje zaradi tega, ker pravo ne določa, kaj je dobro in kaj je zlo, marveč odkriva zakonitosti, zapisane v človekovo individualno in družbeno naravo ter uzakonja etično dobre oziroma prepoveduje etično sporne ali nedopustne rešitve.

V kritičnih trenutkih življenje ne neha biti dar in vrednota. Ti trenutki lahko prizadenejo različne osebe in na različne načine. Kdo je pred izbiro, kaj storiti v koliziji dolžnosti, kako lajšati drugemu trpljenje ipd. Človek je dolžan najprej skrbeti za lastno življenje. Tega ne more nihče storiti namesto njega. Ne samo ohranitev, tudi dopolnjevanje življenja je naloga vsakega človeka. Prav tako pa je vsak človek varuh življenja svojega brata (prim. 1 Mz 4,9).

Kristus je s svojim učlovečenjem, življenjem, trpljenjem in smrtjo ovrednotil naše bivanje. Če nam je njegovo življenje tuje in nerazumljivo, tudi naše bivanje ostaja brez odgovora. Kristus kot popoln človek, novi Adam, je človeku odkril vrednost njegovega zemeljskega bivanja in bivanja v prihodnosti. Odslej imamo

v Kristusu referenco, ki nas uči, govori, daje zgled. Nasproti subjektivizmu, liberalizmu, porabništvu in podobnim usmeritvam, ki vodijo v pogubo in nesmisel, Cerkev oznanja »kulturo življenja«. Cerkev ima specifično nalogo, da oznanja Kristusa, ki je »pot, resnica in življenje« (Jn 14,6), ki je prišel, »da bi imeli življenje in ga imeli v obilju« (Jn 10,10).

Povzetek: **Rafko Valenčič, Življenje - dar in obveza**

Za naš čas so značilna mnoga nasprotja glede pojmovanja in vrednotenja življenja. Tako človek z ene strani zavrača življenje, zlasti življenje porajajočega se ali odhajajočega bitja, z druge strani pa stori vse, da bi novo bitje priklical k življenju. V obeh primerih življenje sprejema kot nekakšno pravico, s katero prosto razpolaga. Toda življenje je dar, do katerega nima pravice. Ko pa mu je življenje dano, je to zanj dar, ki ga mora kot takšnega sprejeti, ohranjati in dopolnjevati. Nauk katoliške Cerkve glede tega vprašanja je utemeljen na antropoloških in teoloških osnovah, ki so za današnjega človeka veselo oznanilo, to je evangelij življenja in vsebina nove evangelizacije.

Summary: **Rafko Valenčič, Life - Gift and Obligation**

Our time is characterized by numerous differences concerning the conception and valuing of life. Thus, on the one hand man rejects life, especially the life of persons in the process of formation or leaving, and on the other hand he does everything to bring a new person into being. In both cases he considers life as some kind of right he has free disposal of. Yet life is a gift that man is in no way entitled to. However, once life is given to him, this is a gift he must accept as such, preserve and develop it. The teaching of the Catholic Church on this question is based upon anthropological and theological principles, which are good news for the modern man. This is the gospel of life and the contents of new evangelisation.

Teološki tečaj 1997 (1.07) UDK 282 : 232 (049.2)

Anton Štrukelj

Človek je pot Cerkve

Za duhovno naravnanost papeža Janeza Pavla II. je značilna zlasti izredno jasna in močna osredotočenost na Kristusa kot Odrešenika človeštva in vesoljstva, tako da je tu res mogoče govoriti o kristocentričnem ali o krščanskem humanizmu. Kristus je, kakor pravi papež glede Cerkve in samega sebe v prvi okrožnici, »edini usmerjevalec našega duha, razuma, volje in srca«, in sicer Kristus kot »odrešenik človeka, odrešenik sveta« (Rh 7,2).

V službi odrešenja

V luči takšnega kristocentričnega humanizma gleda Janez Pavel II. tudi na celotno poslanstvo Cerkve, zlasti še danes, ko je človek tako silno ogrožen. »Poglavitna pot Cerkve je Jezus Kristus. On sam je naša pot 'k Očetu' in je tudi pot k vsakemu človeku... konkretnemu, zgodovinskemu človeku; in sicer k slehernemu, ker je sleherni zajet v skrivnost odrešenja in se je po tej skrivnosti Kristus za vselej s slehernim združil« (Rh 13,2.3). »Cerkev ima zaradi tega za svojo temeljno nalogo delati za to, da bi se to združenje vedno znova uveljavljalo in poživljalo. Samo temu cilju bi Cerkev hotela služiti: da bi vsak človek mogel najti Kristusa, da bi Kristus mogel spremljati vsakega posameznika na njegovi življenjski poti z močjo tiste resnice o človeku in svetu, ki je obsežena v skrivnosti učlovečenja in odrešenja, in s tisto močjo ljubezni, ki izžareva iz te skrivnosti« (Rh 13,1). »Zaradi Kristusa in njegove skrivnosti, ki sestavlja njeno življenje samo, Cerkev ne more ostati brezčutna, ko gre za resničen človekov blagor, kakor tudi ne more biti brezbrižna spričo tistega, kar ta blagor ogroža. Drugi vatikanski koncil je na več mestih svojih dokumentov izrazil to temeljno skrb Cerkve, da bi bilo življenje na svetu bolj vsestransko v skladu z 'visokim človekovim dostojanstvom' (CS 91,1) in bi postalo 'vedno bolj človeško' (CS 38,1). To je skrb samega Kristusa, dobrega pastirja vseh ljudi« (Rh 3,2).

Papež je prvo okrožnico posvetil »resnici o človeku, resnici, ki se nam v svoji polnosti in globini razkriva v Kristusu« (Dmis 1,2); v drugi okrožnici pa nadaljuje: »Resnica o Bogu, 'Očetu usmiljenja', kakor se je razodela v Kristusu, nam omogoča, da 'vidimo', kako neizmerno blizu je Bog človeku, zlasti tedaj, ko trpi, ko je ogrožen v jedru svoje biti in svojega dostojanstva« (Dmis 2,5). V okrožnici *Centesimus annus* papež zelo veliko govori o tem. Šesto poglavje nosi značilni naslov *Človek pot Cerkve.*

Človekovo dostojanstvo

V okrožnici o Božjem usmiljenju papež mnogokrat omenja, kako se Cerkev »skupaj s človeško družino bliža koncu drugega tisočletja po Kristusu« (Dviv 2,5) in kako potrebno je, da Cerkev v tem obdobju začne zavestneje živeti iz skrivnosti Troedinega Boga. »Veliki jubilej, ki ga bomo obhajali ob koncu tega tisočletja in v začetku naslednjega, mora biti mogočen poziv vsem tistim, ki 'molijo Boga v duhu in resnici'. Za vse mora biti to posebna priložnost, da premišljujemo skrivnost Troedinega Boga« (Dviv 54,1). »Božja navzočnost v svetu in v človeku se je v Jezusu Kristusu razkrila na nov način in v vidni obliki. V njem se je res 'razodela Božja milost' (Tit 2,11). Ljubezen Boga Očeta, ki je dar, neskončna milost, počelo življenja - ta ljubezen je postala vidna v Kristusu in je po njegovi človeškosti postala 'del' vesolja, človeškega rodu, zgodovine. To 'razkritje' milosti v zgodovini človeka se je v Jezusu Kristusu izvršilo po delovanju Svetega Duha, ki je počelo vse odrešenjsko-zveličavne Božje dejavnosti v svetu, po delovanju njega, 'skritega Boga' (Iz 45,15), ki kot ljubezen 'napolnjuje vesoljni svet' (Mdr 1,7). Vse življenje Cerkve, kakor naj se razodene ob velikem jubileju, pomeni iti naproti skritemu Bogu: iti naproti Duhu, ki oživlja« (Dviv 54,2).[1]

S tem se nam odpirajo svetla obzorja, ob katerih odkrivamo pratemelj, večno neizčrpni Studenec za tisti resnični smisel človeškega življenja, ki si ga ni mogoče misliti brez ljubezni in brez tiste svobode, ki je neločljiva od ljubezni (prim. CS 24). Človek najpopolneje uveljavlja samega sebe, če se daje. To je popolna uresničitev ljubezni. »Človek ne more živeti brez ljubezni,« poudarja papež v prvi okrožnici, »sam v sebi ostane nerazumljiv; njegovo življenje je brez smisla, če se mu ne razodene ljubezen, če ne najde ljubezni, če ljubezni ne izkusi in si je ne prisvoji, skratka, če ni deležen ljubezni. Prav zaradi tega Kristus Odrešenik... v polnosti razkriva človeku človeka. To je, če se smemo tako izraziti, človeški pomen in človeška razsežnost odrešenjske skrivnosti. V njej človek spet odkrije veličino in dostojanstvo svoje človečnosti in svojo lastno ceno... Človek, ki se hoče poznati v globinah... se mora s svojim nemirom, negotovostjo in tudi s svojo slabostjo in grešnostjo, s svojim življenjem in smrtjo približati Kristusu. Z vsem, kar je, mora tako rekoč preiti vanj. Prisvojiti in privzeti si mora vso resnico o učlovečnju in odrešenju, da spet najde sam sebe« (Rh 10,1). »V Kristusu in po njem se je Bog v polnosti razodel ljudem in se jim za vedno približal; hkrati pa je človek v Kristusu in po njem prišel do polne zavesti glede svoje človeškosti in odličnosti, do svoje zavesti glede presežnostne vrednosti svoje človeškosti in glede smisla svojega bivanja« (Rh 11,3).

»Cerkev skuša gledati na človeka nekako 'z očmi samega Kristusa' in se vedno bolj zaveda, da je varuhinja velikega zaklada, ki ga ni dovoljeno razmetavati, temveč ga je treba nenehno množiti« (Rh 18,3). Ker v človeku Jezusu Kristusu srečamo Boga samega, je vsak človek neskončno dragocen pred Bogom in za nas. In Cerkev je poklicana, da kot 'vesoljni zakrament odrešenja' razodeva in hkrati uresničuje neskončnost Božje ljubezni do človeka.

[1] Prim. Janez Pavel II., *Dives in misericordia* 49,4.5; 50,2.3.

Skrivnost človekovega odrešenja je torej bistveno povezana s skrivnostjo Troedinega Boga. To ima pred očmi papež, ko v drugi okrožnici znova naglaša: »Čim bolj se poslanstvo Cerkve obrača k človeku, čim bolj je tako rekoč antropocentrično, osredotočeno na človeka, tem bolj se mora to poslanstvo izkazovati kot teocentrično, kot osredotočeno na Boga; v Jezusu Kristusu se torej mora usmerjati k Očetu. Medtem ko so se različni miselni tokovi v preteklosti in sedanjosti nagibali in se nagibljejo k temu, da bi teocentričnost in antropocentričnost medsebojno ločevali ali celo postavljali v medsebojno nasprotje, pa si Cerkev, ki hodi v tem za Kristusom, prizadeva zagotoviti njuno organsko in globoko povezanost v zgodovini človeka. To je tudi ena od temeljnih misli, morda celo najpomembnejša misel v nauku zadnjega koncila. Če torej v sedanjem obdobju zgodovine vidimo svojo glavno nalogo v tem, da uresničujemo nauk tega velikega cerkvenega zbora, tedaj se moramo te temeljne misli spet okleniti z vero, odprtostjo duha in s srcem. Že v prvi okrožnici sem skušal naglasiti, da morata poglobitev in mnogovrstna obogatitev zavesti glede Cerkve - kar je sad koncila - našega duha in naše srce prostraneje odpreti za Kristusa. Danes pa bi rad povedal, da se ta odprtost za Kristusa, ki kot Odrešenik sveta človeku v polnosti razodeva človeka, more uresničiti samo v vedno globlji povezanosti z Očetom in njegovo ljubeznijo« (Dmis 1,3.4).

Kristocentrični humanizem

Središčno vsebino krščanstva, to se pravi Kristusovo skrivnost, ki je ni mogoče ločiti od troedinosti Boga, papež Janez Pavel II. ob vsaki priložnosti povezuje z evangeljsko resnico o človeku, s svojevrstno krščansko antropologijo, s kristocentričnim humanizmom.[2] Kristusova skrivnost in resnica o človeku sta med seboj nerazdružljivo povezani.

Neločljiva od Kristusove skrivnosti je resnica o človeku. »Cerkev iz evangelija ve za resnico o človeku. S to resnico se srečujemo v antropologiji, ki jo Cerkev nenehno poglablja in podaja. Prvenstvena trditev te antropologije je, da je človek Božja podoba, ki se ne da skrčiti na navaden del narave ali brezimno prvino človeške družbe (prim. CS 12,3; 14,2). V tem smislu je sv. Irenej zapisal: 'Človekova slava je Bog; prejemnik Božjega delovanja, Božje modrosti in moči pa je človek' (Adv. h. 3,20,2-3). Koncil ponovno naglaša to resnico o človeku in Cerkev vidi v njej posebno močno in odločilno vodilo za svoje apostolske naloge. Če je namreč človek pot Cerkve, gre ta pot skozi vso Kristusovo skrivnost, ker je Kristus Božji vzor za človeka. Na tej poti Sveti Duh v vsakem izmed nas utrjuje 'notranjega človeka' in dela na to, da bi v vedno večji polnosti 'našel sam sebe z odkritosrčno daritvijo samega sebe'. Reči je mogoče, da je v teh besedah *Pastoralne konstitucije o Cerkvi* povzeta vsa krščanska antropologija: tista teorija in praksa, ki sta utemeljeni na evangeliju, ko človek sam v

[2] Prim. U. Ruh, *Neuer Aufbruch in Kontinuität.* Eine Zwischenbilanz zum Pontifikat Johannes Paulus II., v: Herder - Korrespondez 33 (1979), 310-319; J. Sudbrack. *Konzentration auf die Mitte.* Anstösse moderner Spiritualität bei Johannes Paul II., v: Geist und Leben 52 (1979), 167-189.

sebi odkrije svojo pripadnost Kristusu in v njem svoje povišanje na stopnjo Božjega otroka; tako bolje razume tudi svoje dostojanstvo, ki mu pripada kot človeku prav zato, ker je subjekt navzočnosti Boga, ki se mu približa (subiectum accessus et praesentiae Dei), subjekt Božje dobrotljivosti; v tem pa je vsebovano upanje na dokončno poveličanost in celo že korenina te poveličanosti. Torej moremo v resnici ponavljati one besede: 'Božja slava je živi človek, človekovo življenje pa je gledanje Boga' (Irenej): človek, ki živi Božje življenje, je Božja slava; Sveti Duh pa je skriti delivec tega življenja in te slave« (Dviv 59,3).

Cerkev odseva Kristusa

Če drži, da »v resnici samo v skrivnosti učlovečene Besede res v jasni luči zasije skrivnost človeka« (CS 22,1), potem to tem bolj velja za skrivnost Cerkve! Vsa njena svetloba prihaja od Kristusa. S to gotovostjo se začenja prvi stavek koncilske *Dogmatične konstitucije o Cerkvi*: »Lumen gentium« - »Kristus je luč narodov. Zato ta cerkveni zbor, zbran v Svetem Duhu, goreče želi, da bi s to Kristusovo svetlobo, ki odseva na obrazu Cerkve, razsvetlil vse ljudi in da bi v ta namen oznanil evangelij vsemu stvarstvu (prim. Mr 16,15)« (C 1).

Kristus je središče, on je sonce pravičnosti, Cerkev ima samo njegovo svetlobo, tako kakor luna odseva samo sončno svetlobo (to primero očetje pogosto uporabljajo). To je njen položaj v času njenega romanja, v katerem si želi »permanere cum Sole«, ostati pri Kristusu, soncu, in zapustiti vse napore romanja.

»Bog je sam v sebi neskončno popoln in blažen.« Prva beseda *Katekizma* je Bog. Prva izjava Katekizma je, skoraj bi rad rekel, vrisk: »Bog je sam v sebi neskončno popoln in blažen.« V tej prvi, temeljni izpovedi zazveni češčenje: Bog je neskončno vreden češčenja. Hvaliti ga, ne potrebuje nobenega opravičila. Bog je neskončno hvalevreden, pa vendar ne potrebuje hvale. Ničesar mu ni mogoče dodati. Ničesar mu ne manjka; Bog je v sebi neskončno blažen. On sam je dovolj velik razlog, da ga premišljujemo, hvalimo in častimo.

Ker je Bog sam v sebi neskončno blažen in popoln, zato in samo zato je vse, kar stori, storjeno iz čiste dobrote, iz ljubezni. Nič ga ne sili, Bog nas ne potrebuje, da bi bival. Bog edini JE (KKC 212). Nikdar ne bomo izčrpali tega, kaj Bog je; nikoli doumeli, kdo je: »Si comprehenderis, non est Deus« (Avguštin, Serm. 52,6,16; KKC 230: »Ko bi ga ti doumel, bi to ne bil Bog«). A vendar bomo deležni njegove blaženosti. Zato smo ustvarjeni: »Bog je po svojem načrtu iz čiste dobrote svobodno ustvaril človeka, da bi ga naredil deležnega blaženosti svojega življenja. Zato je Bog vedno in povsod blizu človeku. Kliče ga in mu pomaga, da bi iskal, spoznaval in ljubil Boga z vsemi svojimi močmi. Bog sklicuje ljudi, ki jih je greh razkropil, v edinost svoje družine, Cerkve. To dela po svojem Sinu, ki ga je ob dopolnitvi časov poslal kot Odrešenika in Zveličarja. V njem in po njem kliče ljudi, da v Svetem Duhu postanejo njegovi posinovljeni otroci in torej dediči njegovega blaženega življenja« (KKC 1).

Osebno prijateljstvo s Kristusom

V *Catechesi tradendae* je zapisano: »V središču kateheze bistveno najdemo osebo, osebo Jezusa Kristusa iz Nazareta, 'edinorojenega od Očeta'... Katehizirati pomeni... v Kristusovi osebi razkrivati celoten večni Božji načrt; pomeni skušati dojeti pomen Kristusovih del, besed in znamenj, ki jih je delal« (prim. KKC 426). Vendar bi bilo to še preveč zunanje. Ne gre le za vednost o Jezusu, za predstavljanje Jezusa, marveč gre za priobčevanje njegovega življenja, za življenjsko skupnost z njim. Zato pravi *Catechesi tradendae* dalje: »Cilj kateheze je: Privesti ljudi v občestvo z Jezusom Kristusom in do globoke domačnosti z njim; on edini nas more privesti k Očetovi ljubezni v Duhu in nas napraviti deležne življenja Svete Trojice« (prim. KKC 426).

Da bi odgovorili na to vprašanje, se najprej napotimo k skrivnosti učlovečenja. V *Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu* je stavek, ki ga sveti oče pogosto navaja. Je ključni stavek, kar najbolj daljnosežen: »Božji Sin se je s svojim učlovečenjem na neki način združil z vsakim človekom« (CS 22,2; KKC 521). Učlovečenje večnega Sina je temeljno življenjsko priobčenje Sina človeštvu. Seveda se to ne zgodi avtomatično.

V čem pa obstaja Kristusovo priobčenje življenja? V čem tisto življenjsko občestvo, ki jo *Catechesi tradendae* označuje kot cilj kateheze? Drugo Petrovo pismo govori o tem, da »smo postali deležni Božje narave« (2 Pt 1,4). Cerkveni očetje so ob priključitvi na to govorili o pobožanstvenju človeka. Katekizem (460) povzema ta nauk z besedami sv. Ireneja, Atanazija in Tomaža Akvinskega: »Takšen je bil namreč razlog, zaradi katerega se je Beseda učlovečila in je Božji Sin postal Sin človekov: zato, da bi človek, ko stopi v občestvo z Besedo in tako prejme Božje posinovljenje, postal Božji Sin« (Irenej). »Božji Sin je postal človek, da bi nas pobožanstvil« (Atanazij). »Edinorojeni Božji Sin je privzel našo človeško naravo, da bi nas napravil deležne svojega božanstva, postal je človek, da bi ljudi pobožanstvil« (Tomaž Akvinski).

Kaj pa konkretno pomeni pobožanstviti človeka? Nikakor ne more iti za to, da bi bila naša človeškost použita v Bogu. Jezus je pravi Bog in pravi človek. Sv. Maksim govori, da pobožanstvenje ne pomeni, da se spremeni naša človeška bit, ampak da je način naše človeškosti prenovljen. Jezusova človeškost ni »pobožanstvena« z odpravo njegove človeškosti, ampak z novim načinom biti človek: On je Sin v vsem, kar dela in govori in je. Njegova človeškost je iz same korenine sinovska, ne hlapčevska. Koncil je v *Gaudium et spes*, neposredno v priključitvi na navedeno besedo, klasično oblikoval novi način človeškosti: Božji Sin »je s človeškimi rokami delal, s človeškim razumom razmišljal, s človeško voljo deloval, s človeškim srcem ljubil« (CS 22,2).

Božji Sin ljubi s človeškim srcem. Večno Sinovo ljubezen vtisne svojemu človeškemu srcu. On je kot človek »ljubljeni Sin« večnega Očeta. Delež pri življenju Troedinega Boga prejmemo, če smemo biti deležni Jezusove človeškosti. Naš prostor v srcu Svete Trojice je, da prejmemo delež pri njegovem sinovstvu, da postanemo sinovi v Sinu. Zato smo prejeli »v svoje srce Duha njegovega Sina, Duha, ki kliče: Abba, Oče« (Gal 4,6).

Materinske poteze Božje ljubezni

Marijanska duhovnost, ki je prav zaradi marijanskosti še posebno izrazito kristocentrična in humanistična, je globoko zaznamovala vse tri okrožnice, ki jih je Janez Pavel II. posvetil skrivnosti Troedinega Boga. Pravzaprav je to samo po sebi razumljivo. Saj je ravno tisto odrešenjsko učlovečenje večne Besede, pri katerem je imela po Božjem načrtu Marija docela edinstveno vlogo, izhodiščni kraj, kjer Bog človeku razodeva in podarja sam sebe v svoji neizrekljivo bogati notranji skrivnosti. Odrešenjsko učlovečenje je ključ za vstop v notranjo skrivnost Boga, v skrivnost njegove troedinosti.[3]

Ob Mariji, ki je hotela in hoče biti vedno samo Gospodova dekla in Kristusova učenka (prim. Rm 20,8.9),[4] naj bi na poti v tretje tisočletje na obzorju Cerkve in človeštva z novim sijajem zažarelo veličastvo skrivnosti Jezusa Kristusa, ki »ravno z razodetjem skrivnosti Očeta in njegove ljubezni človeku v polnosti razodeva človeka in mu odkriva njegovo najvišjo poklicanost« (CS 22,1.6).[5] Ob Mariji naj bi današnji človek, ki je iz raznih vzrokov še posebno »nagnjen k temu, da bi v Bogu videl predvsem omejitev zase, ne pa vir svoje osvoboditve in polnost dobrega« (Dviv 38,2), lažje in globlje spoznal, »da priznavanje Boga nikakor ne nasprotuje človekovemu dostojanstvu«, marveč da »ravno v Bogu dobiva to dostojanstvo svoj temelj in svojo dovršitev« (CS 21,2).

»Veliki jubilej ob koncu drugega tisočletja« se neposredno nanaša na Kristusa, a je neločljivo povezan tudi s Svetim Duhom, kajti »skrivnost učlovečenja se je izvršila po Svetem Duhu. Učlovečenje je bilo namreč delo tistega Duha, ki je... v absolutni skrivnosti Troedinega Boga oseba-ljubezen, neustvarjeni dar, večni izvir vsakega daru... V nekem smislu je Sveti Duh subjekt samopriobčenja (samopodaritve) Boga v redu milosti«, tistega samopriobčenja, ki ima svoj »višek v skrivnosti učlovečenja« (Dviv 50,1). »Spočetje in rojstvo Jezusa Kristusa sta namreč največje delo, ki ga je izvršil Sveti Duh v zgodovini stvarjenja in odrešenja... največja milost... izvir vsake druge milosti... Veliki jubilej se nanaša na to delo, torej tudi na avtorja, uresničevalca tega dela, na osebo Svetega Duha« (Dviv 50,2). Zato pa se »k Svetemu Duhu obračata misel in srce Cerkve ob koncu tega 20. stoletja ter v pričakovanju 3. tisočletja... Zavedati se je tudi treba, da ta dogodek pomeni za nas kristjane 'polnost časa', ker je v njem bila človekova zgodovina popolnoma prešinjena od časovne mere Boga samega: od njegove vse presegajoče navzočnosti, v 'večnem sedaj'... In to učlovečenje Sina, 'rojenega iz žene', se je izvršilo po Svetem Duhu« (Dviv 49,1).

»Cerkev se torej na ta jubilej ne more pripravljati drugače kakor v Svetem Duhu. Kar se je izvršilo v 'polnosti časa' po Svetem Duhu, more v spominu Cerkve zopet priti do veljave samo po njem. Po njem more to postati navzoče v

---

[3] Prim. Janez Pavel II., *Redemptor hominis* 1,2; *Dives in misericordia* 49-54; *Redemptoris Mater* 3.

[4] V *Redemptoris Mater* je Marija označena kot Gospodova dekla nad dvajsetkrat (prim. RM 40, 41, 46).

[5] Prim. A. Strle, *V tretje tisočletje z Marijo*. Pojasnila k okrožnici Janeza Pavla II. Odrešenikova mati, Maribor 1988.

novem obdobju človekove zgodovine na zemlji: v letu 2000 po Kristusovem rojstvu« (Dviv 51,1). »V naši dobi nas torej vedno stara in vedno nova vera Cerkve vabi, naj svoje zanimanje spet posvetimo Svetemu Duhu kot tistemu, ki daje življenje. Pri tem nam pomaga in daje pogum dediščina, ki jo imamo skupaj z vzhodnimi Cerkvami, kjer so skrbno ohranjali izredno bogat nauk cerkvenih očetov o Svetem Duhu... Sveti Duh je tisti, ki odpira pota, ki vodijo k edinosti kristjanov, kot zadnji izvir edinosti, ki prihaja od Boga samega« (2,2).

»Tako je Cerkev... pozvana ne samo k temu, da se spominja vsega tistega, kar v njeni preteklosti izpričuje posebno materinsko sodelovanje Božje Matere pri odrešenjskem delu v Kristusu Gospodu, ampak tudi k temu, da s svoje strani za prihodnost pripravlja pota temu sodelovanju: kajti konec 2. krščanskega tisočletja odpira hkrati novo obzorje prihodnosti« (RM 49,2). »V tem težavnem in odgovornosti polnem zgodovinskem razdobju Cerkve in človeštva prav posebej čutimo, da se moramo obračati h Kristusu, ki je v moči odrešenjske skrivnosti gospodar Cerkve in gospodar človeške zgodovine. Pri tem pa upravičeno mislimo, da nas nihče drug ne more bolje kakor Marija uvesti v Božje in človeške razsežnosti te skrivnosti. Nikogar drugega ni Bog sam uvedel v to skrivnost, kakor je uvedel Marijo. Prav to je tisto, v čemer obstoji izjemnost in edinstvenost milosti Božjega materinstva. Enkratno in neponovljivo v zgodovini človeškega rodu ni le dostojanstvo tega materinstva; enkratno in popolnoma edinstveno po svoji globoki in vseobsegajoči učinkovitosti je tudi sodelovanje, s katerim je Marija na temelju tega materinstva po Božjem načrtu glede odrešenja in zveličanja ljudi udeležena pri izvajanju skrivnosti odrešenja. Značilnost te materinske ljubezni, kakršno Božja Mati vnaša v skrivnost odrešenja in v življenje Cerkve, najde svoj izraz v tem, da je prav posebno blizu človeku in prav vsemu, kar se z njim dogaja v njegovem življenju. V tem obstaja skrivnost matere. Cerkev, ki se ozira nanjo s prav posebno ljubeznijo in upanjem, bi se rada bolj in bolj usvojila to skrivnost. Prav v tem prepoznava Cerkev tudi pot svojega vsakdanjega življenja, ki je zanjo prav vsak človek« (Rh 22, 3.4).

»Ko je pred nami leto 2000 po Kristusovem rojstvu, gre za to, da bi vedno večje število ljudi 'z odkritosrčno daritvijo v polnosti našlo samega sebe'. Prišlo naj bi do tega, da bi se po delovanju Duha Tolažnika udejanjil proces resničnega zorenja v človečnosti tako v zasebnem kakor v družbenem življenju. Da bi nam razjasnil ta proces resničnega zorenja v človečnosti, nam Jezus sam, 'ko prosi Očeta, naj bodo eno kakor sva midva eno' (Jn 17, 21.22), namiguje na neko podobnost med zedinjenjem Božjih oseb in med zedinjenjem Božjih otrok v resnici in ljubezni« (CS 24).

Papež v apostolskem pismu *Tertio millennio adveniente* nakazuje sijajen načrt za obhajanje velikega jubileja leta 2000. Ta zgodovinski dogodek je povabilo vsem ljudem dobre volje, da bi sprejeli veliki dar odrešenja. Papež poudarja osrednji dogodek učlovečenja Božjega Sina. Pri tem se izogiba triumfalizmu in apokaliptičnemu zastraševanju in poudarja pomen tiste človekove pripravljenosti in sprejemljivosti za Boga, kakršna je značilna za Marijo.

»Marija je na poseben in izreden način - bolj ko kdorkoli - izkusila usmiljenje in prav tako na izreden način z daritvijo svojega srca omogočila svojo soudeleženost pri razodetju Božjega usmiljenja. Ta daritev je tesno povezana s

Sinovim križem, pod katerega je bila postavljena kot mati. To je edinstvena soudeleženost pri razodetju usmiljenja, se pravi pri absolutni zvestobi Boga do svoje ljubezni, do tiste svoje zaveze s človekom, z ljudstvom, s človeštvom, ki jo je Bog vso večnost hotel in jo v času sklenil. To je soudeleženost pri razodetju, ki je doseglo svoj vrhunec v križu. Nikogar ni, ki bi tako kakor mati Križanega izkusil skrivnost križa, tega pretresljivega srečanja vsepresegajoče Božje pravičnosti z ljubeznijo, tega 'poljuba', s katerim je usmiljenje poljubilo pravičnost (Ps 85,11). Nikogar ni, ki bi tako globoko s srcem kakor Marija sprejel to skrivnost: resnično Božjo razsežnost odrešenja, ki se je izvršilo na Kalvariji s smrtjo Božjega Sina skupaj z daritvijo njenega materinskega srca, skupaj z njenim dokončnim 'zgodi se'« (Dmis 9,2).

»Edinstvena plemenitost Marijinega srca, njena izredna rahločutnost, njena prav posebna sposobnost, da se približa« najbednejšim in najbolj preskušanim - vse to je odsev Boga samega in najlepše razodeva tisto usmiljeno Božjo ljubezen, »ki je močnejša od smrti, močnejša od greha in slehernega zla, ljubezen, ki človeka dviga iz najglobljih padcev in ga osvobaja najhujših ogrozitev« (Dmis 15,1). To je »ljubezen, ki nosi na sebi materinske poteze in ki hodi kakor mati za vsakim od svojih otrok, za vsako izgubljeno ovco« (Dmis 15,3).

»Z vso pravico verujemo: Ko je Božja Mati slavila usmiljenje, ki so ga 'od rodu do rodu' deležni vsi tisti, ki se dajo voditi strahu Božjemu, so njene besede vključevale tudi naš rod. Marijin magnifikat ima preroško vsebino, ki se ne ozira samo na Izraelovo preteklost, marveč gleda tudi v prihodnost Božjega ljudstva na zemlji. Mi vsi, ki danes živimo na zemlji, smo tisti rod, ki se zaveda, da se je približalo tretje tisočletje, in globoko čuti zgodovinsko prelomnico, ki nastopa v sedanjem obdobju« (Dmis 10,1).

»K Svetemu Duhu se obračata misel in srce Cerkve ob koncu tega 20. stoletja ter v pričakovanju 3. tisočletja, odkar je prišel Jezus Kristus na svet... Na ta prihod namreč gledamo v redu človeškega časa kot na dogodek, ki spada v človekovo zgodovino na zemlji. Čas merimo navadno z leti, stoletji, tisočletji, kakor potekajo pred Kristusovim rojstvom ali po njem. Zavedati se je pa tudi treba, da ta dogodek pomeni za nas kristjane po apostolovem izražanju 'polnost časa', ker je v tem dogodku bila človekova zgodovina popolnoma prešinjena od 'časovne mere' Boga samega: od njegove vse presegajoče navzočnosti v 'večnem sedaj'... 'Ko je nastopila polnost časa, je Bog poslal svojega Sina, rojenega iz žene... da bi mi prejeli posinovljenje'. In to učlovečenje Sina-Besede se je izvršilo po Svetem Duhu« (Dviv 49,1). »Cerkev od začetka izpoveduje vero v skrivnost učlovečenja, v to osrednjo skrivnost vere, in se pri tem poziva na Svetega Duha« (Dviv 49,4).

Marijina »navzočnost sredi Izraela - tako skromna, da je sodobnikom ostala skoraj neopažena - je jasno žarela pred Večnim, ki je to skrito 'sionsko hčer' povezal z odrešenjskim načrtom, obsegajočim vso zgodovino človeštva. Zatorej ob iztekanju drugega tisočletja mi kristjani, ki vemo, kako je previdnostni načrt Svete Trojice središčna stvarnost razodetja in vere, po pravici želimo osvetliti navzočnost Kristusove matere v zgodovini, zlasti še v tem času pred letom dva tisoč« (RM 3,3).

»Ko se torej vse človeštvo približuje mejniku med dvema tisočletjema... se Cerkev obrača k Odrešeniku in njegovi Materi s prosečim krikom: 'Pomagaj!' Kajti Cerkev vidi sveto Božjo Mater v Kristusovi odrešenjski skrivnosti; vidi jo globoko vcepljeno v zgodovino človeštva... Vidi jo materinsko navzočo in udeleženo v mnogoterih zapletenih vprašanjih, ki danes spremljajo življenje posameznikov, družin in narodov; vidi jo, kako pomaga krščanskemu ljudstvu v neprestanem boju med dobrim in zlim, da 'bi ne padlo', ali če je padlo, da 'bi vstalo« (RM 52,6).

»Cerkev vztraja v molitvi skupaj z Marijo. To zedinjenje v molitvi s Kristusovo materjo je že od začetka del skrivnosti Cerkve: Marijo vidimo navzočo v tej skrivnosti tako, kakor je navzoča v skrivnosti Sina... In ko Cerkev zre na Marijino skrivnostno svetost in posnema njeno ljubezen... postane tudi ona sama mati in v posnemanju Matere svojega Gospoda z močjo Svetega Duha na deviški način varuje neokrnjeno vero, upanje in iskreno ljubezen« (Dviv 66,2) in s tem »neprestano uresničuje binkoštno skrivnost«, ki zmaguje vse ovire, ko gre za »oznanjevanje evangelija vsemu stvarstvu« (Mr 16,15).

Ne bojte se!

V vseh papeževih okrožnicah, pismih in nagovorih je téma o Bogu izmed vseh najbolj osebna. Je moč, ki oblikuje njegovo življenje. Hkrati je to tudi najbolj splošno vprašanje, ki zanima vsakega človeka. Bog za papeža ni samo miselni problem, ampak temelj življenja, tista resničnost, ki je pred vsako mislijo in ki navdihuje vse njegovo mišljenje. Vera v Boga je pri papežu gotovo našla najpomembnejši izraz v programatičnem vzkliku ob začteku njegovega papeževanja: »Ne bojte se!« V tem stavku je na kratko izrečen ves pomen, ki ga ima zanj Bog. Papež sam priznava, da tedaj, ob izvolitvi, 22. oktobra 1978, še sam ni dojel vse razsežnosti teh besed: »Njihov pomen je prihajal bolj od Svetega Duha... kakor od človeka, ki jih je izgovarjal.«

V knjigi *Prestopiti prag upanja* papež posebej spregovori o tem: »Na koncu drugega tisočletja smo mogoče bolj kot sploh kdaj potrebni besed vstalega Kristusa: 'Ne bojte se!' Potreben jih je človek, ki se niti po padcu komunizma ni nehal bati in ki ima pravzaprav veliko razlogov za to, da ga navdaja takšen občutek. Potrebni so jih narodi, tisti, ki so se znova rodili po padcu komunističnega imperija, pa tudi tisti, ki so to izkušnjo spremljali od zunaj. Potrebni so jih narodi in ljudstva vsega sveta. V njihovi zavesti se mora spet okrepiti gotovost, da obstaja nekdo, ki ima v rokah usodo tega minevajočega sveta; nekdo, ki ima ključe smrti in podzemlja (prim. Raz 1,18); nekdo, ki je Alfa in Omega človekove zgodovine (prim. Raz 22,13), tako individualne kot kolektivne. In ta nekdo je Ljubezen (prim. 1 Jn 4,8.16): Ljubezen, ki je postala človek, Ljubezen, ki je bila križana in ki je vstala od mrtvih, Ljubezen, ki je nenehno pričujoča med ljudmi. To je evharistična Ljubezen. Je nenehni vir občestva. Je edina, ki daje polno poroštvo besedam 'Ne bojte se!'«

»Evangelij je gotovo zahteven. Vemo, da Kristus glede tega ni nikoli slepil svojih učencev in tistih, ki so ga poslušali. Nasprotno, zelo trdo jih je pripravljal na vse mogoče notranje in zunanje težave, pri čemer se je vedno zavedal, da se

lahko tudi odločijo, da ga zapustijo. Če torej pravi 'Ne bojte se!', potem tega gotovo ne reče zato, da bi kakorkoli uničil tisto, kar zahteva. Nasprotno, s temi besedami potrjuje vso resnico evangelija in vse zahteve, ki so v njem. Obenem pa razodeva, da to, kar zahteva, ne presega človekovih sposobnosti. Če človek to sprejme v veri, potem tudi v milosti, ki mu jo Bog gotovo nakloni, najde potrebno moč, da se sooči s tem. Svet je poln dokazov za rešilno in odrešenjsko moč, ki jo oznanjajo evangeliji, z zanosom, ki je celo večji od tistega, s katerim spominjajo na moralne zahteve. Koliko je na svetu ljudi, ki v svojem vsakdanjem življenju pričajo o izvedljivosti evangeljske morale! Izkušnje dokazujejo, da uspelo človeško življenje ne more biti drugačno, kot je njihovo.«[6]

Religiozni kritiki so včasih zagovarjali tezo, da je strah ustvaril idejo o Bogu in božanstvih. Danes pa doživljamo prav nasprotno: pozabljanje in odklanjanje Boga je porodilo strah, ki do dna ogroža človekovo bivanje. Današnji človek se boji, da bi Bog vendarle utegnil bivati in ga ogrožati. Zato se človek boji tudi samega sebe in soljudi. Boji se praznine svojega bivanja, boji se prihodnosti, preobljudenosti, vojne, bolezni, naravnih katastrof in dokončnega uničenja sveta. Človek doživlja tesnobni strah in negotovost tudi pod varljivim videzom optimizma in vere v napredek. Sredi teh bojazni papež neutrudno oznanja: »Ne bojte se! Obstaja Nekdo, ki drži v svoji roki usodo tega minljivega sveta; On ima ključe smrti in podzemlja (prim. Raz 1,18); On je Alfa in Omega človekove zgodovine (prim. Raz 22,13); On je Ljubezen (prim. 1 Jn 4,8 in 16).« Téma o Bogu se tu srečuje s témo o človeku in s témo o odrešenju. Prav ta povezava je značilna za Karla Wojtyla. Človek, ki pozna Boga, resničnega in živega Boga, ki ljubi ljudi, je odrešen in osvobojen strahu ter živi v zaupanju v Ljubezen.

Bog je za papeža v prvi vrsti osebni Ti, s katerim se srečuje v molitvi, v poslušanju, premišljevanju in oznanjevanju Božje besede ter v srečanjih z ljudmi. Boga doživlja osebno v svojem življenju, mišljenju in delovanju. Vsa filozofska misel Karla Wojtyla kroži okrog človeka. Skrb za človeka je tudi v središču njegove vrhovne učiteljske in pastirske službe. Papeževa antropologija je teološka in soteriološka; to pomeni: vprašanje o človeku je vprašanje o njegovem odrešenju in njegovi sreči, ki jo človek najde samo v Bogu. V tem smislu je téma o Bogu ključ papeževe osebnosti in njegovega dela.[7]

Povzetek: **Anton Štrukelj, Človek je pot Cerkve**

Za duhovno naravnanost sedanjega papeža je značilna izredno jasna in močna osredotočenost na Kristusa kot Odrešenika človeštva in vesoljstva. V luči kristocentričnega humanizma gleda Janez Pavel II. tudi na celotno poslanstvo Cerkve, zlasti še danes, ko je človek tako silno ogrožen. »Poglavitna pot Cerkve je Jezus Kristus. On sam je naša 'pot k Očetu'. On je tudi pot k vsakemu človeku, ker je sleherni zajet v skrivnost odrešenja. Po tej skrivnosti se

[6] Janez Pavel II., *Prestopiti prag upanja*, MK, Ljubljana 1995, 228.

[7] J. Ratzinger, *Dio nel libro di Giovanni Paolo II Varcare la soglia della speranza*, v: Rivista Internazionale di Teologia e Cultura Communio št. 137 (1994), 81-86.

je Kristus za vselej združil s slehernim človekom« (Rh 13,2.3). Človekovo dostojanstvo, ki je utemeljeno v Kristusu in Troedinem Bogu, po Cerkvi dosega vsakega človeka, zato papež upravičeno poudarja, da je »človek pot Cerkve«.

Summary: **Anton Štrukelj, Man is the Path of the Church**

The spiritual orientation of the present Pope is characterized by a very clear and strong concentration on Jesus Christ as the Redeemer of man and universe. In the light of christocentric humanism John Paul II also views the mission of the Church, especially nowadays when man is so endangered. »The main path of the Church is Jesus Christ. He himself is our 'way to Father'. He is also the way to every man because each one is included in the mystery of redemption. By this mystery Jesus Christ has united himself for ever with every man« (RH 13,2-3). Human dignity based on Jesus Christ and the Triune God reaches out to every man by the Church, therefore the Pope is right in emphasizing that »man is the path of the Church«.

Teološki tečaj 1997 (1.07) UDK 173:282 (497.2)

Vinko Škafar

Družina - pot Cerkve

Cerkev se je na Drugem vatikanskem cerkvenem zboru, ki ga je dejavno sooblikoval tudi poljski nadškof Karol Wojtyla, odločila, da bo obravnavala med »nekaterimi posebno nujnimi temami« v *Pastoralni konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu* »Dostojanstvo zakona in družine« (CS 47-52) in v *Dogmatični konstituciji o Cerkvi* »Poklicanost vseh k svetosti v Cerkvi« (C 39-42).

V tej perspektivi papež Janez Pavel II. uvršča zakonsko in družinsko pastoralo med prioritetne pastoralne naloge. Slovenskim škofom je leta 1992, ko so bili pri njem *ad limina*, naročil, naj pospešujejo družinsko pastoralo, »kajti krščanska družina - domača Cerkev - ki je odprta življenju, je naravni prostor za prenašanje vere staršev na otroke. Krščanske družine bodo temelj žive Cerkve in zdrave družbe«.[1] Ni čudno, da je v apostolskem pismu *V zarji tretjega tisočletja* zapisal, da mora priprava na veliki jubilej »potekati v nekem smislu prek družine«.[2]

V svoji prvi okrožnici *Človekov Odrešenik* je papež Janez Pavel II. postavil načelo, da je »človek pot Cerkve« oziroma da je »človek nekako prva pot, ki jo mora Cerkev pri izvrševanju svoje službe hoditi; za Cerkev je prva in osnovna pot, ki jo je nakazal Kristus s skrivnostjo učlovečenja in odrešenja«.[3] Kristus, ki se je solidariziral z vsakim človekom (prim. Mt 26,40), želi biti »vsakemu sopotnik na življenjski poti« (RH 14). V *Pismu družinam* v mednarodnem letu družine, leta 1994, pa papež gornje načelo dopolnjuje in razširja s trditvijo, da je tudi »družina pot Cerkve«,[4] in s tem nakazuje pomembnost poglabljanja

---

[1] Prim. *Sporočila slovenskih škofij* 11(1992), 135.

[2] Janez Pavel II., *V zarji tretjega tisočletja (Tertio millenio adveniente* = TMA*)*, CD 58, Ljubljana 1995, 28.

[3] Janez Pavel II., *Človekov odrešenik (Redemptor hominis* = RH*)*, CD 2, Ljubljana 1979, 14.

[4] Janez Pavel II., *Pismo družinam* (*Lettera alle famiglie* = PD), CD 45, Ljubljana 1994, 2. Mednarodno leto družine (1994) s papeževo trditvijo, da je »družina pot Cerkve«, je nov pastoralni izziv za vesoljno Cerkev in tudi za Cerkev na Slovenskem. Prav v mednarodnem letu družine sta v Sloveniji dve opaženi zborovanji: slovenski kongres o družini v Stični od 14. do 17. 4. 1994 (prim. I. Rampre - M. Žužek (ur.), *Za zdravo in srečno družino*, Družina, Stična-Ljubljana 1994) in znanstveni simpozij v Cankarjevem domu v Ljubljani 25. in 26. 10. 1994 (prim. J. Ramovš (ur.), *Družina*, Zbornik predavanj na osrednjih strokovnih prireditvah v Sloveniji v letu družine, Inštitut Antona

teologije zakramenta zakona in pastoralne zavzetosti za zakonce in družine v luči Drugega vatikanskega cerkvenega zbora in pokoncilskih dokumentov cerkvenega učiteljstva.

V tem smislu bom razpravo *Družina - pot Cerkve* razdelil na tri dele:

1. Načela cerkvenega delovanja za zakon in družino.
2. Celostna pastorala zakona in družine.
3. Strukture in nosilci družinske pastorale.

1. Načela cerkvenega delovanja za zakon in družino

Cerkveno delovanje ne sledi slepo modi in družbenim danostim, marveč nad njimi izreka »evangeljsko razločevanje«[5] in deluje v skladu z verskim čutom, ki ga podarja Sveti Duh, in ponuja lastne vsebine.

Cerkev ceni sociološka in statistična raziskovanja, da bi bolje spoznala zgodovinske okoliščine, upošteva psihologijo in druge humanistične vede, vendar daje v pastorali zakona in družine svoje lastne vsebine. Cerkveno delovanje mora stalno upoštevati določena načela; pastoralni teolog P. Aračić jih omenja sedem.[6]

a) Poznavanje položaja zakona in družine v današnjem svetu

Če želi Cerkev spremljati družino, ki je pot Cerkve, mora najprej poznati njen položaj v današnjem svetu, Cerkev na Slovenskem pa položaj družine v Sloveniji.[7] Industrializacija je povzročila dinamično urbanizacijo in preseljevanje ljudi v industrijske centre in je tako podeželje, predvsem odmaknjeni predeli, ostalo redkeje naseljeno. Mestno okolje, vpliv množičnih občil in razkristjanjenje družbe so vplivali na zakon in družino in so jo spremenili. V

Trstenjaka za psihologijo, logoterapijo in antropohigieno, Ljubljana 1994). Revija za pastoralna vprašanja *Cerkev v sedanjem svetu* je posvetila leta 1994 kar dve številki (1-2 in 11-12) družinskim problemom.

[5] Janez Pavel II., *Apostolsko pismo o družini* (*Familiaris consortio* = FC), CD 16, Ljubljana 1982, 5.

[6] Prim. P. Aračić, *Crkveno djelovanje za brak i obitelj*, v: P. Aračić (ur.), *Obitelj u Hrvatskoj - stanje i perspektive*, Djakovo 1995, 133-136.

[7] Prim. M. Šircelj, *Demografski razvoj človeštva*, v: *CSS* 24 (1990), 166-168; L. Gosar, *Ali je Slovenija na pragu izumiranja?*, v: *CSS* 24 (1990), 170-171; M. Žužek, *Podlage prebivalstvene politike v Sloveniji*, v: *CSS* 24 (1990), 175-177; D. Čepar, *Naj sinov zarod nov*, v: *CSS* 24 (1990), 168-169; D. Čepar, *Koliko otrok? Kaj pa brezposelnost!*, v: *CSS* 23 (1989), 183-185; J. Gril, *Slovenska družina jutri*, v: *Družina v župniji ob zakramentih uvajanja*, Zbornik predavanj s pastoralnega tečaja v mednarodnem letu družine, Družina, Ljubljana 1994, 7-25; J. Bajzek, *Kriza in perspektive evropske družine*, v: Ramovš (ur.), *Družina*, 1995, 87-121; T. Rener, *Družina in ideologije*, v: J. Ramovš (ur.), *Družina*, 1995, 129-134. Zagrebški pastoralni teolog Josip Baloban je napisal zelo dobro pastoralnoteološko monografijo *Hrvatska kršćanska obitelj na pragu XXI. stoljeća*, Zagreb 1990.

malem slovenskem narodu je kritična sedanja nizka rodnost, zato potrebujemo družinsko in prebivalstveno politiko.[8]

b) Zakon in družina sta živa resničnost, ki se razvija in raste

Zakon in družina sta ustanova, toda predvsem skupnost živih oseb z vsem bogastvom in stopnjo razvoja in (ne)zrelosti, ki jo vsebujeta. V tej ustanovi je v središču človeška oseba. »Kot vse, kar je živo, tako je tudi družina poklicana, da se razvija in raste« (FC 65,1). Rast vsakega živega bitja je postopna, izhaja iz njegovega središča. Življenjski princip in notranje počelo družinskega življenja in rasti je ljubezen (prim. FC 18). Iz tega življenjskega in notranjega počela izhaja vsa rast, trdnost in življenjskost družine. Zato je prva in temeljna naloga vse zakonske in družinske pastorale prav to, da brani, krepi in hrani zakonsko in družinsko ljubezen, ki pozna svoje scile in karibde od faze zaljubljenosti, rodne faze z malimi, odraščajočimi in odraslimi otroki ter fazo praznega gnezda in fazo starosti, ko dozoreva in ima različne vsebine.

c) Postopnost rasti

Postopnost rasti, ki vključuje spreobračanje, zanimivo poudarja apostolsko pismo o družini: »Spreobračanje se v vsakdanjem življenju uveljavlja postopno, v dinamičnem procesu od stopnje do stopnje, v skladu z napredujočim sprejemanjem Božjih darov in zahtev njegove nepreklicne in absolutne ljubezni v celotnem osebnem in družbenem življenju človeka. Potrebna je torej vzgojna pot rasti« (FC 9,2).

Sprejeti je treba dejstvo, da je čas oziroma delo »na dolge proge« bistvena komponenta v zakonski in družinski pastorali. Postopnost rasti je temeljna pedagoška zakonitost rasti živega bitja in tako tudi zakonske in družinske resničnosti. Ustvariti je potrebno primerno ozračje za rast človeških oseb v njihovih psiholoških, moralnih in duhovnih razsežnostih.

---

[8] »Totalna mera rodnosti, ki pove število otrok na žensko v vsem življenju, je v štiridesetih letih padla od 2.80 (1953) na 1.31 (1993). Od leta 1980 je pod mejo, ki zagotavlja dolgoročno obnavljanje prebivalstva in stalno pada. Letno število živorojenih otrok je v istem obdobju padlo od 33 754 (1953) na 19 793 (1993). Če za vsako leto od leta 1980 dalje izračunamo za dolgoročno obnavljanje potrebno število živorojenih otrok in ga primerjamo z dejanskim, ugotovimo do leta 1993 skupni primanjkljaj več kot 100 000 otrok. Ta primanjkljaj se pri sedanji rodnosti poveča za okrog 12 000 vsako leto. Za ponazoritev kritičnosti sedanje rodnosti povejmo, da bi jo bilo treba povečati za več kot 60%, da bi dosegli raven, potrebno za dolgoročno obnavljanje prebivalstva; pri sedanji ravni pa bi se prej kot v dobi enega človeškega življenja prebivalstvo Slovenije razpolovilo, če bi ne bilo priseljevanja ne odseljevanja« (D. Čepar, *Družinska politika v Republiki Sloveniji*, v: J. Ramovš (ur.), *Družina*, Ljubljana 1995, 83). »Rodnost, merjena v številu otrok na eno žensko, je padla na 1,29%, kar je daleč pod ravnijo, potrebno za enostavno obnavljanje. To je največja grožnja obstoju slovenstva v vsej zgodovini« (I. Žerjal, *Veselim se žive veje na narodovem drevesu*, Intervju z Dragom Čeparjem, v: *Novi glas* 2(1997), št. 22 (70), 3.

d) Cerkveno delovanje vključuje zakone in družine in vso njihovo resničnost

Dejstvo je, da sta zakon in družina splošna človeška dobrina. S pospeševanjem splošno človeških in krščanskih vrednot se prispeva k vsemu človeštvu in zagotavlja njegova kvalitetna prihodnost. Če postavljamo pod vprašaj temeljne vrednote zakona in družine, ogrožamo temeljno človeško strukturo.[9]

To načelo obvezuje Cerkev, da v svojem delovanju misli na vse družine ne glede na stopnjo vere ali cerkvenosti. Na to opozarja tudi *Familiaris consortio* v zadnjem poglavju, kjer govori o družinski pastorali v težavnih razmerah (prim. FC 77-85). To načelo obvezuje Cerkev, da vključi v svoje delovanje vse resničnosti zakonskega in družinskega življenja: versko, ekonomsko in kulturno.

e) Zakon in družina se srečujeta z večjimi in manjšimi krizami in odkloni

Včasih se morda oglašajo dokaj temne slutnje. Kljub temu je dejstvo, da obstajajo v vsakem času, tudi danes, zelo srečni zakoni in družine, ki so uresničili ideale krščanskega zakona in družine. »Človek ne more živeti brez ljubezni. Samemu sebi ostaja nerazumljivo bitje; njegovo življenje je brez smisla, če mu ni razodeta ljubezen, če ne sreča ljubezni, če je ne izkusi in ne osvoji, če je ni živo deležen« (FC 18,2).

Temeljno sporočilo evangelija o zakonu in družini je, da je Bog ljubezen in da »z ustvaritvijo človeka po svoji podobi in z neprestanim vzdrževanjem v bivanju vpisuje v človeško naravo moža in žene poklicanost in s tem tudi sposobnost ter odgovornost za ljubezen in za občestvo« (FC 11,2).

Zato mora cerkvena pastorala izhajati iz razodetja o zakonu in družini in iz tistega, kar je v človeka vpisal Bog, to je pa ljubezen kot »temeljna in naravna poklicanost vsakega človeka« (FC 11,2). Tu je temelj za optimizem za cerkveno delovanje, ki omogoča, da v njem zakoni in družine odkrijejo svojo poklicanost, usposobljenost in tudi odgovornost.

f) Zakon in družina pripadata skrivnosti Cerkve

Zakramenti so posebni Božji odrešenjski posegi v človekovo zgodovino. V zakonu gre za Božji odrešenjski poseg v zgodovino dveh človeških bitij, ki se želita skupno napotiti v prihodnost in uresničiti določeni načrt ljubezni, občestva, rodovitnosti. Prav to je temeljna naloga zakona.

Odrešenjski zakramentalni poseg dveh bitij - moškega in ženske - je v tem, da je njuna medsebojna pripadnost »na temelju zakramentalnega znamenja stvarno ponavzočenje odnosa med Kristusom in Cerkvijo« (FC 132,7).

Ta odrešenjski poseg v življenju dveh ljudi ima za posledico, da sta zakonska tovariša »drug za drugega in za otroke priči odrešenja, ki sta ga deležna po zakramentu« (FC 13,8). Tako sta po zakramentu zakona najprej sama deležna odrešenja, sočasno sta pa tudi drug drugemu in otrokom priči tega dogajanja.

---

[9] J. Musek, *Družina in vrednote*, v: J. Ramovš (ur.), *Družina*, Ljubljana 1995, 191-211.

Posebnost tega zakramenta je trajnost in dinamičnost zakramentalnega dogajanja zaradi odrešenjske Kristusove navzočnosti. Tako se ta zakrament stalno dogaja, če sta zakonca »materija in forma« zveste in požrtvovalne ljubezni.

g) V zakonu in družini moramo razpoznavati presegajoče razsežnosti

Cerkev v svojem pristopu spoznava v krščanskem zakonu zvesto, požrtvovalno in trajno Božjo ljubezen do vsakega bitja in vsega človeštva. Prav tam, kjer se življenje podarja vsak dan, da bi vzklilo in zraslo novo življenje, nov človek, vidi Cerkev odsev Kristusovega odnosa do nje.

2. Celostna pastorala zakona in družine

V drugem delu poglejmo, kako obvezujejo cerkveni dokumenti duhovnike in njihove sodelavce pri načrtovanju in izvrševanju celostne pastorale zakona in družine na narodni, škofijski, dekanijski in župnijski ravni.

Družina je živa resničnost in kot vse, kar je živo, je tudi »družina poklicana, da se razvija in raste« (FC 65,1). »Pastoralno delovanje Cerkve mora biti postopno, in sicer tudi v tem smislu, da spremlja družino korak za korakom v različnih stopnjah njenega oblikovanja in razvoja« (FC 65,5). Gre za stalen proces predzakonske in zakonske pastorale.[10]

a) Predzakonska pastorala

Ljubezen je temeljno notranje življenjsko načelo nastanka zakonske zveze, njenega razvoja in rasti. Zato je vzgoja za ljubezen izhodišče in vodilo za vse stopnje zakona in družine, oziroma izhodišče in središče rasti ljubezni na vseh ravneh. »Dandanes je priprava mladih ljudi na zakon in družinsko življenje bolj potrebna kot kdajkoli« (FC 66,1).

Papež Janez Pavel II. in Papeški svet za družino[11] sprejemata splošno znano delitev priprave na zakrament zakona na tri stopnje: daljno, bližnjo in neposredno pripravo (FC 66,3; PZ 21). Prav bo, da tudi Cerkev na Slovenskem sprejme to terminologijo in predloženo razdelitev, kar doslej ni bilo poenoteno.[12]

1) Daljna priprava: vzgoja za ljubezen. »Daljna priprava obsega otroštvo, deško, dekliško in odraščajočo dobo; dogaja se predvsem v družini, prav tako v šoli in v skupinah za oblikovanje, ki ji dajejo primerno pomoč. Gre za čas, v katerem se posreduje in kot po kapljicah vliva spoštovanje do vsake resnične

[10] Prim. *Predzakonska pastorala kot izhodišče za pastoralo zakona in družine*, v: *Pastoralne smernice,* Škofija Koper, Koper 1996, 117-163. Koprska škofija je od vseh treh slovenskih škofij po škofijskih zborovanjih v *Pastoralnih smernicah* najbolj sistematično in organsko predstavila predzakonsko in zakonsko pastoralo. Pred izidom je tudi koprski priročnik *Neposredna priprava na zakon.*

[11] Papeški svet za družino, *Priprava na zakon* (= PZ), CD 71, Ljubljana 1997, 21-59.

[12] M. Žužek, *Posvetovanje o pripravi na zakon v slovenskih škofijah*, v: *CSS* 24 (1990), 114-115; J. Kvas, *Priprava na zakon v slovenski Cerkvi*, v: J. Ramovš (ur.), *Družina*, Ljubljana 1995, 323-329.

človeške vrednote tako v medsebojnih kot družbenih odnosih, kolikor to zadeva vzgojo značaja, gospostvo nad seboj in samospoštovanje, pravilno rabo lastnih nagnjenj, spoštovanje oseb drugega spola« (PZ 22).

Človek prihaja na svet kot spolno bitje, kot ženska ali kot moški. Zaznamovan je s spolnostjo. Bistvena oznaka človeka, ki je »ustvarjen po Božji podobi« (prim. 1 Mz 1,27), je njegova poklicanost k ljubezni. Tudi spolnost in sposobnost, ljubiti drugega in dati se drugemu, ljubiti, spada v to Božjo poklicanost k ljubezni.

Janez Pavel II. to oblikuje takole: »Bog je človeka ustvaril po svoji podobi in sebi sličnega: tistega, katerega je poklical v življenje iz ljubezni, je hkrati poklical k ljubezni. Bog je ljubezen in živi sam v sebi skrivnost ljubezenskega občestva. Z ustvaritvijo človeka po svoji podobi in z neprestanim vzdrževanjem v bivanju vpisuje v človekovo naravo moža in žene poklicanost in s tem tudi sposobnost ter odgovornost za ljubezen in za občestvo. Ljubezen je torej temeljna in naravna poklicanost vsakega človeka« (FC 11,1.2). Spolnost, s katero se mož in žena medsebojno podarjata z dejanji, ki so lastna zakoncem, ni samo nekaj biološkega, marveč posega v samo človeško osebnost. »Kot utelešen duh, to se pravi kot duša, ki se izraža v telesu, in kot telo, ki ga oživlja in oblikuje nesmrtni duh, je človek v vsej tej zedinjeni celoti poklican k ljubezni. Ljubezen vključuje tudi človeško telo in telo je soudeleženo pri duhovni ljubezni« (FC 11,3).

Temeljna naravnanost pri vzgoji otrok in mladine mora biti to pozitivno sprejemanje vseh nadarjenosti in naravnanosti k ljubezni kot podarjanju samega sebe na vseh ravneh, tudi v prihodnji zakonsko-družinski skupnosti. »V tem času ne sme manjkati odkrita in pogumna vzgoja za čistost, za ljubezen kot darovanje samega sebe. Čistost ni v mrtvičenju ljubezni, marveč je pogoj pristne ljubezni. Če je namreč vzgoja za zakonsko ljubezen v poklicanosti darovati sebe v zakonu, je potrebno doseči gospostvo nad samim seboj, da bi bili sposobni za resnično darovanje« (PZ 24).

V daljni pripravi je zelo pomemben stil življenja, ki ga otroci in mladina vidijo v krščanskih občestvih, oziroma pričevanje krščanskih zakoncev, kar »je že evangelizacija in temelj daljne priprave. Drugi cilj pa ustvarja predstavitev vzgojnega poslanstva staršev. V družini, domači Cerkvi, so krščanski starši prvi pričevalci in oblikovalci otrok bodisi za rast vere, upanja in ljubezni, bodisi za oblikovanje njim lastne poklicanosti« (PZ 28).

V tej dobi imajo poleg družine pomembno mesto župnija, šola, druge vzgojne ustanove, gibanja, skupine in različna združenja katoliških družin, predvsem pa družbena občila.

»Potrebno je 'iznajti' načine nenehne priprave mladih že v času pred poroko, da bodo sledili stopnjam krščanskega uvajanja« (PZ 31).

Daljna priprava na zakon je vzgoja za ljubezen v domači družini, pri osnovnošolskem verouku, pri srednješolskih in mladinskih srečanjih in tudi pri študentskih skupinah, ko mladostniki še nimajo predzakonskega partnerja.

Tu je tudi čas odkrivanja »popolne podaritve samega sebe Bogu v duhovniškem ali redovniškem življenju« (PZ 25; FC 66).

2) Bližnja priprava: čas zaroke. »Bližnja priprava poteka v času zaroke. Izvaja se prek specifičnih tečajev in se razlikuje od neposredne priprave, ki je navadno osredotočena na zadnja srečanja zaročencev in pastoralnih delavcev pred obhajanjem samega zakramenta« (PZ 32).

Papeški svet za družino v dokumentu Priprava na zakrament zakona po vzoru italijanske škofovske konference[13] ponovno priporoča zaroko, ki jo umešča v čas bližnje priprave na zakon. Tako bi naj bližnja priprava na zakon (čas zaroke, čas skupne hoje fanta in dekleta) bila nova pastoralna priložnost za Cerkev in sočasno čas milosti za par, ki resno razmišlja o zakonski zvezi. Zarok kot javnega dejanja skoraj ni več, če so pa še kje, imajo privatni (zasebni) pomen. Do tega je verjetno prišlo zato, ker je prišlo do drugačnega pristopa in obnašanja predzakonskih parov glede skupne hoje, glede predzakonskih spolnih odnosov in glede poroke kot institucije.

Čas zarok bi naj bil čas zorenja in rasti v spoznavanju samega sebe in predzakonskega partnerja. To je čas odgovornosti, ko bi naj zaročenca dokončno spoznala, ali ju Bog kliče v zakonsko zvezo s konkretno osebo. S to osebo bo treba skleniti zavezo ljubezni. Ta pristop zahteva od zaročencev resnost in odgovornost drug za drugega. To še posebej velja glede odnosa do čistosti in medsebojne nežnosti.

Čas zarok je čas milosti, ker se v moči krstne milosti odpira poklicanosti za zakonsko zvezo in pripravlja za cerkveno in družbeno odgovornost. Da bi ta čas bil dejansko čas milosti, je nujno, da je to čas zavzetega liturgičnega, molitvenega in verskega življenja.

Prav ta bližnja priprava na zakon je drugod in pri nas pastoralno najmanj izrabljena, saj samo ljubiteljske ponudbe, ki jih dajejo Vital Vider in redki posamezniki Šole za zakon maloštevilnim predzakoncem, niso zadostne in zahtevajo redne pastoralne ponudbe.[14] Papež Janez Pavel II. zelo poudarja v bližnji pripravi ponovno odkritje zakramentov in trajanje (pot, itinerarij) »podobno kakor v katehumenatu« (FC 66,5).

Bližnja priprava mora pomagati, »da bodo zaročenci imeli osnovna psihološka, pedagoška, pravna in medicinska spoznanja glede zakona in družine. Vendar pa mora biti vprašanje popolnega darovanja in odgovornega porajanja deležno posebno teološke in moralne poglobitve. Zakonska ljubezen je namreč celostna, izključujoča, zvesta in rodovitna« (PZ 35; prim. HV 9). Zato so v času te predzakonske hoje (itinerarija) »potrebna pogosta srečanja v ozračju dialoga, prijateljstva, molitve z udeležbo pastirjev in katehetov« (PZ 37).

Za zaročence je po svoje soodgovorna krščanska skupnost, predvsem župnija, ki se jih veseli in jim pomaga, da čas zarok (predzakonske hoje) zaživijo kot čas milosti ter človeškega in krščanskega zorenja. Cerkvena ponudba v tej bližnji pripravi na zakon je izvedljiva »v posameznih župnijah, če je zadostno števi-

---

[13] Prim. Conferenza episcopale italiana, *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, Roma 1993, 58-63.

[14] Prim. J. Gril, *Kakšne so naše pastoralne naloge*, v: CSS 28 (1994), 138. Tu J. Gril spodbuja ustanovitev Šole za zakon v večjih župnijah ali vsaj v vseh dekanijah; V. Vider, *Šola za zakon - naloga Cerkve na Slovenskem*, v: CSS 29 (1995), 118-121.

lo zaročencev in so na voljo strokovni sodelavci, v dekanijah ali škofijskih vikariatih, v oblikah ali strukturah (med)župnijskega sodelovanja. Včasih jih morejo realizirati odgovorni pri družinskih gibanjih, združenjih ali apostolsko usmerjenih skupinah pod vodstvom usposobljenega duhovnika. Gre za področje, ki ga mora koordinirati škofijsko telo, ki deluje v imenu škofa« (PZ 48).

Gre za novi izziv, na katerega želi Cerkev odgovoriti. Prav ta bližnja priprava (čas zaroke) je nova zahteva in upajoča priložnost pri oblikovanju zakona in družine.

3) Neposredna priprava na zakon. »Neposredna priprava na obhajanje zakramenta zakona naj bo v zadnjih mesecih in tednih pred poroko, tako da podeli nekako nov smisel in novo vsebino pa tudi novo obliko tako imenovanemu izpraševanju ženinov in nevest, ki ga zahteva cerkveno pravo« (FC 11,7). »Med drugim je treba na tej poti vere, ki jo moremo primerjati s katehumenatom, posredovati tudi poglobljeno poznavanje skrivnosti Kristusa in Cerkve, razumevanje pomena milosti in odgovornosti v krščanskem zakonu« (FC 66,8).

»Kjer je bil sprejet ustrezen program (itinerarij) ali so potekali posebni tečaji v času bližnje priprave, so nameni neposredne priprave v tem:

a) sinteza prehojenega itinerarija zlasti glede verskih, moralnih in duhovnih vsebin, dopolnjujoč tako morebitne manjkajoče vsebine glede osnovne vzgoje;

b) doživetje molitvenega izkustva (dnevi zbranosti, duhovne vaje za zaročence), v katerem je mogoče prek srečanja z Gospodom odkriti globino in lepoto nadnaravnega življenja;

c) uresničenje ustrezne liturgične priprave, ki predvideva tudi dejavno sodelovanje zaročencev, s posebnim poudarkom na zakramentu sprave« (PZ 50).

V neposredno pripravo na zakon spadata tudi »pogovor z domačim župnikom« (PZ 50) in »uvajanje zaročencev v poročni obred« (PZ 52).

Zdi se, da tečaji priprave na zakon, ki so v Cerkvi na Slovenskem zelo dobro obiskani, in pogovori z domačim župnikom spadajo v to neposredno pripravo na zakon in so na splošno na zadovoljivi ali celo dobri ravni.

b) Pripravljeno obhajanje zakramenta zakona med mašo

V neposredni pripravi, predvsem v pogovoru z duhovnikom, morata biti zaročenca uvedena v poročni obred, da bosta »zavestno in dejavno sodelovala pri poročnem obredu ter razumela pomen znamenj in liturgičnih besedil« (PZ 52). Obhajanje samega zakramenta je namreč »vrhunec pripravljalne poti, ki jo opravita zaročenca, ter izvir in začetek zakonskega življenja« (PZ 60). Koncilski in pokoncilski dokumenti o obhajanju zakramenta zakona dopuščajo sprejeti v liturgično slavje »takšne posebne prvine posameznih kultur, ki morejo kar najbolje izraziti globoki človeški in religiozni pomen zakonske zveze« (FC 67,2; prim. L 77; PZ 60). To liturgično inkulturacijo ob obhajanju zakramenta zakona še pričakujejo slovenski pastoralni delavci od liturgičnih in pastoralnih izvedencev. Pa tudi drugače je pomembno, da je liturgično slavje obhajanja zakramenta zakona bogato z znamenji, predvsem še, »da se tudi v svoji zunanji podobi izkazuje kot oznanjevanje Božje besede in kot izpoved vere občestva verujočih« (FC 67,3). Pastoralna naloga obstaja v pametnem in skrbnem

oblikovanju bogoslužja, običajno z mašo, če ne, pa »besednega bogoslužja«, da bo res zaznavno oznanjevanje in zakramentalno posvetitveno dejanje »veljavno, vredno in plodonosno« (FC 67,2). Gre namreč za »dogodek odrešenjske zgodovine poročencev« (PZ 62). Zato je pomembno pritegniti k dejavnemu liturgičnemu obhajanju zakona vse udeležence liturgičnega zbora in se obenem izogniti »vsakemu videzu razkošja« (PZ 61).

c) Pastorala spremljanja zakoncev v prvih letih zakonskega življenja

Organska priprava zaročencev na zakonsko zvezo je najboljše poroštvo, da bo Cerkev po poroki spremljala mlade zakonce in mlade družine. »Želeti je, da bi mladi pari bili deležni ustreznega spremljanja prek tečajev po poroki, zlasti v prvih letih zakonskega življenja, in sicer v župnijah in dekanijah« (PZ 73; prim. FC 66). Prav mladi zakonci so močneje izpostavljeni morebitnim težavam, zlasti v prvih letih zakona. Zato je pomembno, da starejši zakonci s pristnim pastoralnim duhom pomagajo mlajšim (prim. FC 69,2).

»V pastorali za mlade družine mora Cerkev posvečati posebno pozornost temu, da jih bo vzgajala k odgovorni zakonski ljubezni spričo obeh nravnih nalog, da je namreč treba oblikovati občestvo in služiti življenju« (FC 69,3).[15] Pastoralni delavci imajo posebno priložnost za pastoralno pomoč mladim zakoncem ob krstu otrok, posebnih srečanjih za mlajše zakonce, oblikovanju zakonskih skupin,[16] letnem blagoslovnem srečanju za predšolske otroke in ob drugih posebnih priložnostih.

---

[15] Pri družinskem centru Betanija v Ljubljani deluje tudi skupina, ki svetuje »naravno načrtovanje družine«. Prim. M. Klinar, *Naravne metode urejanja spočetij*, v: I. Rampre-M. Žužek, *Za zdravo in srečno družino*, Stična-Ljubljana 1994, 103-109. Tu moramo omeniti tudi Gibanje za življenje, ki deluje že deset let. Drago Čepar, član Gibanja za življenje pripoveduje: »Naš program izhaja iz prepričanja, da je človeško življenje čudovit dar, ki ga želimo razviti v vseh smereh in ga spoštovati od spočetja do naravnega konca. Podpiramo življenjski pogum, dobro pripravo mladih za življenje in zakon, v družinah pa odprtost za življenje. Podpiramo kulturo življenja, kot jo predstavlja papež v okrožnici *Evangelij življenja*. To delamo v obliki predavanj, tečajev v Sloveniji, v zamejstvu in med izseljenci. Vsako leto imamo enodnevno srečanje in Teden za življenje, ko je dejavnost krepkejša. Izdajamo plakate, zgibanke, zbornik za življenje in prevode izbranih besedil. Zbiramo podpise za življenju prijazne zakone (nazadnje za zakon o podaljšanju porodniškega dopusta). Imamo tudi posvetovalnico. Obveščamo se s povezovalnim listom« (I. Žerjal, *n. d.*, 3).

[16] Prim. J. Heinzmann, *Ljubiti je tvoj poklic*, KS, Ljubljana 1983; V. Satir, *Družina za naš čas*, CZ, Ljubljana 1995; M. Lukas Moeller, *Resnica se začenja v dvoje*, MD, Celje 1995; V. Vider, *Pomembnost in načini duhovnega spremljanja zakoncev*, v: CSS 28 (1994), 20-22; V. Vider, *Zakonske skupine kot pomoč poročenim pri njihovi osebni rasti*, v: J. Ramovš (ur.), *Družina*, Ljubljana 1995, 331-335. Za povezovanje zakonskih občestev skrbi Medškofijski odbor za zakonska občestva (MOZO), ki občasno izdaja priročnike za zakonska občestva; B. Liss, *Družinska pastorala*, KC, Ljubljana 1989; W. Saris, *Kje se poraja družina?*, KC, Ljubljana 1991.

d) Pastorala zakona in družine v srednjih letih

Pastorala pa ni organska, če bi se ukvarjala samo z zaročenci in mladimi zakonci, saj tudi zakonci v srednjih in poznejših letih potrebujejo spremljanje Cerkve. To je tudi doba, ko marsikateri par lahko ob prejemanju tudi pomaga v pastorali mlajšim zakonskim parom. To so leta, ko sta lahko zakonca globoko hvaležna za svoj zakon in družino, lahko pa je tudi doba, ko se jih polasti občutek zgrešenosti in neuspeha zaradi lastnega zakona in družine in zaradi neuspele vzgoje otrok in tudi števila otrok. Včasih se oglaša tudi pekoča vest.

Znano je, da se v tej dobi lahko tudi pojavi kriza v spolnosti, kar je lahko pri enem ali drugem zelo dramatično. Zato lahko pride tudi v teh letih do krize in celo do ločitev in razvez. Modra pastorala lahko težo krize zmanjšuje.[17]

e) Zakon in družina v starosti

Ta doba je vse daljša, saj je znano, da se življenje daljša. »Cerkev mora biti pozorna tudi na starost z vsemi njenimi pozitivnimi in negativnimi pojavi: možna poglobitev zakonske ljubezni, ki postane lahko v dolgi in nepretrgani zakonski ljubezni vedno čistejša in plemenitejša; pripravljenost s preostalimi močmi na nov način z dobroto in s starostno življenjsko modrostjo služiti drugim; moreča samota, ki je pogostoje duševna kakor zunanja, če se otroci in sorodniki odtegnejo ali pa so premalo pozorni; trpljenje zaradi bolezni, trpljenje zaradi vedno večjega pešanja moči, zaradi zavesti odvisnosti od drugih, zaradi grenkih misli, da smo morda svojcem v breme, zaradi bližajočih se zadnjih trenutkov življenja« (FC 77,7).

Ta čas lahko prinaša s seboj globoko hvaležnost za preteklo življenje, na drugi strani pa različne starševske nadloge in strahove, kar lahko greni partnerske odnose in tudi odnose z odraslimi otroki in vnuki. Tudi v tem času imajo mnogi občutek krivde in zgrešenosti. Cerkev mora temu sloju zakoncev, ki se pogosto vračajo v Cerkev, ponuditi svoje pastoralno spremljanje.[18]

f) Pastorala zakona in družine v težavnih razmerah

Med posebnimi okoliščinami papež Janez Pavel II. omenja »družine tistih, ki zaradi dela živijo v zdomstvu, družine tistih, ki morajo biti dalj časa odsotni, kakor so to na primer vojaki, ljudje, ki so zaposleni na ladjah, pa tudi raznovrstni potniki; dalje družine zapornikov, beguncev in izgnancev; družine, ki nimajo stanovanja, so nepopolne ali pa imajo le enega od staršev; družine s prizadetimi otroki ali otroki narkomani, družine alkoholikov... družine, ki so razklane iz svetovnonazorskih razlogov; družine, ki le s težavo najdejo stik z

[17] Prim. B. Liss, *Zrela ljubezen, Srednja leta zakona*, KC, Ljubljana 1988.

[18] Prim. V. Satir, *Pozna leta*, v: V. Satir, *n. d.*, 268-281; B. Liss, *Življenjska žetev, Zakonsko življenje v zrelejših letih*, KC, Ljubljana 1996.

župnijsko skupnostjo... družine z mladoletnimi starši; pa tudi stari ljudje, ki so mnogokrat osamljeni in brez zadostne vzdrževalnine« (FC 77,3).

g) Pastoralna dejavnost v neurejenih razmerah

Apostolsko pismo o družini našteva kot neurejene primere: zakon na poskušnjo, svobodne zveze, zgolj civilno poročeni katoličani, ločeni in razvezani, a ne ponovno poročeni, razvezani, ki so se ponovno poročili, in ljudje brez družine. Nekateri od naštetih primerov so pastoralno rešljivi s spremembo miselnosti oziroma s spreobrnjenjem (zakon za poskušnjo, svobodne zveze, zgolj civilno poročeni katoličani), drugi so preizkušnjo sprejeli in jo zavestno živijo (ločeni in razvezani, a ne ponovno poročeni), tretji pa so v položaju, ki je težko rešljiv, četudi bi radi celostno pripadali cerkvenemu občestvu (razvezani, ki so se ponovno samo civilno poročili).

1) Zakon za poskušnjo. Zakon za poskušnjo je vse številnejši. Cerkev se čuti primorana »ugotavljati vzroke za pojav zakona na poskušnjo tudi s psihološkega in sociološkega vidika, da bi našli ustrezno zdravilo« (FC 80,4), predvsem se pa čuti odgovorna, da oznanja krščanski pogled na zakon in družino. »Cerkev s svoje strani takemu modelu zakona iz posebnih nagibov, ki izvirajo iz njenega verovanja, nikakor ne more pritrditi« (FC 80,2).

2) Svobodne zveze. Pri svobodnih zvezah gre »za zveze brez javno priznane institucionalne vezi, bodisi civilnopravne, bodisi religiozne« (FC 81,1).

Svobodnih zvez in zakonov na poskušnjo je čedalje več. »Vse več ljudi, zlasti mladih, živi v zunajzakonskih partnerskih skupnostih do obdobja, ko se rodijo otroci, a tudi še potem. V Franciji in Veliki Britaniji se okoli 30% otrok rodi zunaj zakonske zveze, v Sloveniji po podatkih iz popisa 1991 pa 26,4%«.[19]

Vzroki za ta pojav novejšega datuma so najrazličnejši (izguba gospodarskih prednosti, prezir ali odklanjanje družine kot institucije, strah pred trajno in dokončno vezjo itd.). Najrazličnejši vzroki za svobodne vezi postavljajo Cerkev pred »težavna pastoralna vprašanja zaradi resnih posledic, ki jih povzročajo v religioznem in nravnem oziru (izguba verskega smisla zakona v luči zaveze Boga z njegovim ljudstvom; odsotnost zakramentalne milosti; hudo pohujšanje), pa tudi v socialnem (razkroj pojmovanja družine; oslabitev čuta za zvestobo tudi v razmerju do družbe; možnost duševnih poškodb ali travm pri otrocih; naraščajoči egoizem)« (FC 81,3).

Papež Janez Pavel II. priporoča, naj vse Božje ljudstvo vpliva na spremembo miselnosti in družbenih razmer, dušnim pastirjem in cerkveni skupnosti pa, da se naj trudijo, da bi spoznali posamezne primere in njihove vzroke. »Obzirno naj navežejo stike s tistimi, ki žive skupaj; s potrpežljivim pojasnjevanjem, z

[19] T. Rener, *Ideologija krize*, v: *Družine različne - enakopravne*, Ljubljana 1995, 20. Leta 1997 D. Čepar izjavlja: »V Sloveniji se je v 25 letih delež zunaj zakonske zveze rojenih otrok povečal od 9,5% na 31%« (I. Žerjal, *n. d.*, 3).

ljubeznivim opominjanjem in s pričevanjem krščansko živečih družin naj si prizadevajo, da bi našli pot k ureditvi njihovega položaja« (FC 81,4).[20]

3) Zgolj civilno poročeni katoličani. Vse pogostejši so katoličani, ki iz svetovnonazorskih ali praktičnih razlogov dajejo prednost sklenitvi le civilnega zakona, odklanjajo ali vsaj odlagajo pa cerkveno poroko. Tega položaja ne moremo kratko malo enačiti s položajem tistih, ki žive skupaj brez uradne zveze, saj gre pri civilno poročenih za neko obvezo, trajen življenjski stan. »Kljub temu je tudi tak položaj za Cerkev nesprejemljiv« (FC 28,1). Zato bodo pastoralni delavci poskušali pomagati, da bi odkrili pomembnost zakramenta zakona. »Čeprav se moramo s temi ljudmi srečevati z veliko ljubeznijo in jih vabiti, naj se udeležujejo življenja njihovih cerkvenih občestev, jih, žal, pastirji Cerkve ne morejo pripustiti k zakramentom« (FC 82,2).

4) Ločeni in razvezani, a ne ponovno poročeni. Število razvez narašča po vsej Evropi. V obdobju 1980-1984 je bilo v Sloveniji 2507 razvez, nato je začelo konstantno upadati in jih je bilo leta 1991 1828, leta 1992 pa je ponovno nekoliko naraslo, saj jih je bilo 1966.[21] Kakorkoli že, tudi slovenska pastorala mora računati z ločenimi in razvezanimi. Ločenim in razvezanim, a ne ponovno poročenim mora cerkveno občestvo posvečati posebno skrb in jim izkazovati spoštovanje, solidarnost, razumevanje in če je potrebno, konkretno pomoč, da bodo lahko tudi v svojem težavnem položaju ohranili zvestobo. »Nujno je, da Cerkev takim ljudem neprestano stoji ob strani z ljubeznijo in praktično pomočjo, pri čemer ni nobene ovire za pristopanje k zakramentom« (FC 83,3). Nekateri dosežejo visoko stopnjo svetosti.

5) Razvezani, ki so se ponovno poročili. Papež Janez Pavel II. v apostolskem pismu o družini piše, da Cerkev potrjuje svojo prakso, da namreč tistih, »ki so bili razvezani in nato ponovno poročeni, ne pripušča k evharističnemu obedu, se pravi k svetemu obhajilu« (FC 84,4).[22]

---

[20] Prim. J. Pucelj, *Zunajzakonske skupnosti - izziv današnjega časa*, v: CSS 21 (1987), 136-138.

[21] Prim. T. Rener, *n. d.*, 20; S. Mohorič, *Razveza in zunajzakonska skupnost v SR Sloveniji*, v: CSS 21 (1987), 133-136.

[22] Š. Steiner je o kočljivem vprašanju »nerazvezljivosti zakonske zveze« zapisal: »Teološko raziskovanje je eno, ravnanje v praksi pa drugo. Apostolski delavci se v praksi, npr. pri oznanjevanju morajo glede nerazvezljivosti zakonske zveze držati aktualnega cerkvenega nauka in prakse, saj bi sicer prišlo do samovoljnosti, zmot, pohujšanja, nereda itd. Teologi pa morajo problematiko v zvezi z nerazvezljivostjo zakonske zveze raziskovati in jo reševati, da tako Cerkvi pomagajo do popolnejše resnice in prakse« (Š. Steiner, *Ko se poročata ljubezen in seks*, Celovec 1974, 120.). Velik odmev je dobila pobuda treh škofov Gornjerenske cerkvene pokrajine: Oskarja Auerja, nadškofa v Freiburgu, Karla Lehmanna, škofa v Mainzu in predsednika nemške škofovske konference, in Walterja Kasperja, škofa v Rottenburg-Stuttgartu. Za svoje škofije so ti trije škofje jeseni 1993 objavili pastirsko pismo in posebna načela za dušnopastirsko spremljanje ljudi iz razpadlih zakonov in znova poročenih ločenih. Zavzeli so se za vernike, ki so ločeni in znova poročeni. Škofje v svojem pastirskem pismu navajajo pet primerov, ko bi lahko dopuščal duhovnik njihovo pristopitev k obhajilu. Kongregacija za verski nauk je 14. septembra 1994 škofom Gornjerenske cerkvene pokrajine poslala pismo, s katerim je odgovorila na njihova Načela o prejemanju

Večkrat gre tudi za ničnost prvega zakona, na kar je kot možnost razvezane (in ponovno poročene) dobro opozoriti, če ni mogoče obnoviti prvega zakonskega skupnega življenja. Če je bil prvi zakon veljaven in se razvezani ne morejo zakramentalno poročiti, pa papež svetuje pastoralnim delavcem in vsem vernikom, »naj razvezanim stoje ob strani s skrbno ljubeznijo, da se ne bodo imeli za ločene od Cerkve, saj se kot krščeni morejo udeleževati njenega življenja in so to tudi obvezani« (FC 84,3).

6) Pastorala družin s prizadetimi otroki. Dejstvo je, da imajo nekateri starši različno prizadete otroke, bodisi telesno ali duševno. Cerkev mora preizkušanim in tudi prizadetim oznanjati veselo oznanilo. Cerkev na Slovenskem je v zadnjih desetletjih do najrazličnejših prizadetih pokazala svojo skrb in

obhajila ločenih in znova poročenih vernikov. V pismu je poudarjeno, da predlagane rešitve niso izraz splošnega nauka Cerkve. »Če so ločenci znova civilno poročeni, živijo v stanju, ki objektivno nasprotuje Božjemu zakonu. Zato ne smejo prejeti obhajila, dokler takšno stanje traja« (Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera ai Vescovi della Chiesa Cattolica circa la recezione della Comunione Eucarstica da parte di fedeli divorziati risposati*, v: *L'Ossevatore Romano* 11. 11. 1994 2/6). S pravnega vidika je dobro predstavil problematiko med tremi škofi Gornjerenske cerkvene pokrajine in Kongregacije za verski nauk S. Slatinek (prim. S. Slatinek, *Ločeni in znova poročeni*, v: *Kristjanova obzorja* 9 (1996), 341-354). Pismo škofom katoliške Cerkve o prejemanju obhajila ločenih in znova poročenih vernikov je izšlo tudi v slovenščini (prim. Kongregacija za verski nauk, *Pismo škofom katoliške Cerkve o prejemanju obhajila ločenih in znova poročenih vernikov*, v: CSS 28 (1994), 201-203). V hrvaščini so izšla vsa pisma škofov Gornjerenske cerkvene pokrajine Pastirsko pismo in posebna načela za dušnopastirsko spremljanje ljudi iz razpadlih zakonov in ponovno poročenih z dne 10. 7. 1993; in Pismo, ki so ga napisali oktobra 1994, potem ko so prejeli odgovor Kongregacije za verski nauk in Pismo kongregacije za verski nauk (prim. P. Aračić (ur.), *Obitelj u Hrvatskoj - stanje i perspektiva*, Djakovo 1995, 156-192). Italijanska škofovska konferenca zelo spodbuja razvezane in ponovno poročene, da bi se vključili v bogoslužje in druge cerkvene pobožnosti, čeprav obhajila ne morejo sprejemati, razen, če ne živijo zakonske spolnosti. Odlomek o razvezanih in ponovno poročenih pa končuje takole: »Infatti, qualora la loro situazione non presenti una concreta reversibilità per l'età avanzata o la malattia di uno o di ambedue, la presenza di figli bisognosi di aiuto e di educazione o altri motivi analoghi, la Chiesa li amette all'assoluzione sacramentale e allla Comunione eucaristica se, sinceramente pentiti, si impegnano ad interrompere la loro reciproco vita sessuale e a trasformare il loro vincolo in amicizia, stima e aiutu vicendevoli. In questo caso possono ricevere l'assoluzione sacramentale ed acostarsi alla Comunione eucaristica, in una chiesa dove non siano conosciuti, per evitare lo scandalo« (Conferenza episcopale italiana, *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, Roma 1993, 180, čl. 220). »Duhovnik naj bi skušal ugotoviti, ali morda ne obstajajo razlogi za ničnost zakona in stranki pomagati z nasveti, kam naj se obrne, da bi preko cerkvenega sodišča uredila svoj položaj. Marsikateri zakon, ki je doživel brodolom, sploh ni bil veljavno sklenjen« (V. Papež, *Problematika ločitve zakonske zveze*, v: CSS (1994), 142; prim. V. Papež, *Razmišljanje ob nekih župnijskih »Oznanilih«*, v: CSS 30 (1996), 229-231). Starosta moralnih teologov B. Häring pa razmišlja o možnostih reševanja posameznih primerov s pomočjo zahodne epikije in vzhodne oikonomije (prim. B. Häring, *Il coraggio di una svolta nella Chiesa*, Queriniana, Brescia 1997, 143-150), kar pa ni v skladu z gornjim pismom Kongregacije za verski nauk. Prim. G. Muraro, *I divorziati risposati*, Paoline, Milano 1994.

pastoralno ljubezen. Pomislimo samo na gibanje Vera in luč,[23] Krščansko bratstvo bolnikov in invalidov, Slovenska malteška bolniška pomoč, različna romanja bolnikov in predvsem kvalitetni dvomesečnik Prijatelj, list prizadetih in njihovih prijateljev. Seveda pa je tudi vsaka župnija poklicana, da odgovori na pastoralne in druge potrebe družin s telesno ali duševno prizadetimi otroki.

7) Pastorala enostarševskih družin. Narašča tudi število enostarševskih družin. Podatki v Evropi kažejo, da je enostarševskih družin blizu tretjine vseh družin in da so v 90 % to materinske enostarševske družine. »V Sloveniji je enostarševskih družin manj in število ne dosega 20% vseh družin, med njimi pa je 15, 9% materinskih in 2, 5% očetovskih enostarševskih družin. Raziskave po svetu in tudi pri nas kažejo, da živijo enostarševske družine, in sicer zlasti materinske enostarševske družine, v najhujših razmerah, kar pomeni, da imajo v primerjavi z drugimi nižje dohodke na družinskega člana, manj trajnih dobrin, pa tudi ocena zadovoljnosti z lastnim življenjem je nižja kot pri ljudeh, ki živijo v drugačnih oblikah družin«.[24] Pastorala Cerkve mora upoštevati to posebnost in s pozornostjo spremljati enostarševske družine.

8) Pastorala zakonskih parov brez otrok. Gre za poseben problem, saj je vsak mlad par naravnan k pričakovanju otrok in je prav otrok eno od bistev poroke in izpolnitev želje vsakega normalnega zakonskega para. Problem rodnosti danes nekateri rešujejo z metodami, ki niso vedno v skladu s cerkvenimi pogledi. Prav je, da Cerkev tudi takim parom ponudi svoje spremljanje in jim pomaga, da sprejmejo svoj položaj in zaživijo sebi lastno duhovnost. Gotovo se bo marsikateri par odločil tudi za posvojitev otrok.

9) Pastorala ljudi brez družine. Tu ne mislimo na tiste, ki so se odločili za samskost »zaradi nebeškega kraljestva« (Mt 19,12), marveč na tiste, ki so kratko in malo ostali sami. Strinjamo se s Theodorjem Bovetom, da je možna smiselna izpolnitev samskega stanu, tudi če si ga kdo v mladosti ni želel ali izbral. Tudi za tega velja, da si lahko najde pozitivno rešitev, če zavestno prevzame nase svoj samski stan z njegovimi prav posebnimi možnostmi, drugačnimi kakor v zakonu. Tudi samski stan je »polnoveljavna oblika življenja, tako moškega in ženske«,[25] saj ni temeljno vprašanje uresničitve samega sebe poročenost ali samskost, marveč ljubezen in bogovšečna izraba svojega življenja. »Zaradi njihovih konkretnih življenjskih razmer, ki si jih mnogokrat niso sami izbrali, se mi zdijo posebno blizu Kristusovemu srcu in posebno vredni naklonjenosti in dejavne skrbi Cerkve in njenih pastirjev« (FC 85,1).

10) Pastorala vdov in vdovcev. Vsa zgodovina Cerkve je zaznamovana s svetimi vdovami in vdovci; med njimi so kar številni zaslužili čast oltarja. Nekateri se odločajo za drugo poroko, drugi morda za posvečeno samskost, večina pa jih ostane samih, in prav ti zaslužijo, da smo na njihovo posebnost v

---

[23] Prim. J. Babič, *Razsežnost gibanja Vera in luč v Sloveniji*, diplomska naloga, Maribor 1997.

[24] T. Rene, *n. d.*, 20-21.

[25] T. Bovet, *Mladi, seks, ljubezen*, MD, Celje 1977, 89. Tistim, ki si niso našli partnerja in bi se radi poročili, pomaga ženitovanjska posredovalnica Novo upanje pri družinskem centru Betanija v Ljubljani.

Cerkvi tudi pozorni. Nekateri postanejo odlični pastoralni sodelavci.[26] Za pravkar ovdovele in druge žalujoče skrbi Skupina za pomoč žalujočim pri družinskem centru Betanija v Ljubljani.

3. Strukture in nosilci družinske pastorale

Za zagotovilo družinske pastorale so nujne določene pastoralne strukture, ki jih zahtevajo tudi cerkveni dokumenti. »Vsak načrt organske pastorale mora na vseh ravneh brezpogojno vključevati tudi družinsko pastoralo« (FC 70,2). To velja za vesoljno, krajevno in »župnijsko« Cerkev.

a) Slovenski, škofijski, dekanijski in župnijski pastoralni svet

Najvišja katoliška struktura za družinsko pastoralo je Papeški svet za družino, ki spremlja in animira družinsko pastoralo v katoliški Cerkvi. Občasno tudi izdaja dokumente o družinski pastorali.

Cerkev na Slovenskem ima Slovenski pastoralni svet, ki bi naj svetoval animiranje organske pastorale pri Slovenski škofovski konferenci, čeprav je pri SŠK tudi poseben Svet za družino oziroma za družinsko pastoralo. Vsaka škofija bi naj po istem vzoru imela pri Škofijskem pastoralnem svetu ustrezno delujoče in odgovorno telo ali komisijo za pastoralo zakona in družine. Po isti logiki bi naj ustanavljali pri dekanijskem in župnijskem pastoralnem svetu ustrezna telesa ali komisije za pastoralo zakona in družine, ki delujejo in so za pastoralo zakona in družine odgovorne. Družinska pastorala mora biti umeščena v organigram slovenskega, škofijskega, dekanijskega in župnijskega pastoralnega sveta.

Idealno bi bilo, če bi se najrazličnejša zakonska in družinska gibanja na župnijski, dekanijski, škofijski in slovenski ravni povezovala z gornjimi strukturami krajevne Cerkve. Ker pa je organska zakonska in družinska pastorala šele v povojih, je pomembno upoštevati obdarjene posameznike zakonske in družinske pastorale, ki pa morajo v svoji ljubiteljski pastorali ohranjati cerkvenostno razsežnost. Treba se je varovati z ene strani sumničenja, z druge pa izoliranosti.

V prihodnje ne bo več mogoče prepuščati zakonske in družinske pastorale posameznikom, marveč jo bo treba vključiti v redno organsko pastoralo na Slovenskem po škofijah, dekanijah in župnijah.

b) Nosilci zakonske in družinske pastorale

Če je družina pot Cerkve, potem je nekaj samoumevnega, da kot cerkveno občestvo želi Cerkev biti nosilka zakonske in družinske pastorale. Kljub temu omenimo nekatere nosilce še posamično.

1) Škofje in duhovniki. Za zakonsko in družinsko pastoralo v škofiji je odgovoren predvsem škof, ki mora skrbeti »za ta odsek pastorale, ki mu

[26] Prim. I. Trobisch, *Ko ostaneš sam*, MD, Celje 1990.

nedvomno pripada prednostno mesto« (FC 73,1). Škof sam se mora zanimati za zakonsko in družinsko pastoralo, predvsem pa mora najti zanjo »osebje in sredstva«, ki mu »v različnih strukturah škofije pomagajo pri pastoralni službi v prid družin« (FC 73,1).

Škofom so prvi pomočniki v zakonski in družinski pastorali duhovniki in tisti diakoni, »ki naj bi bili določeni prav za to pastoralno dejavnost« (FC 73,2). Zato je Papeški svet za družino izdal tudi posebna navodila, ki zahtevajo pravočasno in temeljito pripravo za družinsko pastoralo.

2) Redovniki in redovnice. Papež poudarja, da poleg škofov, ki so jim najbližji sodelavci duhovniki in diakoni, tudi redovniki in redovnice in vsi Bogu posvečeni ljudje morejo dati svoj prispevek za družinski apostolat. »Posebno skrb bodo posvečevali otrokom, zlasti zapuščenim, nezaželenim, osirotelim, revnim in prizadetim« (FC 74,2).

3) Družina. Glavni nosilci zakonske in družinske pastorale so zakonci in družinski člani sami, saj so prejeli za to pastoralno skrb posebno milost v zakramentu zakona. To poslanstvo pa je seveda treba postaviti v službo graditve Cerkve in Božjega kraljestva v zgodovini. »S sklenitvijo zakona med krščenimi, ki je povzdignjena k dostojanstvu zakramenta, izroča Kristus krščanskim zakoncem posebno poslanstvo za apostolat, ko jih pošilja kot delavce v svoj vinograd in še prav posebej v to področje družinske pastorale« (FC 71,1).

Krščanski zakonci izvršujejo zakonsko in družinsko pastoralo najprej v svoji družini in tudi z apostolatom drugih družin na splošno in tudi v različnih cerkvenih občestvih, skupinah in gibanjih, »ki se iz različnih razlogov na različnih ravneh in na mnogotere načine ukvarjajo z družinsko pastoralo« (FC 72,1). Prav je, da se krščanski zakonci vključujejo tudi v druga, necerkvena združenja, ki se trudijo ohranjati zdrave etične in kulturne vrednote naroda, ki skrbijo za razvoj človeške osebe, za zdravstveno, pravno in socialno varstvo mater in otrok, za uvedbo pravičnih zakonov, ki pospešujejo pravilen družbeni red na narodni in mednarodni ravni, ki sodelujejo s šolo in drugimi ustanovami, ki dopolnjujejo vzgojo otrok in še za druge podobne cilje (prim. FC 72).

4) Strokovnjaki. Strukturna zakonska in družinska pastorala zahteva poleg škofov, duhovnikov, diakonov, redovnikov, redovnic in zakonskih parov tudi usposobljene strokovnjake iz vseh gornjih in laiških vrst (prim. FC 75). Nekateri od njih bodo lahko redno in poklicno zaposleni predvsem v zakonskih in družinskih posvetovalnicah, drugi pa bolj ljubiteljsko in dobrovoljno. Pomembno je, da na teh področjih (svetovalnem, pravnem, psihološkem itd.) tudi Cerkev računa s stroko in s kvalifikacijo. Premalo je dobra volja in prepoceni recepti.

Usposabljanje za zakonsko in družinsko pastoralo bo potrebovalo še več časa in več programov na teološki fakulteti in tudi v drugih cerkvenih izobraževalnih programih.

Sklep

Cerkev se je na Drugem vatikanskem cerkvenem zboru še posebej odločila, da bo s posebno skrbjo pospeševala pastoralo zakona in družine. Pokoncilski dokumenti to naravnanost samo pospešujejo. Papeževa trditev, da je »družina

pot Cerkve«, pomeni, da želi Cerkev zavestno na vseh ravneh spremljati zakon in družino. Če hoče Cerkev uresničevati trditev, da je »družina pot Cerkve«, mora biti samokritična in pogumna v celostni pastorali zakona in družine. S tem lahko največ prispeva k »omiki ljubezni« (PD 13).

V Cerkvi na Slovenskem se je v zadnjih desetletjih v to nakazano smer že marsikaj naredilo, predvsem glede daljne in neposredne priprave na zakon, ni pa še našla pravega načina in pravih poti za bližnjo pripravo predzakonskih parov na zakon. Doslej se je z zakonci delalo predvsem ljubiteljsko, s starši zaradi veroučencev.

V novih, za pastoralo zahtevnejših razmerah se vedno bolj jasni spoznanje, da moramo predvsem delati v smeri celostne in organske družinske pastorale - predzakonske, zakonske in družinske -, da moramo v duhu cerkvenih dokumentov ljudem pomagati, da bodo hodili svojo pot, predvsem predzakonsko in s posebno pozornostjo do mlajših zakoncev, ki še posebej potrebujejo pastoralno spremljanje, pa tudi družine v vseh drugih obdobjih življenja in v najrazličnejših družinskih pojavnih oblikah. Poenotena struktura predzakonske, zakonske in družinske pastorale v vsej slovenski metropoliji in načrtno usposabljanje nosilcev pastorale bi prispevala k ozdravitvi slovenske družine in slovenskega naroda.

Povzetek: **Vinko Škafar OFMCap, Družina - pot Cerkve**

Papež Janez Pavel II. je v okrožnici *Redemptor hominis* postavil načelo, da je »človek pot Cerkve« (RH 14). V *Pismu družinam* v mednarodnem letu družine, leta 1994, pa papež gornje načelo razširja s trditvijo, da je tudi »družina pot Cerkve« (PD 2), in s tem nakazuje pomembnost poglabljanja teologije zakramenta zakona in pastoralnega zavzemanja za zakonce in družino v luči Drugega vatikanskega cerkvenega zbora in pokoncilskih dokumentov. Razprava *Družina pot Cerkve* je razdeljena na tri dele: 1. Načela cerkvenega delovanja za zakon in družino; 2. Celostna pastorala zakona in družine in 3. Strukture in nosilci družinske pastorale.

Summary: **Vinko Škafar OFMCap, Family - the Path of the Church**

In his encyclical *Redemptor hominis* pope John Paul II set up the principle that »man is the path of the Church« (RH 14) and in his *Letter to the Families* in the International Family Year 1994 he extended the said principle by stating that also »the family is the path of the Church« (PD 2). Thereby he demonstrated how important it is to reinforce the theology of the marriage sacrament and pastoral endeavours concerning married couples and families in the light of the Second Vatican Council and of post-council documents. The present treatise is divided into four sections: 1. Sacramental significance of marriage. 2. Principles of church activity concerning marriage and family. 3. Integral pastoral work directed to married couples and families. 4. Structures of family pastoral work and those responsible for it.

Teološki tečaj 1997 (1.07) UDK 262:13:008 (049.2)

Drago Ocvirk

Kultura v misli Janeza Pavla II.

»Vera, ki bi se postavljala na obrobje tega, kar je človeško, torej tega, kar je kultura, bi bila vera, ki ne bi odsevala popolnosti tega, kar razodeva Božja beseda; bila bi vera brez glave, še slabše, bila bi vera, ki bi samo sebe uničevala« (Janez Pavel II.).[1]

Kriza je beseda, ki ni več le modni pojav, ampak vse bolj jasno postaja, da nekaj res škripa. Doslej je bil govor o gospodarski krizi, krizi političnega sistema, ekološki krizi, pa tudi o krizi krščanstva ipd. Do nedavna je vladalo prepričanje, da gre za omejene pojave, ki se bodo dali rešiti brez večjih težav, medtem ko je sistem dober. Danes pa je vse več poznavalcev, ki govorijo o globalni krizi, o krizi kulture. Posamezna krizna področja od gospodarstva do religije postanejo tako simptomi globljih tektonskih premikov, kar pomeni, da se majejo sami temelji zahodne kulture. Da se taki potresi ne najavijo vnaprej in da skoraj vse presenetijo, smo doživeli ob zlomu komunizma konec 80-ih let. Vse več je zahtev po radikalnih spremembah v miselnosti, proizvodnji, ekonomiji, družbenih odnosih in povsod drugod, če hočemo preprečiti sicer neizogibni zlom zahodne civilizacije.

Med upoštevanja vrednimi glasovi o današnjem stanju kulture je tudi francoski filozof in zgodovinar znanosti Pierre Thuillier. V enem svojih zadnjih del - *La Grande Implosion*[2] (*Veliko sesutje*) - je pogledal na našo civilizacijo iz prihodnosti, da bi odkril, zakaj je nenadoma propadla. Tako je leta 2081 skupina zgodovinarjev, humanistov in pesnikov začela raziskovati, zakaj se je zahodna civilizacija leta 2002 nepričakovano in bliskovito sesula. Tak pristop ne odvzame Thuillierjevemu razmišljanju ne teže ne resnosti, hkrati pa mu omogoča temeljito kulturološko analizo naše civilizacije v njeni rasti vse od prvih začetkov v 12. stoletju. Skupina raziskovalcev odkrije, da je bilo večstoletno absolutiziranje razuma, ki je rakavo razkrojil vse druge neobhodno potrebne poetične ali duhovne nosilce kulture, razlog za to sesutje. Izkazalo se je, da drži

[1] Janez Pavel II., *Apostolska konstitucija o katoliških univerzah*, v: *Cerkev in kultura*, CD 59, Ljubljana 1995, 44.

[2] P. Thuillier, *La Grande Implosion*, Fayard, Paris 1995.

Meyersonova misel, ki jo je izrekel leta 1925: »Razum more le na en način razložiti, kar ne prihaja od njega, tako namreč, da tisto v celoti uniči.«[3]

Razum, ki ga je razvila in uveljavila zahodna civilizacija, jo je na koncu uničil, je Thuillierjeva diagnoza. Seveda ne gre pri tem za nikakršen primarni antiracionalizem, ampak za odkrivanje zapletenosti in večrazsežnosti kulture, za katero je bil določen tip razuma slep in jo je pohodil, s tem pa je spodkopal okolje, ki ga je spočelo in omogočalo. »Družba je splošen odnos med ljudmi, nekakšno 'metafizično bitje', ki se razblini, kakor hitro so uničeni miti (...). Gledano s tega zornega kota, je bilo stanje zelo zaskrbljujoče. André Malraux je tako opisal poraz modernih: 'Racionalizem, omejen z lastnimi mejami, ni nikjer uspel ustvariti tip človeka, ki bi nasledil krščanskega, niti takega krščanskega človeka, ki je veliko nižji od svetnika ali viteza.' Ustvariti kak tip človeka dejansko zahteva, da ustvarimo določeno imaginarno, to se pravi idealne in močne podobe, ki spodbujajo in usmerjajo. Brez takih podob, brez njihovih simbolnih energij družba hira. 'Toda tu je eno od odločilnih dejstev našega stoletja,' je še ugotavljal Malraux (...), 'civilizacija strojev in znanosti, najmočnejša civilizacija, kar jih je svet poznal, ni bila sposobna ustvariti niti enega templja niti ene grobnice. In, kar je še bolj nenavadno, niti svojega lastnega imaginarnega.' No, nam se ni zdelo, da bi bila ta nezmožnost ustvariti imaginarno, tako 'nenavadna'. Razum, kakor so si ga zamišljali zahodni dogmatiki, je bil totalitaren in v bistvu razkrajajoč. Prenesel je namreč le prosojen jezik, to je tak, ki je logično urejen, spoznavno neoporečen, objektivno preverljiv (in če mogoče tudi objektivno preverjen). Skratka, prenesel je le poetično izpraznjen jezik, brez duhovne vsebine.«[4]

Za človeka ni vseeno, v kaki kulturi živi, in tudi usoda vsega človeštva je odvisna od njegovih kultur. Tega dejstva se močno zaveda tudi papež, ki pogosto obravnava vprašanje kulture v zvezi s človekovo rastjo in razvojem posameznih ljudstev in vsega človeštva. Za človeka in s tem za kulturo se zanima iz antropološko-teoloških razlogov: »Bog je namreč svet tako vzljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor vanj veruje, ne pogubil, ampak bi imel večno življenje« (Jn 3,16). Ker kultura bistveno oblikuje človeka, mora biti čimbolj prežeta z evangelijem, da bi lahko vsak, ki se v njej rodi, si jo prisvaja in postaja v njej vedno bolj človek, slišal veselo oznanilo, ga sprejel in v njem ter iz njega živel. Danes ni nikjer takega prežemajočega odnosa med kulturo in evangelijem, zato papež spodbuja ali novo evangelizacijo v kulturah, ki so bile nekoč prežete z evangelijem, pa se je ta rodovitna vez pretrgala, ali inkulturacijo evangelija v kulturah, kjer takega prežemanja še ni bilo. Še zlasti išče pota in nakazuje možne smeri, kako bi naj premostili prepad med vero in kulturo in kako bi naj vera zopet postala kvas nove kulture, v kateri se lahko človek v celoti uresniči skladno z Božjim načrtom.

Ker je problematika kulture in vere ne le tema papeževega razmišljanja, temveč tudi njegovo obzorje, je razumljivo, da je ni mogoče zajeti v eni sami razpravi. Zato sem se odločil, da tukaj predstavim samo papeževo pojmovanje

[3] Prim. P. Thuillier, n. d., 37.
[4] P. Thuillier, n. d., 36.

kulture, medtem ko bom odnosu med vero in kulturo v papeževi misli posvetil drugo razpravo.[5] Kako namreč pojmuje odnos med vero in kulturo, je odvisno od njegovega pojmovanja teh dveh stvarnosti. Njegovi pogledi na vero so znani in to ni predmet našega razmišljanja. Manj znano ali pa vsaj ne dovolj upoštevano je njegovo pojmovanje kulture, ki pa ga je dobro poznati, saj v marsičem osvetli papeževe usmeritve, stališča in dejanja. Še več, teologi, duhovniki in drugi, ki sodelujejo pri podajanju in oznanjevanju vere ter v življenju Cerkve in njenega poslanstva, lahko najdejo v papeževem pojmovanju kulture dragocene napotke za lastno razmišljanje in delovanje. Vsem po vrsti se namreč dogaja, da smo na kulturno ozemljenost krščanstva vse premalo pozorni in zlahka obtičimo v intimističnem in čustvenem pojmovanju krščanstva. Po tem pojmovanju je krščanstvo nad kulturo ali zunaj nje in nima ničesar z njo. S takim svetobežnim pojmovanjem krščanstva dodatno podlegamo moderni miselnosti, ki je krščanstvo porinila v zasebnost in površnost ter mu odreka pravico do javnosti in do oblikovanja kulturnih temeljev družbe. Kadar odmislimo neizogibno kulturno razsežnost krščanstva, smo podobni ljudem, ki dajejo svetilko pod mernik in mečejo kvas proč namesto v testo.

Magna carta papeževe misli o kulturi je *Govor v Unesco* dne 2. junija 1980 (U). Ta govor je »nedvomno zgodovinskega pomena in je verjetno najboljši, kar jih je imel doslej. Papež govori tukaj kot humanist širokih obzorij, kot človek globokih zgodovinskih izkušenj, ki jih črpa iz boleče preteklosti poljskega naroda, kot kristjan, ki veruje, da je v človeku dobrota močnejša od zla, kot voditelj, ki zastavlja vso svojo moralno oblast za mirno in bratsko prihodnost človeštva.«[6] Na temeljih, ki jih je papež postavil v tem govoru, razvija vse do danes različne vidike in razsežnosti kulture, ki so tako ali drugače povezani z vero. Zato bom kar nekaj papeževih pogledov na kulturo kot človekovo duhovno-materialno območje vzel iz tega govora in jih dopolnil z drugimi dokumenti.[7] V prvem delu razprave pokažem, kako je kultura človekov nepresežen svet, v katerem se človek presega. V tem svetu sta duh in telo povezana v eno, zato je papežu tuj vsak dualizem. O tem govori drugi del. Papež opozarja tudi na vlogo in pomen posameznih (narodnih) kultur in o tem je beseda v tretjem delu. Nazadnje še spregovorim o nenavadni pojmovni zvezi: kultura

[5] Na tečaju sem imel predavanje z naslovom *Kultura - pot evangelizacije v misli Janeza Pavla II.* Ker je predavanje predolgo, da bi ga objavil kot eno samo razpravo in prekratko za dve, sem vso snov še enkrat predelal in dopolnil, tako da sta nastali dve samostojni razpravi, ki vsaka upošteva en vidik papeževe misli, obenem pa obe skupaj ustrezata temi in naslovu predavanja na velikonočnem teološkem tečaju 1997. Druga razprava *Ustvarjalen odnos med vero in kulturo* bo objavljena v BV leta 1998.

[6] F. Rode, *Uvodna beseda,* v: Janez Pavel II., *Govor v UNESCO*, CD 8, Ljubljana 1980, 3.

[7] Kratice papeških dokumentov, ki jih navajam: (CA) *Apostolska spodbuda Cerkev v Afriki*, (EŽ) *Evangelij življenja*, (LJ) *Družbena in duhovna prenova slovenskega naroda*, (MB) *To je ura resnice za Evropo*, (NSK) *Nagovor udeležencem plenarnega zbora Papeškega sveta za kulturo 1997*, (OZN) *Govor na petdeseti generalni skupščini Organizacije združenih narodov*, (U) *Govor v UNESCO.*

smrti, ki jo je papež uporabil kot metaforo za zanikanje življenja, nekateri pa jo sedaj uporabljajo, da bi z njo vse povprek ožigosali moderno kulturo.

1. »Človek ne more shajati brez kulture« (U 6)

Človek je v Božjem stvarstvu ustvaril svoj svet, zgradbo, v kateri prebiva in zunaj katere ga ni. To vseobsegajočo zgradbo imenujemo kultura in »človek ne more shajati brez nje« (U 6), enako kakor tudi ne more shajati brez kruha, se pravi fizičnega sveta. Še več, ti dve razsežnosti človekovega bivanja se tako prepletata, da ju ni mogoče ločiti. »Smo namreč pred, da tako rečem,« pravi papež, »obširnim sistemom veznih posod: vprašanja kulture, znanosti in vzgoje niso v življenju narodov in v mednarodnih odnosih neodvisni od drugih vprašanj človeškega obstoja, npr. od vprašanja miru in lakote. Druge razsežnosti človekovega bivanja pogojujejo vprašanja kulture, prav tako pa tudi ta pogojujejo omenjene razsežnosti« (U 3). Kultura se zato razteza tako daleč kakor človek-družba-zgodovina in obratno. V tem smislu je kultura temeljna in univerzalna danost, kajti človeka in njegove družbe ni brez kulture.

Zdi se mi pomembno, da še nekoliko vztrajam pri kulturi kot temeljni danosti, saj se tega dejstva še vedno ne zavedamo dovolj. »Bistveni pomen kulture je (...) v tem, da je kultura značilnost človekovega življenja kot takega. Človek živi zares človeško življenje po zaslugi kulture. Človeško življenje je kultura v tem pomenu, da se človek po njej loči in razlikuje od vsega, kar še biva v vidnem svetu: človek ne more shajati brez kulture« (U 6). »Človek, ki je v vidnem svetu edini bitni (ontični) nosilec kulture, je tudi njen edini predmet in njen namen. Kultura je tisto, po čemer človek kot človek postaja bolj človek, 'je' bolj, ima več dostopa do 'bitja'« (U 7). Med posameznikom in kulturo je dejansko nekakšna ustvarjalna soodvisnost.

Posameznik postaja uresničen človek, če se rodi v območju kulture in ga vanjo uvajajo ljudje, ki so jo že osvojili in postali njeni nosilci. Človeški novorojenec je osebnostno še neuresničen človek in se v takega človeka more razviti le, če je z in med tistimi, ki so svojo osebnost že razpoznavno oblikovali in jo še naprej izpopolnjujejo v določeni kulturi.[8] Primeri divjih otrok kažejo, da se v naravi zunaj kulture ni mogoče razvijati v človeka in postajati bolj človek. Leta 1920 so našli v Indiji dve deklici, ki sta skupaj z volčiči branili brlog, potem ko je bila volkulja ubita. Dveletna deklica je kmalu umrla, njena osemletna sestra Kamala pa je živela še deset let. Na dlaneh, komolcih in kolenih je imela močne podplate, bežala je pred dnevno svetlobo in odlično videla v temi. Po desetih mesecih v sirotišnici v Midnaporu se je naučila podajati roko, eno leto se je učila pokončne hoje in potrebovala je pet let, da se je naučila nekaj besed. Podoben primer je tudi Viktor, desetleten deček, ki so ga odkrili v Aveyronu (Francija) leta 1800. Tudi on se ni spoznal v ogledalu in je iskal, kdo se skriva za njim, ni razlikoval med smradom in dišavami, iz sebe je izdavil le kak krik. Zdravnik

[8] Nobelovec W. Golding je v noveli *Gospodar muh* (*Lord of the flies*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1965) pokazal, kako tanka je kulturna mreža in se hitro raztrga pri otrocih, ki živijo sami brez odraslih.

Itard je napisal leta 1807 poročilo o Viktorjevem napredovanju. Fantič se je uspel skoncentrirati, mukoma je prebral in napisal nekaj besed, prebudil se mu je občutek ponosa in sramu. Več se ni dalo doseči, ker je otrok živel med živalmi, ko bi se moral akulturirati in socializirati. Vendar pa sta Viktor in Kamala dovolj napredovala, da ju ni bilo mogoče imeti za prirojeno zaostala otroka.[9]

Kultura omogoča uresničenje človeka, res pa je tudi, da kulture ni brez človeka. »Ta človek, ki se izraža in postavlja v kulturi in po njej, je enkraten, celovit in nedeljiv. Človek je hkrati podložnik-dolžnik in ustvarjalec kulture«[10] (U 8). Kakor ni sprejemljiv pogled na človeka, ki vidi v njem samo naravno bitje brez kulture, tako tudi ne vzdržijo resnega premisleka determinizmi, za katere je človek samo sad določenih kulturnih dejavnosti, vplivov in sil. Človek ni nikoli v tolikšni meri »pridelek« ali »izdelek« kulture ali katere od njenih razsežnosti, da bi ne bil več samostojen, svoboden in odgovoren. Tako so npr. proizvodni odnosi »dragocen ključ« za razumevanje kulture in njenega razvoja, vendar pa se je marksizem motil, ker je iz njih delal »temeljni, bistveni ključ«. »Nobenega dvoma ni, da v človeških kulturah odsevajo različni sistemi proizvodnih odnosov, vendar pa na začetku kulture ni ta ali oni sistem, pač pa človek, ki živi v sistemu in ga sprejema ali ga skuša spremeniti. Kulture si ni mogoče zamisliti brez človeka kot subjekta in brez njegovega vplivanja in povzročanja. Človek je vedno temeljno dejstvo: človek je prvotno in osnovno dejstvo kulture« (U 8).

Za papeža je kultura usodnega pomena za človeka in njegovo vsestransko rast. Med kulturo in človekom vidi nekakšno kroženje ali vključevanje, kjer kultura kot okolje obdaja in omogoča človeka, človek pa jo v njej, iz nje in z njo (po)ustvarja. Papež tudi brez težav priznava, da je človek pogojen tako s celotno kulturo, ki ji pripada, kakor tudi z njenimi sestavinami. Vendar pa poudarja, da človeka ni mogoče skrčiti na seštevek teh pogojev in da jih človek neskončno presega. Papež tako poveže v celoto kulturo in človeka, v celoto pa poveže tudi druga dva vidika človeškosti: telesnost in duhovnost. To dvoje ljudje pogosto ločujejo in zapadajo v eno ali drugo skrajnost, ko poveličujejo duha in prezirajo telo, ali pa zanikajo duha in pobožanstvijo telo.

2. »Čudovita sinteza duha in telesa« (U 8)

Čeprav papež močno poudarja, da je človeškost stvaritev kulture in ne narave, pa nikakor ne zapade v manihejski dualizem, ki z gnusom odklanja človekovo telesnost, njegove fizične in biološke danosti. Človek ni nič manj *animal* (živo bitje) zato, ker je kulturno bitje, je le zelo drugače *animal* kakor druge živali. Človek, ki ga ima pred očmi papež in je zanj temelj vsega, je »človek, ki živi hkrati v območju materialnih vrednot in v obnebju duhovnih vrednot« (U 4). Ta papežev pogled na človeka je toliko bolj vreden pozornosti, ker se v določenih cerkvenih krogih vedno znova uveljavlja misel, da krščanstvo obsega duhovno področje, medtem ko z materialnim svetom nima nič skupnega. Toda, ali smo kristjani res občestvo dezinkarnirancev in poduhovljencev? Je takšno

[9] Prim. L. Malson, *Les enfants sauvages*, Paris 1964.

[10] V izvirniku: »Il est à la fois sujet et artisan de la culture.«

pojmovanje sploh združljivo z evangelijem? In nenazadnje, ali je kaj takega sploh mogoče?

Za papeža je kultura čudovita sinteza duha in telesa, ker je njen temelj »človek vedno v svoji celovitosti: v neokrnjeni celoti svoje duhovne in materialne subjektnosti. Če je razlikovanje med duhovno in materialno kulturo upravičeno glede na naravo in vsebino izdelkov, v kateri se kultura javlja, pa moramo hkrati ugotoviti, da na eni strani dela materialne kulture vedno kažejo neko 'poduhovljenje' materije, podreditev materialne prvine človekovim duhovnim močem, se pravi njegovemu razumu in volji, - in da na drugi strani dela duhovne kulture na poseben način izražajo 'materializacijo' duha, utelešenje duhovnega. Pri kulturnih delih se zdi, da je ta dvojna značilnost enako prvobitna in enako stalna. V tem je pač (...) zadosten temelj, da kulturi - pristno človeškemu sistemu, čudoviti sintezi duha in telesa - ne bomo pripisovali vnaprejšnjih ločevanj ali nasprotij. Naj gre za absolutizacijo materije v zgradbi človeškega subjekta ali, nasprotno, za absolutizacijo duha v tej isti zgradbi, dejansko nobena od teh absolutizacij ne izraža resničnosti človeka in ne služi njegovi kulturi« (U 8).

Človek in njegova kultura sta čudovita sinteza duha in telesa, onstran ali samo duhovnega ali samo materialnega, onstran absolutizacije ali zanikanja enega ali drugega. Ker gleda papež tako celovito na človeka, tudi odločno poudarja, »da noben človek, nobena država in noben svetovni sistem ne more ostati brezbrižen pred 'geografijo lakote' in pred velikanskimi grožnjami, ki se bodo iz tega porodile, če se ne bosta bistveno in korenito spremenila celotna usmeritev gospodarske politike in še posebej razvrščanje naložb« (U 4). Zgrešil bi srž papeževe misli, in s tem tudi bistvo evangelija, kdor bi mislil, da je Cerkev čakalnica za nebesa, v katero se zatečejo tisti, ki jih je naporno življenje v svetu utrudilo ali razočaralo ali onemogočilo. Ne, Cerkev je preroški glas v človeštvu, ki nas opominja, da je človek neločljivo telesno in duhovno bitje in da je zato »vsakršna grožnja človekovim pravicam, najsi bo v okviru njegovih duhovnih ali pa materialnih dobrin, nasilje zoper človeka« (U 4). Cerkev ne sme in ne more biti tiho pred materialnimi stiskami milijonov ljudi, pa če je to všeč raznim oblastnikom, mogotcem in njihovim idejnim zagovornikom ali ne. Tudi ko gre za materialne dobrine, gre za enega od temeljnih pogojev za celostno človekovo rast; in tudi reševanje teh problemov je neločljivo povezano s kulturo.

Če ne pozabimo, da je človekov svet »sistem veznih posod«, potem bomo brez težav razumeli, zakaj papež ne more govoriti o kulturi, evangelizaciji in inkulturaciji, ne da bi v isti sapi obravnaval tudi materialno plat našega življenja bodisi pod vidikom problemov preživetja bodisi pod vidikom dosežkov tehnoznanosti. V apostolski spodbudi *Cerkev v Afriki*[11] je pretresljiva njegova primerjava Afrike s človekom, ki je šel iz Jeruzalema v Jeriho in »je padel med razbojnike. Ti so ga slekli, pretepli, pustili na pol mrtvega in odšli« (Lk 10,30-37). »Afrika je celina, kjer številni ljudje - moški in ženske, otroci in mladi - kakor da ležijo ob cesti bolni, ranjeni, nebogljeni, obrobni in zapuščeni. Vsi zelo potrebujejo usmiljene Samarijane, da jim priskočijo na pomoč. Kar se mene tiče, močno želim, da Cerkev nadaljuje svoje potrpežljivo in vztrajno delo usmiljene-

[11] Jean-Paul II., *Ecclesia in Africa*, Vatican, 1996.

ga Samarijana« (CA 41). Ob tej prispodobi bi bila vsaka tako imenovana duhovna razlaga papeževe misli čisto navadno nerazumevanje in izdaja njegove misli. To je očitno tudi ob novi podobi Cerkve kot Božje družine, ki so jo predlagali škofje na afriški sinodi, papež pa jo je vzel za svojo: »Cerkev - Božja družina - ta podoba poudarja pozornost do drugega, solidarnost, toplino odnosov, sprejem, dialog in zaupanje. Nova evangelizacija si bo prizadevala graditi Cerkev-družino tako, da bo izključevala vsak etnocentrizem in pretiran partikularizem, da bo delala za spravo in resnično občestvo med različnimi ljudstvi, pospeševala solidarnost in izmenjavo osebja in dobrin med krajevnimi Cerkvami, pri tem pa ne bo upoštevala neupravičenih etničnih pomislekov« (CA 63).

V analizah sodobnega sveta, h kateremu pošilja Odrešenik svojo Cerkev, da nadaljuje njegovo poslanstvo, zajame papež, ko razmišlja o kulturi, vsa področja, tudi gospodarsko. Svetovni gospodarski nered ni razpolovil le sveta na bogati sever in revni jug, temveč tudi posamezne družbe, kjer manjšina bogati, večina pa postaja vedno bolj siromašna. Tudi Slovenija ni ušla tej razklanosti med bogatimi in revnimi! V takih krivičnih svetovnih in družbenih razmerah je velika nevarnost, da zopet »podležemo pošastni blaznosti kolektivnega zla, ki je zmerom pripravljeno uporabiti materialne sile v pokončevalnem boju ljudi proti ljudem, narodov proti narodom« (U 4). Ob petdeseti obletnici Združenih narodov[12] je papež odločno obsodil utilitarizem, ki ima za moralno to, kar je koristno. Tak nauk »ogroža svobodo posameznika in narodov in ovira graditev resnične kulture svobode« (OZN 13), saj je vir nacionalizmov in gospodarskega svetovnega nereda, ker si veliki in močni privoščijo, kar je njim v prid, ne glede na pravičnost in solidarnost. »Da, spoštovane gospe in gospodje! Mednarodno ekonomsko prizorišče potrebuje etiko solidarnosti, če želimo, da bi prihodnost človeštva zaznamovale soudeleženost, gospodarska rast in pravična delitev dobrin. (...) Ko milijoni trpijo zaradi revščine, ki pomeni hkrati lakoto, podhranjenost, bolezni, nepismenost in ponižanje, se moramo najprej zavedati, da nima nihče pravice izrabljati drugega za lastno korist. Predvsem pa se moramo zopet zavezati k tisti solidarnosti, ki drugim omogoča, da v vsakokratnih okoliščinah svojega gospodarskega in političnega življenja uresničujejo tisto ustvarjalnost, ki je razpoznavno znamenje človeške osebe in resnični vir blaginje narodov v današnjem svetu« (OZN 13).

V papeževi misli o kulturi je vredno biti pozoren na to povezanost duhovnega in telesnega in na poudarjanje, da ima kultura tako duhovno kot materialno sestavino in da sta druga od druge odvisni. Tako pojmovanje kulture je tako antropološko kot teološko utemeljeno - pomislimo v teologiji samo na vero v stvarjenje, učlovečenje in vstajenje mesa - in zato tudi presega ustaljene predsodke in škodljive miselne vzorce, ki so med usodnimi vzroki duhovne in/ali materialne bede. Dolgoročno pa ta neuravnovešenost tako ali tako spodnese tisto vrsto enostranskega blagostanja, ki ni upoštevalo drugega. Tudi med duhom in telesom je krožno vplivanje, tako da drug drugega gradita ali pa

[12] Janez Pavel II., *Govor na petdeseti generalni skupščini Organizacije združenih narodov*, v: *CD* 67, Družina, Ljubljana 1996.

rušita, da je napredek enega tudi napredek drugega in propadanje enega tudi propadanje drugega.

Kakor ni na svetu abstraktnega Človeka, ampak so vedno samo enkratni in konkretni ljudje, tako so na svetu vedno samo enkratne in konkretne kulture, na podlagi katerih lahko govorimo o Kulturi na splošno. Splošnost kulturnega pojava in edinost duha in telesa v njem srečamo v vsaki posamezni kulturi, zato so v papeževih očeh vse te posamezne kulture še kako pomembne in vredne pozornosti.

3. »Lasten jezik in kultura - temeljna duhovna 'suverenost'« (OZN 8)

Tretji nadvse pomemben vidik papeževega pojmovanja kulture se nanaša na dejstvo, da splošne in ene same kulture ni, marveč je vedno in povsod samo določena, konkretna, omejena kultura. V njej in samo v njej lahko postaja človek vedno bolj človek. Barbari, primitivci, prijazni divjaki ali kar je še podobnih oznak za ljudi, ki so drugačni od nas in naše skupnosti, niso brez kulture ali civilizacije, ampak živijo v drugačni kulturi in civilizaciji. Če je namreč kultura osnovna resničnost, brez katere ni človeka in njegove družbe, pa je treba takoj dodati, da se ta vesoljnost uresničuje na neštete načine in v vedno novih oblikah, v določenih kulturah torej. Na tem področju je ustvarjalnost skoraj brez meja.[13] Kdo bi mogel prešteti vse kulture, ki so bile, so in se še porajajo? Vse po vrsti so in še omogočajo svojim pripadnikom, da postajajo ljudje, čeprav različno in v izvirni izvedbi, a vendarle ljudje. Kljub temu pa je različnost kultur še vedno dejstvo, ki ga nekateri v imenu univerzalizma omalovažujejo ali celo zanikajo, drugi pa ga v imenu partikularizma poveličujejo, tako da ne vidijo nič več skupnega med kulturami.

Papež močno obžaluje, da ljudje še vedno ne znamo spoštovati kulturnih različnosti in z njimi bogatiti drug drugega: »Žal se svet še ni naučil, kako je treba živeti z različnostmi; na to so nas boleče spomnili nedavni dogodki na Balkanu in v Srednji Afriki. Dejstvo 'različnosti' in stvarnosti 'drugega/drugačnega' utegnejo ljudje včasih občutiti kot breme ali celo kot grožnjo. Kadar zgodovinske zamere povečujejo strah pred 'različnostjo' ali pa ga preko mere širijo brezvestneži s svojimi manipulacijami, lahko vodi do tega, da kdo 'drugemu' zanika celo njegovo človeško naravo (humanity). Posledica tega je, da so ljudje potegnjeni v sklenjen krog nasilja, ki ne prizanaša nikomur, niti otrokom« (OZN 9).

Dejansko so vse kulture v službi človeka, ga omogočajo in dajejo smisel njegovemu življenju. Prav v tem je »eden od razlogov za spoštovanje, ki ga dolgujemo vsaki kulturi in vsakemu narodu: vsaka kultura je prizadevanje poglobiti se v skrivnost sveta in še posebej v skrivnost človeške osebe; je način

[13] Lévy Strauss uporablja v svoji *Anthropologie structurale* (Paris 1958) metaforo igre kart, da bi z njo pokazal na odnos med univerzalnostjo Kulture in partikularnostjo kultur. Kakor lahko namreč kvartopirec znotraj pravil igre in naključnih kart, ki so mu prišle v roko, ustvarjalno odigra novo in izvirno partijo, tako je tudi vsaka posamezna kultura enkratna in neponovljiva izvedba Kulture v okviru določenih pravil in naključnih danosti.

izražanja presežne (transcendent) razsežnosti človeškega življenja. Srčika vsake kulture je njen pristop do največje od vseh skrivnosti - do skrivnosti Boga« (OZN 9). Vsaka kultura je tako tudi nekakšno okno, ki omogoča človeku pogled čez ta svet, na tistega, ki vse omogoča, vse daje in vse ohranja pri življenju. Ta dobrotni vir življenja si posamezne kulture različno predstavljajo, mu dajejo različne podobe in imena, čeprav je onstran vseh predstav, podob in imen. »Ob tem lahko vidimo, kako pomembno je zagotoviti osnovno pravico do verske svobode in svobode vesti kot temeljnih kamnov zgradbe človekovih pravic in temelja vsake resnične svobodne družbe. Nikomur ni dovoljeno zatirati teh pravic z uporabo prisile, s katero bi hotel komu vsiljevati odgovor na skrivnost človeka« (OZN 10). Zavračanje ali celo zatiranje različnosti kultur je vse obsodbe vredno, kajti s tem tudi zavračamo »možnosti, da bi raziskovali globine skrivnosti človeškega življenja«. Vsaka kultura nas lahko namreč kaj nauči o tej ali oni razsežnosti te zapletene resničnosti (prim. OZN 10). Zato je papež zelo naklonjen različnosti kultur: »Tako lahko postane tista 'različnost', ki se nekaterim zdi tako nevarna, vir globljega razumevanja skrivnosti človeškega bivanja« (OZN 10).

Človek, ki ima tak odnos do kultur in njihove različnosti, ima nujno pozitiven odnos do naroda, pa naj bo ta že konstituiran v nacijo s svojo državo (npr. Slovenci v Sloveniji) ali samo etnična skupina v večnarodni državi (npr. Slovenci v Avstroogrski), ali pa zgolj narodna manjšina v kaki nacionalni državi (npr. Slovenci v Italiji). Zanimivo je, da papež ves čas svojega delovanja močno poudarja pomen in vlogo naroda in narodne kulture za človekovo rast in se ne meni za kritike samooklicanih naprednih intelektualcev iz komunistično-internacionalističnega in liberalno-tržnega tabora. Za ti dve ideologiji je namreč narod s svojo lastno kulturo ostanek preteklosti, ki bo nujno presežen za ene v komunističnem svetu za druge v globalni civilizaciji. V resnici pa je komunistični internacionalizem le krinka, s katero je bila na osvajalnem pohodu rusifikacija v nekdanji SZ in njenih satelitih, v Jugoslaviji pa srbizacija, v večnacionalni Kitajski kitajščina. Liberalni ekonomizem pa hoče ustvariti človeka, ki bo v službi gospodarskih interesov. Zato v zadnjem času kar nekaj avtorjev prepričuje javnost, da bo naslednje stoletje, stoletje »vojn med kulturami« in »trka civilizacij«.[14]

Tako bi se spopadle z zahodno moderno civilizacijo, ki jo imajo internacionalisti za napredno, tradicionalne civilizacije, ki jih imajo za primitivne in preživele. Med slednje uvrščajo vse, kar ni po njihovem okusu: konfucijanska, japonska, islamska, hindujska, slovansko-pravoslavna, latino-ameriška in morda afriška civilizacija. Vendar pa ti avtorji vse preveč poenostavljeno gledajo na civilizacije in odnose med njimi ter pozabljajo na vzajemne vplive, spreminjanja in nepredvidljivost teh odnosov.[15] Zato so v službi tistih, ki želijo podrediti človeštvo zgolj ekonomskim interesom. Liberalno-tržna ideologija namreč trdi, da je gospodarski uspeh odvisen bolj od tega, koliko določeno kulturo onemo-

[14] Prim. S. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order,* Simon & Schuster, New York 1996.

[15] Prim. A. Giddens, *The Consequences of Modernity*, Polity Press, Cambridge 1991.

gočimo in ne toliko od prilagajanja gospodarstva krajevni kulturi. »Sovražnik napredka je ljudstvo, njegova izročila, njegovo mračnjaštvo, njegov egoizem. Ovira, ki jo je treba preskočiti, je dejanska družba, zato poveličujejo njen temelj: danes je to 'civilna družba', včeraj nacija, predvčerajšnjim proletariat.«[16] Tak odnos do narodne kulture imajo tudi naši liberalci in so zaradi gospodarskih interesov pripravljeni prodati katerikoli narodno-kulturni interes komurkoli. Prav je, da smo pri tem katoličani še kako previdni in še bolj kakor doslej prisluhnemo papežu tudi na tem področju.

Čisto drugače razmišlja papež, njegova analiza temelji na dobri antropologiji in teologiji človekovih pravic, ki povezuje vesoljnost in partikularnost v rodovitni napetosti, medtem ko z vidika razrednega boja ali prostega trga ni vrednota človek niti narod in ne njegova kultura. Danes smo razpeti med vedno večjo globalizacijo, ki vse uniformizira, in potrebo po identiteti in lastni osebnosti. V svetovni vasi postaja vse brezimno, brezobrazno, anonimno, vseeno; človek se ne more več spoznati, dojeti, identificirati. Brez podobe, obraza pa človek ni človek. Zato spremlja proces globalizacije tudi proces določanja, oblikovanja, iskanja lastne podobe. Pri tem procesu (p)osebnostnega oblikovanja pa ima nenadomestljivo vlogo narodna kultura. Brez nje človeka preprosto ne bi bilo, saj neke univerzalne, edine in obče kulture ni. Da bi zaščitil človeka, predlaga papež, da bi razglasili listino pravic narodov, s katero bi preprečevali kršenje njihovih pravic. In to zato, ker niso »'pravice narodov' nič drugega kot 'človekove pravice', le da se uresničujejo na čisto posebni ravni skupnostnega življenja« (OZN 8).

Osnova vseh narodovih pravic je pravica do obstoja, saj, če te ni, ni mogoče govoriti o drugih. Ta pravica pa »razumljivo obsega tudi uresničevanje pravice do lastnega jezika in kulture. Po tem dvojem ljudstvo izraža in krepi to, kar bi jaz imenoval temeljno duhovno 'suverenost'. Zgodovina kaže, da je v skrajnih okoliščinah (takšne so nastale npr. v deželi, kjer sem bil rojen) prav kultura tista, ki omogoča narodu, da preživi izgubo politične in gospodarske neodvisnosti« (OZN 8). Nobenega dvoma ni, da bi te papeževe besede lahko podpisali tudi Slovenci. Povsem logično pa je, da papež nadgradi svoje razmišljanje o pravicah naroda tudi z njegovimi dolžnostmi. Te seveda zavezujejo večinski narod najprej k temu, da spoštuje pravice narodnih manjšin. Prav tako pa je vsak narod zavezan vsej mednarodni skupnosti in ima do nje določene obveznosti. »Najpomembnejša med njimi je gotovo dolžnost živeti v duhu miru, spoštovanja in solidarnosti z drugimi narodi. Uresničevanje pravic narodov mora iti vštric s priznavanjem in izpolnjevanjem njihovih dolžnosti; tako se pospešuje rodovitna 'izmenjava darov' in to krepi enotnost vsega človeštva« (OZN 8).

Papež se zaveda, da so - tako kakor povsod - tudi na narodnem področju možne skrajnosti, zato skrbno razlikuje med nacionalizmom, »ki uči prezir do drugih narodov in kultur,« in domoljubjem, »ki je prava ljubezen do lastne dežele. Pravo domoljubje nikoli ne skuša pospeševati blaginje lastnega naroda na račun drugih. Kajti končno bi to škodovalo tudi lastnemu narodu: krivično

[16] J.-F. Bayart, *La Réinvention du capitalisme*, Karthala, Paris 1993, 7; prim. O. Mongin, *A qui profite la grille culturaliste?*, v: Esprit 4 (1996), 34.

ravnanje škoduje obema, napadalcu in žrtvi. Tako je nacionalizem (...) pravo nasprotje resničnega patriotizma« (OZN 11). Papež si ne zapira oči pred danes dokaj pogostim pojavom, ko nacionalizem marsikje utemeljujejo z religijo in predstavljajo nacionalistične zahteve kot verske, če ne že kar kot Božje.

Kljub nacionalističnim in fundamentalističnim stranpotom se papež ne pusti zapeljati ideološkim sirenam o trku civilizacij, ampak nasprotno spodbuja dejavnosti in ustanove, ki naj krepijo zavest, da smo »nekakšna družina narodov. Pojem 'družine' takoj napelje misel na nekaj, kar je več kot so zgolj funkcionalni odnosi ali zbliževanje interesov. Družina je po naravi skupnost, ki temelji na vzajemnem zaupanju, vzajemni podpori in iskrenem spoštovanju. V pristni družini tisti, ki je močan, ne gospoduje drugim; nasprotno, slabotnejši člani so prav zaradi svoje šibkosti toliko bolj dobrodošli in deležni pomoči. Ta čustva, povzdignjena na raven 'družine narodov', bi morala postati - v večji meri kot pa pravo - oblikovalec odnosov med narodi« (OZN 14). Prizadevanja v to smer so pogoj, da »bomo dosegli konec ne le 'vročih vojn' (z bitkami), temveč tudi 'hladnih vojn',« in da se bodo uresničila upravičena hrepenenja narodov po tem, »da bi 'bili' in tudi več 'veljali'« (OZN 15).

5. »'Kultura smrti'« (EŽ)

Besedo kultura so začeli uporabljati francoski razsvetljenci in se je potem razširila v druge dežele. V različnih okoliščinah so jo različno uporabljali, tako da je danes veliko teh zgodovinskih in družbenih usedlin v tej zato večpomenski besedi. Doslej smo se omejili le na antropološki pomen te besede v papeževi misli, ki pa je tudi neločljivo povezan z njegovo teologijo. Res pa je, da papež uporablja to besedo tudi v bolj ozkih pomenih kot npr. v elitističnem pomenu, kjer beseda pomeni ustvarjanje in dosežke umetniške elite v določeni družbi. Rabi jo tudi v zvezi s šolstvom, vzgojo in univerzitetnim izobraževanjem, to je, v humanističnem pomenu besede.[17] Novo rabo in pomen je beseda kultura v papeževi misli dobila v povezavi z besedo smrt: »Kultura smrti«. Tako zvezo, ki je vedno v narekovajih (!) uporablja papež v okrožnici *Evangelij življenja*.[18] Že to nakazuje, da ne rabi besede kultura ne v antropološkem ne teološkem pomenu, na kar smo bili doslej pozorni v tej razpravi.

Besedna zveza »kultura smrti« je takoj naletela na kritiko antropologov, saj so jo slišali ali odkrili brez narekovajev. Tako jo namreč uporabljajo vsakovrstni oznanjevalci papeškega nauka, ki so bolj papeški od papeža. Vse to pa vodi v pojmovno zmedo in nesmisle, ki zaslužijo upravičeno kritiko. Tako je npr. etnolog Denys Cuche zapisal: »Tudi religijski slovar se ne izogne temu, ki se kaže kot jezikovni pojav, značilen za naš čas. Že katoliški teologi so v šestdesetih letih v duhu Drugega vatikanskega koncila ustvarili izraz 'inkulturacija'

[17] Prim. Janez Pavel II., *Apostolska konstitucija o katoliških univerzah*, v: *Cerkev in kultura, CD 59*, Ljubljana 1995. Opomba 16 tega dokumenta pojasnjuje: »Pojem kulture, ki ga rabi ta dokument, ima dvojno razsežnost: humanistično in družbeno-zgodovinsko«.

[18] Prim. Janez Pavel II., *Okrožnica Evangelij življenja, CD* 60, 12, 19, 21, 26, 28, 50, 64, 87, 95, 98, 100.

(po vzoru 'akulturacija'), ki ne pomeni, kakor bi kdo utegnil misliti, pospeševanje nekulture (v smislu nevednosti),[19] temveč vključevanje evangeljskega sporočila v vsako od kultur, ki sestavljajo človeštvo. Teologi, ki odslej v celoti prisegajo na kulturni relativizem, hočejo s tem izrazom označiti dolžnost Cerkve, da spoštuje avtohtone kulture. Aprila 1995 je papež Janez Pavel II. objavil okrožnico *Evangelij življenja* o 'vrednosti in nedotakljivosti človeškega življenja'. V njej obtožuje v besednjaku, ki hoče biti moderen, to, kar imenuje 'kultura smrti', to je 'kultura, ki sili k splavljanju'. Neodvisno od dejstva, ki je sicer samo po sebi presenetljivo, da papež rabi izraz 'kultura smrti' samo v zvezi s splavom in ne v drugih primerih (npr. smrtna kazen), človek vidi, da gre tu za zlorabo jezika, ki vodi v nesmisel. Vsaka kultura je namreč v antropološkem pomenu besede globalno usmerjena v ustvarjanje življenja. Zato tudi hoče biti vsaka kultura določen odgovor na vprašanje smrti. Vsaka določi neko obliko odnosa živih do smrti in mrtvih in si prizadeva, da bi osmislila različne oblike, ki si jih lahko nadene smrt, kajti osmisliti smrt je osmisliti življenje. Zato je papeževa skovanka protislovna. Če bi ji že na vsak način hoteli najti kak pomen, potem bi morali skoraj vse človeške kulture označiti za 'kulture smrti'. Zelo redke so namreč človeške družbe, ki niso dopuščale in delale ene ali druge oblike splava in/ali detomora. Omenjeni primeri (...) kažejo, da nenadzorovana raba izraza kultura povzroča pojmovno zmedo.«[20]

Papež uporablja izraz »kultura smrti« v narekovajih, ko razmišlja o tem, kako ohranjati in pospeševati življenje. »Na vse člane Cerkve, ki so ljudstvo življenja in za življenje, se obračam z nadvse nujnim vabilom, da bi lahko skupaj dali našemu svetu nova znamenja upanja in delali na tem, da rasteta pravičnost in solidarnost ter se okrepi nova kultura človeškega življenja za izgradnjo pristne omike resnice in ljubezni« (EŽ 6). Vsaj šestkrat je izraz »kultura smrti« v povezavi z izrazom kultura življenja, ki pa ni vedno v narekovajih. Ko postavlja ti dve »kulturi« drugo proti drugi, poudarja, »da smo pred silnim in dramatičnim spopadom med zlim in dobrim, med smrtjo in življenjem, med 'kulturo smrti' in 'kulturo življenja'. Smo ne samo 'pred', ampak nujno 'sredi' takega spopada: vsi smo pritegnjeni in udeleženi z neizogibno odgovornostjo, da se brezpogojno odločamo v prid življenju« (EŽ 28).

Za boj v tem »silnem in dramatičnem spopadu«, ki pa seveda ni od danes in ga vse do ponovnega Kristusovega prihoda ne bomo končali, črpajo ljudje moč v Kristusovi krvi. Še več, »dejansko ne manjka vnaprejšnjih znamenj te zmage v naših družbah in kulturah, čeprav so tako močno označene s 'kulturo smrti'. Dali bi torej enostransko podobo, ki bi mogla zavesti k brezplodnemu malodušju, če naznanilu groženj življenju ne bi dodali predstavitev pozitivnih znamenj, ki delujejo v sedanjem položaju človeštva« (EŽ 26). Papež ne kliče k paniki, ampak želi prebuditi zavest in spodbuditi k delu za življenje, ali kakor pravi na več mestih: »Uresničiti kulturni preobrat.« Zato sta »nujno potrebna

[19] Beseda *l'inculture* v francoščini pomeni nekulturnost, nevednost, ker pomeni beseda *in* v tej zvezi negacijo, ne pa predloga v (op. D. O.).

[20] D. Cuche, *La notion de culture dans les sciences sociales*, La decouverte, Paris 1996, 97-98.

splošna mobilizacija vesti in skupno etično prizadevanje, da se udejanji velika strategija v prid življenja. Vsi skupaj moramo zgraditi novo kulturo življenja« (EŽ 95). Izraz »kultura smrti« dejansko označuje miselnost, ki postavlja koristoljubje pred človekoljubje, posest stvari in oblasti pred človeka. Te miselnosti ni mogoče zajeziti drugače, kot da spremenimo življenjski slog in zaživimo v novem, ki bo dajal človeku isto veljavo in pomen kakor Bog Oče. Zato vsebuje »prenovljeni življenjski slog tudi prehod od ravnodušnosti k zavzemanju za drugega in od zavračanja drugega k sprejemanju drugega: drugi niso tekmeci, pred katerimi bi se bilo treba braniti, temveč bratje in sestre, s katerimi moramo biti solidarni; moramo jih ljubiti kot sami sebe; bogatijo nas s svojo navzočnostjo. Pri zbiranju sil za novo kulturo življenja se nihče ne sme imeti za izključenega« (EŽ 98).[21]

Ko papež uporablja izraz »kultura smrti« v narekovajih, ga uporablja kot metaforo za tisto, kar ogroža življenje. Ne gre torej za zlorabo antropološkega pojmovanja kulture, ki ga papež uporablja drugod in tudi v tej okrožnici. Prav v okviru antropološkega pojmovanja kulture vidi možnost za srečanje med kristjani in drugimi. Naroča namreč, da je treba poudarjati »antropološke razloge, ki utemeljujejo in podpirajo spoštovanje vsakega človeškega življenja. Ko bomo pomagali, da zasije izvirna novost evangelija življenja, bomo tako pomagali vsem, da tudi v luči razuma in izkušnje odkrijejo, da krščansko sporočilo v polnosti razsvetli človeka in smisel njegovega bitja in žitja: našli bomo dragocene točke za srečanje in dialog tudi z neverujočimi, saj smo vsi dolžni prizadevati si, da vstane nova kultura življenja« (EŽ 82).

Antropološka kritika izraza »kultura smrti« velja pridigarjem apokalipse in Božje kazni, ki so ga iztrgali iz konteksta »evangelija življenja« in ga napolnili s svojo morbidno črnogledostjo. Ti so sprevrgli papeževo misel in njim velja tudi kritika pisatelja Frédérica Boyera v katoliškem dnevniku *La Croix*: »Naš boj ni med 'kulturo smrti' in 'kulturo življenja'. Boj vere more biti le boj ljudi, ki jih neutrudno zanima zgodovina človeških kultur. Nobena kultura ne more trditi, da je odrešena nagona po smrti, ljubosumnosti, nasilja, podlosti. Prav pozaba ali prikrivanje te temne ali strašne plati naše človeškosti zanika kulturo. Vse Kristusovo trpljenje govori v prid trajne inkulturacije, v prid nore želje, da bi razumeli, tolažili, odpuščali in ne sodili. To je veličina Boga, ki je postal človek, najbolj nerazumljiv izraz njegove presežnosti.«[22]

»Kultura smrti« je dejansko tisti tok misli in delovanja, ki gre skozi človekovo srce in njegovo kulturo in ovira kulturo in posameznika v njej, da bi zajemal življenje in ga dajal v obilju. Tega toka se danes vse bolj zavedamo in poznamo tudi njegove številne vzroke, ki jih je vsaj do neke mere mogoče

[21] Tekmovalnost ne more biti v papeževi perspektivi najvišja družbena vrednota, ampak mora biti podrejena solidarnosti. D. Cuche navaja primer, ko je tekmovalnost pri nogometu, ki so ga med ljudstvo Gahuku-Kama na Novi Gvineji prinesli misijonarji, podrejena solidarnosti. Ti ljudje »nočejo končati igre prej, preden sta obe moštvi zmagali enako število odigranih tekem. To lahko traja več dni. Nogometa še zdaleč ne uporabljajo za to, da bi okrepili duha tekmovalnosti, ampak ga spreminjajo v obred, ki ima za cilj utrjevanje medsebojne solidarnosti; prim. D. Cuche, n. d., 55-56.

[22] F. Boyer, *Vivons-nous dans une culture de mort?*, v: *La Croix* 26. 7. 1997, 9.

odpraviti. Kulturni preobrat, h kateremu poziva papež, zahteva, da se ne pustimo več nositi temu uničujočemu toku, marveč okrepimo in povežemo vse tiste tokove, ki prinašajo življenje in rast v naših kulturah. Zahteva po kulturnem preobratu pa ne izhaja samo iz grožnje smrti, temveč predvsem iz volje do življenja, ki ji evangelij daje neomajno trdnost, odločnost in vztrajnost. »Evangelij ima namreč za cilj 'od znotraj spreminjati in prenavljati človeštvo'; je kot kvas, ki prekvasi vse testo (prim. Mt 13,33), in kot namenjen za to, da prekvasi vse kulture in jih od znotraj oživi, da izražajo vso resnico o človeku in njegovem življenju« (EŽ 95).

Papeževo pojmovanje kulture je antropološko in teološko. Na skupnih antropoloških temeljih vabi k preseganju vsega, kar ovira ali uničuje življenje. V teološkem jeziku sta to strukturna in osebna grešnost, ki pa ju ni mogoče presegati le z osebnimi in kolektivnimi močmi. Uspešen spopad s smrtjo je povezan s sprejemanjem tistega, ki je vir življenja in nas nagovarja po Jezusu Kristusu, da bi v zavezi z njim prejemali vse več življenja in z njim bogatili svoje brate in sestre. Zato pa je treba ponuditi evangelij življenja vsakemu človeku in z njim oplemenititi vsako kulturo, da bo vedno bolj ugodno okolje za vsestransko rast življenja. S temi mislimi pa že načenjamo tisto temo, ki je papežu najbolj pri srcu: ustvarjalen odnos med vero in kulturo.

Povzetek: **Drago Ocvirk, Kultura v misli Janeza Pavla II.**

Razprava obravnava papeževo antropološko in teološko pojmovanje kulture. Najprej predstavi kulturo kot vseobsegajočo danost, po kateri se človek razlikuje od drugega ustvarjenega sveta. Kultura zajame celega človeka: duha in telo. Na to papež posebej opozarja, ko govori o kulturi kot o »obširnem sistemu veznih posod« in ko opozarja, kako npr. lakota pogojuje duhovni razvoj posameznika in ljudstev. Papeževo misel pritegne tudi dejstvo, da se kulturnost uresničuje vedno v konkretni kulturi. Nazadnje je beseda o izrazu »kultura smrti«, ki ga papež uporablja le kot metaforo za življenju sovražne silnice, ki so v vsaki kulturi, vendar je mogoče njihov vpliv omejevati, če prisluhnemo evangeliju življenja.

Summary: **Drago Ocvirk, Culture in Thought of John Paul II**

The treatise deals with the Pope's anthropological and theological conception of culture. First culture is presented as an all-embracing condition distinguishing human being from all other creatures. Culture takes hold of the human being as a whole, of his spirit and his body. The Pope especially emphasizes this fact when he speaks about culture as »an extensive system of communicating tubes« and draws attention to the fact how e.g. hunger influences the spiritual development of individuals and peoples. The Pope's thought also realizes how being cultured is always put into effect in a concrete culture. Finally, the expression »culture of death« is dealt with, which is used by the Pope as a metaphor for forces opposed to life that can be found in any culture, but whose influence can be limited by listening to the gospel of life.

Teološki tečaj 1997 (1.07) UDK 231.01 (049.2)

Marjan Turnšek

Potopljeni v skrivnost Svete Trojice

Nedvomno je verski nauk o Sveti Trojici in teološko razmišljanje o njem najbolj splošna in najširša skupna osnova krščanstva. Na neki način je na začetku in na koncu vsakega teologiziranja, saj predstavlja izhodišče vseh teoloških smeri in prav tako vrhunec, h kateremu se posamezne teološke panoge tudi približujejo. Tako kristologija kakor ekleziologija in prav tako vsi drugi traktati morajo biti na tak ali drugačen način vpeti v trojiško skrivnost. Tudi krščanska antropologija s svojo osrednjo kategorijo človeka-osebe končno ne more mimo izvora osebe v osebni komunikaciji treh Božjih oseb. Pa ne samo teoretični pristopi k teološkim vprašanjem, ampak tudi praktično krščansko življenje dobiva luč za osvetljevanje od tega trojiškega vira Življenja, ki ga je evangelist Janez opredelil kot Ljubezen (prim. 1 Jn 4,8).

S tega stališča nas ne preseneti, da je celoten opus dela papeža Janeza Pavla II. neizbrisno in zelo očitno zaznamovan s trojiško skrivnostjo. V razpravi želimo najprej pokazati, kako je celotno njegovo delo od njegove prve okrožnice naprej zastavljeno tako, da na današnjemu svetu primeren način uvaja v skrivnost Svete Trojice. Ta poteza njegovega pastoralno-teološkega razmišljanja pride nedvoumno do izraza ob njegovi zamisli priprave na praznovanje jubileja 2000. V tretjem delu razprave se bomo posvetili vprašanju osebe, ki po svojem bistvu deleži na trinitarični ljubezni in se toliko resnično uresničuje, kolikor je res udeležena na njej. Prav tako pa je notranje življenje Svete Trojice, izziv za človeške skupnosti, da bi v sebi uresničevale vsaj odsev trojiške skupnosti treh oseb, ki so eno.

1. Pastoralno-teološka vizija poslanstva papeža Janeza Pavla II. v znamenju Svete Trojice

Papež Janez Pavel II. svojo jasno vizijo papeške službe vedno zelo prepoznavno in nedvoumno razodeva. Že s prvo okrožnico *Redemptor hominis* (RH) je v duhu svoje karizme zastavil smernice, ki jih je nato samo še vedno jasneje izrisoval. Svoje temeljno poslanstvo je od vsega začetka povezoval z bližajočim se koncem drugega krščanskega tisočletja. Ves čas je namenjal temu dejstvu velik pomen. Na samem začetku svojega papeževanja se sprašuje: »Kaj naj storimo, da se bomo v novem adventu Cerkve ob dejstvu, da se izteka drugo tisočletje, približali tistemu, ki ga Sveto pismo imenuje 'Očeta na veke', 'Očeta prihodnjega veka'? Prav posebno si mora to vprašanje zastaviti novi papež, ko v poslušnosti

vere sprejema zapoved, ki jo je Kristus večkrat dal Petru: 'Pasi moje ovce': to pomeni isto kot 'Bodi pastir mojih ovac', in potem: 'In ko boš ti nekoč šel vase, potrdi svoje brate'« (RH 7). Njegov odgovor na vprašanje »Kaj naj storimo?« so njegove okrožnice in pisma, njegove kateheze ter njegova pastoralna potovanja. Povsod se pojavlja kot romar na Poti vere v »Očeta na veke«. Ta Pot je Jezus Kristus, Odrešenik človeka, ki je prvi in glavni Evangelizator vseh rodov. Zato je papeževa pot ponovne evangelizacije usmerjena v razodevanje večne skrivnosti Boga svetu ob prelomu iz drugega v tretje tisočletje. Ta samorazodevajoča skrivnost Boga se je v Svetem pismu in v patristični dobi ozavestila v Cerkvi kot skrivnost Svete Trojice ter »je središčna skrivnost krščanske vere in krščanskega življenja... Ta skrivnost je izvir vseh drugih skrivnosti vere; je luč, ki jih osvetljuje« (KKC 234). Papež se zaveda nevarnosti mistificiranja prehoda v tretje tisočletje, ki so se ob podobnih prelomnicah pojavljale v preteklosti, zato ves čas zelo stvarno, trezno in teološko premišljeno pristopa k pripravi na ta jubilej in od začetka papeževanja ne dopušča, da bi jo Cerkev prepustila navdušenju posameznih skupin.

In s to skrivnostno trinitarično lučjo so prepojeni vsi glavni posegi papeža Janeza Pavla II. v življenje Cerkve. Če v tem duhu prebiramo njegovo apostolsko pismo *Tertio Millenio Adveniente* (TMA), ni mogoče prezreti trinitarične arhitekture praznovanja jubileja 2000, kot jo je zasnoval s tem pismom. V njem je prisotna stalnica njegovega oznanjevanja, ki želi biti celostno oznanjevanje krščanske skrivnosti, ki je v bistvu pashalna skrivnost Božje ljubezni. To lahko zasledujemo skozi njegove temeljne okrožnice, kakor tudi v končni obliki KKC, ki je tudi v veliki meri sad njegovega papeževanja. Torej ni slučajno, da je svojo službo pričel s programsko okrožnico o Odrešeniku Jezusu Kristusu (RH) - o Sinu, ki je najpopolnejše razodetje Očetove ljubezni, da je čutil potrebo leta 1980 izdati okrožnico o Očetu *Dives in misericordia* ter nato izpeljal svoj opus okrožnic v trilogijo o Sveti Trojici z okrožnico o Svetem Duhu *Dominum et vivificantem*, ki je zagledala luč sveta leta 1986. Vse tri temeljne okrožnice so v bistvu trinitarične, saj želi v njih razkriti sodobnemu človeku celovito skrivnost Boga, ko postavi vsaki v izhodišče eno izmed treh Božjih oseb. Ob teh temeljnih, lahko bi rekli bolj doktrinalnih okrožnicah, nato v svojem pontifikatu niza še druge, ki pa so konkretne aplikacije vere v trinitarično skrivnost na posamezna pereča področja in vprašanja človeka ob koncu drugega krščanskega tisočletja. V tem smislu lahko še posebej izpostavimo posinodalno apostolsko spodbudo *Vita consacrata* (VC, 1996), kjer je trinitaričen pristop viden že ob bežnem pregledu. Papež posvečeno življenje predstavi kot dar Boga Očeta po Svetem Duhu, ki korenini v učenju in življenjskem zgledu Kristusa. Je neobhodno potrebni dar Cerkvi in celotnemu človeštvu v službi evangelizacije in ljubezni, ki postane »človeški prostor« razodevanja Svete Trojice.[1] Posvečeno življenje je »teologalni prostor, kjer je mogoče

[1] »Bratsko življenje ima namen odsevati globino in bogastvo te skrivnosti, ko se kot človeški prostor daje na voljo Sveti Trojici, da pride prebivat vanj. Ta potem posreduje v teku zgodovine darove občestva, lastne trem Božjim osebam. V cerkvenem življenju je mnogo področij in načinov, v katerih se izraža bratska skupnost. Gotovo ima posvečeno življenje velike zasluge, da se je v Cerkvi ohranila živa potreba po bratstvu, ki oznanja Trojico. Z nenehnim poudarjanjem bratske ljubezni tudi v obliki skupnega življenja je

izkusiti mistično navzočnost vstalega Gospoda« (VC 42). Celotno prvo poglavje dokumenta (VC 14-40) je papež zasnoval kot kristološki in trinitarični temelj ter izvir posvečenega življenja, ki uresničeno postane *confessio trinitatis* (kot je prvo poglavje tudi posrečeno naslovljeno) za vso Cerkev in pred vsem svetom.

2. Trinitarična zgradba priprave praznovanja jubileja leta 2000

Apostolsko pismo TMA podaja povsem jasno trinitarično shemo priprave na jubilej, saj je tudi osnovni namen praznovanja predvsem poglobiti vero v krščanskega Boga, ki se je tako enkratno in dokončno zgodovinsko razodel v Jezusu Kristusu. Apostolsko pismo je naslonjeno na Pavlovo trinitarično vizijo odrešenjske ojkonomije, ki jo je Galačanom na kratko predstavil z besedami: »Ker pa ste sinovi, je Bog poslal v naša srca Duha svojega Sina, ki vpije: 'Aba, Oče!' Potemtakem nisi več suženj, temveč sin, če pa si sin, si tudi dedič po Bogu« (Gal 4,6-7). Papež to besedilo takole razlaga: »Ta Pavlova predstavitev skrivnosti učlovečenja vsebuje razodetje trojiške skrivnosti in nadaljevanja poslanstva Sina v poslanstvu Svetega Duha« (TMA 1). Vsa priprava na jubilej naj bi torej pomenila poglabljanje »razodetja trojiške skrivnosti« v celotni Kristusovi Cerkvi ob iztekanju drugega krščanskega tisočletja. To pa je mogoče edinole ob učlovečeni Besedi, ki je izpolnitev hrepenenja človeštva in je delo Svetega Duha ter presega vsa religiozna pričakovanja človeštva. »V Kristusu religija ni več v tem, 'da bi Boga iskali in se morda do njega dotipali' (prim. Apd 17,27), ampak odgovor vere Bogu, ki se razodeva: odgovor, v katerem človek govori Bogu kot svojemu Stvarniku in Očetu; odgovor, ki je postal možen po tistem enkratnem Človeku, ki je hkrati Beseda, istega bistva z Očetom, v kateri Bog govori vsakemu človeku in po kateri je vsak človek postal zmožen, da odgovori Bogu« (TMA 6). V tej učlovečeni Besedi pa Bog ne le govori človeku, ampak ga išče. To iskanje, ki se dogaja v zgodovinski pogojenosti in pojavnosti, ima svoj temelj v Božji notranjosti, saj Bog išče človeka zato, ker je njegova lastnina »na podlagi izbire ljubezni: Bog človeka išče, spodbujen po svojem Očetovskem srcu« (TMA 7). Ta podoba »iščočega« Boga, ki je enkratna v zgodovini vseh verstev, vodi v edino možno dopolnitev človeka, ki je v srečanju z Bogom; le-to pa je mogoče prav zaradi tega, ker Bog ljubeče išče človeka (prim. TMA 9) in ker je Bog oseba, po katere podobi je tudi človek ustvarjen. Papež je s tem simbolnim izražanjem daleč od statične ontološke govorice o imanentni Trojici. Zato tudi jubilej vidi kot posebno vzvišen čas prenovljenega osebnega srečanja človeka in Boga, ki naj bi se zgodilo na osnovi prepoznavanja delovanja Boga v celotni krščanski zgodovini, kjer je mogoče prepoznavati sledove njegove ljubezenske prisotnosti (prim. TMA 26). Najdeni človek obstoji pred skrivnostno navzočnostjo Očeta »s prenovljenim strmljenjem vere«, ki se čudi nedoumljivosti Očetove ljubezni, in ga nagiba v smeri sadov svetosti, celo mučeniške svetosti (prim. TMA 32.37). Martyrium je najbolj pristno zgodovinsko pričevanje za trojiško skrivnost, saj povsem

pokazalo, da lahko soudeleženost pri trinitaričnem občestvu spremeni človeške odnose, tako da oblikuje nov tip solidarnosti« (VC 41).

eksistencialno razodeva Očetovo usmiljeno ljubezen, ponavzoča Sinovo zemeljsko pot odrešenja in odraža zmagoslavno moč Duha v ljubezni do konca.

Še posebej razvidno je trinitarično zasnovana druga doba neposredne priprave, saj posveča po eno leto vsaki osebi Svete Trojice (prim. TMA 39-54). Samo praznovanje v jubilejnem letu 2000 pa je postavljeno v neposredno svetlobo trinitarične resničnosti v krščanstvu razodetega Boga. »Predvsem v tej dobi, v dobi obhajanja jubileja, bo cilj poveličevanje Svete Trojice, od katere vse prihaja in h kateri je vse usmerjeno v svetu in v zgodovini. Na to skrivnost bodo usmerjena tri leta neposredne priprave: od Kristusa in po Kristusu, v Svetem Duhu, k Očetu. V tem smislu jubilejno obhajanje ponavzoča in hkrati anticipira cilj in dopolnitev življenja kristjana in Cerkve v enem in Troedinem Bogu« (TMA 55).

Iz papeževega pristopa je razvidno, kako želi vsega človeka in vse zgodovinsko dogajanje dobesedno potopiti v skrivnost ljubezni Svete Trojice, ki je živo dogajanje med tremi Božjimi osebami. Iz razodetja trojiške skrivnosti je razvidno, da je dogajanje med njimi tako silovito, da ni omejeno samo na njihov medsebojni odnos, ampak ustvarja podoben ljubezenski odnos tudi v smeri človeka. Iščoči Bog pripravlja srečanje s človekom, ki ob dotiku te trojiške skrivnosti nenehno prenavlja svoje strmljenje vere in spreminja svoje življenje v poveličevanje Svete Trojice. Tako postaja živi človek Božja slava.

3. Oseba - človek, udeležen na trinitarični ljubezni

Razodevanje trojiške skrivnosti je prostor odprtosti za odnos, ki človeka konstituira kot človeka, je prostor krščanskega izrekanja človeka. Ko se Sveta Trojica razodeva v Jezusu Kristusu v moči Svetega Duha, se v tem istem deju lahko človek dojame kot Božja zamisel o njem samem. Drugače človek ne more razbrati, kdo v resnici je.

Praznina osamljenosti sili človeka, da po svoji naravi teži za skupnostjo. Kdor bi želel biti sam sebi zadosten, bi v bistvu žagal vejo, na kateri sedi, bi se sam oropal stvari, ki so bistvene za njegovo srečo. Po Aristotelu je samo Bog sposoben biti srečen sam, je samozadosten za svojo srečo.[2] Vsa druga bitja pa potrebujejo drugega za svojo blaženost. Po tej filozofski poti pridemo do bistvene razlike med človekom in Bogom: eden za svojo srečo ne potrebuje nikogar, drugi potrebuje družbo, potrebuje drugega. Vendar človek polnost sreče doseže le, če ima za družbo Boga, ne le človeka. To filozofsko ozadje je botrovalo tudi prvim teološkim razmislekom o Sveti Trojici, ki je gotovo temeljna verska resnica krščanstva. Tudi mistiki veliko govorijo o tej trinitarični skrivnosti.[3]

Nasprotno pa je ta skrivnost v sodobnih katekizmih in v oznanjevanju prisotna zelo splošno, tako da iz njene prisotnosti ni mogoče sklepati na njeno pomembnost. Morda je njena tolikšna navzočnost v papeževem učenju tudi kažipot za naše oznanjevanje. Seveda pa to dejstvo govori tudi o njeni vzvišenosti nad vsakim

[2] Prim. *Eth. Nik.*, 1,5,1097b 7.

[3] Prim. T. Špidlik, *La persona come partecipazione all'amore trinitario*, v: Centro Aletti (a cura di), *A partire dalla persona: Una teologia per la nuova evangelizzazione*, Roma 1994, 11-38.

pojmovnim dojemanjem, čeprav je marsikaj v naših medsebojnih odnosih, kar bi lahko imenovali »vestigia Trinitatis«. V resnici gre za dogmo, ki jo lahko dovolj dobro oznani samo Bog sam. Resnično pa je tudi dejstvo, da sta tudi svet in naše življenje polna skrivnosti, ki najdejo svojo dokončno in povsem zadovoljivo razrešitev samo v Sveti Trojici. Edina absolutno obstoječa resničnost je Božja ljubezen, ki se udejanja med tremi osebami. In v ta krogotok ljubezni je ujeto vse stvarstvo. Torej je resnico o stvareh možno odkrivati le toliko, kolikor smo ljudje kot zavestna bitja vključeni v to, lahko bi rekli, kontroverzno resničnost, v kateri mnoštvo treh oseb sovpade z Enostjo. Zato v resnici vedno sovpadata ljubezen in svoboda, resnica je zedinjenje enega in mnogega, kar izvira iz Svete Trojice, in ne zanikanje enega ali drugega.[4] V Sveti Trojici, kot se nam razodeva, je osnovni princip v dejstvu, da se posamezno povsem izroča mnogim in s tem pravzaprav negira enost. To pa je načelo, ki je najožje povezano z vizijo osebe, ki najde svojo potrditev v podarjanju vsem, v dokončnem izročanju samega sebe v roke drugih. V duhu patristične teološke terminologije bi lahko to poimenovali agapičen princip osebe (hipostasis).[5] V to skrivnost lahko vstopa le oseba, ki je sposobna v resničnem odnosu samo sebe svobodno darovati za druge in se v drugem ponovno zreti (kontemplirati). In to zrenje omogoča odkritje resnice o sebi zunaj sebe, ki zato, ker izhaja iz ljubezni, nosi tudi znamenja neuničljivosti in nepokvarljivosti (nekoruptivnosti). Takšna resnica ostaja prav zato, ker temelji na svobodni ljubezni treh oseb, ki se večno podarjajo druga drugi in v tem večno ostajajo tri in eno. Prav ta enost osebne ljubezni v Sveti Trojici je popolna objektivna ljubezen, ki vključuje ne samo »jaz« in »ti«, ampak tudi »tretjega«. V eni izmed teh oseb se agapična ljubezen uresniči še v drugi smeri, in sicer v osebi Jezusa Kristusa, ki v ljubezni združi Božjo in človeško naravo. V njem je omogočeno popolno sobivanje ustvarjene človeške narave z večnim Bogom. Božječlovečnost je agapična resničnost, ki presega vsak ustvarjeni razum. V njej ne gre več za neko védenje o resnici in ljubezni »od zunaj«, ampak za udeleženost na Večnem, Enem, Lepem, Dobrem. Sveta Trojica, kot Resnica sama, je z večno ljubeznijo po večni osebi Božjega Sina več kot le most do človeka, saj z njim uresniči hipostatično združenje. Božječlovečnost druge osebe v Sveti Trojici nam razodeva presenetljivo skrivnost o načinu razodevanja resnice: to je agapičen način, zgodovinsko uresničen v smrti in vstajenju Jezusa Kristusa. Nam ljudem pa omogoča pristop in ključ do te skrivnosti prav tretja oseba Svete Trojice, to je Sveti Duh. Z njegovo pomočjo moremo prav v božječlovečnosti odkriti kategorije večne Resnice, ki nam jih Božji Sin posreduje kot temelj vsega obstoječega, saj v njem vse »živi, se

[4] Prim. H. U. von Balthasar, *Sažetak moje misli: Prema trinitarnoj dogmi, Bog je jedan, dobar, iskren i lijep jer je u biti ljubav, a ljubav pretpostavlja jedno, drugo i njihovo jedinstvo*, v: Svesci 24 (1990), 68-69, 34-36.

[5] Prim. M. I. Rupnik, *Dire l'uomo: Persona, cultura della Pasqua*, Roma 1996, 55-57: »Ed è il principio agapico, dell'Ipostasi, il principio della Persona. Il principio agapico è il principio che convince l'uno, illuminandolo, che risusciterà proprio attraverso il sacrificio di sé. Ed è lo stesso principio agapico che riesce a convincere il molteplice che non diminuisce affermando l'uno. Ma che, proprio consegnandosi all'uno, negando dunque il molteplice, il molteplice risuscita.«

giblje in je«. S tem nam je razodeto dejstvo, da se nam resnica posreduje v odnosnem okolju preko agapičnega načela.

V tem duhu seveda kristjan v praktičnem življenju ne more pristajati na načelo o mnogih resnicah, kar seveda ne pomeni, da drugemu ne bi dopuščal drugačnega mnenja. Vendar pa v načelu ne more pristajati, da bi resnico o stvareh in dogodkih lahko prilagajali trenutnim potrebam. Nikakor pa v imenu razodete resnice kristjan ne more totalitarno nastopiti proti sočloveku, ne glede na njegovo prepričanje, saj bi se v tistem trenutku oropal edinega »orodja« za spoznavanje, to je agapične ljubezni. S tem pa zatemni svoj duhovni pogled in ostane brez prave orientacije v iskanju resnice.

Krščansko pojmovanje religije predpostavlja oseben stik z božanstvom, dialog med človekom in Bogom, torej predpostavlja molitev in medsebojno obdarovanje. S temi izraznimi sredstvi kristjan izreka molitveni »da« absolutnim Osebam, ker se le-te razodevajo v zgodovini. In v kakršni meri izreka ta »da«, toliko tudi sam postaja oseba. Kajti oseba je v bistvu udeleženost na trinitarični ljubezni. Zanimivo je, da je ta vidik religije izginjal, bolj ko se je kultura razvijala in je v metafizični filozofiji popolnoma zbledel; osebni odnos je zamenjal bog-ideja ali zakonitost sveta, kar je osnovna gnostična pot. Do tega spoznanja so prišli že nicejski očetje, ko so ob arianizmu trčili na teološki racionalizem, ki si je brez uspeha prizadeval z intelektualnimi napori premostiti prepad med nedojemljivim Božjim bistvom in človeškim razumom. Samo duhovni ljudje so v goreči ljubezni do Boga sposobni stopiti na pot izhoda iz svojega »mesa«, kar pomeni, da se po ljubezni pričenjajo bližati resnici o stvareh, ki jo je končno mogoče spoznati le v združenju z Bogom. Gregor Nacijanški je pogumno zapisal, da Boga ni mogoče doseči na aristoteličen način, ampak samo v učenju galilejskih ribičev.[6] Vsa nicejska in ponicejska teologija sta ena sama velika veroizpoved trinitarične vere. Nikoli ne bi imeli »Očeta v nebesih«, če ne bi bilo Sina, ki nam ga je razodel, in to bi ostala le umska zamisel, če ne bi bilo Svetega Duha, ki oživlja in idejo spreminja v življenje.

4. Človeška skupnost korenini v trojiški skrivnosti

H krščanskemu oznanilu neodtujljivo spada prepričanje o neločljivosti dveh ljubezni: do Boga in do bližnjega. Kljub veliki razliki med človekom in Bogom je vendar povezanost obeh ljubezni povsem naravna. Tudi v njej se zrcali enkratnost harmonije nasprotij, ki je tako značilna za skrivnost Boga. Čeprav je na začetku, zato da vzljubiš Boga, morda potrebno zapustiti ljudi, a nato jih je mogoče ljubiti v Bogu z Božjo ljubeznijo še popolneje. Človek kot oseba je sicer samostojen, vendar se vzpostavi kot oseba v občestvu, v komunikaciji. Torej ni povsem sam sebi zadosten. Zato je že od začetka v krščanstvu vzor življenje v skupnosti, kjer so različni ljudje enega duha in srca (prim. Apd 4,32). Veliki ustanovitelji meniškega načina življenja (sv. Anton, sv. Benedikt, sv. Bazilij) so bili posebej prepričani, da na svetu ni nič lepšega kot videti združene ljudi različnega porekla, kulture in vzgoje, kako so združeni v harmoniji, ki izvira iz ljubezni. Sv. Bazilij to imenuje

[6] Prim. T. Špidlik, n. d., 16.

duhovna ljubezen, ki ne izrablja »mesa« in posebnih prijateljstev za medsebojno zbližanje, ampak doseže duhovno zedinjenje v skupnosti vere. Samostani so najlepši primeri takšnega sožitja, v katerem ljudje sledijo Božji volji po vzoru Kristusa, ki je imel za jed izpolnjevanje Očetove volje.

Tudi družinsko življenje naj bi imelo pred seboj ta isti vzor, čeprav morda nekoliko težje, predvsem pa drugače uresničljiv. Papež v apostolskih pismih o družinskem življenju spodbuja družine v smeri takšnega uresničevanja.[7] V takem občestvu je ključ za razumevanje drugega, osebe drugega, Božja svobodna in osvobajajoča ljubezen, ne pa človeški kriteriji, zgolj psihološke ali sociološke zakonitosti. V tem razumevanju drugega je prostor za resnične odnose, ki postajajo vsestransko odrešilni, pač v meri, kolikor so prosojni za trojiško ljubezen. Bolj ko neka skupnost oseb napreduje po tej poti, bolj postaja *communio*, to je vodoravnonavpična Božje-človeška skupnost, v kateri se spet združujeta nasprotji: nujnost in svoboda. Človeška skupnost nujno zahteva red, pravila, a prav ta določenost in s tem omejenost odpira človeku možnost za vedno večjo svobodo, vse do polnosti svobode življenja Božjih otrok po meri Kristusove polnosti. V tem pogledu je razumljivo dejstvo, da se človekovo duhovno napredovanje pričenja z izvrševanjem zapovedi, kar človeka približa Kristusu in mu na naslednjem koraku omogoča združitev z Njim ter po Njem stopiti v svoboden odnos z Očetom. V krščanstvu se torej pričenja z nujnostjo in se nato konča v svobodi Božjih otrok v Svetem Duhu.

Tako očiščen človekov pogled zajame tudi ves svet, ki človeka obdaja. In zanimiva je ugotovitev tradicije, da v tistem trenutku, ko se človeku odpre takšen pogled, postane svet lep in človek pred njim obstoji v začudenju doživljanja harmonije. Ta harmonija nima ničesar opraviti s harmonijo, ki jo danes ponujajo različna gibanja, ki s pomočjo raznih tehnik in praktik obljubljajo obnovljeno enost z vesoljem in napajanje z obnovitvenimi pozitivnimi silami. Krščansko izročilo ima v mislih prepojenost vsega stvarstva z Božjim Duhom in s sledovi Logosa, kar se odraža v logosu naravnih zakonov, ki so v osnovi naravnega dogajanja. In ko se kozmično delovanje Boga ujame v simfonijo z milostjo v srcu človeka, takrat človek zatrepeta v duhovni harmoniji s svetom, ki se zablesti v svoji Božji lepoti. Evdokimov je izrekel pomenljivi stavek: »Človek prepozna lepoto sveta po meri svoje skupnosti s Svetim Duhom.«[8] Naloga krščanskega življenja je, da vodi slehernega kristjana vedno globlje v to naravno zrenje, s pomočjo katerega v stvareh prepoznava Boga in v njih doživlja njegovo ljubezen do človeka. Življenje v tej trinitarični perspektivi postane resnično lepo in osrečujoče, saj vodi do duhovnega smisla stvari, v katerih kristjan prepoznava Besedo živega Boga. Takšen svet je v resnici človeku v duhovno pomoč. Doživljanje Boga v ustvarjenih stvareh je intuitivno zavedanje, ki ga ni mogoče doseči z diskurzivnim mišljenjem. S cerkvenimi očeti pa lahko mirno rečemo, da je to doživljanje udeleženost na skrivnostnem zavedanju Besede, Božjega Sina, v

[7] Prim. *Apostolsko pismo o družini Familiaris consortio*, CD 16, Ljubljana 1982; *Pismo družinam*, CD 54, Ljubljana 1994.

[8] P. Evdokimov, *La femme et la salut du monde*, Toumai-Paris 1958, 65.

Očetovem naročju. S tem pojmovanjem smo se močno približali skrivnosti Božje Modrosti v Svetem pismu in pri cerkvenih očetih.

Po vsem tem moramo skleniti, da skrivnost Svete Trojice, kakor nam je razodeta po Jezusu Kristusu v Svetem Duhu, lahko bistveno spreminja naše odnose z Bogom, z ljudmi na splošno, z bližnjimi in tudi z vsem ostalim vidnim svetom, če se ji odpremo in jo sprejmemo za izhodišče svojih dejavnosti. Dejstvo, da so tri Božje osebe v Božjem notranjem življenju eno, se nam predstavi kot združevalna moč, ki udejanja edinost tudi tam, kjer človeško mišljenje ni sposobno in bi samo od sebe povzročilo prepad razdvojenosti. Zato duhovno napredovati pomeni vedno globlje prodirati po poti tega razodevanja trojiške skrivnosti.

Božja ljubezen ni abstraktni okrasek absolutne Božje enosti, marveč notranje življenje Svete Trojice, ki se v vseh stvareh, posebej pa še v človeku, razsipa po vsem stvarstvu. Težko je reči, zakaj je za človeka tako težko sprejeti preprosto resničnost svoje večne ljubljenosti, ki mu šele daje in omogoča resnično identiteto. Tudi svojo omejenost in grešnost more človek sprejeti le v luči te neskončne ljubljenosti. Ne vzpostavlja nas najprej dejstvo, da ljubimo, ampak ljubimo lahko zato, ker smo vnaprej in zastonj večno ljubljeni. V naša srca je razlita Božja ljubezen, in to po Svetem Duhu, ki nam je bil dan zaradi Jezusa Kristusa (prim. Rim 5,5), zato lahko postanemo prevodni za trinitarično ljubezen.

Takšno pojmovanje človekove identitete človeka nikoli ne odtujuje samemu sebi ali svetu okoli njega, marveč mu omogoča avtentičen pristop k vsemu. Zato tudi papežu ni tuje prav nobeno vprašanje, ki ga človeštvo zaznava. Ob vsakem poskuša v luči trojiške teologije iskati tiste poti reševanja, ki so skladne z razodevajočo se Resnico. Tako smo kristjani poklicani, da s svojo prisotnostjo v svetu, na vseh področjih človekovega snovanja in ustvarjanja, zastavimo moči, da bi pri reševanju vseh vprašanj izhajali iz agapičnega načela. V pluralni družbi se ob bok temu načelu lahko postavijo tudi drugačni, ki jih določene skupine zastopajo, a kristjani se ne bi smeli potuhniti in prepustiti potek dogajanj drugim, ne da bi storili vse, da bi po demokratični poti sodelovali s svojim deležem. Ko imamo pri tem pred očmi naš narod in našo državo, je prav, da ta princip katoličani vnašamo v uresničevanje sprave, v demokratično razpravo o vseh političnih in gospodarskih vprašanjih, v zmeraj aktualni problem odnosa do življenja od spočetja do smrti, in nenazadnje v reševanje vseh družbenih vprašanj, ki jih znotraj našega grobo liberalnega kapitalskega trga ne manjka. V teologiji seveda ne bomo našli konkretnih rešitev za ta zapletena vprašanja, kar pa še ne pomeni, da lahko teološka razprava ob teh problemih izostane. To bi namreč pomenilo zavreči pomemben vidik resničnosti, ki ga ni mogoče nadomestiti z nobeno izmed drugih ved. Verjetno smo še praktično daleč od kulturne zrelosti, ki bi omogočala v skupinsko delo vključiti tudi teologa in duhovnika, v želji da ne bi zanemarjali verske razsežnosti človekovega bivanja.

5. Zgodba ikone Svete Trojice

Za konec pa še skrivnost ene najbolj poznanih ikon Svete Trojice. Ruski ikonograf Rubljov jo je »izrekel« kot svoj *credo*. Severno od Moskve je še danes lavra Svete Trojice, kjer je ta ikona nastala. Nimam je namena opisovati, ker jo vsi

dobro poznate. Rad pa bi izpovedal globok vtis, ki ga je name naredila filmska stvaritev z nalovom *Rubljov* ruskega režiserja Tarkovskega. Ko prikazuje dramatično pot tega meniha, ki mora skozi napuh umetnika in ponižanje ubijalca, mojstrsko privede film na vrhunec prav ob tej ikoni, ko triurni črno-beli film zadobi barve. Rubljov se je znašel v na videz brezizhodnem položaju. Med navalom Tatarov obrani neko prizadeto dekle pred krutim posilstvom, a pri tem ubije tatarskega bojevnika. On, redovnik! Za pokoro se ovije v molk in preneha slikati. Le tu in tam izgovori kakšno Božjo besedo. V molku nekaj let pomaga ljudem sredi vojne vihre. Okoli sebe doživlja samo krutost, sovraštvo, potoke krvi, požgane vasi in mesta, oskrunjene cerkve. In on, onemel sredi tega pekla, doživlja ruski križev pot, ki počasi, skupaj z neprestanim dežjem, izmiva krivdo in očiščuje. Iz te krutosti končno izreče svoj *credo*. In namesto prekletstva sredi peklenske krutosti ljudi in neverjetnega trpljenja izreče ikono ljubezni, ikono Svete Trojice.

Kako je to mogoče? Včasih se mi zazdi, da tudi papež podobno dela. Sredi sveta, takšnega kakršen pač je in je poln bolečine in gorja, izreka odrešilno skrivnost Svete Trojice ob koncu drugega krščanskega tisočletja in nas k temu želi pritegniti tudi kot občestvo Cerkve. Papeževa aplikacija trojiške ljubezni na življenje sveta je civilizacija ljubezni.

Povzetek: **Marjan Turnšek, Potopljeni v skrivnost Svete Trojice**

V prvem delu je predstavljena pastoralno-teološka vizija poslanstva papeža Janeza Pavla II. v znamenju Svete Trojice. Drugo poglavje je posvečeno trinitarični arhitekturi priprave praznovanja jubileja leta 2000, kot jo je papež zasnoval v svojem pismu TMA. Sledita poglavji, ki papeževo trinitarično misel razvijata na področju osebnega in občestvenega življenja. Iz trinitaričnega nauka je izpeljan antični pojem osebe, ki prvotno pomeni človeka, udeleženega na trinitarični ljubezni. Prav tako pa ima življenje človeške skupnosti svoje korenine v trojiški skrivnosti. Za konec pa nas z eksistenčnega vidika popelje v skrivnost Svete Trojice na zemlji zgodovina nastanka Rubljovove ikone Svete Trojice.

Summary: **Marjan Turnšek, Immersed in the Mystery of the Holy Trinity**

The first part of the treatise presents the pastoral-theological vision of the mission of pope John Paul II against the background of the Holy Trinity. The second part is dedicated to the trinitary architecture of the preparations for the jubilee year 2000 as designed by the Pope in his letter TMA. In the following two chapters the Pope's trinitary thought is developed in the areas of personal and communital life. From trinitary teaching the ancient concept of the person derived, which originally designated man participating in trinitary love. The life of human community has its roots in the trinitary mystery as well. In the conclusion the history of the origin of Rubliov's Holy Trinity icon takes us to the mystery of the Holy Trinity on earth from the existential aspect.

Teološki tečaj 1997 (1.07) UDK 241.512 : 930.85 (100) (049.2)

Ciril Sorč

Mesto krščanskega upanja v sedanjem trenutku slovenske in svetovne zgodovine

Bolj kot o »zarji tretjega tisočletja« (Janez Pavel II.) govorijo nekateri o »zatonu človeške generacije« in o »koncu sveta«, ki da je povezan z letom 2000. Da ta strah ni prazen, nam govorijo mnoga dejstva, podprta s statistikami in številkami. Živimo v času najhujših vojn in morij, v času, ko človeško življenje ni veliko vredno, v času poglabljanja prepada med Severom in Jugom, med bogatimi in revnimi, med svobodnimi in zasužnjenimi, v času, ko se po tej zemlji valijo nepregledne reke beguncev in izgnancev, v času rasnega in mednacionalnega sovraštva, v času velikih ekoloških katastrof. Človeštvo je usodno povezano v tragično navezo, ki skupaj drvi v prepad. Predvsem pa je zaskrbljujoče to, da je za krmilom vseh teh dogodkov »njegovo veličanstvo« človek, ki je izgubil notranje ravnovesje in orientacijo, obzorje smisla, h kateremu bi usmeril svojo ladjo. Vprašanja o smislu vsega tega smrtonosnega početja si sploh ne postavlja. Za ta razmislek današnji človek nima časa, ker se ukvarja z bolj »praktičnimi« vprašanji vsakdana in brezdušnega napredka na eni strani, ali pa golega preživetja na drugi. Za mnoge je »opij« napredek, drugi (pa tudi ti služabniki napredka) pa segajo po tistih nadomestkih, ki jih v trenutku lahko prestavijo v stanje namišljene blaženosti. Oboje je beg pred resničnostjo in odgovornostjo. Zdi se, da v filozofiji današnjega časa prevladuje nihilizem in absurd,[1] v umetnosti destruktivizem, v gospodarstvu pa neizprosne tržne zakonitosti, ki so v službi kapitala in ne človeka. Ali po teh ugotovitvah še moremo govoriti o razlogih za upanje? Ali ni upanje vsajeno na takšno podlago samo lepotni popravek, ki pa na potek dogodkov in na dejansko stanje ne more učinkoviteje vplivati?

Janez Pavel II., buditelj upanja

Prav temu svetu in temu človeku, ki ga pozna do globin, kliče sedanji papež Janez Pavel II.: »Zelo pomembno je prestopiti prag upanja, ne se ustaviti pred

[1] Izraz takšne absurdnosti ali »brez-temeljnosti« je lakanovstvo, ki je na naših tleh pognalo kar močne korenine; prim. G. Kocijančič, *Posredovanja*, MD, Celje 1996, 346-402.

njim«.[2] In Slovencem je v Stožicah zaklical: »Prestopite tudi vi, skupaj z menoj in s svojimi škofi in duhovniki, skupaj z vso Cerkvijo, prag upanja«.[3] Čas, v katerem živimo, ni samo obdobje, v katerem bi se bohotile nevarnosti in skrbi, ampak je prav tako ura upanja.[4] Papež pravzaprav ne govori veliko o upanju, na vsakem koraku pa oznanja in prinaša razloge in temelje upanja. Papež, ki dobro pozna brezupno stanje, je neutruden glasnik upanja, ki je močnejše od brezupa in strahu, je v službi tistega, ki je rekel o sebi: »Bodite pogumni: jaz sem svet premagal« (Jn 17,33). Ko papež po zgledu Jezusa Kristusa (prim. Mt 14,27; Lk 12,4.7.22.32) vedno znova kliče: »Ne bojte se!« in »Zaupajte!«,[5] čutimo, da pozna tudi razloge, zaradi katerih je ta strah ničen in zaupanje upravičeno. V knjigi *Prestopiti prag upanja* razlaga, zakaj se nam ni treba bati: »Zato, ker je Bog odrešil človeka... 'Bog je ljubil svet! Tako ga je ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina!' (prim. Jn 3,16). Ta Sin je vedno navzoč v zgodovini človeštva kot odrešenik. Odrešenje preveva vso zgodovino človeka, tudi tisto pred Kristusom, in pripravlja njegovo eshatološko prihodnost. Je 'luč, ki sveti v temi, a je tema ni sprejela' (prim. Jn 1,5). Moč Kristusovega križa in Kristusovega vstajenja je večja od slehernega zla, katerega bi se človek mogel ali moral bati.«[6] V človeku, ki živi na pragu tretjega tisočletja, se mora »spet okrepiti gotovost, da obstaja nekdo, ki ima v rokah usodo tega minevajočega sveta; nekdo, ki ima ključe smrti in podzemlja (prim. Raz 1,18); nekdo, ki je Alfa in Omega človekove zgodovine (prim. Raz 22,13) tako individualne kot kolektivne. In ta nekdo je Ljubezen (prim. 1 Jn 4,8.16): Ljubezen, ki je postala človek, Ljubezen, ki je bila križana in ki je vstala od mrtvih, Ljubezen, ki je nenehno pričujoča med ljudmi. To je evharistična Ljubezen. Je nenehni vir občestva. Je edina, ki daje polno poroštvo besedam 'Ne bojte se!'«.[7]

V apostolskem pismu *V zarji tretjega tisočletja* papež poudarja, da morajo verniki znova odkriti teološko krepost upanja, kajti prav upanje je tisto, kar so kristjani »dolžni« posredovati svojim sodobnikom. Prenoviti morajo svoje upanje v dokončni prihod Božjega kraljestva in ga tako dan za dnem pripravljati v svojem srcu, v krščanski skupnosti, v družbenem okolju in tako tudi v zgodovini sveta.[8] Brez upanja namreč ne moremo živeti; izgubiti upanje pomeni stopiti na pot umiranja.[9] Pristopimo sedaj k nekoliko temeljitejši obravnavi te teološke kreposti. Najprej bomo na kratko nakazali nekatera človeška upanja in njihovo

---

[2] Janez Pavel II., *Prestopiti prag upanja*, MK, Ljubljana 1994, 230.

[3] Janez Pavel II., *Govori v Sloveniji* (CD 64), Družina, Ljubljana 1996, 24.

[4] Prim. Janez Pavel II., *Aus der Kraft der Hoffnung leben*, Herder, Freiburg im Br. 1995, 38.

[5] Papež pravi: »Beseda 'zaupati' razširi pljuča in podeli srcu krila, da človeku brezmejno olajšanje« (Janez Pavel II., *Aus der Kraft der Hoffnung leben*, 13).

[6] Janez Pavel II., *Prestopiti prag upanja*, 226. Papež ugotavlja, da navdaja današnjega človeka strah prav zato, ker zanika Boga in tako ostaja končno sam: tako metafizično, kakor v svoji notranjosti; prim. Janez Pavel II., *Aus der Kraft der Hoffnung leben*, 26.

[7] Janez Pavel II., *Prestopiti prag upanja*, 228; prim. 34-36; Janez Pavel II., *Govori v Sloveniji*, 24; 30.

[8] Prim. Janez Pavel II., *V zarji tretjega tisočletja* (CD 58), 46.

[9] Prim. Janez Pavel II., *Non temiamo la verità, le colpe degli uomini e della Chiesa*, Piemme, Casale Monferrato 1995, 179.

»kratkoročnost«, da bi nato odkrili daljnosežnost krščanskega upanja in njegove razsežnosti. Na tej poti nas bo spremljala misel Janeza Pavla II.

Človek je bitje upanja

Latinski pregovor pravi: »Dum spiro, spero« (Dokler diham, upam). Upanje je bistvena človekova opredelitev. Govoriti smemo o antropologiji upanja, ki je toliko močna, kolikor verodostojne so možnosti njenega uresničenja; govoriti smemo o daljnosežnosti upanja, ki pa je sorazmerna z globino njegovih temeljev. Upanje ni zgolj eden od čustvenih vzgibov in ga ne moremo le psihološko opredeliti.

Dostojevski je zapisal: »Mravlja pozna formulo svojega mravljišča. Čebela pozna načrt svojega čebeljnaka. Ne poznata ga na takšen način kakor človek, temveč na njun način. Toda več kot to ne potrebujeta. Samo človek ne pozna svojega načrta, formule.«[10] Dostojevski je hotel povedati, da človek ni dokončano bitje, kakor sta mravlja in čebela. Njegovo bitje mu ni preprosto dano, temveč mu je dano kot naloga. Tako je sam sebi skrit, je uganka: »Factus eram ipse mihi magna questio.«[11]

Upati ne pomeni, da imamo poljubno veliko upanj, temveč, da smo v moči upanja odprti. Zdvomiti ne pomeni pokopati nekatera upanja ali porušiti nekaj iluzij, temveč pomeni prekiniti svojo odprtost in tako okrniti samega sebe. Upati ne pomeni oklepati se nečesa preteklega in lastnih želja, temveč pomeni uglasiti se s svojim lastnim bivanjem. V tem pomenu ni upanje nekaj, kar nekdo ima in drugi nima, temveč je temeljna razpoloženost ali najpomembnejši, bistveni sestavni del človekove biti. Latinski pregovor: »Dum spiro, spero« moremo tudi obrniti: »Dum spero, spiro« - človek živi, samo dokler upa. Vemo, da vsaka živalska vrsta potrebuje sebi primerno življenjsko okolje: ptica potrebuje zrak za letenje, riba vodo za plavanje itd. Samo o človeku pravimo, da ni navezan zgolj na eno okolje. Človek je za svet odprto bitje, ki si mora okolje šele ustvariti. Vendar pa obstaja neki element in neko okolje, brez katerega ne more človeško živeti, in to je upanje. Z upanjem mislimo na specifično človeški način bivanja, na tisto sredstvo, element, ki je za ta način bivanja nujno potreben.

Če imenujemo človeka »bitje upanja«, potem smo povedali o njem več kakor druge antropologije (npr.: zoon logon ehon, zoon politikon, ens rationale itd.). Upanje opredeljuje človeka kot tisto bitje, ki sprejema vedno nove spodbude, priložnosti, pa tudi nasprotovanja ter tako kaže svojo živost. Človeka prepoznamo bolj po njegovi prihodnosti in upanju kakor pa po njegovi preteklosti in spominjanju (čeprav se ti dve razsežnosti podpirata). Ta naravnanost v prihodnost predstavlja za njegovo življenje stalen izziv in neslutene možnosti. Človek pravzaprav umre takrat, ko sprejme svoje življenje kot brezizhodno.

Upanje pa ni projekcija naših želja in pričakovanj, temveč je anticipacija, predujem prihodnjih resničnosti. Santillana je dejal: »Bog fizike nam da to, kar mi

[10] Prim. J. Moltmann, *Das Experiment Hoffnung*, Kaiser, München 1974, 34.
[11] Avguštin, *Conf. IV 4,9.*

želimo. Toda on nam ne pove, kaj naj želimo«.[12] Ljudje smo postali bogovi narave, toda, žal, bogovi brez kakšne posebne fantazije.

Svet kot dežela neomejenih možnosti

Antropologija upanja bi obvisela v zraku, če bi bil svet, v katerem živimo, vase zaprt sistem. »Nič ni novega pod soncem,« ugotavlja Pridigar (Prd 1,9). Če pa se ne more zgoditi na svetu nič novega, potem tudi ni prave prihodnosti. Če ni prihodnosti, potem tudi ni smiselne zgodovine. Če ni zgodovine, potem ni svet odprt v prihodnost, temveč je vase zaprt. Potem tudi človek ne more biti upajoče ter svobodno bitje, marveč je ujet v omejen krog in je zgolj kolesce v velikem stroju sveta. K antropologiji upanja zato nujno spada ontologija (obstoj) v prihodnost odprtega sveta, to je zgodovine. E. Bloch ni zasnoval samo »principa upanja« za človeka, ampak tudi ontologijo možnosti za svet. Kierkegaard govori o »zavzetosti (strastnosti) za mogočost«.[13] Če je svet, v katerem živimo, sestavljen iz resničnosti in možnosti, potem ga ne smemo sprejemati kot dokončane zgradbe, temveč kot odprti proces. Svet torej ni dokončano stvarstvo, temveč véliki »eksperiment«, *laboratorium possibilis salutis*; ni nikakršna dosežena nebesa, ni pekel uničenja, temveč nedokončana zemlja. Tukaj še ni nič odločenega, zato smemo govoriti o začetku na koncu: »Prava geneza ni na začetku, temveč na koncu.«[14] Sedaj živimo pravzaprav v nekakšni pred-zgodovini, kajti vse stoji še pred nami. Kje se dogajajo odločitve tega svetovnega procesa? Bloch pravi da tam, kjer se pojavlja »moštvo proti-niča«, ki se zaradi njegovega upanja v življenje ne vda zlu, nečloveškosti in silam smrti; ki sredi vojn in zatiranj ostaja zvesto utopičnim sanjam. Upanje postane praktično, če se sedaj oklene realnih možnosti ter zavira vdor zla in trpljenja. To pa je možno samo v moči religije upanja. Upanje v rešenje in volja do življenja se zlijeta v eno samo v preseženju človeka in sveta. Tukaj spoznamo, da Bog ni preprosto naše upanje, temveč da smo mi njegovo upanje. Bog je namreč s »projektom človek« in »projektom svet« vzpostavil upanje.

Vprašanje upanja v današnji družbi

Živimo v družbi, ki je vedno bolj tehnokratska in grajena po načrtu zaprtega sistema. Zato uporablja bolj načrtovano upanje, ki gradi na možnostih človeka kot

---

[12] Prim. J. Moltmann, *Das Experiment Hoffnung*, 40.

[13] Kierkegaard pravi, da se moramo namesto za obup, ki je »bolezen za smrt«, odločiti v moči vere za »upanje proti vsakemu upanju v noči brezupnosti« in tako izvršiti paradoksni skok v krščansko eksistenco; prim. S. Kierkegaard, *Zur Selbstprüfung*, v: *Gesamelte Werke 27 bis 29 Abteilung*, Düsseldorf 1954, 114 sl. V delu *Bolezen za smrt* pravi Kirkegaard, da ima verujoči na voljo »do kraja zanesljiv protistrup za obup: možnost; kajti pri Bogu je sleherni trenutek vse mogoče. V tem je zdravje vere, ki razrešuje protislovja. Tu je paradoks v tem, da je po človeško propad gotov in da vendarle obstaja možnost« (S. Kierkegaard, *Bolezen za smrt*, MD, Celje 1987, 76).

[14] E. Bloch, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, 1628; prim. J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, Kaiser, München [10]1977, 313-334; C. Tóth, *Hermenevtika utopije in upanja v Bibliji*, v: BV 57 (1997), 111-124.

pa biblično upanje, ki računa na možnosti Boga. Wittgenstein pravi, da pomeni verovati v Boga hkrati videti, da svetna dejstva niso zadnja beseda.[15] Družbi kot zaprtemu sistemu želijo nekateri ubežati v družbeno romantiko, bežijo v boljšo preteklost in sanjajo o zlatih starih časih, ko sta še vladala pravičnost in red; drugi se odločajo za notranjo emigracijo: »Dost 'mam!« (hippijem je omogočala to glasba, njihovi otroci potrebujejo že mamila in močnejša sredstva); bojevita levica in protestirajoča mladina se upirata grobi družbi in se nagibata k vsesplošni revoluciji. Sicer nimata predlogov in vizij, protestirata enostavno iz notranje ihte in nemoči. Zelo zaskrbljujoč je pojav, da mladina, »generacija prihodnosti«, bolj s strahom kakor z upanjem gleda v jutrišnji dan. V današnjem času je mlademu človeku zelo otežena resna in svobodna izbira, saj ga okolje in mišljenje časa naravnost potiskata v neke (večkrat umetne) kalupe potreb, obnašanja in vrednot.[16] Družba, ki ne daje ljudem nobene možnosti, da svojo prihodnost sami urejajo in jo osmišljajo, postane zaprta ter navznoter in navzven represivna družba. Skupaj z upanjem ubija takšna družba tudi človečnost. Na teh »pogoriščih upanja« morajo religije upanja zasejati svoje seme. Teilhard de Chardin je rekel: »Svet pripada tistim, ki mu nudijo več upanja« in v tem smislu zatrjujejo koncilski očetje: »Po pravici moramo misliti, da je bodoča usoda človeštva položena v roke tistih, ki bodo znali prihodnjim rodovom posredovati nagibe za življenje in za upanje« (CS 31,3). Vprašajmo se, kako človek »goji« upanje in kakšno vsebino mu pripisuje. Poglejmo predvsem, kakšna je »uporabnost« posameznih upanj in njihov »rok trajanja«.

Upanje in načrtovana prihodnost

Od tega, v kakšne časovne kategorije postavljamo našo prihodnost, je odvisna tudi vloga upanja. Omenimo tri, ki so najbolj značilne: bodočnost (futurum), večnost (aevum) in prihodnost (adventum). Prav *futurum* (ki ga lahko napovemo in se z njim ukvarja tudi futurologija) je tista kategorija, ki ustreza načrtovani prihodnosti. Ta prihodnost je rezultat človeških projektov, je programirana prihodnost, ki jo »pripravlja« človek sam in jo more tako obvladovati. Tukaj je zelo malo prostora za upanje, za tisto nepredvideno in nepričakovano, ki ni odvisno od nas samih. Tu govorimo o prihodnosti po naši želji in ne pričakujemo nobenih presenečenj. Bolj kot upanje je tukaj na mestu predvidevanje odklonov, na katere se moremo že sedaj pripraviti in jih, takrat ko se pojavijo, obvladati. Pravijo, da dandanes najbolje služijo sestavljalci računalniških programov; oni znajo prisluhniti stranki in ji sestaviti programe po njenem naročilu in okusu.

[15] L. Wittgenstein, *Schriften I*, Frankfurt 1960, 167.

[16] Prim. A. Püttmann, *Die Kinder der Blumenkinder*, v: *IkZ-Communio* 24 (1995) 481-498; M. Ule - V. Miheljak, *Prihodnost mladine*, Ljubljana 1995, kjer avtor na str. 109 pravi: »Zato se pojavlja dvom v to, ali so mladi sploh vrednostno in interesno angažirani, ali pa le bolj pasivno spremljajo dogajanje in je poudarjanje zasebnosti, miru, varnosti, svobode itd. bolj znak iskanja distance od realnosti kot pa pripravljenost za delovanje v skladu z omenjenimi vrednotami«. Da naša mladina doživlja svet bolj kot grožnjo, ugotavlja tudi M. N. Ule v prispevku *Sociološki oris mladosti/mladine* v: M. N. Ule (uredila), *Mladina v devetdesetih. Analiza stanja v Sloveniji*, Forum, Ljubljana 1996, 23.

Glavni pravili današnjega človeka sta tako pozitivizem in pragmatizem, ki omogočata takojšnje in uporabne rezultate.[17]

Upanje in usoda

Vprašujemo se: Ali je upanje ohranjeno v religijah in mitih?[18] Grška mitologija govori o upanju v pripovedi o Prometeju. Za hrbtom Zeusa, očeta vseh ljudi, se je Prometej zmuznil skozi stranska vrata na Olimp, prižgal je na ognjenem vozu sonca plamenico in se vrnil na zemljo, ne da bi ga kdo opazil. Tako je prišel človek do ognja s pomočjo kraje. Ko je Zeus to opazil, je prisegel maščevanje. Naredil je ženo z imenom Pandora, »to prekrasno zlo« ter jo poslal Prometejevemu bratu Epimeteju. Ta jo poroči. Toda kakor je bila Pandora lepa, je bila tudi nespametna. Odprla je Prometejev vrč, čeprav ji je bilo prepovedano. In iz vrča je privrelo vse gorje, ki od takrat pesti človeštvo. »Upanje samo ostalo je notri, v zaprtem domovju, shranjeno varno ni ven, čez rob posode zletelo, prej je poveznila nadnjo pokrov«.[19] Varljivo upanje, »naporno delo, ki hrani jalove napore smrtnikov«, je tako ostalo zaprto v vrču in branilo mučenega človeka, da bi svobodno napravil konec svojemu življenju. Po tem mitu je upanje zlo iz Pandorine skrinje. To ga je varalo z iluzijami in tako podaljševalo vse njegovo trpljenje. Če bi se rešili upanja, potem bi se mogli tudi znebiti vsega trpljenja. Trpljenja ne bi čutili kot bolečine. Tudi se ne bi več bali, bili bi brez strahu in upanja neranljivi, tako kot stoiki. Upanje je prevara. Šele ko mu človek pride do dna, postane miren. Znébi se upanja in boš srečen!

Za Grka je značilno, da goji samo želje in pričakovanja glede prihodnosti, ali pa se ji bliža s strahom. Heimarmene - usoda je tista, ki je opredeljevala takratnega človeka.[20] Moira je krojila usodo človeštva in le-tej se je moral nekdo zahvaliti, da je svoboden, drugi pa da se je rodil kot suženj. Ta usoda je bila zapisana na nebu, v konstelacijah zvezd. Človeku večkrat ni preostalo drugega kot prizadevanje, da si razloži to svoje stanje in ga vdano sprejme.[21] Tako je krščanstvo prineslo upanje v svet, ki ga je opredeljevala religija brez upanja.[22] Če se poglobimo v ta čas, razumemo tudi veselje, ki je zajelo poslušalce veselega

---

[17] Prim. J. Werbick, *Vom Wagnis des Christseins. Wie glaubwürdig ist der Glaube?*, Kösel, München 1995, 34-42.

[18] V profani grščini je bila beseda *elpis* zbirni izraz za vsa mogoča pričakovanja glede prihodnosti, tudi za pričakovanje hudega, za pričakovanje takih reči, ki v človeku nujno prebujajo strah in zaskrbljenost. »Kajti Grki so stali nasproti silam zla, krivde in smrti navsezadnje brez upanja« (A. Strle, IS 2, Ljubljana 1990, 334).

[19] Heziod, *Teogonija - Dela in dnevi*, MK, Ljubljana 1974, 35; prim. *Der Kleine Pauly*. Lexikon der Antike 4, 453; M. Eliade, *Zgodovina religioznih verovanj in idej 1*, DZS, Ljubljana 1996, 167.

[20] Prim. M. Eliade, n. d., 169-171.

[21] Martin Buber je zapisal: »Edino, kar je za človeka lahko usodno, je vera v usodo: le-ta ovira gibanje spreobračanja« (M. Buber *Princip dialoga*, Društvo 2000, Ljubljana 1982, 42).

[22] Prim. F. Rode, *Kristjan in usoda*, v: *Kristjani za prihodnost*, Teologija za laike 5, Ljubljana 1981, 75-90.

oznanila - evangelija. Za vse, ki so ječali v suženjstvu, za vse razočarane, ki so čutili na sebi težo usode, je bilo krščansko oznanilo nabito z upanjem. Krščanstvo se je pojavilo in začelo širiti v obdobju pozne antike kot nova religija, ki prinaša upanje. To ji je omogočilo njen zgodovinski uspeh. To je tudi razlog obstoja in poslanstvo krščanstva v sedanjem času. Cerkev mora jasno oznanjati razloge za upanje in hkrati služiti razmeram, ki takšne razloge tudi vzpostavljajo.[23] Torej ni krščanstvo nastopilo v nič manj brez-upnem času in okolju, kakor ga izkušamo sedaj. V tem okolju je postalo razpoznavno kot vera upanja in kristjani kot ljudje polni upanja v nasprotju do tistih, ki »nimajo upanja« (1 Tes 4,13). Še več, kristjani so nosilci »živega upanja« (1 Pt 1,13), ki temelji na »živem in življenje ljubečem Bogu«.

Upanje in utopije

Utopije so vnaprejšnji zametki nekega zaželenega prihodnjega stanja, ki bo v primeri s sedanjim bolj človeško, življenjsko bogatejše in svobodnejše.[24] Utopija je pravzaprav upanje brez vere in je zato samo toliko močno, kolikor je močan človek in končno obvisi v zraku.[25] Tukaj moramo razlikovati med tistimi utopisti, ki samo projicirajo (vnašajo) svoje želje in pričakovanja v neko daljno prihodnost in sploh ne pričakujejo njihove uresničitve, ker se zavedajo, da ta ni v njihovi moči, niti ne priznavajo nikogar, ki bi to zmogel, in med utopisti Blochovega kova, ki se oplajajo ob bibličnih izvirih.[26] Bloch pojmuje utopijo kot »še ne« uresničenost možnega, kot še ne doseženo domovino identitete. To utopijo jemlje Bloch kot *positivum*, ki je kažipot in pojasni sedanjost kot »še-ne-bivanje« (Noch-Nicht-Sein), ki je v stalnem napredovanju nasproti utopičnemu obzorju. Vloga te utopije je dati človeškim interesom prihodnostni značaj in jih kvalitativno spreminjati. Kot izpolnitev upanja mora biti *ultimum novum*, za kar je tudi pri Blochu potrebna možnost čudeža. Bloch niti ne pojmuje krščanstva (predvsem prerokov in Jezusa Kristusa) kot opij za ljudstvo, ampak mu je nasprotno zdrav protest. Pravi, da so Jezus in preroki »eksplozivni fermenti« osvoboditve.

Upanje in različni religiozni tokovi

Danes ni moderen antiteizem, tudi ne areligioznost, temveč neka univerzalna duhovnost; v veljavi je geslo: religioznost da - vera v (enega) Boga ne. V službi prebujanja ali ohranjanja upanja v današnjem času so različni religiozni tokovi v

[23] Prim. F.-X. Kaufmann, *Parte prima*, v: F.-X. Kaufmann - J. B. Metz, *Capacità di futuro*, Queriniana, Brescia 1988, 43.

[24] Igor Škamperle imenuje utopije »prostori pričakovanja, navzoči v mislih, ki pa so jih mnogi skušali tudi dejansko uresničiti« (I. Škamperle, *Evropske utopije*, v: *Evropa na razpotju*, Teologija za laike 18, Ljubljana 1994, 177).

[25] Tukaj bi lahko omenili tudi tisti optimizem, ki je nadomestek krščanskega upanja in ga Ratzinger imenuje *ideološki optimizem*. »Ideološki optimizem je dejansko zgolj fasada nekega sveta brez upanja, ki se hoče skriti pred lastnim obupom za zid varljivega videza« (prim. J. Ratzinger, *Zazrti v Kristusa*, Ljubljana 1990, 43).

[26] Prim. E. Bloch, *Geist der Utopie*, Frankfurt 1964; J. Moltmann, *Das Experiment Hoffnung. Einführungen*, Chr. Kaiser, München 1974, 49-63.

smislu tolažbe, napovedovanja prihodnosti ali bega iz vsakdanjosti, vse do bega iz zemeljskega življenja. Tukaj mislimo tudi različne ločine ali sekte, ki se ponašajo s krščanskim izvorom. Mnoge od teh religioznih ponudb so nekritično presajene na evropska tla in ponujajo »preproste in čisto izdelane odgovore na večkrat zelo zapletena življenjska vprašanja in stanja; poenostavljene in delne inačice tradicionalnih resnic in vrednot; pragmatično teologijo, ki jo podajo kot 'novo razodetje'; 'novo resnico' za ljudi, ki dostikrat malo poznajo 'staro' resnico; zares jasne smernice; poziv k nravni večvrednosti; dokaze za 'nadnaravne' prvine; glosolalijo (govorjenje jezikov), transe, medije, prerokbe, prevzem osebnosti po drugem itd.«[27] Med drugim mnoge od teh skupin vlagajo vse v prihodnost, v upanje na konec v bližnjem času.[28] Večkrat je za dosego sreče potrebna določena tehnika samoobvladovanja ali preselitve v drugačen, največkrat iluzoren svet ali stanje. Gnostične in milenaristične (hiliastične) prvine se večkrat prepletajo z navidezno krščanskimi prvinami. Predvsem pri milenarizmu gre za religiozno prevaro, ki je prevara lažnega mesijanstva, tej prevari podležejo ljudje vsakokrat, ko si domišljajo, »da bodo v v zgodovini uresničili mesijansko upanje« (KKC 676). Tako gnosticizem kakor milenarizem je Cerkev vedno odločno zavračala.[29] V religioznih tokovih, ki prihajajo k nam z Vzhoda, večkrat odkrivamo zakonitosti usode in karme - procesa, kateremu ne moreš uiti, ampak se mu moraš prepustiti ali podvreči. Upanje ima tu zelo omejeno vlogo. Nasproti takšnim pristopom postavlja krščanstvo takšno upanje, ki sloni na veri v enega Boga, ki se je v Jezusu Kristusu zavzel za grešnega človeka. Vera se ne zanaša na neki brezosebni zakon sveta, marveč na Boga, ki stopa s človekom v dialog ter deluje v zgodovini človeštva in posameznika.[30] Dalje so odgovor na različna upanja, ki jih budijo duhovna gibanja »nove dobe«, živa občestva, ki živijo iz krščanskega upanja.

Sedanjost brez prihodnosti

Pojavljajo se glasovi, da je čas utopij končan. Francoska revolucija naj bi bil prvi vznesen poskus vzpostavitve utopičnih predstav o svobodi, enakosti in bratstvu; socializem pa naj bi bil zadnji v tej vrsti. In kaj je tisto, kar se poraja na ruševinah teh utopij? Kaj postavljajo »antiutopisti« na njihovo mesto? Moltmann pravi, da nič manj kot »utopijo o koncu«. Po koncu utopij naj bi nastopila tako utopija o koncu. Utopije naj bi nadomestil pragmatizem. Na mesto, ki ga je

---

[27] Tajništvo za edinost kristjanov, *Ločine (sekte) ali nova verska gibanja kot pastoralni izziv*, CD 53, 41-58. Koristno bi bilo odkriti vlogo upanja v različnih današnjih duhovnih tokovih; prim. H. Bürkle, *»Dies ist die letzte Geburt...«. Hoffnung in anderen Religionen*, v: *Communio-IkZ* 25 (1996), 403-417; C. Sorč, *Vprašanje reinkarnacije v luči krščanskega nauka o vstajenju in večnem življenju*, v: BV 55 (1995), 555-578; F.-J. Nocke, *Ist die Idee der Reinkarnation vereinbar mit der christlichen Hoffnung auf Auferstehung*?, v: H. Kochanek (Hrsg.), *Reinkarnation oder Auferstehung*, Herder, Freiburg-Basel-Wien ^{2}1994, 263-284.

[28] Prim. G. Danneels, *Evangelizacija »sekularizirane Evrope«*, v: CD 29, 17-18.

[29] Prim. DS 3839.

[30] Prim. C. Sorč, *Vprašanje reinkarnacije v luči krščanskega nauka o vstajenju in večnem življenju*, 567 sl.

zavzemal Marx, nezadržno vstopa Markt (nemško: trg). Na mesto mesijanskega upanja v prihodnost trpečih delavcev in nezaposlenih stopa apokaliptika globalnega trženja vseh stvari.[31] Nič takšnega več ni, kar bi morali pričakovati, vse je podvrženo pragmatizmu in tržnim zakonitostim. Vstopamo torej v brezalternativni čas, saj so se vsa alternativna gibanja izčrpala. V pozgodovinskem stanju gre samo še za neskončne izboljšave sistemov in približevanja popolnosti, vendar pa ni več nobene temeljne alternative. V tej po-zgodovinski dobi bodo postale odvečne tudi umetnost, filozofija, religija in teologija. Človeške in družbene vrednote niso več stvar temeljnih pravic, ampak tržnih zakonitosti. Te zakonitosti obvladujejo tudi politiko, informacije in celo religijo. Tako morajo tudi krščanske Cerkve upoštevati tržne zakonitosti ponudbe in povpraševanja. Upoštevati morajo analize potreb, določiti ciljne skupine in temu primerno oblikovati svojo ponudbo, hkrati pa upoštevati zakonitost konkurence na tem religioznem trgu. Upoštevati pa tudi morajo, da je trg že davno razvil svojo kvazireligijo: religijo sreče, ki nam jo uspešno in vsiljivo ponuja preko reklame. Ta reklama je namreč »evangelij trga«, kajti ta vedno oznanja veselo oznanilo o sreči, uspehu in samozavesti, pa naj ponuja sredstva za pranje ali pivo, zobno kremo ali potovanja v eksotične dežele. Tako si moremo tudi božično srečo kupiti in trg poskrbi, da je izbira zares velika. Zdi se, da sta konkurenca in prosti trg različnih ponudb tisto, kar opredeljuje postmoderni čas. Vse je tako možno, samo monopol nad resnico je izključen. Najbolj pravzaprav uspevajo »koktajli po človekovem okusu prirejenih vrednot«.[32] Takšna so namreč povpraševanja v družbi, ki jo smemo imenovati doživljajsko. Opraviti imamo tudi z nekakšnimi pervertiranimi zakramenti.[33] Še več, išče se naslednik človeka. V Ameriki so glede tega že zelo daleč. *Times* je že pred slabimi desetimi leti na naslovnici upodobil človeka leta, in to je bil robot, naprava, ki deluje prijazno in usklajeno, z računalniško dovršeno inteligenco, ki pa je brez zgodovine, je brezčutna in brez morale. Primerno temu je tudi družba tehnično dovršena masa, ki jo povezujejo sredstva družbenega obveščanja, družba torej, ki jo sestavljajo analfabeti, sužnji navad, vendar srečni. V to smer kažejo tudi nekatere zvrsti glasbe (metal in tehno glasba) in ples. Napredek v to smer more pripeljati tudi v post-moderni Evropi do naveličanosti igranja vloge subjekta, do izgube spomina, do zanemarjanja govorjene in pisane besede in predvsem do distanciranja od zgodovine.[34]

---

[31] Prim. J. Moltmann, *Ist der Markt das Ende aller Dinge?*, v: W. Teichert - E. von Wedel (Hrsg.), *Die Flügel nicht stutzen. Warum wir Utopien brauchen*, Patmos, Düsseldorf 1994, 88-108; J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, Chr. Kaiser - Gütersloher Verlagshaus, München - Gütersloh 1995, 244-253.

[32] Prim. J. Werbick, *Vom entscheidend und unterscheidend Christlichen*, Patmos, Düsseldorf 1992, 29-32; A. Görres, *Glaubensgewißheit in einer pluralistischen Welt. Psychologische Anmerkungen*, v: *IkZ - Communio* 13 (1983), 117-133.

[33] Prim. J. B. Metz, *Gotteskrise. Versuch zur »geistigen Situation der Zeit«*, v: J. B. Metz in dr., *Diagnosen zur Zeit*, Patmos, Düsseldorf 1994, 90 sl.; J. B. Metz, *Capacità di futuro*, Queriniana, Brescia 1988, 128-158.

[34] Prim. J. B. Metz, *Capacità di futuro*, 129-133.

Krščanstvo - religija upanja

»Kjer je upanje, tam je religija,« je dejal Ernst Bloch, vendar je kritično dodal: »Kjer je religija, ni vedno upanja.«[35] S tem je pokazal na ambivalentni odnos religije do upanja. V verstvih so obvarovana mnoga upanja ljudi, toda preko religij so tudi mnoga upanja ukinjena, izdana in neučinkovita. V 19. stoletju so tako liberalni kakor socialistični filozofi iskali nekakšno antropologijo religije. »Religija je vzdihovanje ogrožene kreature,« sta dejala Feuerbach in Marx. »Religija je kolektivna prisilna nevroza,« je trdil Sigmund Freud. Zato bo človek šele takrat prišel do samega sebe, do lastne svobode in samozavesti, ko bo prenehal z religiozno projekcijo in iluzijo, ter se bo povsem obrnil k zemeljski realnosti. Moderni človek je postal sicer po tej kritiki religije prosvetljen in trezen, vendar tudi ubog. Postal je realist, ki se utaplja v svojem delu. Postal je prilegajoči se član v industrijski družbi. Začel je kot Prometej brez pomoči bogov v lastnem svetu, toda danes končuje kot Sizif, jetnik prisilnega dela, ki si ga je sam naložil, v ječi, ki si jo je sam postavil. Pravilno ugotavlja Emmanuel Levinas: »Najvišje dobro lahko le upamo.«[36]

Želimo se okleniti takšne religije, ki nam bo vrnila upanje, ki človeka ne obuboža, temveč ga obogati; ne upanje kot tolažba, temveč upanje kot vznemirjenje. Sprašujemo po upanju, ki človeka v njegovi svobodi ne vara ali omejuje, temveč odpira nova obzorja njegovi prihodnosti. Sprašujemo po upanju, ki more dati človeku veselje nad prihodnostjo, pogum za svobodo in zavzetost (strastnost) za to, kar je možnega, ter more premagati njegovo žalost nad sedanjim položajem njegovega življenja in družbe, v kateri živi. Hočemo premagati Sizifa in njegov absurdni svet in se usmeriti na Abrahamovo pot, ki je zapustil svojo deželo, družino in hišo, da bi v moči upanja v Boga, našel obljubljeno deželo svobode; hočemo hoditi po poti, za katero nas je odrešil Jezus Kristus in nas nanjo povabil, po poti, ki nas vodi k uresničenju človekovih najglobljih upanj.

Po pravici smemo trditi, da je upanje stožer krščanske vere.[37] Zato v današnji teologiji velja upanje kot bistveno razpoznavno znamenje vere, kot njena dejavna gonilna sila.[38] Toda táko upanje more biti le svetopisemsko upanje in ne upanje grške antike ali razna druga upanja in utopije, ki so se porajala v zgodovini in navdajajo današnjega človeka, ter jih moremo imenovati za utopična.[39]

---

[35] Prim. J. Moltmann, *Das Experiment Hoffnung*, 29.

[36] E. Levinas, *Smrt in čas*, Nova revija (zbirka Phainomena), Ljubljana 1996, 63.

[37] Prim. K. M. Woschitz, *Elpis - Hoffnung. Geschichte, Philosophie, Exegese, Theologie eines Schlüsselbegriffs*, Herder, Wien-Freiburg-Basel 1979, 773.

[38] Prim. F. Kerstiens, *Die Hoffnungsstruktur des Glaubens*, Matthias Grünewald, Mainz 1968. Govoriti smemo celo o teologih upanja, ki upanju posvečajo veliko pozornosti ali ga celo postavljajo v središče svojega teološkega snovanja. Mnoge od njih je v 60-ih in 70-ih letih spodbudil k takšnemu poudarku Drugi vatikanski cerkveni zbor, druge E. Bloch s svojim delom *Prinzip Hoffnung*, nekatere pa Teilhard de Chardinova optimistično zasnovana evolucija; prim. B. Mondin, *I teologi della speranza*, Borla, Bologna 1974; H. U. von Balthasar, *Theodramatik IV*, 122-167.

[39] Prim. E. Schillebeeckx, *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia 1980, 771-782.

Krščanski razlogi za upanje

Če smo govorili pri mitoloških religijah o utopijah reda, ki se upirajo izkustvu kaosa, lahko v veri Izraela govorimo o utopiji svobode za izkustvo novega in dokončno novega v zgodovini. Upanje stopi iz kolesnic večnega vračanja istega in postane usmerjeno na prihodnost. Človeka odpre za trpljenje v osrčju zgodovine in ga še bolj odpre za tisto milost, ki je »vsako jutro nova« in bo na koncu naredila »vse novo«. Z izraelskim ljudstvom nam prihaja naproti edinstvena religija, ki je religija upanja. Tudi danes ima Izrael pomembno poslanstvo nosilca upanja, ki sloni na Bogu obljube in spominja krščanstvo na zvestobo upanju, ki pa ima neprimerno globlje razloge, hkrati pa tudi veliko večjo dejavno in preoblikujočo moč. Če smemo imenovati judovsko upanje kot upanje »še ne uresničenega«, potem lahko imenujemo krščansko upanje kot upanje »med že uresničenim in še ne dovršenim«. Za takšno upanje je značilna prihodnost kot *adventum*, prihodnost. Bog je pred nami in nam prihaja naproti, da nas vzame s seboj v »domovino upanja«. Ne smemo pa pozabiti, da je za upanje pomemben »že« uresničitve in prav na temelju že izvršenega lahko odkrijemo perspektivo in možnosti, ki jih odpira ta dogodek.

Različne ponudbe, od katerih smo omenili samo nekatere, nam ne morejo dati dovolj trdnih razlogov za upanja polno življenje. Opažamo, da je to upanje, ki ne upošteva človeka v vseh njegovih razsežnostih. Zdi se, da današnji človek izgublja razloge za upanje drugega za drugim. Vedno bolj nam postaja tudi jasno, da »razlogov za upanje« ne najdemo v nas samih. Razlogi za upanje ne morejo biti sproducirani, izsanjani, izfilozofirani, temveč podarjeni. Zato je premalo »načrtovano upanje«, premalo filozofski princip upanja (E. Bloch), ampak je potrebna teologija upanja ali še bolje: »Bog upanja« (Rim 15,13); šele temu bo mogla slediti praksa upanja[40]. »Bog vere je temelj našega upanja in ne nekakšen mašilec lukenj naših iluzij.«[41] Zato temelj upanja ni v futurologiji ali utopiji, ki ju je zasnoval človek, temveč v tistem, kar je Bog že storil za nas. Krščansko upanje temelji na objektivnih zgodovinskih Božjih dejanjih in na osebnih izkustvih, ki jih ima človek z Bogom, še bolj konkretno: z Jezusom Kristusom. Zato smemo po vsej pravici trditi: Jezus Kristus kot poslednji (ho eshatos) je naše upanje, on je uresničeno upanje. To pa pomeni, da živimo v poslednjih časih (ta eshata). To je tudi rdeča nit celotnega Svetega pisma, zato ga smemo po vsej pravici imenovati skupaj z B. Häringom: velika knjiga upanja.

[40] G. Greshake govori o *Hoffnungspraxis*; prim. G. Greshake, *Tod - und dann?*, Herder, Freiburg im Breisgau 1988, 92.

[41] J. B. Metz, *Un credo per l'uomo d'oggi. La nostra speranza*, Queriniana, Brescia 1976, 18.

Povzetek: **Ciril Sorč, Mesto krščanskega upanja v sedanjem trenutku slovenske in svetovne zgodovine**

V razpravi avtor odkriva mesto krščanskega upanja v sedanjem trenutku, pri čemer upošteva učenje sedanjega papeža Janeza Pavla II. Najprej prikaže različne dejavnike in poglede v preteklem času in v današnji družbi, ki upanju puščajo večji ali manjši prostor. Tako poznamo načrtovano upanje, različne utopije, prepuščanje usodi, vse do »utopije o koncu«, kjer upanje ni več potrebno, saj ni več alternativ. Avtor prikaže krščanstvo kot religijo, ki je v svojem bistvu religija upanja. Zagotovilo za trdnost in neuničljivost krščanskega upanja je velikonočna skrivnost Kristusove smrti in vstajenja.

Summary: **Ciril Sorč, The Position of Christian Hope at the Present Moment of Slovenian and World History**

In the treatise the author discloses the position of Christian hope at the present moment under consideration of the teaching of pope John Paul II. At first different factors and views in the past and in the present society are shown with respect to the place they give to hope. Thus there are planned hope, different utopias, fatalism and up to the »utopia of the end« where hope is not necessary any more as there are no alternatives. Christianity is shown as basically a religion of hope. The guarantee of the strength and undestructibleness of Christian hope is the Easter Mystery of Christ's death and resurrection.

Razprava (1.01) UDK 159.973 (049.2)

Christian Gostečnik OFM

Projektivna in introjektivna identifikacija v odrešenjskem procesu

Uvod

Melanie Klein[1] je prva vpeljala pojem projektivne identifikacije v psihoanalizo in uporabila ta mehanizem v razlagi psihičnih procesov, ki se pojavljajo na paranoidno shizoidni stopnji človeškega razvoja, in sicer tedaj, ko se slabe strani človeškega jaza odcepijo in projicirajo v drugo osebo, mater, da bi se otroški jaz znebil slabega (doživetja, izkušnje) objekta, ki grozi, da bi otroka uničil od znotraj. Otrok na tej stopnji razvoja še ni sposoben metabolizirati težkih doživetij frustracije, jeze in drugih silovitih čustev in jih zato projicira v mater, ki naj bi bila sposobna ta čustva sprejeti, jih metabolizirati in vrniti v za otroka sprejemljivi obliki. Otrok, ki ni sposoben obvladati jeze, frustracije, razočaranja, ob sebi potrebuje odraslo osebo, mater, ki je sposobna sprejeti ta njegova zanj neobvladljiva čustva in otroka umiriti s tem, da mu čustveno odgovori, reagira z nežnostjo, razumevanjem in toplino.

Ti slabi objekti, močna doživetja frustracije, ki jih Kleinova pojmuje kot psihološke reprezentacije nagona smrti, so projicirani v objekt, mater, zato da bi ga nadzorovali in se ga polastili.[2]

Tudi mnogim drugim avtorjem se je pojem projektivne identifikacije, ki ga je vpeljala Kleinova, zdel zanimiv, izzivalen in klinično uporaben. To so avtorji, kot npr. Bion,[3] Kernberg,[4] Meissner,[5] Grotstein,[6] Rosenfeld,[7] Spillius,[8] Hamilton,[9] Langs,[10] Ogden.

---

[1] Prim. H. Segal, *Introduction to the work of Melanie Klein*, New York 1974, 25-66.

[2] Prim. T. Ogden, *Projective Identification and Psychotherapeutic Technique,* New York 1982; *The Matrix of the mind,* New York 1986; *Subjects of Analysis*, New York 1994.

[3] Prim. W. R. Bion, *Differenciation of the Psycotic from the Nonpsycotic personalities*, v: *Second Thoughts: Selected Papers on Psychoanalysis*, New York 1967.

[4] Prim. O. Kernberg, *Internal World and External Reality*, New York 1980.

[5] Prim. W. W. Meissner, *A Note on Proictive Identification*, v: *Journal of the American Psychoanalytic Association* 28 (1980), 43-67.

[6] Prim. J. S. Grotstein, *Splitting and Proictive Identification*, New York 1981.

[7] Prim. H. Rosenfeld, *Primitive Object Relations and Mechanisms*, v: *International*

Omenjeni avtorji na različne načine pojmujejo projektivno identifikacijo in lahko trdimo, da teoretska razprava še zdaleč ni končana. Meissner[11] je razdelil projektivno identifikacijo na projekcijo in introjekcijo. Spillius[12] in Grotstein[13] sta projektivno identifikacijo enačila s projekcijo; Kernberg[14] pa je zagovarjal bistveno različnost med projekcijo in projektivno identifikacijo ter ju ni uporabljal za opis iste ravni diferenciacije objektnega jaza. Projekcijo je označil kot bolj zrel mehanizem. Hamilton[15] pa je na temelju teoretskih in kliničnih izsledkov trdil ravno obratno. Z drugimi besedami, Hamilton je iz dejstva, da bolj integrirani in diferencirani pacienti uporabljajo projektivno identifikacijo, sklepal, da je mehanizem projekcije bolj primitiven. Opisano protislovje je še vedno zelo globoko zasidrano v psihoanalizi.

1. Sodobni teoretični in klinični pristop

a) Projektivna identifikacija

Ogden je razjasnil protislovnost pojma projektivna identifikacija. Projektivno identifikacijo je definiral kot intrapsihični in interpersonalni pojav. Intrapsihični proces se odvija znotraj osebe, ki v svojih mislih, fantazijah, predstavah izkuša neki vidik jaza v objektu in potem skuša ta vidik nadzirati in kontrolirati tako, da ga projicira v objekt.[16]

Interpersonalni proces pa je, kot trdi Ogden, analogen intrapsihičnemu pojavu, le da mora vključevati še neko drugo osebo. Pošiljatelj (projektor) se do naslovnika (sprejemnik) obnaša tako, da v njem vzbudi določena čustva; naslovnik projekcije pa ugotovi, da se vede na nenavaden in zanj neobičajen način oziroma se v njem vzbudijo nezaželena čustva, reakcije in čustva, ki vzbujajo notranjo napetost ali tesnobnost.[17]

Ogden je proces projektivne identifikacije opredelil v treh stopnjah. Najprej pošiljatelj, ki ga žene nezavedna želja po tem, da bi se znebil dela jaza, ki ga ne zmore metabolizirati, v naslovniku vzbudi določen način vedenja, odzivanja, ki

---

Journal of Psychoanalysis 64 (1983) 261-267.

[8] Prim. E. B. Spillius, *Some Developments from the Work of Melanie Klein*, v: *International Journal of Psychoanalysis* 64 (1983) 321-332.

[9] Prim. N. G. Hamilton, *Self and Others: Object Relations Theory in Practice*, Northvale 1990.

[10] Prim. R. Langs, *Classics in psychoanalitic Technique*, Northvale 1990; *Unconscious Communication in Everyday Life*, Northvale 1993; *The Therapeutic Interaction: Synthesis of the Multiple Components of Therapy*, Northvale 1994.

[11] Prim. W. W. Meissner, n. d. 43-67.

[12] Prim. E. B. Spillius, n. d. 321-332.

[13] Prim. J. S. Grotstein, n. d. 50-60.

[14] Prim. O. Kernberg, n. d. 30-60.

[15] Prim. N. G. Hamilton, n. d. 81-119.

[16] Prim. N. G. Hamilton, n. d. 59-127.

[17] Prim. N. G. Hamilton, n. d. 70; T. Ogden, *Subjects of Analysis*, 97-107; R. Langs, *Unconscious Communication in Everyday Life*, 147-177.

je ponavadi močno emocionalno, a ne nujno razdiralno. Pošiljateljeva čustva in njegove želje ter reakcije so lahko nezavedne.[18]

Nato začne pošiljatelj pritiskati na naslovnika, dokler ta ne doživi in izkusi projiciranega čustvenega stanja in se ne začne vesti in reagirati v skladu z nezavedno projicirano željo ali fantazijo. Naslovnik je prisiljen v to, da na vsiljeno čustvo ali stanje odgovori z množico interakcij s pošiljateljem. Projektivna identifikacija se ne more sprožiti, če med pošiljateljem in naslovnikom ni vzajemnega odnosa. Tudi naslovnik sodeluje pri tej vsiljeni spremembi svojega počutja s tem, da posploši relativno zgoščen občutek, ki se ponavadi nanaša na njegovo lastno vsebino in procesiranje.[19] Z drugimi besedami, v naslovniku obstaja, sicer v latentnem, nezavednem stanju, določeno čustvo, ki je več ali manj v skladu s projiciranim čustvom pošiljatelja.

Nazadnje se pošiljatelj zave stanja, ki ga je ustvaril ta proces in se z njim identificira. Taka identifikacija vodi k ponovni introjekciji ali internalizaciji stanja, ki pa je zdaj obvladljivo. Tretja stopnja se odvija na različnih ravneh zavedanja oziroma zavesti; projicirane fantazije postanejo del naslovnikove izkušnje, del njegovega doživljanja, dejansko pa naslovnik na temelju svoje izkušnje tej doda nov zbir čustev in občutkov ter doživljanj, ki so drugačna od čustev in občutkov pošiljatelja. Pošiljateljivim čustvom in občutkom so lahko podobna, vendar jim niso enaka, zato ker je njihov avtor tokrat naslovnik. Na ta način se odpre široka paleta priložnosti, da bo tokrat mogoče čustva obvladati na drugačen način. Obstaja možnost, da bo naslovnik sposoben na bolj produktiven in sprejemljiv način obvladati nevarne vidike jaza in občutkov, ki vzbujajo tesnobnost in boleča čustva. Tak proces bo pošiljatelju ponudil priložnost, da bi lahko ponotranjil in sprejel prej tako grozljive fantazije in občutke, ki bi na ta način postali bolj sprejemljivi.[20]

Primer tega je lahko žena, ki ob moževem čustvenem izbruhu zmore opredeliti svoja čustva od njegovih ter ostane v svojem čustvenem svetu, obenem pa možu ponudi razumevanje in nežnost, ki moža umirjata vse dotlej, da je prava in obojestranska interakcija med njima spet možna. Šele ko se mož spet čuti sprejetega in razumljenega, je zmožen sprejeti tudi ženin vpogled in razsodbo konkretnega dogajanja.

Temeljna dinamika projektivne identifikacije je mehanizem indukcije. Pošiljatelj zaplete naslovnika v indirektno, a vseeno močno manipulacijo, s katero ga prisili, da odgovori oziroma se vede na predpisani način; pošiljatelj prisili naslovnika v igranje določene vloge pri ponovnem odigravanju pošiljateljeve notranje drame, kar pogosto pomeni ponovno odigravanje zgodnjih objektnih (jaz-ti) odnosov. Projektivna identifikacija je torej vsiljena identifikacija z odtujenimi vidiki pošiljateljevega jaza.[21]

---

[18] Prim. T. Ogden, *Subjects of Analysis*, 97-107.

[19] Prim. N. G. Hamilton, n. d. 70; T. Ogden, *Subjects of Analysis*, 97-107; R. Langs, *Unconscious Communication in Everyday Life*, 147-177.

[20] Prim. N. G. Hamilton, n. d. 70; T. Ogden, *Subjects of Analysis*, 97-107; R. Langs, *Unconscious Communication in Everyday Life*, 147-177.

[21] Prim. S. Cashdan, *Object Relations Theory*, New York 1988, 23-54.

Naslovnik projekcije lahko živi s temi induciranimi vidiki pošiljateljevega jaza in jih obvladuje v okviru širšega sistema svoje osebnosti: obvladuje jih lahko npr. s pomočjo razumevanja in sprejemanja z bolj realnimi samoreprezentacijami.[22] V tem primeru pošiljatelju omogoči, da s pomočjo introjekcije in identifikacije ponovno ponotranji naslovnikovo rokovanje z induciranimi čustvi: npr. mati, ki je sposobna sprejeti otrokove močne in neznosne občutke jeze in frustracije, jih zadrži, preoblikuje, predela in te za otroka potem postanejo sprejemljive. Po drugi strani pa takrat, ko naslovnik ne prenese induciranih občutkov, jih zanika in projicira nazaj ali pa zato, da bi se znebil napetosti, še naprej uporablja mehanizem projektivne identifikacije, nasilje, spolno aktivnost, oddaljevanje in druge neprimerne načine vedenja in delovanja. V takem primeru v pošiljatelju samo utrdi prepričanje, da so njegovi strahovi in nesprejemljivi občutki neznosni in proces projektivne identifikacije se ponovno začne.[23]

Pošiljatelj lahko tudi sprejemnika teh nevarnih in destruktivnih čustev sprejema kot nevarnega, saj mu je ta vedno pripravljen vrniti nesprejemljiva čustva in ga napasti.[24] V taki situaciji se lahko znajdejo tudi pari najboljših prijateljev, partnerjev in cele družine, ki drug drugega ne morejo več prenašati in drug v drugem napadajo najbolj neprimerne občutke, želje in čustva, zato ker sami v sebi nosijo prav te, najbolj nesprejemljive in neznosne lastnosti. Istočasno pa se te osebe ne morejo ločiti druga od druge, ker drug drugemu služijo kot nosilci teh nesprejemljivih lastnosti. Ves čas so na preži in stalno nadzirajo drug drugega, se ponižujejo, žalijo itd. Klasičen primer tega so družine, kjer zakonca projicirata zanju nesprejemljiva čustva v enega izmed otrok, ki tako postane nosilec očetove ali materine agresije, jeze, frustracije, besa, depresije.

Kleinova je trdila, da je projektivna identifikacija poskus sporočanja arhaičnih čustev, stanj in občutkov, ki so bila prisotna pred razvojem lingvističnih sposobnosti, in so bila v nas v latentnem stanju, dokler jih ni ponovno sprožila neka izkušnja, doživetje v odrasli dobi.[25] To se redno dogaja v intimnem odnosu, ko partner postane naslovnik teh zgodnjih emocionalnih reakcij pošiljatelja. Ko je partner - pošiljatelj prepričan, da je našel tako osebo, sproži komunikacijo, in sicer preko procesa projektivne identifikacije.[26] Naslovnik - partner s svojo psihično strukturo ponudi določeno privlačnost, uravnoteženje, v katero lahko pošiljatelj položi svoja najgloblje ukoreninjena čustva, ki kličejo po razrešitvi.[27]

b) Introjektivna identifikacija

Introjektivna identifikacija je psihološko in po svojem bistvu interakcijsko nezavedno utelešenje določenih vidikov notranjega stanja neke osebe.[28] Introjektivna identifikacija je temeljni mehanizem projektivne identifikacije. Preko

[22] Prim. T. Ogden, n. d. 97-107.
[23] Prim. T. Ogden, n. d. 97-107; N. G. Hamilton, n. d. 59-127.
[24] Prim. T. Ogden, n. d. 97-107.
[25] Prim. H. Segal, n. d. 24-53.
[26] Prim. J. D. Levin, *Slings and Arrows*, New York 1993, 42; 110-123.
[27] Prim. W. R. Bion, n. d., 70-93; N. G. Hamilton, n. d. 59-127.
[28] Prim. R. Langs, n. d. 153-161; N. G. Hamilton, n. d. 67-80.

introjektivne identifikacije lahko naslovniki sprejmejo projicirano identifikacijo pošiljatelja ali pa se sami potrudijo, da sprejmejo vase, ohranijo in predelajo tiste vsebine in čustva, ki jim jih pripisuje druga oseba.[29] Introjektivna identifikacija je v temelju tako oblikovana, da lahko sprejme vidike objekta in jih praviloma tudi procesira in ohrani. Če naslovnik zavestno zanika pošiljateljev napor, do tega procesa ne pride, ali pa naslovnik ta proces zavrne. Ponavadi se posameznik procesa introjekcije, ki mu je vsiljena, ne zaveda njene dinamike.

Z drugimi besedami, mehanizem introjektivne identifikacije je v temelju usmerjen na interaktivno utelešenje vsebin, struktur, čustev in drugih procesov druge osebe. Možno je, da naslovnik zavrne projekcijo, ki mu je vsiljena, možno pa je tudi, da introjicirane vsebine predela in procesira, preoblikuje notranje konflikte, občutke in nevarne fantazije. Stalne identifikacije in introjekcije se lahko strukturirajo in vključijo v posameznikove reprezentacije jaza in postanejo del njegove intrapsihične vsebine.[30]

Na podlagi Rackerjevega raziskovanja kontratransferja je Cashdan navedel dve vrsti introjektivne identifikacije: konkordantno in komplementarno.[31] V primeru konkordantne introjektivne identifikacije začne posameznik izkušati to, kar v svoji notranjosti izkuša druga oseba: npr. ko žena svoji prijateljici opisuje, kako hudo jo mož zlorablja, postane prijateljica jezna na moža, ali ko postane terapevt med seanso zaspan in zdolgočasen, kar je konkordanten odgovor na pacientov notranji emocionalni dolgčas. Konkordantna introjektivna identifikacija je v tem smislu podlaga empatije.[32]

V primeru komplementarne introjektivne identifikacije pa so naslovnikovi občutki vezani na starše in druge pomembne osebe iz pošiljateljevega zgodnjega otroštva. V terapevtski seansi bodo terapevti čutili, da jih klienti enačijo s svojimi notranjimi objektnimi reprezentacijami. Lahko se bodo vedli in čutili ter reagirali enako kot pacientovi starši.[33]

Omenjeno razlikovanje je za pravilno razumevanje mehanizmov introjektivne in projektivne identifikacije izredno pomembno, posebej v zvezi z najpomembnejšimi afekti, strahovi, stiki in načinom pošiljateljeve prilagoditve nanje: pošiljatelj lahko npr. privzame starševsko vlogo in skuša nadzirati druge na isti način, kot so starši nadzirali njega, ali pa vedno znova odigrava in podoživlja isto vlogo žrtve in odvisnosti, ki jo je v odnosu s starši doživljal v otroštvu.[34]

Mehanizem introjektivne identifikacije prinaša odgovor na ključno vprašanje: zakaj si ljudje dopustijo postati tarča projektivne identifikacije, zakaj se naslovniki izpostavljajo manipulaciji, ki se zmeraj konča z jezo, frustracijami, depresijo itd.; zakaj ljudje vztrajajo v odnosih, ki jih zaznamuje projektivna identifikacija, kljub temu da jih to dela anksiozne, kronično frustrirane in nezadovoljne? Cashdan je poskušal na ta vprašanja odgovoriti s predpostavko, da vsaka projektivna identifikacija vsebuje močno prepoved, obljubo ali

[29] Prim T. Ogden, n. d. 71-75.
[30] Prim. T. Ogden, n. d. 97-107.
[31] Prim. S. Cashdan, n. d. 53-67.
[32] Prim. S. Cashdan, n. d. 67.
[33] Prim. S. Cashdan, n. d. 63.
[34] Prim. S. Cashdan, n. d. 67.

grožnjo, ki naslovnika ohranja v odnosu ali pa mu grozi z zavrnitvijo in osamljenostjo. Naslovniki preko projektivne identifikacije sprejmejo zelo močno sporočilo in anksiozno grožnjo, da morajo ostati odvisni zato, ker sami ne bi mogli preživeti, in da bodo prenehali obstajati, če se ne bodo podrejali staršem. Ta emocionalna komunikacija zagotavlja: če nisi to, kar jaz potrebujem da si, če nisi pripravljen izpolniti mojih želja, zame ne boš več obstajal. Interakcijski vzorec takih posameznikov skuša vsebovati neverbalna sporočila, ki so oblikovana tako, da druge prisilijo, da ostanejo v odnosu z njimi. Cashdan je ta skrita sporočila poimenoval metakomunikacija, ki se najbolj razodeva v patoloških odnosih.[35]

Cashdan je opisal štiri vrste projektivno introjektivne identifikacije: odvisnost, moč, spolnost in ugajanje.[36] Vse štiri izhajajo in ohranja jih močna vedenjska indukcija ter zahtevajo naslovnikov edinstven odgovor nanje. V primeru odvisnosti se naslovniki naučijo, da ne bodo preživeli; zato postanejo nemočni. V primeru moči morajo zato, da bi preživeli, prevzeti nadzor. V primeru spolnosti se naučijo, da lahko preko erotizma drugim omogočijo spolno integracijo. V primeru ugajanja pa skozi samožrtvovanje druge naredijo za svoje dolžnike. Ker se ti odnosi odvijajo v glavnem na neverbalni, nezavedni, metakomunikacijski ravni, jih je zelo težko odkriti.

Povsem enoznačno lahko trdimo, da je v naštetih štirih primerih mehanizem projektivne in introjektivne identifikacije tako globoko ukoreninjen v dinamiko pošiljatelja in naslovnika zato, ker služi potrebi po samoohranitvi in istočasno vzdržuje nespremenjeno stanje, emocionalne motnje in patologijo.

Obstaja seveda tudi pozitiven mehanizem projektivne in introjektivne identifikacije,[37] ki pa je v literaturi žal omenjena zelo na kratko. Mehanizem pozitivne projektivne in introjektivne identifikacije vzdržuje zdravje, funkcionalnost, srečo, veselje, medtem ko negativna projektivna in introjektivna identifikacija ohranjata patologijo. Sistem vzgoje, prenos vrednot, tradicije, verske in narodne zavesti itd., vse je odvisno in se ohranja na osnovi tega močnega mehanizma.[38]

2. Razprava

Človek je edinstven opazovalec in udeleženec v odnosu. Drug drugega opazujemo in se drug drugemu odzivamo. Pozorni smo na določene dogodke in jim pripisujemo pomen, ki se sklada z našo notranjo introjektivno reprezentacijo (sebe) jaza in (drugih) objektov. Svet razumemo skozi naše intrapsihične strukture, modele in instrumente, ki so globoko vtisnjeni, ukoreninjeni v naš zaznavni aparat že v trenutku spočetja. Občutljivi smo na določeno vrsto vedenja, stališč in odzivov drugih, ki postopoma utrdijo določene vsebine, izhode in osnovne modele vzpostavljanja odnosov. Ti ponavljajoči se ciklusi vedenja in vzpostavljanja odnosov tvorijo močno vez med preteklostjo in sedanjostjo.

---

[35] Prim. S. Cashdan, n. d. 56-62.
[36] Prim. S. Cashdan, n. d. 53-92.
[37] Prim. R. Langs, n. d. 177-187; T. Ogden, n. d. 101-107.
[38] Prim. T. Ogden, n. d. 105; N. G. Hamilton, n. d. 69.

Teorija objektnih odnosov jaz-ti opisuje mehanizem projektivne identifikacije kot temeljno formativno interaktivno dinamiko, ki prisili naslovnika v to, da sprejme in odgovori na projekcije drugih. V procesu introjektivne identifikacije se formirajo temeljni psihični konstrukti. Otrok utelesi svoje izkušnje s starši, pa tudi osebnostne poteze staršev in se kasneje z njimi poistoveti. Projektivna identifikacija igra glavno vlogo osnovnega aparata odnosov. Narava projekcije ujame in zajame zgodnji ponotranjeni introjicirani pomen in afektivne izkušnje. Jaz je zato sposoben samega sebe ponovno doživeti in izkusiti v odnosu s slabimi, zavračujočimi, zapuščajočimi, neodobravajočimi itd. objekti, ali pa v odnosu z dobrimi, odobravajaočimi in ljubečimi objekti in/ali sam prevzeti vlogo internaliziranega objekta v odnosu do zaželenih ali nezaželenih, sprejetih ali nesprejetih, ljubljenih ali zavrnjenih vidikov samega sebe. V vseh teh primerih sta eksternalizacija in ponovno odigravanje preteklega, poskus narave oziroma odrešenjskega procesa, da bi doživela drugačno izkušnjo, doživetje jaza v odnosu do drugega, do objekta, ali pa isto izkušnjo jaza v odnosu do objekta v primeru, ko je ta prijetna. Poskus narave je lahko tudi spreminjanje pasivne drže v aktivno in ponovno oblikovanje ali dokončavanje nedokončanega, s stalnim ponavljanjem konflikta in travme.

Zafrustrirani, agresivni, depresivni starši si na ta način najdejo svoje naslovnike v otrocih, ki lahko preko generacij odigravajo primarno starševsko dramo, ki je v tem primeru projicirana in ponovno odigrana v njihovih potomcih. Očetova jeza in agresija se bosta npr. projicirali v sina, le-ta se bo identificiral z elementi očetovega nerazrešenega jaza in v resnici postal agresiven. To vlogo lahko dramatično uprizarja pri vseh svojih socialnih interakcijah, ne da bi se v polnosti zavedal, da je to v resnici nerazrešen konflikt njegovega očeta. Podobno se lahko dogaja, če se hčerka identificira z materino depresijo in tudi ona igra vlogo depresivne osebe z vsemi njenimi posledicami. Ta dinamika se lahko celo ponavlja iz generacije v generacijo.

Projekcija intrapsihičnega stanja ali konflikta v drugo osebo je univerzalen fenomen, katerega vloga je utrditi in ohraniti določeno raven intrapsihičnega delovanja. S tem ko dovoljujemo spremembe in premike samo znotraj določenih meja, ki ne presegajo sprejemljive ravni anksioznosti, ohranjamo ravnotežje in stalnost sreče, veselja, zadovoljstva ali bede, žalosti in težavnih odnosov. To dinamiko lahko zasledimo predvsem v čustveno motenih družinah, kjer ni pravih razmejitev med starši in otroci in tam, kjer vladajo alkohol in druga omamna stanja.

Ko enkrat dosežemo mejo, se psihični sistem vrne v izvirno stanje ravnotežja tako, da se anksioznost projicira v intrapsihično ali interpersonalno področje. To gibanje naprej in nazaj ustvari ponavljajoči se krog, ki spet temelji na ponotranjenih vzorcih objektnih, medosebnostnih odnosov iz preteklosti in nanje odgovarja. Tudi odzive drugih, verjetno s pomočjo sprejemanja samo tistih sporočil, ki potrjujejo prej določen niz pričakovanj, ponovno ponotranjimo na tak način, da utrdijo nevarno ogroženi svet.

Z drugimi besedami, ta večinoma nezavedni niz pričakovanj postane gibalo, vnaprej določena struktura, v skladu s katero potem zaznavamo izkušnje. Pričakovanja se skladajo z zgodnjimi izkušnjami navezanosti in tvorijo relacijsko

tabelo, oziroma načrt obvladovanja kasnejših odnosov. Ponotranjenje in introjicirane izkušnje ter doživetja navezanosti iz zgodnjega otroštva postanejo podlaga najzgodnejšim reprezentacijam navezanosti, in začrtajo ter določijo vzorec prihodnjih odnosov. Kar je zunanjega, npr. interakcija otrok-starši, je ponotranjeno in zarisano v močno notranjo strukturo, model ali konstrukt, ki ga potem projiciramo v kasnejše izkušnje, doživetja. Ko ta model projiciramo v nove odnose, se pojavijo ponovna razočaranja in frustracije ali pa ponovne želje po navezanosti. Take izkušnje in doživetja navezanosti, ki jih ponovno ponotranjimo in utrdimo, potrdijo prej ustvarjene predsodke o izkušnjah in doživetjih z objektom in na ta način ustvarijo podlago prihodnjim ponavljajočim se relacijskim stilom.

Iz tega jasno sledi, da ponavljajoči se začarani krogi temeljijo na projektivni in introjektivni identifikaciji. Značilne ponovitve temeljijo na sledečem zaporedju: pošiljatelj s projiciranjem nesprejemljivih čustev izzove naslovnika, ki odgovori na izziv, oziroma na vsiljeni dražljaj in s svojim vedenjem, reagiranjem ponudi potrditev. To pa ojača pošiljateljeva prvotna pričakovanja, ki izvirajo iz zgodnjih izkušenj, doživetij, ki jih je pravkar projiciral v naslovnika. Ponavljajoči se začarani krogi se ponovno in ponovno zavrtijo in lahko prevzamejo različne motivacijske vloge: lahko npr. omogočijo organizacijsko kohezivnost, ki drži jaz skupaj, ohranjajo zgodnje vezi s pomembnimi drugimi, minimalizirajo anksioznost oziroma na splošno ponavljajo in primerjajo nove izkušnje, nova doživetja s starimi, introjiciranimi relacijskimi konstrukti, vzorci zaznavanja, razumevanja in vzpostavljanja odnosov z objektom.

Oba, naslovnik in pošiljatelj, aktivno sodelujeta v tem ponavljajočem se začaranem krogu. Ponavadi se njuni nezavedni cilji in dejavnosti povsem ujemajo. Preko metakomunikacije drug v drugem vzbujata in izvabljata prav tiste vzorce, ki se najbolj skladajo z njuno izvirno psihično strukturo, s ponotranjenimi in introjiciranimi konstrukti iz njunih zgodnjih doživetij. Temu bi lahko rekli eksistenčna determinanta, splošen pojav, proces razreševanja, odrešenja, saj človek toliko časa ponavlja en in isti vzorec, dokler preko nove, drugačne projektivne identifikacije ne sprejme drugačnega vedenja, ki je tokrat, upajmo, bolj funkcionalno.

Navedemo lahko mnogo primerov mehanizma projektivne in introjektivne identifikacije, s katerimi lahko ponazorimo zgoraj opisani mehanizem. V primeru odvisnosti bo posameznik npr. uporabil mehanizem projektivne identifikacije zato, da bo našel osebo, katere življenjski cilj je skrbeti za druge. Gre za globoko vsidrano prepričanje ali konstrukt te osebe, da mora biti odvisna od nekoga, sicer njene potrebe nikoli ne bodo zadovoljene, ali pa gre za strah pred zapuščenostjo, saj bi samostojnost pomenila zavrnitev arhaičnega odnosa s starši. Ta oseba bo v kasnejšem življenju preko močnega orodja metakomunikacije in projektivne identifikacije v drugih zmeraj spodbujala in izzivala odgovor skrbnika, kot bi ji na čelu pisalo: potrebujem te in brez tebe ne morem preživeti.

Obratna dinamika se pojavi v relacijskem stilu dominantnosti, kjer prezgodaj postarani otrok, ki je moral biti vedno popoln in imeti vse pod nadzorom, v drugih vzbuja naslovnikove potrebe po odvisnosti, da bi lahko igral vlogo

njegovih nadomestnih staršev. Oba bosta ponovila ta relacijsko vedenjski ciklus zato, ker je za oba ključnega pomena ustrezati staremu nazavedno introjiciranemu konstruktu, ki je izvirni model, *conditio sine qua non*, za odnos s starši.

Pri vsem tem je treba omeniti, da gre za vedno novo ponavljanje, ustvarjanje novih situacij, v katerih je ta prvotna drama znova odigrana. Karkoli že različne psihoanalitične šole opisujejo kot motivacijske dejavnike, lahko strnemo, da je *raison d'être* ponavljanja ujemanje z notranjo strukturo posameznikov, in sicer preko mehanizma projektivne in introjektivne identifikacije, ki ga z drugimi besedami lahko poimenujemo odrešenjski proces. »Nosite bremena drug drugemu in tako boste izpolnili Kristusovo postavo« (Gal 6, 2). Drug drugemu torej s sprejemanjem projekcij teh notranjih neodrešenih, nerazrešenih struktur predstavljamo odrešenje od starih modelov. Vsekakor pa ne gre zgolj za pasivno sprejemanje, ampak aktivno sodelovanje, ki pomeni, da drug drugemu predstavljamo in omogočamo novo razrešitev s tem, da sprejmemo drugega v vsej polnosti njegovega doživljanja in mu ponudimo drugačen način odzivanja, kot mu ga je nudila njegova preteklost.

Povedano drugače, to eksistenčno določilo ponavljanja sproži v posamezniku mehanizem projektivne in introjektivne identifikacije, ki ponovno odigra staro izvirno izkušnjo na nov način, in sicer tedaj, ko naslovnik zavestno reagira na način, ki je drugačen od ustaljenega in starega.

Projektivna identifikacija je v tem pogledu definirana kot operativni mehanizem obeh: preverbalnega, afektivnega, prvinskega ponavljanja in verbalnega, simbolnega ponavljanja. Na ta način projektivna identifikacija prinaša na dan najbolj arhaične primarne afekte in simbolne introjekte, da se preko projekcije in transferja ponovijo v novem okolju, z upanjem na drugačno razrešitev in novo izkušnjo, doživetje.

Hude travme iz zgodnjega otroštva ali kasnejšega življenja najbolj izrazito ponazarjajo mehanizem projektivne in introjektivne identifikacije: npr. ponovno igranje vloge žrtve. Boleče izkušnje ali afekte, ki so introjicirani kot travmatično doživetje, oseba projicira navzven in prvotna žrtev se ponovno žrtvuje, oziroma odigra isto dejanje skozi ustrezno introjektivno identifikacijo. V primeru samodestruktivnega vedenja se žrtev vedno znova identificira s travmatičnim introjektom in sama sebi stori prav tisto, kar so ji prej storili drugi. Pri ponovnem žrtvovanju bo žrtev glede na svoje introjekte izzvala vedenje, ki je isto, kot je bilo vedenje v izvorni situaciji. Temu pravimo komplementarna introjektivna identifikacija, ki jo oseba projicira navzven - ženske, npr., ki so bile tepene že kot otroci in jih tudi v odrasli dobi možje pretepajo, se bodo vedno znova poročale z moškimi, ki jih bodo ponovno pretepali.

Ponovna identifikacija s starim introjiciranim afektom, fantazijo, anksioznostjo in sliko izvirne travme je tako močna, da se ji žrtev ne more izogniti. Naloga narave odrešenjskega procesa je namreč, da dokonča nedokončano, da razreši, obvlada in dobi nadzor nad travmo. Zavrženi jaz oziroma potlačene vsebine, ki so boleče in vzbujajo hudo anksioznost, da bi lahko ostale v zavesti, se potlačijo, dokler jih projektivna in introjektivna identifikacija ponovno ne sprožita in se znova pojavijo: »Vemo, da celotno stvarstvo vse do zdaj skupno zdihuje in trpi porodne bolečine. Pa ne samo ono, tudi mi, ki imamo prvine Duha, tudi mi

zdihujemo sami v sebi« (Rim 8, 22-23). To je proces, ko se človek odpre milosti, se poglobi, sprejme odgovornost za svojo zgodovino oziroma ko preko drugega, ki sprejme, predela ta doživetja iz preteklosti in preko njega izkusi ta milostni trenutek notranje prenove, le tedaj je možna dokončna razrešitev, izključitev ponovne identifikacije z izvorno napetostjo in bolečino.

Tudi sodobne nevrološke raziskave travm in bolečin so odprle nov pomemben pogled na ponavljanje ali, lahko bi rekli prisilo ponovnega odigravanja starih konfliktov in s tem na mehanizem projektivne in introjektivne identifikacije. Sestavine umika vase, ki je podoben učinku opija, nemoč, brezup in depresija sprožijo ponovno identifikacijo s travmo, povzročijo povečano sproščanje določenih nevrotransmiterjev, žrtev pa to izkusi kot ponovno biokemično travmatizacijo. Vsiljeni spomini, flashbacki in nočne more so dramatični znaki ponovne identifikacije s travmatičnimi introjekti. Preko mehanizma introjektivne identifikacije žrtev ponovno izkusi staro travmo na nov način in istočasno ponovno sproži tudi biokemične procese. Enako se zgodi tudi v primeru pretirane stopnje vzburjenosti (hiperarausal). Značilni dražljaji, ki žrtev spomnijo na travmo, sprožijo ponovno identifikacijo z bolečim travmatičnim introjektom in biokemični procesi se ponovno vzbudijo. Žrtev travme na ta način zaradi moči projektivne in introjektivne identifikacije spet postane žrtev preteklih travmatičnih doživetij.

Projektivna in introjektivna identifikacija pa poleg tega igrata ključno vlogo v ponavljajočih se kognitivno emocionalnih izkušnjah, ki oblikujejo in gradijo normalni funkcionalni razvoj otroka. Pozitivne in prijetne izkušnje socialne interakcije v zgodnjem življenju, ki jih otrok ponotranji preko mehanizma introjektivne identifikacije, so del projektivnega zaporedja skrbnosti matere, ki otroka neguje. Isto projektivno introjektivno zaporedje, ki je povezano še z nevroaktivacijskim sistemom, deluje kot funkcionalni odgovor na stres, vzburjenje in veselje. Ponovna identifikacija z izvirnim perceptom, afektom ali projekcijo pozitivnega afekta v naslovnika, sproži isti nevropsihološki odgovor, ki se tako obnavlja.

Sklep

Ob sklepu lahko trdimo, da metapsihološka pojma projektivne in introjektivne identifikacije ter ponavljanja opisujeta univerzalen pojav, ki v samem jedru povezuje človeško doživljanje tako na intrapsihičnih kakor tudi na interpersonalnih ravneh. Ta mehanizem je ključni konstrukt, s katerim lahko pojasnimo in razumemo relacijsko matriko človeškega vedenja, njegovega razreševanja in s tem odrešenjski proces. Ponavljanje starih doživetij in mehanizem projektivne in introjektivne identifikacije sta vzajemno povezana tako, da se projektivna identifikacija lahko sproži samo s pomočjo prisile ponavljanja, prisila ponavljanja pa se ne more udejaniti brez projektivne identifikacije.

V ponavljanju preteklih doživetij se preko mehanizma projektivne in introjektivne identifikacije prepletajo psihični in nevrološki procesi: na podlagi projektivne in introjektivne identifikacije izvirne travme drug drugega ponovno sprožijo v nespremenjeni obliki, ki pa se lahko preoblikuje ter postane del

odrešenjskega procesa šele tedaj, ko naslovnik s pomočjo odrešenjske milosti na nov način odreagira na naslovnikove izvirne izkušnje.

Povzetek: **Christian Gostečnik OFM, Projektivna in introjektivna identifikacija v odrešenjskem procesu**

Mehanizem projektivne in introjektivne identifikacije je osnovnega pomena pri razumevanju prenosa neobvladljivih občutij posameznika v drugo osebo, ki te občutke sprejme, se z njimi identificira in se nanje odziva. Ta mehanizem igra tudi ključno vlogo pri ponavljanju bolečih čustev, travm in konfliktov. Obenem predstavlja mehanizem projektivne in introjektivne identifikacije kritični dinamizem pri razreševanju človeških bolečih občutij, konfliktov in je temelj odrešenjskemu procesu.

Summary: **Christian Gostečnik OFM, Projective and Introjective Identification in the Redemptive Process**

The mechanism of projective and introjective identification is of critical importance at understanding the projection of somebody's uncontrollable feelings into another person, by whom they are accepted, identified with and responded to. This mechanism is also significantly powerful in repeating hurtful feelings, traumas and conflicts. At the same time the said concept represents a fundamental instrument in the resolution of such conflicts and is the basis of the redemptive process.

Razprava (1.01) UDK 276 : 681.327.8 (049.2)

Miran Špelič OFM

Stola bina, prima, singula

Hipertekstovna eksegeza očetov

Ut sabbatismi requie
nostrae fruantur animae,
donec surgente corpore
sit stolae decus geminae.

Počivanje sobotno zdaj
naj naše duše uživajo,
dokler ne vstane še telo,
obleka dvojna kras nam da.[1]

Uvod: Skrivnost in starodavnost mreže

V zadnjih letih prodira tudi v akademski svet nov koncept znanstvenega delovanja in pisanja, povezan s širitvijo elektronskih povezav. Svetovno komunikacijsko omrežje Internet ne le da omogoča izredno hitre povezave med ljudmi in tako rekoč izničuje fizične razdalje med npr. bralcem in knjižnico, ampak tudi zahteva nove pristope in novo logiko pisanja besedil, ki so postavljena na svetovno omrežje oziroma splet WWW. Gre namreč za tako imenovano hipertekstovnost. Dokument ne more obstajati sam na sebi, ločen od vseh drugih, ampak mora, če hoče živeti in preživeti, biti povezan s sorodnimi, uvodnimi, izpeljanimi, vzporednimi, nadrejenimi, podrejenimi dokumenti. Vsako besedilo ima svoj naslov, kjer je dosegljivo. V besedilu samem pa je treba skriti naslove omenjenih drugih dokumentov, kamor lahko bralec pride iz posamezne točke. Prav tako je zelo zaželeno, da je tudi naslov našega dokumenta skrit v drugih dokumentih, od koder bralec lahko pride na obisk k nam. Podrobnejša razlaga principov hipertekstovnosti verjetno niti ni potrebna, ker je poznavanje elektronskega omrežja pri nas že zelo razširjeno; kratek sprehod oziroma brkljanje po mreži pa lahko hitro prikaže načela njenega delovanja. Pravzaprav sploh ne bi bilo slabo napisati kakega članka o uporabnosti Interneta v bogoslovnih vedah in o njegovih teoloških osnovah.

[1] Beda Častitljivi, *Himne o delu prvih šestih dni in o šestih dobah sveta* I, 125-128.

V tem članku pa bi rad prikazal, da hipertekstovnost, naj se sliši še tako zapleteno in moderno, pravzaprav ni nekaj posebno novega; že eksegeza očetov je poznala hipertekstovne povezave, le da jih ni imenovala s tako učenim imenom in se ji pri tem ni bilo treba posluževati elektronskih sredstev. Naj se sliši še tako neverjetno, toda spomin je bil v starem veku veliko bolj razvit kot dandanes. Seveda takrat sploh ni obstajalo toliko podatkov o vsem mogočem, kot se z njimi srečuje človek 20. stoletja. Naravoslovje je bilo v povojih; svet praktično še neodkrit; literature temu ustrezno toliko manj. Poleg tega so bila sredstva za ohranjanje podatkov relativno draga in ne vselej lahko dostopna.[2] Pergament so delali iz živalskih kož po posebnem postopku, papirus pa samo v Egiptu iz istoimenske rastline; vse seveda ročno. Tudi šolski sistem je gradil na učenju na pamet. Pahomij je od menihov zahteval, da se naučijo na pamet vsaj celotno Novo zavezo in vse psalme, priporočal pa je celotno Sveto pismo.

V takšnem okolju se je hipertekstovnost odvijala v samem avtorjevem in bralčevem oziroma poslušalčevem spominu. Ena beseda iz prvega konteksta je priklicala enako ali podobno besedo iz nekega drugega, pa morda od tam šla dalje še v tretjega, in tako se je oblikovala eksegeza. Če se ta ni omejevala na dobesedno razlaganje težkih pojmov in pojasnjevanje realij, ampak je hotela zajadrati globlje v duhovne vode alegorije, ji je takšno brkljanje po hipertekstu spomina pri tem lahko samo še pomagalo.

Danes naš spomin bombardirajo dražljaji z vseh strani in ga zasipajo s podatki, ki drug drugega izrivajo in se borijo za preživetje; tone papirja so potiskane vsako sekundo, terabajti vtisnjeni na magnetno-optične nosilce zapisa. Vedno nove tehnologije nastajajo, ki naj bi zgolj omogočale iskanje potrebnih podatkov. Gumb tukaj, klik tam, in morda najdemo iskano informacijo. Tudi naš način razmišljanja in spominjanja se prilagaja tem postopkom. Zato pa nam je toliko težje znova prodirati v mišljenje očetov iz starega veka, ki so to hipertekstovnost obvladali v lastnem spominu. Prav s pomočjo elektronskih orodij lahko danes tudi mi v vsej svoji omejenosti počasi in korak za korakom prodiramo v skrivnostne povezave alegorij starodavnih eksegetov in potem z njihovo pomočjo začenjamo slutiti, kakšno bogastvo skrivajo sveta besedila v svojih povezavah. Svetost besedila namreč ni le v neposrednem, dobesednem pomenu, ampak tudi v mnogovrstnih povezavah besedila, ki nastajajo pred očmi bralca, odprtega Duhu, ki navdihuje ne le pisanje, ampak tudi razumevanje svetih besedil. Uvid v napore očetov nam lahko v spremenjenem svetu, obogatenem z elektronskim hipertekstom, pomaga pri odkrivanju globin Duha v starodavnem besedilu, ki je besedilo za vse čase, za vse kraje in za vse načine razumevanja.

[2] Hieronim, na primer, v uvodu pisma, ki ga je pisal devicam v Emono, toži nad pomanjkanjem papirja v halkidski puščavi (prim. *Epistulae* 11,1).

1. Stola

Spodbuda za to razmišljanje in raziskavo se je porodila ob prevajanju prve himne Beda Častitljivega *O delu prvih šestih dni in o šestih dobah sveta*. Predzadnja kitica vsebuje namreč precej zagoneten izraz *stolae geminae*, dvojno oblačilo, ki naj bi ga prejele duše ob koncu sobotnega počitka, s tem ko bo nastopilo tudi vstajenje mesa. Od kod Bedu ta izraz, katerega ne pojasnjuje in ki je moral biti njegovim bralcem in poslušalcem razumljiv?

Latinski izraz *stola*, grško *stolé* ni tuj ne klasični ne krščanski govorici. V klasični dobi in tudi kasneje je označeval oblačilo svobodnih in poštenih žensk, nekakšno ohlapno tuniko, ki je segala do tal, bila s pasom pripeta ob telo in znotraj obšita s široko in do tal segajočo nabrano obrobo. Imela je kratke ali dolge rokave. Ženske so jo nosile nad spodnjo tuniko in, samo zunaj po potrebi, pod palo. Navadno je bila na rami pripeta s *fibulo*. Prostitutke in zaradi prešuštva ločene ženske je niso smele nositi; njihova obleka je bila *toga*, enaka moški. Moda je bila v starem Rimu dokaj konservativna in tako se je *stola* kot ženska obleka obdržala tja do 4. stoletja po Kristusu, nakar jo je zamenjala preprostejša dolga tunika, dalmatika.[3]

Za prodor izraza v krščansko govorico je verjetno odločilnega pomena njegova umestitev najprej v grški prevod Svetega pisma in kasneje v latinske prevode od Vetus Latine do Vulgate. Tu opažamo, da je v grščini bil to očitno bolj splošen izraz, saj ga srečamo nekoliko pogosteje kot v latinskih prevodih. Pomeni lahko namreč tudi oblačilo na splošno oziroma njegov del. Najpogosteje pa v LXX označuje duhovniška in kraljevska oblačila. Očitno je ta izraz pomenil tudi vrhnje oblačilo vplivnih in pomembnih oseb. Tako je na primer faraon Jožefu oblekel *stolo*, ko ga je povišal v službo svojega namestnika (prim. 1 Mz 41,42).[4]

Šele po 8. stoletju pa je ta izraz začel označevati del liturgičnega oblačila klerikov, ki se je dotlej imenoval *orarium*. Nedvomno gre za tesno povezavo z izrazom za duhovniška oblačila, ki jih je Mojzes pripravil za brata Arona in njegove sinove. Težko pa je pojasniti, in o tem je kar nekaj hipotez, kako je mogel izraz za široko nabrano žensko obleko oziroma za sijajno oblačilo dostojanstvenika preiti na malce širši trak, ki ga duhovnik nosi okrog vratu. Razpravo o tem prepuščamo liturgistom.[5]

V navedeni kitici Beda Častitljivega so omenjena dvojna oblačila, *geminae stolae*. V Svetem pismu je v sorodnem kontekstu iz knjige Razodetja omenjena ena sama obleka (prim. Raz 6,11). To je raziskavo napotilo k morebitnim vzporednim svetopisemskim mestom, kjer se omenja to oblačilo.

---

[3] Prim. W. Smith, *Dictionary of Greek and Roman Antiquity*, London [2]1859, 1073; *The Oxford Classical Dictionary*, London [r]1950, 301; O. Seyffert, *A Dictionary of Classical Antiquities*, New York 1956.

[4] Prim. H. Lesêtre, *Étole*, v: *Dictionnaire de la Bible* V (1912), 2408-2409.

[5] Prim. R. Sinker, *Stole* v: Smith-Cheetham, *A Dictionary of Christian Antiquities*, London 1880, 1934-1937; H. Leclercq, *Étole*, v: *Dictionnaire d'archeologie chrétienne et de liturgie* V (1922), 673-676.

2. Stola v Svetem pismu

Septuaginta uporabi izraz *stolé* 98-krat, in sicer za različne hebrejske predloge. Tako kot v klasični grščini lahko pomeni oblačilo na splošno, pa tudi obleko, ki kaže na visok položaj njenega lastnika. Več kot 40-krat pomeni duhovniško oblačilo. Zlasti pa je pomemben zasuk pomena v modrostni literaturi. V Novi zavezi je to izključno slovesno vrhnje oblačilo.[6] Vulgata je rabo izraza omejila, saj nastopi v Stari zavezi samo 22-krat, v Novi pa še 9-krat. Oglejmo si nekaj mest, kjer je uporabljen ta izraz.

Že na samem začetku se pokaže Božja skrb za človeka s tem, da Adamu in Evi pripravi oblačila, ki sicer niso označena s tem imenom (prim. 1 Mz 3,21). Da bi Jakob dobil od očeta Izaka prvorojenski blagoslov, ga je mati Rebeka oblekla v Ezavovo *stolo* (prim. 1 Mz 27,15; samo LXX); tako je v odrešenjsko zgodovino vstopil on in ne njegov brat.[7] Omenjeno je že bilo, da je faraon oblekel Jožefa v *stolo*, mu dal prstan in ogrlico, ko ga je privzel za svojega namestnika (prim. 1 Mz 41,42). Ko je Jakob blagoslovil Juda, mu je rekel, da bo *stolo* opral v vinu in *palij* v grozdni krvi (prim. 1 Mz 49,11).[8] Oblačila, ki jih je Mojzes pripravljal za Arona in njegove sinove, so tudi označena s tem imenom, kot je bilo omenjeno (prim. v Vg samo 3 Mz 16,32; v LXX pa še na mnogih drugih mestih). Sirah prenese njen pomen na simbolično raven in uporablja izraz v zvezi *stola gloriae*, oblačilo slave, ki ponazarja modrost samo; modrec spodbuja učenca, naj si nadene modrost kot obleko (prim. Sir 6,30.32; 15,5).[9] Kdor pa ima modrost (to je, kdor nosi to obleko), ta ima tudi delež v večnem življenju (prim. Sir 4,13-14; 24,31).[10] Takšna obleka simbolizira tudi duhovniško

---

[6] Prim. J. Wilckens, *Stole,* v: *Theological Dictionary of the New Testament*, Grand Rapids [r]1971, 678-691.

[7] Ta dogodek obširno razlaga že Ambrozij in ga nanaša na razmerje med Sinagogo in Cerkvijo. Prim. *De Iacob et vita beata* 2,2,9; *Expositio psalmi cxviii* 13,15.

[8] Kristološka tipološka razlaga se kar ponuja in nemalo očetov, začenši s Tertulijanom (+ ok. 222) pri Latincih in Klemenom Aleksandrijskim (+ ok. 215) pri Grkih, je ta odlomek neposredno nanašalo na Kristusa: kri je simbol njegovega trpljenja, obleka pa kaže na njegovo s krvjo oblito telo, kasneje tudi na Cerkev. »Multo manifestius Genesis in benedictione Iudae, ex cuius tribu carnis census Christi processurus, iam tunc Christum in Iuda deliniabat: lavabit, inquit, in vino *stolam* suam et in sanguine uvae amictum suum, *stolam* et amictum carnem demonstrans et vinum sanguinem« (Tertulijan, *Adversus Marcionem* IV, str. v CSEL 561). Prim. tudi: Origen, *Comentarii in evangelium Ioannis* VI, 56,290-57,292: pranje je simbol Kristusovega trpljenja, s katerim je bil krščen, in našega krsta; Novacijan, *De trinitate* 21; Ambrozij, *De Joseph* 3,13; *De patriarchis* 4,24: »Bona *stola* caro Christi«; Rufin, *De benedictionibus patriarcharum* 1R,9: stola je Cerkev; enako tudi Avguštin, *Contra Faustum* 12,42. Ne smemo pa prezreti niti eshatološke tipologije, temelječe na vzporednicah, ki se ponujajo s knjigo Razodetja, kjer so sveti oprali svoja oblačila v Jagnjetovi krvi (prim. Raz 7,14; 22,14).

[9] Besedilo je potrebno vzeti iz Vulgatinega prevoda, ki se v mnogočem razlikuje od LXX, in to ne le v oštevilčenju vrstic, ki je skoraj vedno nekoliko premaknjeno.

[10] Tudi tu moramo gledati na Vulgato. Slovenski prevod, ki sledi LXX, ima precej drugačno dikcijo. Vulgatini besedili se torej glasita: »Et qui illam diligit, diligit vitam et

čast (prim. Sir 45,9; 50,11). Podobno simbolično raven vpeljuje tudi prerok Baruh s *stolo* miru oziroma žalovanja (prim. Bar 4,20; 5,1). V knjigah Makabejcev *stola* označuje zlasti duhovniško in kraljevsko oblačilo (prim. 1 Mkb 6,15; 10,21; 2 Mkb 3,15). Psalmi ne poznajo tega izraza. V Novi zavezi so tako označena oblačila pismoukov (prim. Mr 12,38; Lk 20,46), poleg tega pa se izraz pojavi le še v Razodetju, kjer je vselej povezan z dušami pravičnih, ki prejmejo bele *stole* oziroma ki so *stole* oprali in obelili v Jagnjetovi krvi (prim. Raz 7,9-14; 22,14).

Zlasti zanimiva so se izkazala tista mesta, kjer se ob izrazu za oblačilo pojavlja še kak številnik. Pokazala so se tri ključna mesta, brez katerih celovitega pomena Bedove pesnitve ni mogoče dojeti. Zaradi boljšega pregleda zaslužijo celoten navedek v Vulgati prilagojenem slovenskem prevodu (V-sl), v latinski vulgati (Vg), v grškem prevodu LXX oziroma izvirniku (Gr) in v slovenskem standardnem prevodu (SSP):[11]

a) 1 Mz 45,22: Jožef in bratje

V-sl: Vsakemu posebej je dal izročiti po dve oblačili. Benjaminu pa je dal tristo srebrnikov in pet najboljših oblačil.

Vg: Singulisque proferri iussit binas stolas Beniamin vero dedit trecentos argenteos cum quinque stolis optimis.

Gr: Kaì pâsin édōken dissàs stolás, tô dè Beniamin édōken triakosíous khrusoûs kaì pénte exallassoúsas stolás.

SSP: Vsakemu od njih je dal praznično oblačilo, Benjaminu pa tristo srebrnikov in pet prazničnih oblačil.

b) Lk 15,22: Usmiljeni oče in izgubljeni sin

V-sl: Oče pa je naročil svojim služabnikom: »Brž prinesite prvo obleko in ga oblecite! Dajte mu prstan na roko in čevlje na noge!«

Vg: Dixit autem pater ad servos suos: Cito proferte stolam primam, et induite illum, et date anulum in manum eius, et calciamenta in pedes.

Gr: Eîpen dè ho patèr pròs toùs doúlous autoû, Takhù exenégkate stolèn tèn prótēn kaì endúsate autón, kaì dóte daktúlion eis tèn kheîra autoû kaì hupodémata eis toûs pódas.

SSP: Oče pa je naročil svojim služabnikom: »Brž prinesite najboljše oblačilo in ga oblecite! Dajte mu prstan na roko in sandale na noge!«

---

qui vigilaverint ad illam conplectebuntur placorem eius. Qui tenuerint illam, vitam hereditabunt, et quo introibit, benedicit Deus. - In kdor njo ljubi, ljubi življenje, in kateri ob njej bedijo, jih bo objela njena naklonjenost. Kateri se je oklepajo, bodo podedovali življenje, in kamor ona vstopi, tam Bog blagoslavlja« (Sir 4,13-14). »Qui edunt me, adhuc esurient, et qui bibunt me, adhuc sitient. Qui audit me, non confundetur, et qui operantur in me, non peccabunt. Qui elucidant me, vitam aeternam habebunt. - Kateri mene uživajo, bodo še lačni, in kateri mene pijejo, bodo še žejni. Kdor mene posluša, se ne bo zmedel, in kateri v meni delajo, ne bodo grešili. Kdor mene razlaga, bo imel večno življenje« (Sir 24,29-31). LXX slednjega besedila sploh nima, stalo pa bi za Sir 24,22.

[11] Že površno branje lahko pokaže, da si prevodi ne ustrezajo najbolje. Pri reševanju težav z dvojnim oblačilom se moramo ozirati predvsem na latinske prevode; tudi grška predloga in iz nje izhajajoči sodobni prevodi tu ne pomagajo dosti.

c) Raz 6,11: Duše mučencev pod oltarjem

V-sl: In dano jim je bilo po eno belo oblačilo in jim je bilo rečeno, naj potrpijo še malo časa, dokler se ne dopolni število njihovih soslužabnikov in njihovih bratov, ki morajo biti umorjeni kakor oni sami.

Vg: Et datae sunt illis singulae stolae albae, et dictum est illis, ut requiescerent tempus adhuc modicum, donec impleantur conservi eorum et fratres eorum, qui interficiendi sunt sicut et illi.

Gr: Kaì edóthē autoîs hekástō stolè leuké, kaì erréthē autoîs hína anapaúsontai éti khrónon mikrón, héōs plērōthôsin kaì hoi súndouloi autôn kaì hoi adelfoì autôn hoi méllontes apokténnesthai hōs kaì autoí.

SSP: Tedaj je vsak izmed njih dobil belo oblačilo in rečeno jim je bilo, naj potrpijo še malo časa, dokler se ne dopolni število njihovih soslužabnikov in njihovih bratov, ki morajo biti umorjeni kakor oni sami.

3. Stola v svetopisemskih razlagah

a) Jožef in bratje

Zaplet njihove zgodbe se pravzaprav začne z obleko, ki je nevoščljivosti izbila dno; bila je namreč znak očetove večje ljubezni do Jožefa. V Vulgati je označena s preprostim izrazom *tunica polymita* (1 Mz 37,3; LXX: khitôna poikílon). To obleko so mu potem bratje slekli, jo namočili v kri in jo vrnili očetu kot dokaz, da so ga najbrž požrle divje zveri. Jožef potem dobi obleko, in to *stolo*, od faraona in z njo vladarsko oblast. Ko so bratje v stiski prišli Jožefa prosit hrano za preživetje, se jim je po preizkušnjah dal spoznati, jih povabil v Egipt in vsakemu dal po dve *stoli*, Benjaminu pa pet.

Tipološka eksegeza vidi v Jožefu Kristusovo predpodobo. Nemalo detajlov iz njegovega življenja se je na drugi ravni ponovilo v življenju Jezusa Kristusa. Odrešenjsko dogajanje pa moremo videti nakazano tudi v zgodbi o oblekah.[12] Bratje so podoba človeštva, ki ne sprejema Božjih meril in se hoče Bogu na neki način maščevati. Odvzeta obleka naj bi pomenila smrt Boga, njegovo odstranitev iz človeškega sveta. Bog pa ne obupa nad takšnim človekom. Sledijo preizkušnje in preskušanje. In na koncu je človek obdarjen z dvakratnim in dragocenejšim darom v primerjavi s tistim, kar je nekoč mislil uničiti. Da pa so bratje zdaj sprejeli Božjo odrešenjsko logiko, dokazuje njihov odnos do tedaj najmlajšega brata Benjamina; ne le da zanj še posebej skrbijo, tudi posebna pozornost, ki je je deležen, in petero oblek ni več razlog za nevoščljivost.

Janez Krizostom, za katerega bi težko rekli, da je pretiraval z alegorijo, je razložil ta odlomek bolj moralno: Jožef je dal dvoje oblek bratom, da bi vnaprej

[12] Ta razlaga se ne opira na nobeno obstoječo razlago cerkvenih očetov, zvesto pa sledi njenemu duhu. Med očeti se je ob številu dve ustavil Ambrozij, ki najprej nanaša odnos med Jožefom in Benjaminom na odnos med Jezusom in Pavlom, ki je bil deležen večje mere darov; dve obleki za brate pa razloži kot eno mistično in eno moralno; obleka je dar Svetega Duha; vsak kristjan dobi nekaj karizmatičnih darov, ne dobijo pa vsi vsega. Prim. *De Joseph* 13,74-76.

preprečil njihovo jezo.[13] Samo na kratko - zaradi primerjave z ostalimi razlagami obleke - naj še omenimo, da so Jožefove darove bratom nekateri očetje razumeli kot tipološko napoved, da bo Kristus podaril Svetega Duha apostolom.[14]

Problem zase predstavlja število oblek. V sodobnih prevodih, ki se ravnajo po hebrejski predlogi, to sploh ni omenjeno. LXX in Vulgata pa imata jasen izraz, dvoje: *dissás* oziroma *binas*. Hebrejsko besedilo ima tu manj jasno besedo *ḥ^{a}līpōt*.[15] Hebrejski slovarji pri tem korenu ponujajo pomen zamenjane, nadomestne obleke; koren sam pa naj bi pomenil tudi opremo, opravo, spremembo, olajšanje, sporazum, preteklost.[16] Očitno je prevajalec Septuaginte ta izraz razumel kot dvojno (ali podvojeno) obleko; morda je bila dvojna obleka zanj isto kot praznična obleka. Dejstvo je, da je njegov prevod prešel tudi v Vulgato. Ali je tudi Hieronim razumel *ḥ^{a}līpōt* kot dvojno ali pa je pri manj znani besedi preprosto zaupal namigu iz LXX in tako dal izhodišče za zanimivo eshatološko razlago. Očetje tega sicer še niso izkoristili. Kaže, da je bil prvi, ki je to storil, srednjeveški teolog, menih Rupert iz Deutza (ok. 1075-1135),[17] k čemur se bomo še vrnili. Njegov malce starejši sodobnik, judovski rabinski ekseget Raši iz Troyesa (1040-1105),[18] v svojem komentarju Geneze tega mesta ne razlaga posebej, prevaja pa ga kot »oblačila za zamenjavo«. Sodobni prevodi izraz podajajo kot praznične, nadomestne ali sveže obleke.

Ko si Jakobov rod v lakoti reši življenje, to dogajanje spremlja podaritev dveh oblek. Tudi odrešenje človeštva, ki ga je izvršil Jezus Kristus, verjetno na neki simbolni ravni spremlja podaritev dveh oblek. Kakšnih, kdaj, kako?

---

[13] Prim. *In Genesim homiliae* 64,7.

[14] »Munera dedit Ioseph fratribus suis; et noster Ioseph Christus dedit dona hominibus cum sanctum spiritum dedit discipulis suis. - Jožef je obdaril svoje brate; tudi naš Jožef, Kristus, je dal darove ljudem, ko je dal svojim učencem Svetega Duha« (Kvodvultdeus, *Liber promissionum et praedictorum Dei* 1,31).

[15] G. von Rad se v svojem komentarju ni mogel odločiti za točen pomen; sklicuje se na podobno besedo v akadščini, ki pomeni vrsto obleke. V prevodu sprejema izraz praznična. Prim. *Genesis, A Commentary*, London ^{2r}1966, 391, 395.

[16] Prim. W. Gesenius, *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford ^{r}1979, 322-323; J. Kohlenberger, *Interlinear Hebrew-English Old Testament*, Grand Rapids 1979, 130; Koehler-Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, Leiden 1994, 319 (drobna zanimivost: iz istega korena naj bi bila tudi arabska beseda kalif, namestnik).

[17] Kot ekseget se je Rupert precej opiral na predhodnike, zlasti na Hrabana Mavra, vendar je v novem okolju razvil svojo eksegezo. Izhajal je iz samozadostnosti Svetega pisma in je zato povezoval tekste, ki so imeli le besedno podobnost, ter to izkoristil zlasti za alegorično eksegezo, čeprav tudi dobesedne ni izključeval. V hermenevtiki je izredno poudarjal detajle in iz njih izpeljeval teološke sklepe. Prim. P. Séjourné, *Rupert de Deutz* v: *Dictionnaire de la théologie catholique* XIV (1939), 169-205.

[18] Njegovo ime je pravzaprav kratica za Rabbi Šelomo Jizhak. S svojo razlago Svetega pisma in Talmuda še danes vpliva na rabinsko eksegezo. Prim. E. L. Rapp, *Raschi,* v: *Die Religion in Geschichte und Gegenwart* V (^{3}1961), 780.

b) Usmiljeni oče in izgubljeni sin

Tudi tu se zgodba suče okrog bratov, kjer mlajši proti patriarhalni logiki na neki način premaga starejšega, kot je bilo to v primeru Jožefa nad enajsterimi in Jakoba nad Ezavom.

Tudi v tej zgodbi je detajl z oblačilom pomemben, vsaj očetje so mu namenili nemalo pozornosti. Imenuje se *stola*, ob njem je omenjen tudi prstan, dan na roko; za nekoga, ki je ves prežet s Svetim pismom, se takoj ponuja vzporednica s faraonovim povišanjem Jožefa, ki je poleg obleke tudi prejel prstan. Grško in latinsko besedilo jasno povesta, da je ta *stola* prva, *prima*, *prótē*. Slovenski prevodi in tudi večina sodobnih prevodov to razlagajo s prvo kvaliteto, torej je to bila »najboljša obleka« (za tako rabo številnika prim. Ezk 27,22). Lahko bi to bila prva obleka, ki jo najde. Le malo sodobnih eksegetov se posebej ustavlja ob tem. A. Plummer pravi, da ne gre za sinovo najboljšo obleko, ampak za najboljšo, kar jih je v hiši.[19] I. Howard Marshall meni, da pomeni najboljšo obleko, ki ni toliko znak nove dobe kot reminiscenca 1 Mz 41,42. Drugače razlaga K. H. Rengstorf, ki meni, da gre za prejšnjo obleko, ki jo je sin ob odhodu in izplačilu dediščine izgubil; zdaj naj bi bila znak ponovne vzpostavitve sinovskega odnosa. Toda tega po Marshallu ni mogoče razumeti iz jezikovnih razlogov.[20] To zavrača tudi J. A. Fitzmyer, saj bi s tem bila zasenčena narava očetovega zastonjskega daru, ki je znak njegove velikodušnosti. Tudi on razlaga zvezo prva obleka kot najboljšo obleko, oblačilo prve kakovosti. Takšen pomen namreč srečamo ne le v Svetem pismu (prim. Am 6,6; Vp 4,14),[21] ampak tudi v idiomatični grščini.[22]

Očetje se niso zadovoljili s tako preprosto in jasno razlago. Vsi, ki so se dotaknili te prilike in v njej tega izraza, so v njem videli več kot le visoko kvaliteto. Že Tertulijan je to razumel kot prejšnje oblačilo, znamenje Svetega Duha, ki ga kristjan prejme pri krstu, če pa ga izgubi, ga znova prejme po pokori.[23] Ambrozij sicer pri razlaganju tega mesta Lukovega evangelija popolnoma prezre številnik prva, vendar pa *stolo* že enači s svatovskim oblačilom, ki je pogoj za vstop na eshatološko večno gostijo.[24] Avguštin je tu

[19] Prim. *A critical and exegetical Commentary on the Gospel According to St. Luke*, Edinburgh ^{4r}1916, 376 (ICC).

[20] Prim. I. Howard Marshall, *The Gospel of Luke*, Grand Rapids 1978, 610.

[21] Prim. *The Gospel According to Luke II (X-XXII)*, New York 1985, 1090 (Anchor Bible).

[22] Prim. J. M. Creed, *The Gospel According to St. Luke*, London 1969, 200.

[23] »Recuperabit igitur et apostata vestem priorem, indumentum Spiritus Sancti, et anulum denuo, signaculum lauacri, et rursus illi mactabitur Christus. - Tudi odpadnik bo torej ponovno dobil prejšnjo obleko, oblačilo Svetega Duha, in znova prstan, znamenje krsta, in spet se bo zanj žrtvoval Kristus.« (Tertulijan, *De pudicitia* 9).

[24] »'Stolam proferri' iubeat, quae vestis est nuptialis, quam si qui non habuerit, a convivio nuptiali excluditur. - Ukaže prinesti stolo, ki je svatovsko oblačilo; kdor je nima, ga ne pustijo na svatovsko gostijo« (*De paenitentia* 2, 3). »Et iubet proferri stolam anulum calciamenta... Stola amictus est sapientiae... De Sapientia enim dictum est: Lavabit in

naredil odločilni korak naprej. V številniku prva je videl namig na prvotno stanje človeka pred grehom. Kot oče vrača sinu prejšnjo obleko, tako Bog vrača človeku nedolžnost in neumrljivost, ki ju je ta izgubil z grehom.[25] Iz izvirnega konteksta potem Avguštin prenese izraz prva obleka tudi v druge kontekste, vselej pa s pomenom prvotne človekove čistosti.[26] To Ambrozijevo in Avguštinovo razlago so potem povzemali praktično vsi očetje.[27] Ob tej, alegorični razlagi, se semtertja pojavi še moralna razlaga, namreč spodbuda k delom telesnega usmiljenja. Kot je ravnal oče s sinom, tako naj ravna tudi kristjan z ubogimi.[28]

Alegorična razlaga prvega oblačila kot nesmrtnosti se je potem vključila v srednjeveško eksegetsko izročilo,[29] ki pa ni zanemarilo niti dobesednega pomena. Oboje je na primer vključil v svojo razlago frančiškan Angelo del Pas.[30] Sodobna eksegeza pa se, kot je že bilo povedano, ustavlja le pri dobesednem pomenu najboljša obleka.

c) Duše mučencev pod oltarjem

Povsem simbolična je govorica v knjigi Razodetja, kjer pravzaprav nekega strogo dobesednega pomena niti ne moremo iskati. Tako je tudi belo oblačilo, ki ga prejmejo »duše pomorjenih zaradi Božje besede« (Raz 6,9), nujno nabito s simbolnim pomenom. Preden pa si ogledamo, kakšen pomen so v njem videli razlagalci, primerjajmo pobliže grško besedilo in latinski prevod. Tudi v tem

---

vino stolam suam. Ergo stola spiritale indumentum et vestimentum est nuptiale. - In ukaže prinesti stolo, prstan in čevlje... Stola je ogrinjalo modrosti... O Modrosti je namreč rečeno: V vinu bo opral svojo stolo. Torej je stola duhovno oblačilo in svatovska obleka« (*Expositio evangelii secundum Lucam* VII,231).

[25] »Stola prima est dignitas quam perdidit Adam. - Prva stola je dostojanstvo, ki ga je Adam izgubil« (*Quaestiones evangeliorum* II,33). »Iubet ergo pater proferri ei stolam primam, quam peccando Adam perdiderat. Iam accepto in pace, iam exosculato filio iubet proferri stolam, spem immortalitatis in baptismo. - Oče mu torej ukaže prinesti prvo stolo, ki jo je bil Adam z grehom izgubil. Že je sina sprejel v miru, že ga je poljubil, ko ukaže prinesti stolo, namreč upanje na nesmrtnost v krstu« (*Sermones* 112A, str. 259).

[26] »Inde est quod nudati stola prima pelliceas tunicas mortalitate meruerunt. - Od tod izhaja, da sta si, ko sta slekla prvo stolo, z umrljivostjo zaslužila suknje iz kož« (*De Trinitate* 12,11). »Receperimus illam stolam primam, immortalitatem illam quam peccando perdidimus, cum corruptibile hoc induerit incorruptionem. - Prejeli bomo tisto prvo stolo, namreč tisto neumrljivost, ki smo jo z grehom izgubili, ko si bo razpadljivo nadelo nerazpadljivost.« (*In Iohannis epistulam ad Parthos tractatus* 8,7).

[27] Prim. Hieronim, *Epistulae* 21,23; Cezarij Arležanski, *Sermones* 163,2-4; 178,4.

[28] Prim. Ambrozij, *Epistulae* VI,35,9; Hieronim, *Commentarii in Isaiam* VII,21,14.

[29] Prim. Bernard iz Clairvauxa, *Sermones de diversis* 40,4; Herman iz Rune, *Sermones festivales* 49; 83; Pashazij Radbert, *De benedictionibus patriarcharum Iacob et Moysi* I,1398; *Expositio in lamentationes Hieremiae* IV,300.

[30] Ko najprej odlomek parafrazira, navede sinonima *optima, candida.* V razlagi pa povzema: »Prima stola est immortalitas et beatitudo. - Prva stola je nesmrtnost in blaženost.« Prim. *Commentaria in Lucae Evangelium* II, Romae 1642, 184.

primeru namreč ni popolnega soglasja. Razhajata se ravno pri številniku *singulus*, ki podaja grški *hékastos* in se ne nanaša vselej na isto odnosnico.

Ciprijanov izvod Svetega pisma ima točnejši prevod: »Data est eis singulis stola alba. - Dano jim je bilo vsakemu posebej belo oblačilo.«[31] Številnik *singulus* se tu nanaša na prejemnike. Avguštin, ki citat le parafrazira, ga razume enako.[32] Prav tako Fulgencij[33] (+532) in Primazij[34] (+ ok. 560). Šele papež Gregorij Véliki[35] (+611) in za njim Julijan Toledanski[36] (+690) in Beda Častitljivi[37] (+735) imajo v svojih besedilih Vulgatin prevod, kjer se številnik ne nanaša več na prejemnike, ampak na obleke. Kljub temu se še tudi kasneje vsaj izjemoma dobi pri srednjeveških avtorjih prevod iz Vetus Latine.[38] Bernard iz Clairvauxa (+1153) pa se učeno poigra in številnik podvoji: uporabi ga tako za prejemnike kot za prejete obleke.[39]

Že Ciprijan (+257) je odlomek kot celoto povezoval s posmrtnim plačilom mučencev.[40] Viktorin Ptujski (+ ok. 303 ali 258) v svoji Razlagi Razodetja povsem na kratko omeni tudi ta oblačila in jih izenači z darom Svetega Duha.[41] Na drugem mestu pojasnjuje, kaj je ta dar, namreč tisto, kar je prvi človek izgubil ob lesu in kar mu je vrnjeno po lesu trpljenja.[42] Podrobnejši pogled na sobesedilo pa nam pove še več. Ta dar je za duše mučencev kot nekakšen tolažilni nadomestek za telesa, ki so jih izgubili; in njihovo čakanje je mogoče razumeti kot čakanje na povračilo pri poslednji sodbi. Dokler ne dobijo dokončnega plačila, se morajo zadovoljiti s temi oblekami. Nič ne pretiravamo z izpeljavo, da te obleke pomenijo večno življenje. Njegova razlaga oblačil, ki je v bistvu bolj nakazana kot pa eksplicitna in je sprva dala izredno majhen odmev, je kasneje seveda prevladala. Popolnoma jasno se je o stoli izrazil šele Primazij

---

[31] *Ad Quirinum* III,16; *De bono patientiae* 21.

[32] Prim. *Contra Gaudentium* I,27,30.

[33] Prim. *Ad Euthymium de remissione peccatorum* II,5.

[34] Prim. *Commentarius in Apocalypsin* II,6.

[35] Prim. *Moralia in Iob* praef.,10,; II,7; XXXV,14.

[36] Prim. *Prognosticorum futuri saeculi* II, 35; 37.

[37] Prim. *Homeliae evangelii* II,12.

[38] Prim. Elred iz Rievauxa, *Sermones* 8.

[39] »Modo enim illis *singulis singulae* stolae albae datae sunt. - Takoj jim je bilo namreč dano vsakemu posebej po eno oblačilo.« (*Sermones de diuersis* 41,12).

[40] Prim. *Ad Fortunatum* 11; *De bono patientiae* 21.

[41] »Sed quoniam in novissimo tempore et sanctorum remuneratio perpetua et impiorum ventura est damnatio, dictum est 'expectare'; et pro corporis sui solatio, 'acceperunt', inquit, '*stolas albas,*' id est donum Spiritus Sancti. - Rečeno je 'počakajte', ker bo v poslednjem času nastopilo tako večno povračilo svetih kot kazen pogubljenih. In v nadomestek za svoja telesa so, kot pravi, 'prejeli bela oblačila', to je dar Svetega Duha.« (*Commentarius in Apocalypsim* 6,4).

[42] Prim. *Commentarius in Apocalypsim* 4,6.

in jo izenačil s krstom in ljubeznijo, ki je dar Svetega Duha.[43] Spet pa kaže, da je šele Gregorij izoblikoval misel, da ta obleka pomeni zgolj blaženost duše.[44]

Šele tak prevod, ki omenja po eno *stolo* za duše mučencev - in tega srečujemo v delih očetov šele od Gregorija Velikega dalje -, napeljuje na misel, da s tem »oblačenje« še ni končano, da bo po tej prvi *stoli* morda še kaj sledilo. Če je torej nekje prva, mora slediti vsaj še druga. Vsebina tega prvega oblačila postane potem praktično identična z vsebino patristične razlage prve *stole* iz zgodbe o izgubljenem sinu. In kaj potem pomeni druga *stola*?

4. Dve stoli, prva in druga

Gregorij Véliki je torej naredil povezavo med omembo *stole* v priliki o izgubljenem sinu in v videnju duš pod oltarjem, zraven pa specificiral razlago. Prva obleka pomeni nesmrtnost. Ker gre v slednjem primeru za duše, je njihova obleka simbol zgolj dušne nesmrtnosti in blaženosti. In ker gre šele za prvo *stolo*, iz tega sklepa, da ji sledi še druga, ki ima spet svojski pomen. Gregorij jo razume kot poveličano telo ob vstajenju: »Kakor smo že povedali precej nazaj, sveti prejmejo pred vstajenjem po eno *stolo*, ker uživajo samo dušno blaženost; ob koncu sveta pa jih bodo imeli dvoje, ker bodo ob dušni blaženosti posedovali tudi poveličano telesnost.«[45]

Najverjetneje je Beda prav od tega znamenitega papeža privzel svoje razumevanje tega odlomka knjige Razodetja. Gregorijevo razlago je pravzaprav podal le na malce obširnejši način in podal še perspektivo občestvenosti svetih: »Tam takoj nato dodaja: in dobili so po eno belo oblačilo in rečeno jim je bilo, naj počakajo še malo časa, dokler se ne dopolni število njihovih soslužabnikov in bratov. Duše imajo torej po eno belo oblačilo zdaj, ko uživajo samo lastno veselje; dvoje oblačil pa bodo prejeli tedaj, ko bo ob koncu dopolnjeno število bratov in se bodo veselili, ker bodo prejeli tudi neumrljiva telesa.«[46]

To misel je potem Beda izrazil tudi v svoji himni o prvih šestih dneh in šestih dobah sveta. Ob koncu pesmi omeni še sedmi dan in njemu ustrezajočo sedmo

---

[43] »Stolis baptismum... insinuat... licet caritatem quoque, quae per Spiritum Sanctum datur, stolae significent. - S stolami misli na krst... čeprav stole pomenijo tudi ljubezen, ki je dana po Svetem Duhu« (*Commentarius in Apocalypsin* 2,7).

[44] »Ante resurrectionem quippe stolas singulas accepisse dicti sunt, quia sola adhuc mentis beatitudine perfruuntur. - Omenjeno je, da so pred vstajenjem prejeli po eno stolo, ker zazdaj uživajo samo dušno blaženost« (*Moralia in Iob* praef., 10).

[45] »Sicut enim longe superius diximus, ante resurrectionem sancti singulas stolas accipiunt, quia sola animarum beatitudine perfruuntur; in fine autem mundi binas habituri sunt, quia cum mentis beatitudine etiam carnis gloriam possidebunt« (*Moralia in Iob* 35,14). Prim. tudi *Dialogi* IV,26.

[46] »Ubi continuo subinfertur: et datae sunt illis singulae stolae albae, et dictum est illis ut requiescerent tempus adhuc modicum donec implerentur conservi eorum et fratres eorum. Singulas quippe stolas albas nunc habent animae cum sola sua felicitate fruuntur; binas tunc accipiens cum impleto in fine numero fratrum corporum quoque inmortalium receptione laetantur« (*Homeliae evangelii* II,12). Prim. tudi *In proverbia Salomonis* I,3.

dobo sveta. Usodo mučencev, kakor jo prikaže Raz 6,11, razširi na vse kristjane, ki čakajo na dokončno vstajenje teles. Verz se mu razvije v molitev, da bi bili mi že tedaj, ko bo za nas trajal veliki sobotni dan, dan počitka, obdarjeni z eno obleko, dušno blaženostjo. Slavo dvojne *stole* pa naj dobimo ob vstajenju mesa, ko se bo potekanje človeške zgodovine izteklo v osmi dan.

Poleg Beda so to razlago povzemali še drugi eksegeti: Julijan Toledanski[47] (+690), Ambrozij Autpert[48] (+784), Elred iz Rievauxa[49] (+1167) in drugi.

S tem pa še ni konec našega iskanja povezav. Doslej je nekako ostala zunaj prva zgodba o dveh oblekah, ki jih je Jožef podaril svojim bratom. Tudi ta se je priključila obstoječi povezavi Lukovega evangelija in Razodetja, a precej kasneje. To je storil že omenjeni srednjeveški teolog in ekseget Rupert iz Deutza. Eno izmed njegovih hermenevtičnih načel je bilo iskanje povezav v drobnih detajlih in zgolj besednih stikih. Tako je povezal tudi Genezo z Apokalipso; za povezavo pa je poleg besede *stola* služil še številnik *singulus*: »On (Jožef) je namreč svojim sovražnikom... ki so mu bili slekli živopisano do gležnjev segajočo tuniko, dal vsakemu posebej po dve *stoli*. Potemtakem je očitno mogoče spoznati namen vseh Kristusovih skrivnosti, ki jih je Božji prst v predpodobi pokazal v Jožefu, prav v tem, ker ni dal le ene *stole*, ampak je podaril vsakemu posebej po dve. Ko so namreč duše izvoljenih odložile breme telesnosti in se srečne veselijo, zdaj že uživajo eno *stolo*, to je zgolj lastno blaženost. Ko pa bomo vsi vstali, bomo vsi, ki si bomo vsakdo zase nadeli dvojno *stolo*, to je duše in hkrati telesa, prejeli dvojno slavo.«[50]

Rupert torej vzpostavlja odnos predpodobe in njene izvršitve med Jožefovo podaritvijo dveh oblek bratom in Kristusovim odrešenjskim delovanjem v zgodovini in eshatonu. Tista tipološka povezava, ki se nam je ponujala že ob začetku, se je torej izkazala kot skladna z izročilom alegoričnega razlaganja Svetega pisma. Bedova himna je bila na poti od razlage posameznih mest do povezave vseh treh ena od etap, ki je s svojo zagonetnostjo in zgoščenostjo spodbudila iskanje;[51] to pa je na koncu privedlo do odkritja še bogatejših povezav.

---

[47] Prim. *Prognostica futuri saeculi* III,35.

[48] Prim. *Expositio in Apocalypsin* IV,6,11.

[49] Prim. *Sermones* 8.

[50] »Hic enim inimicis suis... a quibus tunica talari et polymita nudatus fuerat ecce *binas singulis* dedit *stolas*. Porro finem cunctorum Christi mysteriorum quae digitus dei in Ioseph praefiguravit in hoc agnosci promptum est quod non unam tantum sed *binas singulis stolas* largitus est. Etenim nunc quidem electorum animae ubi deposito carnis onere feliciter laetantur una stola id est sola suimet beatitudine perfruuntur. Ubi autem omnes resurreximus, quicumque immutabimur *binas stolas singuli*, id est animae simul et corporis, duplicem gloriam obtinebimus« (*De Sancta Trinitate et operibus eius* IX, In Genesim IX).

[51] Omeniti je potrebno, da je bilo takšno iskanje ne le olajšano, ampak sploh omogočeno z elektronskimi sredstvi: računalniškim programom Bible Word 2.10B in CD-ROMi: *Thesaurus Linguae Graecae CD-ROM #D*, Irvine 1992; Packard Humanities Institute, *CD-ROM #5.3: Latin Texts, Bible versions*, Los Altos 1991; CETEDOC, *Library of Christian Latin Texts*, Turnhout ^{2}1994.

Stola, ki je sprva bila le obleka, resda boljša in slovesnejša od ostalih, se je bogatila z vedno širšim pomenom. Postala je znamenje odličnika, pa tudi znak pozornosti do tistega, ki jo je prejel v dar. Od vzpostavitve službenega duhovništva pod Horebom je *stola* postala simbol duhovniške službe. Ko je v miselnosti izvoljenega ljudstva modrec postal ena najbolj cenjenih oseb, je *stola* postala še simbol modrosti, ki daje življenje, in to življenje v polnosti. Z Novo zavezo pa je privzela še pomen odrešenjskega daru: z njo je označeno večno življenje in bolj vzvišeno duhovništvo novega izvoljenega ljudstva, duhovništvo, ki dosega svojo dovršitev v poveličanem bivanju v večnosti.

Sklep: Bogastvo mreže

Prav na začetku članka smo pokazali, kako približno deluje princip hipertekstovnosti na svetovnem elektronskem spletu WWW, ki nas postavlja pred nove možnosti in zahteve. Iz primera, kako se je vzpostavljala - resda v tisočletnem obsegu - mreža hipertekstovnih povezav pri razlaganju Svetega pisma, pa lahko povzamemo nekaj vpogledov, koristnih tudi za to novo mrežo.

Eksegetska mreža, ki so jo pletli očetje in njihovi nasledniki, ni zgolj povezovala besedil, ki so imela kakšno medsebojno stično točko, ampak je prav na teh vezeh gradila teologijo oziroma je določene teološke teze s to mrežo podpirala. Pri tem se ni oddaljevala od temeljne logike krščanstva, čeprav je bila zlasti v zadnjem stoletju deležna kritike, češ da je zanemarila zvestobo svetemu besedilu. Mreža torej ni služila le za povezavo, ampak je tudi sama postajala del evangeljskega sporočila. Elektronska mreža, za razliko od eksegetske, zazdaj le omogoča izredno bogate povezave in vzdržuje pri »življenju« kopico med seboj povezanih dokumentov, sama na sebi pa še ne daje neke informacije.

Hipertekstovni način branja, razmišljanja in pisanja, ki se bo ob elektronskem omrežju vedno bolj uveljavljal, nas lahko spodbuja tudi pri branju, razmišljanju in pisanju o svetih besedilih. Znova lahko začnemo odkrivati že vzpostavljene mreže in zastavljati nove. Čeprav so naše spominske zmožnosti v primerjavi z zmožnostmi starih manjše, pa imamo na voljo vrsto elektronskih pripomočkov, ki nam lahko odlično pomagajo pri pletenju eksegetskih mrež. Na tkivo električnih signalov lahko tako nadodamo tisto najplemenitejše, kar more človek slišati in ponoviti - Božjo besedo.

Povzetek: **Miran Špelič OFM, Stola bina, prima, singula**

Kot lupina tega članka služi razmišljanje o pojmu hipertekstovnosti tako v sodobnem elektronskem informacijskem omrežju kot v svetopisemski eksegezi ter o možnih povezavah med obojim. Jedro pa je posvečeno razpravi o pojmu stola v patristični in zgodnji srednjeveški eksegezi. Osrednja mesta so 1 Mz 45,22, Lk 15,22 in Raz 6,11. Prav pojem *stola* in številnik ob njem sta pripeljala te odlomke skupaj in s hipertekstovno povezavo odprla tipološko in eshatološko perspektivo. Pri tem so odločilne korake napravili Gregorij Véliki, Beda Častitljivi in Rupert iz Deutza.

Summary: **Miran Špelič OFM, Stola bina, prima, singula**

The frame of this article is a reflection on the concepts of hypertextuality both in the modern electronic information web and in biblical exegesis and on their possible mutual connections. The main body of the article, however, treats the concept of *stola* in patristic and early medieval exegesis. The central passages are Gen 45,22, Lc 15,22 and Rev 6,11. It was just the word *stola* with a numeral next to it that brought these passages together and, by hypertextual connection, offered typological and eschatological perspectives. The decisive steps were taken by Gregory the Great, Bede the Venerable and Rupert of Deutz (Tuy).

Razprava (1.01) UDK 159.964 (049.2)

Ivan Rojnik

Medosebni odnosi kot osnova medsebojnega komuniciranja v zakonu

Mnogim težavam, ki tarejo današnjega človeka, bi lahko našli skupni imenovalec v problemu vzpostavljanja pristnih medosebnih odnosov. Vzpostavljanje in rast medosebnih odnosov je posebna sposobnost, ki si jo je treba pridobiti in privzgojiti. Na mnogih področjih človekovega življenja predstavlja navezovanje medosebnih odnosov osnovo raznim dejavnostim in življenju nasploh. Pri vzgoji in izobraževanju je odnos med učiteljem in učencem oziroma vzgojiteljem in gojencem zelo pomemben, saj je doseganje učnih ciljev v veliki meri odvisno od kvalitete vzgojnega odnosa. Pri komuniciranju medosebni odnos predstavlja osnovo, po kateri kroži neka informacija ali vsebina. Brez osebnega odnosa resnična komunikacija ni mogoča.

Podobno velja za družinske odnose. Družinsko življenje oblikujejo medosebni odnosi, ko gre za medsebojno spoznavanje pred zakonom in nadaljevanje medsebojnega spoznavanja v zakonu, za komuniciranje med zakoncema, med starši in otroki, rast zakonske in družinske skupnosti.

Kako lahko ustvarimo dobre odnose? Vzpostavljanje medosebnih odnosov ni danost, ampak sposobnost, ki si jo lahko postopoma pridobimo in privzgojimo. Če je tako, potem bomo kmalu razumeli, zakaj naša vzgoja ali naše priprave na zakon ostanejo nepopolne, kadar so omejene na pridobivanje raznih spoznanj in znanja, pri čemer pa ne posvečamo dovolj pozornosti pridobivanju sposobnosti za vzpostavljanje dobrih medčloveških odnosov, za medsebojna srečanja, sposobnosti za komuniciranje z drugimi in za življenje z drugimi.

Carl Rogers, ki je utemeljitelj terapije s središčem v klientu (Client-centered-therapy), to je terapije, ki postavlja svoje središče in izhodišče v klienta, je posvetil mnoge raziskave medčloveškim odnosom. Tudi on meni, da je sposobnost za vzdrževanje medčloveških odnosov oziroma nesposobnost za vzpostavljanje medčloveških odnosov eden glavnih problemov današnje družbe. Ko se pehamo za tem, da bi čim več ustvarili, pozabljamo na medčloveške odnose. V mnogih družinah postajajo starši vznemirjeni zaradi neuspehov pri vzgoji, pozabljajo pa na stike s svojimi otroki. Posvetijo jim malo časa in se z njimi malo pogovarjajo, potem se pa pritožujejo, da jim otroci več ne zaupajo, da jih ne spoštujejo in ne marajo.

Velikokrat se pritožujemo, kako malo je razumevanja v današnjem svetu, hkrati pa pozabljamo, da so osnova vsakemu sporazumevanju medosebni odnosi, da ni pravega komuniciranja brez živega in osebnega stika. Če v skupnostih, ki opravičujejo svoj obstoj z osebnimi, iskrenimi in intimnimi odnosi, primanjkuje neposrednega, živega komuniciranja, postaja vedno težje medsebojno sporazumevanje in običajno se začnejo rahljati še medsebojne vezi. Takšne nevarnosti še zlasti grozijo tistim družinam, kjer je eden od zakoncev dalj časa odsoten zaradi dela ali iz kakšnih drugih razlogov niso skupaj, da bi bili v medsebojnem stiku.

Rogers je prišel do spoznanja o pomenu medosebnega odnosa na področju psihoterapije, ki je vsa osredinjena na klienta in na terapevtski odnos med terapevtom in klientom. Toda terapevtski odnos, ki ga imenuje odnos pomoči, vedno povezuje z drugimi oblikami medčloveških odnosov. »Nič nenavadnega ni trditev, da je terapevtski odnos samo poseben vidik na področju medčloveških odnosov.«[1] S tem je Rogers namerno poskušal vzpostaviti zvezo med področjem psihoterapije in medčloveških odnosov. Ko govori o odnosu pomoči, želi odgovoriti predvsem na vprašanja, ki so v zvezi s psihoterapijo, nedvomno pa se njegova spoznanja nanašajo na mnogo širši spekter medčloveških odnosov. Prav zato želimo poglobiti njegovo teorijo odnosa pomoči, ker si lahko s temi spoznanji odgovorimo na marsikatera vprašanja glede odnosov v družini, med zakoncema ter med starši in otroki. Upravičeno smemo trditi, da je Rogersova teorija odnosa pomoči za široko uporabo. V nadaljevanju bomo podali značilnosti in osnovne pogoje idealnega medčloveškega odnosa in predvsem odnosa pomoči.

1. Medčloveški odnosi

Človek živi v nenehnem stiku z drugimi. Na vsakem življenjskem koraku vzpostavljamo stike, to je odnose z drugimi. Če gremo mimo drugega, če ga pozdravimo ali ne, če od njega nekaj želimo ali mu nekaj podarimo, če se z njim pogovarjamo ali sodelujemo, vselej vzpostavljamo z njim neki stik ali odnos, ki se ga bolj ali manj zavedamo; vselej vzpostavljamo odnos: človek - človek. »Kadar sta dve osebi ena ob drugi in ko obe vstopita v izkustveno območje druge, najsi to zaznata ali ne, pravimo, da sta ti dve osebi v medsebojnem stiku. Z drugimi besedami povedano, med njima obstajajo osnovni pogoji za medosebni odnos.«[2] Te in še mnoge druge oblike medčloveških interakcij sestavljajo medčloveške odnose.

V življenju se ljudje srečujemo in vzpostavljamo medsebojne stike, ki se jih zavedamo, včasih pa tudi ne. Pri tem večkrat pozabljamo, da medosebni odnosi vplivajo na razvoj človekove osebnosti, včasih pa imajo celo odločilen pomen v človekovem razvoju. Zgodi se, da se človek, ki v življenju ni imel priložnosti za pristne medčloveške stike, ni mogel razviti v zrelo osebnost. Prav tako se dogaja, da je človek, ki ni zaznal in čutil topline v medčloveških odnosih, sam

[1] C. R. Rogers, G. M. Kinget, *Psicoterapia e relazioni umane*, Torino 1970, 196.
[2] C. R. Rogers, G. M. Kinget, n. d., 159.

ostal hladen in zagrenjen. Nasprotno pa ugotavljamo, kako pogosti medosebni odnosi, ki iz njih veje toplina, človeka bogatijo, mu vlivajo zaupanje vase, skratka omogočajo, da se razvije v zrelo človeško osebnost. Človeška bližina in človeški stik povezujeta ljudi. Kjer pa ni bližine, medsebojnih stikov in topline, se medsebojne vezi začnejo rahljati. Pojav, da v današnjem svetu zakonci niso več toliko skupaj, da otroci niso skupaj s svojimi starši, vnaša mnoga vprašanja v sodobno družinsko življenje. S tem seveda ne nameravamo reči, da je pomembna samo kvantiteta odnosov, ampak da je še bolj pomembna kvaliteta in intenzivnost v medčloveških odnosih.

Tudi pri komuniciranju moramo upoštevati dejstvo, da brez neposrednega stika oziroma odnosa ni komunikacije v polnem pomenu besede. To velja tudi za sredstva javnega obveščanja, ki jim manjka neposreden odnos. Res, da si prizadevajo za čim popolnejše informiranje, toda neposrednega človeškega odnosa še vedno ne morejo nadomestiti. Lahko jih na mnogotere načine uporabljamo v vzgojne namene, toda popolnih človeških osebnosti in zrelih ljudi še ne morejo oblikovati.

Neposreden stik v vsakdanjem življenju je pogoj za medčloveško sožitje. Kadar pride do hujšega spora med ljudmi, se med seboj več ne pogovarjajo, se začnejo drug drugemu izogibati in kontaktirajo o nujnih zadevah samo še po pošti ali na kak drug način. Primer nam pove, da že navaden medčloveški stik (pozdrav ali pogovor) pomeni neko stopnjo medčloveškega odnosa oziroma razmerja med ljudmi. Pomislimo na kulturo pozdravljanja, ki je prav gotovo v krizi. Dandanes se pozdravljajo med sabo samo še znanci in planinci. Toda kako prijetno se človek počuti, kako se razveseli, če ga pozdravi neznana oseba. V mestih in drugod, kjer se srečujemo s starejšimi in ostarelimi, lahko večkrat opazimo, kako nas spremljajo s pogledom, kot da bi čakali, če jih bomo prepoznali ali vsaj pozdravili. Vsakega ostarelega, ki ga poznamo ali ne, v mestu ali na deželi, bi morali pozdravljati. Koliko bi jim to pomenilo! To so ljudje, ki so bili nekoč med nami, morda v središču pozornosti, v starosti pa se mnogo manj srečujejo z ljudmi, morda celo doživljajo krizo zaradi osamljenosti in pomaknjenosti na rob dogajanj in življenja. Brez posebnih žrtev bi jim lahko pomagali s prijazno besedo, s pozdravom ali na podoben način. Po družinah, kjer še imajo stare starše, je to vprašanje še posebej aktualno. Dogaja se, da so povsem potisnjeni ob rob, ne le v smislu odločanja, ampak tudi v smislu komuniciranja. Včasih jim celo odsvetujejo, da bi se srečevali z drugimi in pri tem navajajo razloge kot npr. morate počivati, pazite na zdravje, zgodi se vam lahko nesreča. »Včasih ponudimo drugemu le svojo glavo. Poslušati samo z glavo je razmeroma lahko. Skrbno pretehtamo predstavljena dejstva in z njimi povezano logiko. Kdor posluša samo z glavo, lahko povzroči, da se človek, ki se razkriva, počuti kot sporna zadeva ali problem.«[3] Nedvomno star človek še posebej čuti, kako pomembni so medosebni stiki. Pomanjkanje toplih medčloveških odnosov v starosti lahko človeka privede v resnično osebno krizo, zato začenjajo izgubljati zaupanje vase in v druge. Sledijo razne napetosti ali

[3] J. Powell, L. Brady, *Se bo izkazal moj pravi jaz?* Ljubljana 1995, 112.

celo spori. Marsikdaj bi bilo dovolj, če bi starejšim prisluhnili, potem pa se odločamo po svoje, če vidimo, da imamo za to tehtnejše razloge.

Bolj bi se morali zavedati, kako pomembni so medčloveški odnosi, da so le-ti življenjska potreba, da brez njih človek lahko postane popolnoma zagrenjen. Mnogi ljudje, ki se jih je polastil popoln življenjski obup, niso našli človeka, s katerim bi se lahko pogovorili. Neurejeni medčloveški odnosi nujno vodijo do bolestnih pojavov v človekovem duševnem razvoju, zlasti še pri tistih osebah, ki so po naravi psihično manj odporne. Tako lahko pride do najrazličnejših nevroz in duševnih motenj. Neurejeni medčloveški odnosi lahko tudi vodijo v razne oblike odtujitve: pijančevanje, kajenje, mamila, jeza, podlost, brutalnost, depresija in drugi konfliktni izhodi.[4]

V nasprotnem primeru pa ugotavljamo, da intenzivni in kvalitetni odnosi vselej dobro vplivajo na človeka, na njegovo počutje in rast. Razumljivo je, da imajo odnosi - pozdrav na cesti, srečanje - manjši vpliv kot strukturirani odnosi, npr. odnos med učiteljem in učencem, odnos med terapevtom in klientom.

Zavest, da je medosebni odnos odločilen dejavnik v razvoju človeške osebnosti, je osnovna hipoteza Rogersove teorije o odnosu pomoči. »Mnogi odnosi, ki jih vzpostavljamo z našimi prijatelji, so spodbuda za razvoj ter zrelo in skladno delovanje človeške osebe.«[5] Rogers meni, da slabim medčloveškim odnosom, kadar prihaja do raznih patoloških pojavov (stiske, stresi, osebni konflikti, medosebni konflikti, spori med skupinami, najrazličnejši primeri človeške nezrelosti), daje povod posebna struktura medčloveških odnosov. »Večji del naših sodobnikov, tako zahodnih, kot predstavnikov liberalnih in demokratičnih ideologij, za katere so značilni odnosi nadrejenosti in podrejenosti, avtoritete in poslušnosti, pojmuje medčloveške odnose na hierarhičen način. Pogosto odgovornost prikriva z ene strani potrebo po oblasti in avtoriteti, ki jo izvaja, z druge strani pa težnje po odvisnosti in čim manjšem prizadevanju tistih, ki so predmet avtoritete in oblasti.«[6] Če so medčloveški odnosi zgrajeni samo na avtoriteti in oblasti, ne morejo medsebojno bogatiti ljudi.

Tudi danes ugotavljamo, kako je človek vklenjen v sodobno družbo, tako da postane stroj, s katerim manipulirajo drugi. Kjer v strukturi medčloveških odnosov prevladuje nadrejenost, tam odnosi slabijo in nastajajo funkcionalni ali poslovni odnosi, ki so nasprotje osebnih odnosov. Človek, ki je vključen v takšne odnose, se bo kaj hitro znašel v osebnih težavah in bo težko vztrajal. »Mnogi ljudje, ki se zatečejo po pomoč k psihologu, imajo težave v medčloveških odnosih. Prav te so povod za stisko in strah. Njihovi medosebni odnosi so bili zaznamovani z bolečimi izkušnjami, s tem da niso bili sprejeti in jih niso razumeli, da so bili zasovraženi, da so jih zapostavljali ipd. Rezultat takšnih izkušenj je, da se le s težavo približajo drugim.«[7]

---

[4] Prim. C. Gostečnik, *Zakonski konflikt kot element odrešenja*, v: Bogoslovni vestnik 56 (1996), 293-294.

[5] C. R. Rogers, *La terapia centrata-sul-cliente*, Firenze 1970, 69.

[6] C. R. Rogers, G. M. Kinget, n. d., 26.

[7] C. H. Patterson, *Relationship Counseling and Psychotherapy*, New York etc. 1974, 132.

V nasprotnem primeru opažamo, da dobri, pristni medčloveški odnosi spodbujajo samouresničitev posameznikov in hkrati vodijo k zrelejšim medčloveškim odnosom. To pomeni, da moramo začeti vzgajati za dobre medčloveške odnose že v predšolski dobi in nadaljevati skozi celotno vzgojno obdobje. Samo na tak način lahko v svetu pospešujemo življenje v miru, lahko pomagamo ljudem, da bodo živeli drug z drugim v miru in v popolni uresničitvi njihove osebnosti.

Vprašanje je, koliko je pri splošni vzgoji prisotna vzgoja za dobre medčloveške odnose in kakšen poudarek ji pripisujemo. Vzgoja je nekaj drugega kot pridobivanje znanja. Vzgoja za dobre medčloveške odnose je pridobivanje sposobnosti za sožitje, za medsebojne stike in za življenje v skupnosti.

2. Odnos pomoči

Rogers, ki je med prvimi opredelil odnos pomoči, podaja definicijo na osnovi psihoterapevtske prakse. S spoznanji o odnosu pomoči govori tudi v drugih življenjskih situacijah.

Odnos pomoči ima s splošnimi medčloveškimi odnosi skupno predvsem to, da gre za odnos med osebami (osebni odnos), da gre za odnos zaupanja. S temi besedami želimo poudariti predvsem osebnostni značaj odnosa. Odnos pomoči predpostavlja dostojanstvo človeške osebe. »Če hoče terapevt uspeti, mora biti najprej sposoben vzpostaviti resnično človeški odnos s svojim klientom, ne sme se vesti pred njim kot strokovnjak, ki ima pred seboj klienta kot predmet raziskave; najprej in predvsem se mora vesti kot človek, njun odnos pa naj ima osebnosten značaj.«[8] S tem Rogers upošteva osnovno željo in potrebo, da kdor si že, bodi najprej človek. Za medčloveški odnos ni pomembno to, kar je nekdo po položaju, temveč to, da zna biti kot človek s človekom. S temi besedami pa še nismo opisali odnosa pomoči. Če bi ostali samo pri teh besedah, bi se le-ta ne razlikoval od ostalih medčloveških odnosov. S pojmom odnos pomoči Rogers poudarja, da gre za odnos, v katerem ima eden od protagonistov cilj v drugem zbuditi rast in zorenje ter bolj skladno in celovito delovanje drugega. Drugi je v tem pomenu lahko posameznik, lahko pa tudi skupina. Odnos pomoči še lahko opišemo kot položaj, v katerem si eden od navzočih prizadeva, da bi v drugem spodbudil večje zaupanje v njegove lastne sposobnosti in mu pomagal, da bi te sposobnosti izrazil.[9]

Cilj odnosa pomoči je človekova rast, razvoj in njegova zrelost. Toda podoben, če ne popolnoma enak smoter imajo tudi ostale psihoterapije. Posebnost Rogersove terapije je kvaliteta odnosa med terapevtom in klientom. »Postopno in na osnovi mnogih izkušenj sem prišel do zaključka, da je kvaliteta odnosa odločilnega pomena.«[10] Značilnosti terapevtskega odnosa so najpomembnejši vidik terapevtske prakse, od njega je odvisno skoraj vse. Prav s to trditvijo se Rogersova psihoterapevtska praksa zelo jasno razlikuje od ostalih

[8] C. R. Rogers, G. M. Kinget, n. d., 237-238.
[9] Prim. C. R. Rogers, *La terapia centrata-sul-cliente*, 71.
[10] Prim. C. R. Rogers, n. d., 88.

teorij. »Prepričan sem, da je kvaliteta odnosa bolj pomembna kot strokovna usposobljenost, ideološka usmeritev ali druge terapevtske teorije, ki jih uporabljamo v terapevtskem kolokviju.«[11]

Rogers prepričljivo trdi, da bo odnos, ki ga označujejo skladnost in avtentičnost, prizadevno vživljanje ali empatija, visoka stopnja zainteresiranosti in terapevtovo spoštovanje klienta, zelo verjetno učinkovit in bo v klientu povzročil spreminjanje v pozitivni smeri. Tem značilnostim pripisuje Rogers glavni pomen, ker predstavljajo potrebne in zadostne pogoje, da se bo klient konstruktivno spreminjal in razvijal v zrelo osebnost.[12]

a) Teoretična izhodišča Rogersove teorije o odnosu pomoči

a) Izkustvo (experiencing) v odnosu pomoči; terapevtski odnos ni samo aplikacija neke psihološke tehnike, ampak je izkustveni odnos, ki se odvija po določenih zakonitostih. Ko klient izkustveno zazna odnos, ki ga označuje avtentičnost, pozitivno in brezpogojno sprejetje in empatija, so mu dane možnosti, da razvija svoj jaz. Ko klient v terapevtskem odnosu vse to čuti oziroma izkusi, se začne najprej spreminjati njegov odnos do samega sebe, v njem se začne prebujati zaupanje vase (ne v smislu samoljubja). Vsa ta izkustva so pogoj, da se bo klient začel ponovno odpirati drugim; potem ko je spremenil odnos do samega sebe, se bo začel spreminjati še njegov odnos do drugih.[13]

Rogers pripisuje velik pomen temu, kar klient doživlja in izkusi v terapevtskem odnosu. Prav v tem se njegov pristop razlikuje od drugih, ki gradijo terapijo predvsem na intelektualno-spoznavni plati in na interpretaciji klientovega vedenja. Za klienta je bolj kot različne psihoterapevtske tehnike pomembno to, kar izkusi, kar mu omogoča pozitivna izkustva. Le-ta bodo klienta bolj gotovo vodila na pravo pot, k spreminjanju njegove osebe, k zorenju in zrelosti izkustva, kot pa razna spoznanja; to so izkustva, ki jih klientu omogočajo terapevtova avtentičnost, pristnost, brezpogojno sprejetje, toplina in empatično razumevanje.[14] Do spremembe v klientovem vedenju, od zaprtosti in zavrtosti k odprtosti in optimalnemu delovanju, prihaja preko neposrednega izkustva (experiencing) v terapevtskem odnosu.

b) Terapija s središčem v klientu. Rogersova teorija odnosa pomoči postavlja svoje središče (težišče) in izhodišče v klienta (Client-centered-theory). V vsakem terapevtskem odnosu prihaja do interference ali medsebojnega vpliva v pobudah in v vlogi, ki jo opravlja eden in drugi. Terapije se razlikujejo med drugim tudi po tem, kakšen poudarek pri vlogi pripisujejo terapevtu ali klientu; nekatere terapije dajejo glavni poudarek terapevtovi vlogi in njegovim pobudam, druge dajejo odločilen poudarek klientu. Terapije, ki poudarjajo pomen terapevta, imajo središče in izhodišče v terapevtu (Therapist-centered-therapy), imenujemo jih tudi direktni pristopi. V tem primeru svetovalec

[11] Prim. C. R. Rogers, n. d., 89.
[12] Prim. C. R. Rogers, n. d., 103.
[13] Prim. C. R. Rogers, *Client-Centered-Therapy*, Boston etc. 1965, 160.
[14] Prim. C. R. Rogers, *Client-Centered-Therapy*, 65.

odkriva in postavlja diagnozo, rešuje težave klienta, če sodeluje. Terapevt nosi glavno odgovornost pri reševanju klientovih težav in njegova odgovornost je v središču vseh njegovih prizadevanj.[15]

Obstaja še drugi pristop, pri katerem je v izhodišču klient. V tem primeru je le-ta glavni pobudnik in avtor lastnega izboljšanja. To še ne pomeni, da terapevt ni potreben ali da je njegova navzočnost nepomembna. Terapevt je prav tako pomemben, morda celo bolj, le da je njegova vloga drugačna. Terapevt v odnosu pomoči ne sme vzpostavljati odnosa odvisnosti, da bi ga klient imel na vsakem koraku za rešitelja, voditelja in zdravnika. Pri takšnem odnosu med terapevtom in klientom se bo slednji le težko izkopal iz svoje stiske, težko se bo rešil odvisnosti. Terapija s klientom v središču si od vsega začetka prizadeva, da bi v klientu vzbudila zavest, da je on sam glavni avtor lastnega poboljšanja, terapevt pa je pobudnik, ki od vsega začetka terapevtskega procesa v klientu budi zavest in zaupanje v njegove lastne moči. Z morda nekoliko nenavadno primerjavo lahko dodatno osvetlimo, kar je bilo povedano. Kadar bogati pomagajo revnim samo s tem, da jim dajejo sredstva, potem bodo revni vedno odvisni od bogatih; če pa jih bodo učili, kako si lahko sami pomagajo, obstaja upanje, da se bo enkrat prekinila odvisnost od bogatih. Pri nekaterih svetovalcih in terapevtih ugotavljamo bolj ali manj zavestno težnjo, da bi njihovi klienti vedno ostali v razmerju odvisnosti.

Terapija s klientom v središču si prizadeva za čim večjo neodvisnost in notranjo integriteto klienta. V središču terapije je klient kot oseba, ne toliko njegov problem. Namen terapije ni v reševanju problema, temveč v pomoči, da se bo klient lahko spoprijel s trenutnimi težavami in tistimi, ki bodo sledile.[16]

Omenjena terapija sprejema klienta kot osebo, ki ima neomejeno vrednost. »Predvsem želim poudariti, da ima terapevtski odnos posebno vrednost. Kadar ga pravilno vzpostavljamo, ima vrednost zaradi vrednosti klienta kot osebe.«[17] To je v praksi težko izvedljivo, ker prizadete v vsakdanjem življenju bolj ali manj zapostavljamo, preziramo ali pa jih nimamo za ljudi, kakršni so vsi ostali. Naš odnos z njimi je pomanjkljiv prav zato, ker jih premalo cenimo. Če so prizadeti, jih moramo še bolj upoštevati in ceniti. Takšna zavest bi morala biti vodilo ne le v terapevtskem odnosu, temveč v vseh medčloveških odnosih. Kako težko je pomagati revežu, da ne bi čutil manjvrednosti!

Odnos pomoči še posebej predvideva težnjo po samouresničitvi, ki je razvidna na vseh področjih človekovega življenja in predstavlja človekovo življenjsko energijo. To je težnja ali nagib, da se človek uresniči in razvija lastne zmožnosti ter se s tem samoohranja in bogati. Terapija s klientom v središču še zlasti gradi na naravni težnji po samoohranitvi in samouresničitvi, ker ta človeku daje pogum in zaupanje v lastno izboljšanje. Terapevt pa ustvarja čimbolj idealne pogoje za njegovo izboljšanje, ni pa nujno, da mu določa natančne vedenjske modele, ki bi bili klientu preveč tuji in bi dajali vtis, da prihajajo od zunaj. Odnos pomoči želi predvsem ustvariti pogoje, v katerih bo

[15] Prim. C. R. Rogers, *Psicoterapia di consultazione*, Roma 1970, 110.
[16] Prim. C. R. Rogers, *Psicoterapia di consultazione*, 21.
[17] C. R. Rogers, *Liberta nell'apprendimento*, Firenze 1975, 286.

klient lahko ponovno razvil svoje zmožnosti, znova začel ceniti samega sebe, vrnilo se mu bo zaupanje vase in v lastne moči, tako da bo znova postal sposoben samostojno odločati.

c) Pojmovanje zrele osebnosti. Kakor se razlikujejo terapije, tako se razlikujejo pojmovanja zrele človeške osebnosti. Z besedo 'polno življenje' (good life) Rogers izraža optimalno delovanje človeške osebnosti. 'Polno življenje' ne smemo razumeti v statičnem pomenu, kot da je življenje dopolnjeno, dokončno uresničeno. Rogers poudarja ravno nasprotno, 'polno življenje' je proces nenehnega razvijanja v smeri, ki jo določajo splošni okviri zdravega vedenja. Poleg splošnega opisa Rogers še dodaja posebne značilnosti zrele osebnosti:

1. Subjekt je odprt lastni izkušnji, se pravi, da daje lastnemu življenju možnost za vsestransko uresničitev in zavrača defenzivne drže do lastnih izkustev.

2. Zrela osebnost teži za tem, da vsak trenutek življenja živi polno. Da to lahko uresniči, se mora varovati vsake zaprtosti in pretirane strogosti. Življenje v polnosti zahteva veliko sposobnost za prilagajanje, osebnost mora biti prožna in odprta za spremembe.

3. Zrela osebnost predpostavlja pozitiven odnos in zaupanje v lasten organizem.

4. Subjekt postane zrela osebnost, ko se kljub zapletenostim konkretnega življenja lahko svobodno odloča, da izbira tisto vedenje, ki je v danem trenutku najbolj primerno.[18]

Rogersova teorija zrele osebnosti poudarja predvsem subjektivni vidik zrelosti, ob strani pa pušča razsežnosti okolja, družbe in drugih, ki imajo nedvomno močan vpliv na človekovo zorenje in zrelost. Njegovo pojmovanje zrele osebnosti upošteva predvsem subjektivna izkustva, kar je nedvomno pomanjkljivost v njegovi teoriji optimalnega delovanja človeške osebe, ker je preveč individualistična. Na ta očitek Rogers sicer odgovarja s trditvijo, da človek postane tem bolj socializiran, čim bolj bo razvil svoj jaz, čim bolj optimalno bo delovanje njegove osebnosti.[19] Človek zori in se razvija v interakciji z okoljem, z družbo in z drugimi ljudmi.

Poleg tega je treba upoštevati, da Rogersov pogled na zrelo osebnost in na človeško naravo izhaja iz psihoterapevtske prakse, kot sam priznava: »Moj pogled na človeka in njegove osnovne značilnosti je odvisen od mojih izkušenj v psihoterapiji.«[20] V svoji dolgoletni psihoterapevtski praksi ni mogel ugotoviti, da bi bil človek po naravi sovražen, destruktiven in pokvarjen, nasprotno, praksa ga je prepričala o pozitivnih značilnostih vsakega človeka, da je vsak človek vreden zaupanja.

---

[18] Prim. C. R. Rogers, *La terapia centrata-sul-cliente*, 186-190.

[19] Prim. C. R. Rogers, n. d., 194.

[20] C. R. Rogers, *A note on Nature of Man*, v: *Journal of Counseling Psychology*, 4, 1957, št. 3, 200.

b) Značilnosti odnosa pomoči

Rogers navaja tri osnovne značilnosti ali pogoje odnosa pomoči: pristnost, brezpogojno sprejetje in empatija.

a) Pristnost navaja kot prvo značilnost odnosa pomoči. V angleščini se uporablja izraz 'genuineness', kar v slovenščini pomeni avtentičnost, pristnost in iskrenost. Gre za posebno držo, ki izraža človekovo notranjo skladnost in resničnost (innere Wahrhaftigkeit). To značilnost lahko pojasnimo tudi s pojmom kongruenca ali skladnost med tem, kar človek v resnici je in tem, kar čuti o sebi. Skladnost je odvisna od sprejetja samega sebe takšnega, kakršen je, sprejetja lastnih čustev, lastnega značaja itd. V medčloveških odnosih se odraža, kako človek sprejema samega sebe. Čim bolj je človek sposoben sprejeti samega sebe, čim bolj je sposoben prisluhniti samemu sebi, tem bolj zdrave odnose bo lahko vzpostavljal z drugimi.[21]

Čim bolj je terapevt pristen, iskren in skladen v odnosu pomoči, s tem večjo verjetnostjo se bo klientova osebnost spreminjala v smeri pristnosti. Pri tej trditvi se Rogers zaveda, da človek vedno ne more biti popolnoma pristen, zato postavlja to držo kot ideal, ki se mu lahko bolj ali manj približamo. Tudi se je treba zavedati, da je mogoče to značilnost v življenju pridobiti postopoma in z velikim prizadevanjem.

Pristnost se nanaša na človekov odnos do lastnih čustev, ali je človek sposoben sprejemati in obvladati svoja čustva, ne glede na to, ali so slaba ali dobra. V določenih življenjskih situacijah se človek boji lastnih čustev in jih poskuša potisniti iz zavesti. Strah pred lastnimi čustvi je glavni povod človekove duševne neskladnosti.

Pristnost zahteva sprejetje tako pozitivnih kot negativnih čustev, ki jih tolikokrat potlačimo v podzavest. Človek skuša zatajiti negativna čustva. Kadar govori o zlu, o sovraštvu, vedno govori v tretji osebi, kot da bi bil sam izvzet.

Pristnost zahteva, da se človek zaveda tako pozitivnih čustev sprejemanja, srčnosti, zanimanja, prijaznosti in razumevanja, kot negativnih čustev jezljivosti, strahu pred določeno osebo, dolgočasja, nezanimanja, nepotrpežljivosti, tesnobe in strahu, ki jih prav tako izkusi.

S ponarejenimi čustvi in z masko na obrazu sočloveka ne moremo spremeniti. Če je terapevt v medčloveškem odnosu iskren, so kljub negativnim čustvom, ki pridejo na dan, ustvarjeni pogoji za klientov pozitivni razvoj.

Rogers loči dve vrsti neskladnosti: neskladnost med zavestjo in izkustvom in neskladnost med izkustvom in zavestjo.[22]

V prvem primeru se ne zavedamo, da smo negativno razpoloženi do nekoga, zato skušamo sami sebe prepričati, da je naš odnos pozitiven.

V drugem primeru doživimo nekaj, kar nam ni pogodu in nam zbuja negativna čustva, ki jih skušamo prikriti naši zavesti.[23]

---

[21] Prim. C. R. Rogers, n. d., 194.

[22] Prim. C. R. Rogers, *On Becoming a Person*, London 1974, 341.

[23] Prim. C. R. Rogers, n. d., 340.

Rogers to izrazi tako: »Oseba je v nekem trenutku popolnoma skladna, kadar je vse, kar izkusi, skrbno navzoče v njeni zavesti in je njeno komuniciranje prav tako skladno z njeno zavestjo.«[24] Skladnost je že v tem, da v odnosu ni razhajanj med tem, kar je v resnici in tem, kar na prvi pogled izgleda. Skladnost je tudi to, da človek želi spoznati in sprejeti samega sebe bolj, kot mu v resnici uspe.

Pristnosti ne moremo in ne smemo ločiti od ostalih dveh značilnosti odnosa pomoči, to je sprejetje drugega in empatično razumevanje drugih, ker obstaja posebna zakonitost med sprejetjem samega sebe in sprejetjem drugih, med razumevanjem samega sebe in razumevanjem drugih. Drugega nismo sposobni prav sprejeti ali razumeti, če nismo poprej sposobni sprejeti in razumeti samega sebe pod vsemi vidiki.

Rogersa so številne izkušnje v psihoterapiji in sploh v medčloveških odnosih privedle do spoznanja, da terapevt pri zdravljenju lahko postane resnično učinkovit samo tedaj, če je v trenutku terapije skladen sam s seboj. Morda nobena druga stvar ni tako pomembna kot skladnost in iskrenost v odnosu pomoči.[25]

b) Pozitivno mnenje in sprejetje drugega navadno obsega čustva in drže topline, sprejetja, simpatije in spoštovanja.[26] Pozitivno in brezpogojno sprejetje je druga značilnost odnosa pomoči. Poudarek je predvsem na dveh značilnostih: brezpogojno sprejetje in pozitivno mnenje.

S pojmom brezpogojno sprejetje želimo izraziti sprejetje kateregakoli človeka, osebe, brez vsakega zapostavljanja, razločevanja ali presojanja. Ta pogoj odnosa pomoči zahteva, da sprejmemo človeka takšnega, kakršen je, tudi z njegovimi pomanjkljivostmi in omejenostmi. Nihče ne more biti tako nepopoln, da bi mu lahko odvzeli naziv oseba, človek kot oseba pa je vedno vreden spoštovanja. Zato lahko to kvaliteto odnosa označimo s preprostimi besedami: spoštovati neko osebo.[27] S tem v zvezi je treba omeniti še eno značilnost Rogersove psihologije osebnosti. Ne postavlja popolnoma točne ločnice med normalnim in nenormalnim vedenjem, kajti pri vsakem človeku odkrijemo nekaj neskladnosti, ki že lahko meji na nenormalno vedenje. Do katere meje je človekova neskladnost še v mejah normalnega vedenja in kdaj ni več, je težko določiti. Na osnovi tega spoznanja Rogers zaključuje, da je treba imeti neko osnovno spoštovanje in sprejetje vsakega človeka, pa naj ima še tako velike vedenjske težave in pomanjkljivosti.

Rogers samemu sebi postavlja vprašanje: »Ali sem jaz kot terapevt dolžan sprejeti klienta takšnega, kakršen je, saj se je vendar zatekel k meni po pomoč, ker se je znašel v težavah? Ali smem dovoliti klientu, da ostane različen od mene in da se ne ravna strogo po mojih navodilih, da ostane neodvisen od mene?«[28] Na različne načine lahko pomagamo drugim s tem, da vzpostavljamo

[24] C. R. Rogers, n. d., 341.
[25] Prim. C. R. Rogers, *La terapia centrata-sul-cliente*, 255.
[26] C. R. Rogers, G. M. Kinget, n.d., 159.
[27] Prim. C. R. Rogers, G. M. Kinget, n.d., 160.
[28] Prim. C. R. Rogers, *La terapia centrata-sul-cliente*, 82.

večje ali manjše vezi odvisnosti, včasih pa jim tako pomagamo, da nikdar več ne postanejo samostojni. Takšni klienti se ne morejo prav postaviti na lastne noge, zato ne moremo reči, da smo jim resnično pomagali. Drža terapevta v odnosu pomoči zahteva še večjo usposobljenost in prakso, če hoče pomagati klientu na tak način, da bo nekoč postal samostojna osebnost. To lahko stori samo takšen terapevt, ki je sam harmonična osebnost.

Drža brezpogojnega sprejetja zahteva, da se varujemo sodb. Če je klient pretirano izpostavljen terapevtovim sodbam, bo hkrati izgubil zaupanje v njegovo pomoč in se zaprl vase. S tem pa se že postavljajo ovire na poti klientovega izboljšanja. Namesto da bi se zavestno soočil s svojimi pomanjkljivostmi in problemi, bo še bolj vztrajal v starem stanju, ker ni našel primernega vzdušja in prave terapevtove pomoči. Pogoste sodbe imajo še eno slabo stran: klient ali kdorkoli je izpostavljen pogostim sodbam, se bo počasi sprijaznil z zunanjimi vrednostnimi merili, sprijaznil se bo s tem, da njegovo vedenje ocenjuje nekdo od zunaj in ne on sam. Prav to pa predstavlja odvisnost, ki je nasprotje zrelosti. Takšni ljudje imajo težave v odločanju, ker se vedno bojijo drugih, češ, kaj bodo pa rekli. Terapevt je še posebej dolžan, da v odnosu pomoči v klientu spodbuja oblikovanje lastnega, osebnega stališča za presojanje, kaj je prav in kaj ni prav, kakšno vedenje je skladno in kakšno ni.

Pozitivno mnenje je drugi vidik drže, ki je značilnost odnosa pomoči. Poleg sprejetja je v odnosu pomoči potrebno ustvariti ozračje topline, razumevanja za klientovo stisko, vedenjske motnje in težave. Potrebno je ustvariti okolje, v katerem se klient počuti sprejetega. Terapevt lahko ustvari takšno vzdušje, če čuti z vsakim klientovim doživetjem in izkustvom, če misli in želi, kar misli in želi klient ter brez vsakega oklevanja deli klientovo stisko.[29]

Odnos pomoči, ki ga označuje toplina, simpatija in spoštovanje, je pravo nasprotje odnosa, s katerim želimo ustvariti določeno razdaljo ali zapostavljanje. Včasih nas pri vzpostavljanju toplih medsebojnih odnosov ovira strah pred ljudmi. Zgodi se tudi, da se bojimo za svoj položaj, za svoj ugled in zato ne upamo svobodno deliti čustev z drugimi, s takimi, ki bi potrebovali morda samo kanček topline. Zadržanost v medosebnem odnosu pa je lahko posledica lastne neskladnosti.

Drža zadržanosti in nesproščenosti je tudi lahko znak splošnega nezaupanja do ljudi. Če je splošna nezaupljivost do ljudi naša življenjska drža, potem bomo v medčloveških odnosih res težko ustvarjali toplino.

Drža pozitivnega mnenja je povezana s človekovo osnovno potrebo po tem, da smo sprejeti in da imajo drugi o nas pozitivno mnenje. Standal pravi, da se ta drža začenja razvijati že v otroški dobi.[30] Otrok, ki izkusi, da ga starši sprejemajo in imajo o njem pozitivno mnenje, začne tudi sam razvijati sposobnost sprejetja in pozitivnega mnenja. Če njegov razvoj poteka normalno, potem postopoma sprejema samega sebe in hkrati druge.

Tudi za držo pozitivnega mnenja in sprejetja velja, da si je ni vedno lahko privzgojiti, zlasti še, kadar gre za terapevtski odnos, kjer mora terapevt

[29] Prim. C. R. Rogers, n. d., 56.
[30] Prim. C. R. Rogers, G. M. Kinget, n. d., 160-161.

sprejemati vsakovrstna čustva ljudi. To držo si le s težavo privzgojimo tudi zato, ker je usmerjenost vase (egocentričnost) postala neke vrste kulturna dediščina: vsi naj bi mislili, kakor jaz mislim, vsi naj bi delali, kar jaz delam, vsi naj bi čutili, kakor jaz čutim in vsi naj bi verovali, kakor jaz verujem.

Rogers, ki postavlja odločno zahtevo po tej značilnosti odnosa pomoči, prizna, da je popolnoma brezpogojno sprejetje drugega mogoče samo v teoriji, v življenju pa se ne moremo nikdar popolnoma odpovedati lastnim merilom v sodbah drugih.

Držo pozitivnega mnenja v medčloveških odnosih izražajo predvsem značilnosti, kot so zanimanje za drugega, skrb zanj, zavračanje vsake indiferentnosti, s posebno toplino človeku dokazovati, da čutimo z njim. Brezpogojnost pa izraža predvsem to, da ne spremenimo odnosa z bližnjim, dasi je slabo razpoložen.

Drža pozitivnega mnenja in neodvisnega sprejetja zahteva recipročnost, to je sposobnost, da tudi mi sprejemamo čustva, prijateljstvo in pozitivno mnenje od drugih. Rogers pravi: »Prišel sem do spoznanja, da je nekaj velikega ljubiti nekoga in biti ljubljen od nekoga.«[31]

c) Empatija. Sodobne razprave o komunikaciji pogosto omenjajo empatijo kot osnovno držo v terapevtskem in drugih medčloveških odnosih: »Empatična komunikacija pomaga predvsem klientu, da vedno bolj razume samega sebe in svoje težave. Spremljajoč strokovnjaka svetovalca z zaupanjem, je klient pripravljen za samoraziskovanje z mnogo manj tveganja in bojazni, da bi svetovalec napačno dojel klientova čustva, globljo motivacijo, vedenje in spremenjena stališča.«[32] Empatija je najpomembnejša značilnost odnosa pomoči. »Veliko veselje izkusim, kadar lahko prisluhnem, to je, kadar mi resnično uspe nekomu prisluhniti in ga resnično razumeti.«[33] Cilj empatije je prisluhniti klientovemu osebnemu svetu, kot da bi bil naš in se poglobiti v svet čutenja in mišljenja drugega.[34] Rogers in Kinget sta podala natančnejšo opredelitev empatije: »Empatija ali empatično umevanje obstoji v pravilnih zaznavah drugega in njegovih osebnih vrednot. Empatično razumeti pomeni zaznavati subjektivni svet drugega; kot da bi bili mi na njegovem mestu. Hkrati ne smemo pozabiti, da je naš sogovornik drugačen, se pravi, da ga lahko zaznavamo le analogno.«[35]

Empatija se ne zadovolji s povprečnim razumevanjem drugega: vem, kaj misliš, vem, kaj hočeš, vem, kaj ti ne ustreza. V tem primeru gre le za površinsko

---

[31] C. R. Rogers, *La liberta nell'apprendimento*, 268.

[32] A. Kristančič, *Svetovanje in komunikacija*, Ljubljana 1995, 41.

[33] C. R. Rogers, *La liberta nell'apprendimento*, 252.

[34] Prim. C. R. Rogers, *La terapia centrata-sul-cliente*, 57-92.

[35] C. R. Rogers, G. M. Kinget, n. d., 164. »Pri empatiji v večji meri delimo z drugim njegovo izkušnjo; njegove misli, občutke in njegovo naravnanost. Pri empatiji se postavimo v kožo nekoga drugega. Z močjo svojega uma in domišljije mislimo njegove misli, želimo tisto, za kar si prizadeva, čutimo, kar občuti drugi. Skratka, doživljamo, kar trenutno doživlja ta človek« (J. Powell, L. Brady, *Se bo izkazal moj pravi jaz*? Ljubljana 1995, 110-111).

razumevanje drugega. Empatična drža ne zahteva, da bi terapevt presojal klientova izkustva. Presojanje drugih za Rogersa ne pomeni vodila v terapiji.[36]

Empatično razumevanje je v pravilnem zaznavanju klientovih izkustev (jeza, strah in druge psihične motnje). Terapevt pomaga klientu, da se zave vsega, kar čuti in doživlja, le tako bo postopoma spoznal samega sebe in se začel spreminjati.

Terapevt se mora z empatičnim vživljanjem v klienta varovati poistovetenja (identifikacija) s klientom; vedno morata ostati dve osebi. Če pride tako daleč, da ni več jasne ločnice med enim in drugim, tedaj je empatijo zamenjala identifikacija.[37]

Kinget razlikuje simpatijo in empatijo: simpatija se nanaša predvsem na čustva, medtem ko s pomočjo empatije skuša terapevt razumeti čustvene in razumske vidike klientovega izkustva. V primeru simpatije gre predvsem za sočustvovanje, to je za težnjo, da človek zbudi v sebi čustva drugega, išče sebi enakega v čutenju, mišljenju itd. Pri empatiji je terapevt soudeležen v izkustvu drugega, vendar do tiste meje, ko ostaneta oba neodvisna drug od drugega.[38]

Ob empatičnem terapevtu klient čuti predvsem to, da ga vrača k samemu sebi, mu vliva zaupanje v samega sebe in v lastne moči; empatični terapevt pomaga klientu uresničiti, česar le-ta ne more sam storiti; empatični terapevt nenehno spremlja klientovo razmišljanje, pojasnjuje to, kar mu je nejasno in mu pomaga, da ostane objektiven, da se zanaša na lastne zmožnosti.[39]

Tudi za tretjo značilnost odnosa pomoči velja, da si jo pridobimo le s prizadevanjem. Zaradi različnosti ni tako preprosto nekoga razumeti empatično. Kaj vse ovira terapevta in vsakogar, ki se empatično poglablja v svet drugega?

- Tudi poklicni svetovalci težko razumejo in zaznavajo vse, kar doživlja klient;
- klientovo izražanje je lahko tako nejasno, da povzroča težave v empatičnem razumevanju;
- težave lahko nastopijo pri terapevtu, če gre predaleč v interpretacijah, sodbah in ocenjevanju pogovora s klientom.[40]

Empatično razumevanje zahteva celotnega človeka, zahteva od terapevta strokovno usposobljenost in predvsem, da nastopa kot človek, da vzpostavlja stik s klientom kot osebo, ki je vredna vsega spoštovanja in dostojanstva. Kadar terapevt uspe razumeti svojega klienta, je to zanj velik uspeh.

V nekaterih kasnejših študijah o terapiji, ki postavljajo klienta v svoje središče in izhodišče, lahko opazimo nekatere nadaljnje osvetlitve interakcije med terapevtom in klientom. Carkhuff podaja empatično razumevanje v naslednjih točkah:

---

[36] Prim. C. R. Rogers, *La terapia centrata-sul-cliente*, 41.
[37] Prim. C. R. Rogers, G. M. Kinget, n. d., 164.
[38] Prim. C. R. Rogers, G. M. Kinget, n. d., 93.
[39] Prim. C. R. Rogers, *Client-Centered-Therapy*, 37.
[40] Prim. C. R. Rogers, n. d., 43-45.

- terapevt bo bolj učinkovit v komuniciranju in empatičnem razumevanju, če se bo intenzivno osredotočil na klientovo jezikovno in nejezikovno izražanje;
- terapevt bo učinkovit v komuniciranju in empatičnem razumevanju, če se bo osredotočil na vse odgovore, ki jih prejema od klienta;
- terapevt bo bolj učinkovit v komuniciranju in empatičnem razumevanju, kadar bo odgovarjal v podobnem tonu in s podobnimi čustvi, kot komunicira klient;
- terapevt bo bolj učinkovit v komuniciranju in empatičnem delovanju, kadar bo pojasnjeval klientova izkustva do največje možne meje;
- terapevt bo bolj učinkovit v komuniciranju in empatičnem umevanju, če bo osredotočen tudi na to, česar se klient ne zaveda ali ni izrazil.[41]

Tudi D. A. Wexler med tremi značilnostmi odnosa pomoči pripisuje empatiji osrednji pomen. Wexler raziskuje predvsem kognitivni vidik empatije, to je razumsko osvetlitev klientovih odgovorov. Terapevt se ne sme ustaviti pri ponavljanju klientovih odgovorov, tudi ni dovolj, da se ustavlja samo pri čustvenem vidiku empatičnega razumevanja.[42] Razlika med Rogersovim pojmovanjem empatije in kasnejšimi avtorji je ravno v tem, da le-ti poudarjajo racionalni vidik, Rogers pa se včasih nagiba k izključno čustvenemu pojmovanju empatije.

Empatija je tista značilnost odnosa pomoči, ki jo lahko prenesemo na različna področja medčloveških odnosov. Kolikokrat so naši pogovori pri vsakdanjem komuniciranju tako plitvi in le malokdaj zaidemo v izkustveno področje sogovornika. Le s težavo se poglobimo v to, kar čuti v danem trenutku. Hodimo drug mimo drugega in ne vemo, kaj se dogaja v mimoidočem človeku.

c) Nekatera načela aplikacije odnosa pomoči v druge medčloveške odnose

Rogers večkrat poudarja, da odnos pomoči, ki ga je opredelil na področju psihoterapije, ne vsebuje nič tako specifičnega, kar ne bi veljalo tudi za druge medčloveške odnose. Psihoterapevtski odnos je samo en vidik medčloveških odnosov.[43]

Odnos pomoči ima glavni smoter v oblikovanju zrele osebnosti, ta cilj pa si postavljamo tudi v drugih medčloveških odnosih, npr. pri vzgojnih odnosih, družinskih odnosih itd.

Terapija s klientom v središču teži za tem, da se klient vede manj defenzivno, da postane bolj družaben, bolj odkrit do samega sebe, do okolja in do drugih.[44] Za podobne naravnanosti naj bi si prizadevali tudi v drugih medčloveških odnosih.

a) Naravnanost na klienta je osnovno načelo Rogersove teorije in jo lahko prenesemo na medčloveške odnose. Drža, ki ima izhodišče in središče v človeku, vključuje vse značilnosti odnosa pomoči, ki smo jih predhodno obravnavali.

[41] R. R. Carkhuff, *Helping & Human Relations, Vol. I. Selection and Training*, New York 1969, 202-204.

[42] D. A. Wexler, L. N. Rice, *Innovations in Client-Centered-Therapy*, New York 1974, 96-97.

[43] C. R. Rogers, G. M. Kinget, n. d., 221.

[44] Prim. C. R. Rogers, *La terapia centrata-sul-cliente*, 231.

Pojem drža izraža stalnost, nespremenljivost v odnosu do nečesa ali do nekoga; izraža trdno naravnanost v delovanju in vključuje neke stalne značilnosti v odnosu do drugega. Drža z izhodiščem in središčem v človeku zahteva pristnost, medsebojno sprejemanje in empatično razumevanje. Vse tri značilnosti se lepo dopolnjujejo in sestavljajo enotno držo, ki ima izhodišče in središče v človeku.

V vsakdanjem življenju bi morali dati večji pomen naravnanosti na človeka. Pristnost, medsebojno sprejemanje in empatično razumevanje so potrebni na vsakem koraku našega življenja. Nikakor pa ne kaže spreminjati medčloveških odnosov v zgolj terapevtske. Vendar ne smemo biti samo neprizadeti opazovalci kriz, duševnih stisk in težav. Veliko ljudi in skupnosti bi potrebovalo svetovalce, ki bi z njimi vzpostavili odnos pomoči. Po Rogersu naj bi bil terapevtski odnos najprej medčloveški in medosebni odnos.

b) Človekovo zorenje in vedenjske spremembe lahko dosežemo samo s spodbujanjem in brez prisile. Rogers meni, da to še posebej velja za učni proces.[45] Meni, da mora imeti tudi pedagoški in vzgojni odnos središče in izhodišče v učencu oziroma v gojencu, če hočemo, da bomo vzgojili svobodne in zrele ljudi. S tem, ko poudarja pomen vzgojnega odnosa, ne zapostavlja ostalih razsežnosti pouka, kot je npr. vsebina, ki jo učitelj posreduje itd.[46]

3. Družinski odnosi in odnos pomoči

Načela odnosa pomoči lahko prenesemo tudi v družinsko okolje. Številne zakonske krize se javljajo zaradi tega, ker ljudje mislijo, da so si s tem, ko so stopili v zakon, že pridobili vse sposobnosti za medsebojno komuniciranje. Vsakdanji stiki med zakoncema so izziv za nadaljnjo rast in za nadaljnje utrjevanje življenjskih drž, kot so razumevanje, sprejemanje, zaupanje itd.

a) Medsebojno spoznavanje je zelo pomemben vidik predvsem v pripravah na zakon, poleg tega pa se je treba zavedati, da proces spoznavanja traja vse življenje. Pri medsebojnem spoznavanju se ne moremo zadovoljiti z nekimi splošnimi spoznanji, saj gre za medsebojno spoznavanje dveh konkretnih oseb, fanta in dekleta, moža in žene. Takšno spoznavanje je mogoče samo prek pristnega in avtentičnega medčloveškega odnosa.

Pogosto opažamo, da je naše spoznavanje zgolj enostransko in površno: nekoga poznamo samo po njegovih uspehih, za drugega vemo samo to, da ima dosti denarja, zopet za nekoga drugega vemo samo to, da je lep in postaven. Toda to je le površno spoznanje o drugem. In vendar se dogaja, da se v življenju odločamo o pomembnih stvareh, kot je zakonska zveza, na osnovi tako površnega poznanja. Dosti ponesrečenih in neuspelih zakonov ima razlog ravno v nezadostnem medsebojnem poznavanju.

Ključ za spoznavanje med fantom in dekletom, med možem in ženo je v pristnih medosebnih odnosih, v odnosih medsebojnega sprejemanja in empatič-

---

[45] Prim. C. R. Rogers, *Client-Centered-Therapy*, 389.

[46] »Številne raziskave potrjujejo pomen empatije v procesu učenja. Pri učencih so ugotovili visoko stopnjo odvisnosti med učiteljevo empatijo in obiskovanjem šole, uspehom učenca in razvijanjem odnosa do sebe« (A. Kristančič, n. d., 59).

nega razumevanja. Takšni odnosi omogočajo vsestransko medsebojno spoznavanje (razumsko, čustveno, telesno ipd.), ki se nikdar ne zadovolji s spoznanjem ob prvem nasmehu, vtisu ali z ljubeznijo oziroma sovraštvom na prvi pogled. V vseh teh posameznih oblikah medsebojnega spoznavanja je toliko lepega, sproščenega, pristnega, kar pa ne zadostuje za življenjsko odločitev, kot je zakon. Kot za odnos pomoči velja, da ne moremo nikdar tako popolno uresničiti avtentičnosti, medsebojnega sprejetja in razumevanja, kot bi želeli, velja tudi za medsebojno spoznavanje. »Človeška oseba je še vedno skrivnosten obraz, ki ga moramo odkriti, mu sneti krinko, da prepoznamo njegovo pravo podobo. To delo spoznavanja ljudi je težavno, pot do tega cilja je dolga.«[47] Toda zavest, da je težavna pot do medsebojnega spoznavanja, sprejemanja in razumevanja, nam bo prav gotovo pomagala premostiti težave, ki se zdijo nam na prvi pogled nepremagljive. »Človek odkriva skrivnost za skrivnostjo v neizmernem vesolju in vedno uspešneje rešuje uganke drobnega sveta atomov, sam sebi pa je pravzaprav vedno večja uganka. Sporazumel se je z nevidnimi in nevarnimi sestavinami atomov in z življenjem mikroorganizmov, s svojim bližnjim, ki ob njem živi in vsak dan z njim v družbi dela, pa se ne more sporazumeti; našel je nešteto poti do skrivnosti nerazumljene narave, a pota do človeka so mu le malo znana.«[48] Odnos pomoči z značilnostmi, ki smo jih opisali, je gotovo ena od tistih poti, ki zanesljivo vodi k srečanju med fantom in dekletom, med možem in ženo, med starši in otroki, med generacijami, človeka s človekom.

b) Medsebojno sprejemanje v zakonu. Včasih zakonca, potem ko sta že stopila na skupno pot, spoznata, da sta si tako različna, da je zelo težko, če ne nemogoče, skupaj shajati. V tem primeru še posebej velja spomniti na to, da morata sprejeti drug drugega v njegovi različnosti. Naivno prepričanje lahko zavede zakonca, da sta s poročnim dnem že dokončno ustvarila pogoje za medsebojno sporazumevanje. Ko je zakon sklenjen, se medsebojno sprejemanje, ki traja vse življenje, šele začne. Vsaka nova življenjska okoliščina je izziv za medsebojno sprejemanje (psihične, fiziološke, duhovne in druge različnosti). Mnogo je stvari, ki že po naravi zbližujejo moškega in žensko, v tem primeru sprejemanje ni toliko zahtevno; toda hkrati so razlike v mišljenju, prepričanju, čustvovanju, odzivanju itd., ki zahtevajo večji napor za medsebojno sprejemanje. Ko se sprijaznimo z določeno resničnostjo ali z določeno situacijo, se pravi, ko jo sprejmemo, v odnosu začutimo sproščenost in zadovoljstvo.

c) Komuniciranje v zakonu in v družini. Medčloveški odnos je osnova za komuniciranje med ljudmi. Ko v neki skupnosti slabi komuniciranje, to že lahko ogroža njen obstoj. Empatija je bistvena komponenta pri reševanju konfliktov med partnerji in pri premagovanju ovir pri medsebojnem komuniciranju. »Partnerja si empatično, zavestno in aktivno prisluhneta v svojih bolečinah in zavestno reorganizirata svojo percepcijo ter vidita drug drugega primarno v njuni ranljivosti, strahu, ogroženosti, bolečini in ne sprejemata več drug drugega kot tistega, ki je hudoben, zavidljiv, prepirljiv, siten in trmast.«[49] Če zakonca ne

[47] A. Trstenjak, *Pota človeka*, Celje 1980, 7.
[48] A. Trstenjak, n. d., 5.
[49] C. Gostečnik, n. d., 295.

znata poslušati drug drugega, ker si zmotno domišljata, da drug o drugem že vse vesta, če se ne znata drug drugemu razkrivati, če si ne vzameta časa zase, se bosta začela drug drugemu odtujevati. Vzroki za težave v medsebojnem komuniciranju so lahko različni: nekateri ne razumejo niti sebe, zato težko razumejo svojega zakonskega partnerja; drugi so seznanjeni s svojo resničnostjo, toda ne znajo se na primeren način izraziti in pogovoriti; zopet drugi vedo dosti povedati, toda ne znajo prisluhniti drugemu; nedvomno so tudi mnogi, ki se znajo pogovoriti in tudi poslušati. Dobro komuniciranje v zakonu in družini je odvisno od dobrih medosebnih odnosov, zato dobra komunikacija daje zagotovilo za zakonsko trdnost in srečo.

d) Značilnosti odnosa pomoči (iskrenost, toplina, sprejetje, empatija) v odnosih med starši in otroki zagotavljajo uspešno komuniciranje, ki je pogoj za vsestransko rast. »Pri tem ima seveda pomembno vlogo kvaliteta medosebnih družinskih odnosov, ki pripomorejo k integraciji osebnosti in k psihološkemu ravnotežju posameznika. V družini, kjer obstajajo skladni in topli medčloveški odnosi, je veliko možnosti, da bo otrok, ki se razvija v taki družini, sprejel vrednostne orientacije svojih staršev, posebno tiste vrednote, ki dajejo smisel življenju in ki jih verni starši želijo in skušajo izraziti v religioznem vedenju.«[50]

Sklep

Danes marsikdaj slišimo, da zakon in družina izgubljata svojo osnovno funkcijo ali še bolj kritična mnenja, da sta v popolnem razsulu. To nezaupanje nič ne koristi, tudi ne reši nobenega problema. Družina je danes, kljub težavam, s katerimi se srečuje, kljub drugačnemu stilu življenja, še vedno tisti prostor, kjer prihaja do izraza človekova subjektivnost. »Danes prav iz potrebe po osebni ljubezni in intimnih čustvenih odnosih zakon na novo vstaja iz ljubezni in začne oblikovati novo podobo družine.«[51] Torej so pristni medčloveški odnosi prvi in najosnovnejši temelj, na katerem se bo razvijala nova podoba družine. Za dosego tega cilja lahko veliko pripomorejo izkušnje in zakonitosti terapevtskega odnosa pomoči. Spoznanja o empatiji so pomembna za odnose v družbi, pri moralnem razvoju človeka, pri procesu socializacije, pri vzgoji. Empatično razumevanje je vse pogostejša oblika poglobljenih odnosov v vsakdanjih pastoralnih srečanjih, pogovorih, posvetih in celo v iskanju poglobljenega odnosa in povezanosti z Bogom.[52]

[50] J. Bajzek, *Težave verske socializacije v današnji družini*, v: Znamenje 15 (1985), 116.

[51] A. Trstenjak, *Stara in nova podoba družine*, Tinje 1974, 71.

[52] Prim. W. Müller, *Empathie*, Mainz 1991, 9.

Povzetek: **Ivan Rojnik, Medosebni odnosi kot osnova medsebojnega komuniciranja v zakonu**

Rogersova terapija je zgrajena na odnosu pomoči (helping relationship). Njegova spoznanja o terapevtskem odnosu se nanašajo na zelo širok spekter medčloveških odnosov, tudi na medosebne odnose v zakonu in družini. Pristnost, medosebno sprejetje in toplina ter empatija so tiste kvalitete odnosa, ki zanesljivo vodijo k srečanju in komuniciranju med terapevtom in klientom, med možem in ženo, ki so pogoj za zakonsko in družinsko sožitje in srečo.

Summary: **Ivan Rojnik, Interpersonal Relationships as the Basis of Marriage Communication**

Rogers' therapy is built on helping relationship. His findings concerning the therapeutic relationship refer to a very wide spectrum of interhuman relationships, also to interpersonal relationships in the married couple and in the family. Genuineness, interpersonal acceptance and warmth and empathy are the qualities in a relationship that certainly lead to communication between the therapist and the client, the husband and the wife and they are a condition for matrimonial and family peace and happiness.

Razprava (1.01) UDK 265.33 : 264-041.4 (049.2)

Slavko Krajnc

Postna mašna evhologija

Postne mašne predstojniške prošnje vsebujejo duhovno vsebino postnega časa, ki se je oblikovala skozi stoletja in dobivala različne poudarke. V duhu besed Patrice de la Tour du Pin, ki pravi, da je »liturgija neprekinjena pesnitev, ki jo Cerkev naslavlja na Boga in v vsakem obdobju doda svojo kitico«,[1] moremo reči, da so tudi predstojniške prošnje sad postopnega ustvarjanja in oblikovanja liturgije, izraz vernikov, sad molitve in hrepenenja po Večnem. Zaznamovane so z izkušnjo in vero Cerkve. V svoji izpovedi nam dajejo odgovor na vprašanje, kdo smo in kaj bomo, hkrati pa nam razodevajo občestveno molitev, ki vključuje vsakega posameznika na osebni ravni in hkrati onstran individualne duhovnosti. S svojim občestvenim poudarkom prepričujejo, da bi se posameznik med bogoslužjem prepustil lastnim čustvom in željam. Zato je v predstojniških molitvah vsak povabljen, naj prosi s Cerkvijo in za Cerkev ter naredi iz občestvene prošnje tudi svojo osebno prošnjo Najvišjemu.

V tej obravnavi se bomo ustavili pri jedru postne evhologije, to je pri mašnih prošnjah, ob koncu pa bomo pozirnost namenili še postnim hvalospevom in nakazali nekaj primerov vnašanja novih teoloških tem, razvidnih v italijanskem prevodu postne evhologije latinskega izvirnika.[2]

---

[1] A. Haquin, *Enjeux et difficultés de la priere d'ouverture*, v: *Communautés et Liturgies* 1 (1982), 39.

[2] O tej tematiki primerjaj naslednje razprave: M. Alberta, *Per una spiritualità dell'anno liturgico: dall'orazionale al lezionario*, v: RL 73 (1986), 491-507; A. Argemi, *Problemas de lenguaje en las oraciones liturgicas*, v: Phase 9 (1969), 545-556; M. Augé, *Le collette del proprio del tempo nel nuovo messale*, v: Ephemerides Liturgicae 84 (1970), 287-292; M. Augé, *L'eucologia quaresimale del nuovo messale*, v: RL 60 (1973), 22-33; W. Danze, *Parce qu'il est Dieu, lui, te que je suis homme... Essai sur les diverses oraisons d'ouverture*, v: Paroisse et Liturgie 3 (1973); Equipe de communautés et liturgies, *Initiation á l'ouverture de la célébration au fil des 5 dimanches de Carême*, v: Communautés et Liturgies 1 (1984), 37-55; G. Ferraro, *Il tema della gioia nella preghiera liturgica della quaresima e del tempo pasquale*, v: La civiltà cattolica 145 (1994), 567-578; G. Ferraro, *Il tema della luce nella liturgia della quaresima, della pasqua e del tempo pasquale*, v: La civiltà cattolica 144 (1993), 547-558; W. Ferretti, *Le orazioni 'post communionem' de Tempore nel nuovo Messale Romano*, v: Ephemerides Liturgicae 84 (1970), 323-341; A. Turck, *Les oraisons du carême et l'homme d'aujourd'hui*, v: Paroisse et Liturgie 1 (1976), 37-41; A. Turck, *Les oraisons du carême et l'homme d'aujourd'hui*, v:

1. Zvrst in zgradba mašnih predstojniških prošenj

Po vsebini jih delimo na različne zvrsti: na tiste, ki odsevajo skrivnost dobe bogoslužnega leta, praznika ali svetnika dneva, in na tiste, ki so povezane z različnimi priložnostmi (obredne maše, maše za različne potrebe, pobožnosti in za rajne), vse pa govore o skrivnosti evharističnega obhajanja. To so: glavna (ali zbirna) prošnja (GP), prošnja nad darovi (ND) in prošnja po obhajilu (PO).[3] Večina tistih, ki jih najdemo v misalu, je rimskega izvora,[4] in jih odlikuje poseben slog ali ritem, treznost v izrazih in stroga gradnja: povabilo »molimo«, trenutek molka, v katerem se rodi prošnja, nagovor k Bogu Očetu[5] s poudarkom na kakšni posebni Božji lastnosti (npr. vsemogočnost, ljubezen, dobrota, usmiljenost, svetost), prošnja (npr.: »Dobrotno usliši naše prošnje«), razlog ali nagib (»da bomo nekoč veseli gledali tvojo slavo«) ter sklep, ki usmerja molitev k Bogu Očetu po Kristusu v Svetem Duhu (kar velja še posebej za glavno prošnjo).[6] Ljudstvo sprejme molitev za svojo z Amen.

GP (collecta)[7] je prva mašnikova molitev pred zbranim občestvom. Ima dvojno vlogo: po eni strani sklene vstopni obred, v katerem se oblikuje občestvo,

---

Paroisse et Liturgie 49 (1967), 37-41; E. Lodi, *L'esperienza di Dio nell'eucologia quaresimale, v: Liturgia soglia dell'esperienza di Dio*?, Padova 1982, 77-93; L. Maldonado, *La Oración 'colecta'*, v: Phase 8 (1968), 128-131; S. Marsili, *La traduzione delle orazioni del Messale*, v: RL 52 (1965), 151-172; A. M. Roguet, *I generi letterari dei testi liturgici, loro traduzione e uso*, v: RL 53 (1966), 19-31; D. Sartore, *Verso una nuova eucologia*?, v: RL 58 (1971), 103-110.

[3] Novi misal vsebuje 81 hvalospevov in 1600 mašnih prošenj, približno dvakrat več od prejšnjega misala, iz katerega so skoraj vse mašne prošnje povzete in nekoliko prirejene v duhu nauka Drugega vatikanskega cerkvenega zbora. V ustvarjanju nove mašne evhologije so s pridom uporabili dragocen zaklad, ki ga prinašajo zbirke rokopisov in zakramentarijev zahodnih in vzhodnih obredov. Kjer pa ni bilo na voljo antičnih vzorcev (mašnih molitev), npr. za maše ob različnih priložnostih, pa so jih na novo napisali dobri poznavalci mašne evhologije (prim. A. Bugnini, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Roma 1983, 392-393).

[4] Vsak prevod nujno zabriše strogo »rimskost«, vidna pa je v prevodu prejšnjega misala. Slovenski molitveni slog še ni izpiljen, a je po zgledu drugih jezikov gostobesednejši, in ne v enem samem stavku, kot latinski (prim. M. Smolik, *Liturgika,* Celje 1995, 112).

[5] Navodilo »*Semper ad Patrem dirigatur oratio*« oziroma da je slavospev ali prošnja naslovljena na Očeta, je bilo uzakonjeno na koncilu v Ipponi leta 303, kan. 21 (Mansi 3, 922).

[6] Prim. RMu 32; S. Marsili, n. d., 159-164; F. Oražem, *To delajte v moj spomin*, Ljubljana 1995, 39-40.

[7] Prvotno je beseda collecta pomenila shod ali zbrano množico. V času sv. Avguština še ne poznamo collecte oziroma glavne prošnje (*De civitate Dei*, 22,8), saj se je maša začela z branjem Božje besede. Šele v času sv. Leona Velikega (440-461) naj bi jo uvedli v mašo, čeprav še brez imena, kakor se to vidi v najstarejših zakramentarijih (Veronskem in Gelazijevem), Gregorijev zakramentar pa jo imenuje »Oratio ad collecta ad sanctum Hadrianum« (J. Deshusses, *Le sacramentaire gregorien*, Fribourg 1979, 123). Prvotno kot tudi danes je glavna prošnja samo ena, dolga stoletja (do 1967) pa jih je bilo tudi več, kot nadomestek odpravljenim prošnjam za vse potrebe.

po drugi strani pa pripravlja in vodi zbrano ljudstvo k poslušanju Božje besede. Vrh tega nam splošna ureditev rimskega misala poudari, da izraža GP »značaj svetega opravila«[8] in tako smisel zbora in shoda ljudstva nove zaveze, ki je prišlo z namenom, da bi se nasitilo ob kruhu besede in evharistije.

Danes je v ospredju želja, da bi bila GP v tematski povezanosti z besednim bogoslužjem. Tako bi moral imeti vsak letni krog, še posebej nedeljski in praznični, svoje lastne GP, povezane z Božjo besedo. Mnogi pa so mnenja, da bi morala GP izražati vsebino liturgičnega časa, ki se obhaja, kakor je to v velikonočnem času.[9]

Pri obhajanju evharistije je bilo darovanje vedno nekaj osnovnega, čeprav dovoljeno samo tistim, ki so bili krščeni (skupno duhovništvo). To darovanje je bilo zunanji izraz dejavnega sodelovanja, ki pa je vključevalo tudi obhajilo; zato ni bilo dovoljeno darovati tistim, ki se potem niso obhajali.[10] In kakor se vsi obhajajo, to je škofje, duhovniki, diakoni in verniki, tako so prinašali vsi - tudi škofje in duhovniki - k oltarju svoje darove, kajti darovanje ni samo darovanje ljudstva, ampak vseh.[11] Za sklep tega darovanja so uvedli molitev nad prinesenimi darovi (oratio super oblata, ki je bila vsaj do 8. stoletja edina molitev pri darovanju), ki razlaga naše darovanje in ga povezuje s Kristusovim.

Prošnja po obhajilu (postcommunio)[12] se nanaša na evharistično obhajanje, na zakramentalno obhajilo in na skrivnosti svetih časov bogoslužnega leta ter nas povezuje z življenjem, to pa naj bi na temelju evharistije obrodilo vedno bogatejše sadove. Tako nam npr. postne PO razodevajo željo po duhovnem življenju in po izkustvu novega življenja, hkrati pa lahko v njih zasledimo tudi duhovni itinerarij, v katerem se mora kristjan 'dvigati vedno višje' (prim. prošnje PO od pepelnice in ves prvi teden), si prizadevati prebeliti dušo v luči besede (prošnje PO II, III, IV tedna) vse do polnosti odrešenja (prošnje PO V. tedna).[13]

---

[8] RMu 32. Nekateri vidijo v njej sklep vstopne pesmi ali litanij. Spet drugi ji pripisujejo vlogo aktualizacije tega, kar je bilo oznanjeno v branju Božje besede. Za primer navajajo prošnjo po tretjem berilu velikonočne vigilije, ki sledi pripovedi prehoda prek Rdečega morja, kjer mašnik s prošnjo izraža posedanjenje skrivnosti s prehodom novokrščencev iz krstne vode oziroma kopeli prerojenja. Ob vseh teh razlagah je sprejemljivejša ta, ki vidi v glavni prošnji molitev ljudstva, ki je povabljeno z vzklikom »Oremus«, da se zbere k osebni molitvi, ki jo nato duhovnik sklene z glavno ali 'zbirno' prošnjo (prim. A. Nocent, *Storia della celebrazione dell'eucaristia*, v: *Anamnesis 3/2. Eucaristia,* Casale Monferrato ^{2}1983, 206-207).

[9] Prim. A. Nocent, n. d., 208.

[10] Prim. Sinoda v Elviri, kan. 28, v: J. Vives, *Concilios visigoticos,* Barcelona 1963, 6.

[11] Prim. M. Andrieu, Les Ordines romani du moyen âge, II, *Ordo romanus I,* 69-86, str. 91-95.

[12] Gregorijev zakramentar in Ordo romanus I jo imenujeta »ad complendum« (J. Deshusses, *Le sacramentaire Gregorien*, npr. št. 531, 534; M. Andrieu, n. d., št. 123, str. 107.

[13] Prim. W. Ferretti, n. d., 332.

2. Postne mašne predstojniške prošnje pred liturgično prenovo in po njej

Postna evhologija je bila že v prejšnjem rimskem misalu veliko bolj zastopana kot v drugih liturgičnih časih. Podobno kot za nedelje je imela tudi za vsak postni dan svoje lastne mašne prošnje.[14] Te prošnje je liturgična prenova delno prevzela, delno pa zamenjala in z določenimi popravki in spremembami vsebinsko dopolnila. Skratka, namen liturgične prenove ni bil zgolj v prenovi starih besedil, ampak v tem, da je prišla do izraza nova podoba postnega časa, bolj pozitivno, človeško in konstruktivno gledanje na ta sveti čas, in mu dala globljo teološko vsebino. Zato so mnoge molitve, ki so govorile o Božji šibi in jezi nad našimi grehi, o krščanski skupnosti, ki jo tlači k tlom krivda in je nad njo grožnja večne kazni, zamenjali, odstranili pa tiste, ki so se ponavljale ali bile zgrajene po standardnih formulacijah. Kot takšne so navadno vsebovale pesimistično videnje zemeljske resničnosti in so enostransko vztrajale na praksi posta in zdržka (zdržek ni vezan samo na jedi, ampak na slog življenja, torej zdržek od razvad in pregreh). Zato so nekaterim prošnjam zamenjali le določeno besedo ali del stavka in ji tako dali novo, za modernega človeka bolj razumljivo vsebino. Tako je pogosto beseda »ieiunium« nadomeščena z drugimi, kot so »observantia, conservatio, penitentia, opus«, ki so bolj jasne.[15] Poleg tega je bila vsebina mnogih predstojniških prošenj bolj primerna za druge čase bogoslužnega leta.[16] Na njihovo mesto so bile postavljene mnoge prošnje od nedelj po Gospodovem razglašenju in po binkoštih, ki se vsebinsko čudovito ujemajo s postnim časom. Zanj je značilen, ob poudarkih na molitvi, postu, spreobrnjenju in odpuščanju, tudi tako imenovani antipelagijski obrazec (»sine te non possumus«), ki poudarja človeško nemoč in potrebo po Bogu.[17] Večji del novih postnih molitev pa izhaja iz antičnih zakramentarijev ter iz homilij sv. Leona Velikega.[18]

---

[14] Tako je bilo 43 GP, 45 prošenj ND in 43 prošenj PO, kar je številčno isto kot v novem misalu.

[15] Tako je v GP petka po pepelnici namesto prejšnje »Inchoata ieiunia« danes »Inchoata paenitentiae opera«, v GP ponedeljka I namesto »ieiunium quadragesimale« danes »opus quadragesimale«, v GP petka II namesto »purificante ieiunio« v novem misalu »purificante paenitentiae studio«, v GP srede IV namesto »per ieiunium praebes« v novem misalu »per paenitentiam praebes« itd. (prim. M. Augé, *Le collette,* 289).

[16] Lahko rečemo, da je približno 60% vseh postnih prošenj v novem misalu bilo popolnoma prenovljenih ali kar novih, 40 % pa delno izboljšanih ali popravljenih (prim. M. Augé, *L'eucologia*, 25).

[17] To so predvsem glavne prošnje III. nedelje po Gospodovem razglašenju ter 8., 14., 15., 18. in 23. nedelje po binkoštih. V njih je rečeno: »sine te esse non possumus, sine te labitur humana mortalitas, sine te non potest salva consistere, tibi sine te placcere non possumus« itd.

[18] Tako je vzetih 28 prošenj iz Gelazijevega zakramentarija, 12 iz Veronskega, 4 iz Bergomenskega, 2 iz Mozarabskega, 1 iz Bobbijskega in 3 iz spisov sv. Leona, to je GP srede III. tedna, nedelje IV. in ponedeljka V. tedna (prim. M. Augé, *Le collette*, 288).

3. Postni itinerarij stremljenja po Bogu, kakor je razviden iz postne evhologije

Postni čas se predstavlja kot posebni duhovni itinerarij, ki se ponuja vernikom, naj ga prehodijo, da bi po njem »vredni in z očiščenimi srci obhajali velikonočne skrivnosti«. To je pot hrepenenja po Bogu, po njegovem usmiljenju, dobroti in odpuščanju. V tem hrepenenju mu kličemo s posebnimi vzdevki, ki razodevajo njegovo naravo. Zanj ni značilno samo gospostvo, vsemogočnost, svetost in večnost,[19] ampak tudi vrednote, ki jih more živeti človek. Zato ga kličemo po njegovi dobroti, pravičnosti, usmiljenju, zvestobi[20] in po njegovem očetovstvu.[21] V slovenskem prevodu postnih prošenj najpogosteje pripisujemo Bogu dobroto (kar devetnajstkrat), kar ustvarja v človeku dispozicijo dobrega, s pomočjo katere se vedno bolj približuje Bogu, ki je edini prava dobrota. Tudi vidik o Božjem usmiljenju, ki je v latinskem izvirniku zastopan samo dvakrat (GP nedelje III:

[19] Za gospostvo uporabljamo dva vzklika: »Gospod Bog« (GP in prošnja ND na pepelnico; GP srede III; GP torka IV; ND srede II; ND sobote II; ND petka III; ND nedelje IV; ND srede IV; ND ponedeljka V; PO četrtka II; PO petka IV; ND in PO cvetne nedelje; ND ponedeljka velikega tedna; ND krizmene maše) in »Gospod naš Bog« (GP torka II; GP sobote IV; GP nedelje V; ND nedelje I; ND ponedeljka III; ND torka V; ND srede V; PO torka I; PO četrtka I; PO srede II; PO ponedeljka velikega tedna). Božjo vsemogočnost izražajo naslednji vzkliki: »Vsemogočni Bog« (GP nedelje I; GP srede I; GP petka II; ND četrtka IV; ND petka IV; ND nedelje V; PO četrtka po pepelnici; PO petka po pepelnici; PO torka V; pri prvi blagoslovni molitvi nad zelenjem na cvetno nedeljo; GP ponedeljka velikega tedna; PO srede velikega tedna; PO krizmene maše); »Vsemogočni večni Bog« (GP sobote po pepelnici; ND sobote V; GP cvetne nedelje; GP torka velikega tedna); »Vsemogočni stvarnik« (ND torka I). Glede na Božjo svetost mu kličemo: »Sveti Bog« (GP petka I; GP sobote III; PO četrtka IV; GP torka V; ND nedelje II; ND četrtka III) in »Neskončno sveti Bog« (GP petka po pepelnici). Glede njegove dimenzije večnosti mu vzklikamo: »Večni Bog« (ND ponedeljka II; PO nedelje III).

[20] Njegova dobrota je izražena z dvema vzklikoma: »Dobri Bog« (GP petka III; GP srede IV; GP petka V; PO nedelje II; ND ponedeljka I; ND petka II), »Dobrotljivi Bog« (PO srede I; PO sobote I); in »Neskončno dobri Bog« (GP sobote II). Ob množičnem nanašanju na dobroto je samo enkrat omenjena Božja pravičnost: »Pravični Bog« (ND četrtka II). Pogosteje pa je poudarjeno Božje usmiljenje, in sicer z vzkliki: »Usmiljeni Bog« (GP srede I; GP ponedeljka III; GP četrtka IV; ND petka I; ND torka II; ND torka III; PO petka III; PO četrtka V; PO torka velikega tedna) in »Veliki in usmiljeni Bog« (GP četrtka III). Nekaj primerov pa zasledimo na poudarku zvestobe: »Zvesti Bog« (GP četrtka V; GP sobote V) in »Vedno zvesti Bog« (GP torka III).

[21] Različni vzdevki poudarjajo Božje očetovstvo. To so: »Dobri Oče« (ND sreda III; ND četrtka V; PO sobote po pepelnici; PO nedelje I; PO torka II; PO sobote II; PO četrtka III; PO srede IV; PO ponedeljka IV; PO torka IV; PO srede V), »Nebeški Oče« (GP ponedeljka I; GP srede II; GP nedelje IV; ND srede I; ND četrtka I; ND ponedeljka IV; ND sobote IV; PO petka I; PO petka II; PO torka III; PO ponedeljka V; PO petka V; ND torka velikega tedna; GP krizmene maše); »Usmiljeni Oče« (GP srede V; ND nedelje III; PO pepelnice; PO ponedeljka II; PO sobote III; PO sobote IV); Večni Oče« (GP sobote I); »Vsemogočni Oče« (PO sobote V); »Naš dobri Oče« (ND petka po pepelnici) in »Bog naš Oče« (ND sreda velikega tedna).

»Deus misericordiarum« in v GP četrtka IV. tedna: »clementiam tuam«), najdemo v slovenskem prevodu kar šestkrat.

Posebne teološke poudarke postne evhologije pa nam razodevajo vzkliki, izraženi s samostalniki v apoziciji, kjer je govor o Bogu, ki je »naš stvarnik in odrešenik«, »začetnik življenja«, »vir vsega dobrega«, »naš nebeški Oče« in »delivec vseh milosti in dobrot« itd.[22]

4. Antropološki vidik v postni evhologiji

a) Krščanska skupnost - subjekt in kraj spreobrnjenja

Po besedah sv. Leona Velikega je postni čas »čas duhovnih vaj vse Cerkve«, v katerem je vsak posameznik nagovorjen in povabljen k soočanju s samim seboj, z bližnjim in Bogom. To je pot, ki jo imenujemo vsakoletni katehumenat ali čas ponovnega odkrivanja krstne milosti, čas pokore in spreobrnitve, čas lomljenja verig egoizma, indiferentnosti ali mlačnosti, ki nam zastirajo pogled k smislu in objemu Božjega in svetega. Gre za zakramentalni čas, v katerem naj vsakdo najde samega sebe tudi v odnosu do Cerkve, ki je v postni evhologiji omenjena na različne načine. V posvečevanju Cerkve je potrebno, da je le-ta vdana Bogu in da sprejema odpoved in pokoro kot *conditio sine qua non* postnega itinerarija. Zato je to občestvo Cerkve imenovano z vzdevkom »vdano (verno) ljudstvo« (GP srede I; ND četrtka III; GP nedelje IV; GP petka V). Prav zaradi te predanosti Bogu pa postane občestvo tudi »tvoja Cerkev« (GP petka I; GP torka II; GP ponedeljka III; GP ponedeljka IV), »tvoja družina« (GP srede II; GP torka I; GP srede II) in »tvoji verni« (GP torka V; ND sobote V), na katere so naravnane postne drže, npr. dobra dela, kakor nam govori GP srede II: »Nebeški Oče, ti spodbujaš svojo družino, da bi vedno delala dobro.« Kakšni naj bodo učinki krščanske skupnosti ob očiščevanjih, molimo v prošnji PO ponedeljka III, kjer je rečeno, da »naj nas ta sveti zakrament očisti in združi v edinosti in miru« in »naj raste ob molitvi medsebojna ljubezen« (GP sreda III). Izkustvo skupnosti najde svojo prvenstveno obliko v zakramentalnem življenju svetega krsta, ki nas vključi v Cerkev kot žive ude Kristusa (PO nedelje V).[23]

b) Postni čas kliče k pokori in odpovedi

Osrednja tema postnega časa je klic k pokori in odpovedi. Ta vidik spokornosti je tudi v novem misalu posebej poudarjen, čeprav je za razliko od evholoških postnih prošenj prejšnjega misala pojmovno veliko širši. V prejšnjem misalu namreč izrazi »ieiunium, ieiunia« ali »ieiuniorum sollemnia« tvegajo, da bi jih

[22] »Vir vsega dobrega« (GP četrtka po pepelnici); »Naš Oče« (ND četrtka po pepelnici; PO nedelje V); »Naš nebeški Oče« (PO ponedeljka III); »Naš stvarnik« (ND torka IV); »Naš odrešenik« (GP ponedeljka I); »Začetnik življenja« (ND sobote I); »Vir zdravja in moči« (PO ponedeljka I); »Vir usmiljenja in vsega dobrega« (GP nedelje III); »Vladar nebes in zemlje« (ND sobote po pepelnici); »Delivec vseh dobrot« (PO sreda III); »Delivec milosti« (ND sobote III); »Gospod vsega stvarstva« (GP ponedeljka IV).

[23] Prim. E. Lodi, n. d., 86.

razumeli zgolj z vidika telesne pokore, odpovedi hrani. Ta vidik tudi v novem misalu ni odpravljen, saj imamo prošnje, kjer je postna askeza vezana samo na telo,[24] po drugi strani pa prošnje, kjer gre za enovitost telesa in duše, kakor je razvidno iz prošnje ND nedelje II: »corpora mentesque sanctificet«, slovenski prevod pa združuje ta vidik telesa in duše s splošno formulo: »po tej daritvi nas očisti grehov in nas popolnoma posveti.« Da bi se otresli enostranske osredotočenosti zgolj na telesni post, so v novem misalu zamenjali v mnogih postnih prošnjah besedo »ieiunium« z izrazi kot so »paenitentia, opus, observantia, conservatio« itd. Tako imamo danes namesto govora o »bičanju telesa« (carnis maceratione) poudarek na »odpovedi in obvladovanju telesa« (corporalium moderatione - GP srede I) ter o zmernosti v strasteh in željah po svetnih stvareh (PO torka I; ND torka II). Ob tem je v postnih prošnjah živo prisotna zavest o človeški nebogljenosti in stanju grešnosti,[25] o priznavanju vpletenosti v grešne vezi in zablode,[26] hrepenenju po svobodi od greha in varljivih idealov (ND četrtka III), ter želja, da bi z dobrimi deli obnovili duha (GP srede I) in obnovili most koinonije z brati in sestrami v medsebojnem odpuščanju in dejavni ljubezni (ND nedelje III; GP sobote I). Namen telesne pokore je predvsem duhovna prenova in novo življenje.[27] Najgloblji izraz postne askeze je torej v tem, da naredimo iz našega življenja pristni dar za Boga oziroma, kakor molimo v prošnji ND ponedeljka petega postnega tedna: »Kot sad telesne pokore ti veseli prinašamo svoje očiščene duše«.

c) Postni čas je čas intenzivnejšega poslušanja Božje besede

V novem misalu najdemo povsem nov element postne evhologije, ki pojmuje postni čas kot čas intenzivnejšega poslušanja Božje besede. Tako je kristjan ob postnih vajah in spreobrnjenju hranjen s kruhom Božje besede (GP II nedelje in srede III tedna). To je čas šole Božje modrosti, saj nas »On vzgaja s svojim zveličavnim naukom« (GP ponedeljka I) in »nas vabi, naj ga poslušamo« (GP nedelje II), »da bi živeli po vsaki besedi, ki prihaja iz Božjih ust« (PO nedelje I).

---

[24] GP petka I: »castigatio corporalis« oziroma »telesna pokora«; GP srede I: »per abstinentia temperantur in corpore« oziroma »da bomo z odpovedjo obvladovali svoje telo«.

[25] ND četrtka IV: »fragilitatem nostram«, »tako nebogljeni smo«; ND torka V: »nutantia corda«, »omahljiva srca«; PO četrtka IV: »coscientiae reatu constringuntur«, »teži nas zavest grešnosti«.

[26] ND sobote II: »varuje naj nas zablod v življenju«; ND sreda II: »reši nas vezi greha«; GP petka V: »v svoji slabosti smo se zapletli v grešne vezi«.

[27] Prim. Tretja molitev na pepelnico: »novo življenje«; GP petka po pepelnici: »da nas bodo globoko prenovila«; GP petka I: »da nam bo telesna pokora prinesla duhovne sadove«; PO ponedeljka I: »da se bomo nekoč vsi prenovljeni veselili tvoje slave«; ND četrtka III: »očisti svoje ljudstvo vsake hudobije«; GP petka IV: »da bi brez duhovnih ran dočakali velikonočne praznike«; GP srede I: »da bomo z dobrimi deli obnovili duha«; GP petka po pepelnici: »spokorna dela, da... nas bodo globoko prenovila«; PO četrtka I: »svete skrivnosti v pomoč naši prenovi«; PO torka IV: »z nebeškimi zakramenti nas duhovno prenovi«; PO petka IV: »naj opustimo staro grešnost in se s posvečenjem prenovimo«; GP ponedeljka V: »Naj prehajamo iz starega v novo življenje«.

d) Postni čas kot čas priprave na krst in obnovitve krstnih milosti

Čeprav je postni čas obdobje spominjanja krsta in priprave nanj (prim. B 109), vstopajo krstne sestavine v postni liturgiji šele na začetku III. postnega tedna, ko prejmejo katehumeni prvi eksorcizem. Evangeljski odlomki tretje, četrte in pete postne nedelje ciklusa A so povsem vezani na zakramente uvajanja in kažejo na skrivnost vode, luči in vstajenja. Zato mnogi menijo, naj bi se le-ti vsako leto ponavljali.[28] Isti motivi se potem ponovijo še v hvalospevih omenjenih nedelj.

Božja beseda tretje postne nedelje govori, kako je Bog dal vodo iz skale utrujenemu izraelskemu ljudstvu. Sveti Ciprijan pravi, da je »vsakokrat, kadar Sveto pismo govori o vodi, mišljen krst«. Še bolj je ta misel o krstu razvidna iz Jezusovega dialoga s Samarijanko (prim. Jn 4,4-42), kateri pravi, da ji bo dal piti iz studenca žive vode. Vsak katehumen je poklican, da zahrepeni po živi vodi oziroma da sprejme krst, s katerim bo v njem zažuborel »studenec vode, tekoče v večno življenje«.

Tudi četrta postna nedelja, ki velja za katehumene kot nedelja drugega spokornega shoda, je prežeta s krstnimi sestavinami, ki govore o luči in razsvetljenju, od koder izvira za novokrščence tudi vzdevek razsvetljeni. Ta tema o luči in Božji svetlobi se nahaja tudi v nekaterih mašnih prošnjah, v katerih najdemo poudarek, da človek hrepeni »po pravi poti, po kateri bo mogel dospeti k luči, kjer prebiva Bog«.[29] Bleščati se od hrepenenja po Bogu je sad ali odsev luči, ki prihaja od njega. Ob evangeljskem odlomku o sleporojenem, ki se je umil v kopeli in spregledal, so katehumeni povabljeni, da se »oklenejo Resnice, ki jih bo razsvetljevala, da postanejo otroci luči in to vedno ostanejo«.[30] Jezusovo maziljenje slepega z blatom kaže na po-krstno maziljenje (ki ga spremlja molitev), s katerim postane novokrščenec »ud Kristusa duhovnika, preroka in kralja«. Katehumenom so izrečene apostolove besede: »Prebudi se, ki spiš, in vstani od mrtvih in razsvetlil te bo Kristus« (Ef 5,14).

Ob vseh teh bibličnih poudarkih je tema o krstu posebej zaznavna v evholoških besedilih obrednih maš »In scrutiniis peragendis«,[31] ki so predvidene za tretjo, četrto in peto postno nedeljo, v drugih postnih molitvah pa je skoraj ni, razen v prošnjah sobote petega postnega tedna, v katerih se razločno obračamo

---

[28] Prim. J. Bellavista, *Quaresima: Cammino verso la pasqua*, v: *Il cammino della pasqua*, Citta' del Vaticano 1992, 26.

[29] GP sobote II. Ta prošnja se nanaša na dva svetopisemska odlomka, in sicer na 1 Jn 1,7 (Bog živi v luči) in na 1 Tim 6,16 (Bog biva v nedostopni svetlobi). Tudi v GP torka I najdemo temo o 'luči', vendar so prevajalci »apud te mens nostra tuo desiderio fulgeat« prevedli z izrazom »naj naše srce močneje zahrepeni ('fulgeat' - naj zablesti) po tebi«. S tem je prevajalec poudaril 'luč' kot bivanje Boga, s tem pa okrnil misel, da se morajo naša srca svetiti po njem. V GP srede V pa prosimo Boga, naj razsvetljuje srca svojih otrok, ki jih je pokora očistila.

[30] Prim. obrednik *Uvajanje odraslih v krščanstvo* št. 171.

[31] Prim. Rimski misal, *Obredne maše - Ob pripravljalnih shodih za krst*, Ljubljana 1992, str. 698-700.

na krst kot skrivnost duhovnega prerojenja, in to v GP kot tudi v prošnji ND. Tudi evhologija pete postne nedelje, ki jo zaradi evangeljske zgodbe o vstajenju Lazarja imenujemo tudi »nedelja novega življenja«, izzveni v en sam klic k življenju iz vere v vstajenje. On, ki je življenje, ponavlja vsakemu posebej: »Pridi ven!« - iz grobov življenja brez idealov, mlačnosti in greha -, kajti Gospod, ki je obudil Lazarja, je tudi tisti, ki v berilu iste nedelje oznanja: »Dam svojega duha v vas, da oživite« (Ezk 37,14).

Poleg omenjenih nedeljskih evangeljskih odlomkov, ki osvetljujejo in kažejo na krstne sestavine postne liturgije, so še drugi, ki jih liturgija prinaša ob delavnikih: ozdravljenje Naamana (ponedeljek III); vode, ki izvirajo iz templja (torek IV) itd. Tako lahko upravičeno imenujemo te tedne krstna »'duhovna obnova Cerkve' oz. 'duhovne vaje vse Cerkve'« (sv. Leon Veliki).

e) Postni čas je čas vesele priprave na véliko noč

Skupno jedro cerkvenega leta je obhajanje velikonočne skrivnosti. Zato je tudi osrednja naloga in svojstvenost postnega časa, da se v spokornosti in spominjanju na krst ter pripravi nanj pripravimo na obhajanje vélike noči. Tudi vse postne vaje imajo za svoj glavni cilj globlje, bolj doživeto in goreče obhajanje velikonočnih skrivnosti (GP četrtka III). Ko človek odloži plašč 'starega človeka' in si nadene obleko čistosti in resnice, posedánja Božje kraljestvo, saj mu daje »Bog v svetih skrivnostih delež nebeških darov« (GP sobote II). Zato se »Cerkev vztrajno pripravlja na véliko noč« (GP petka I), ki nas »prenovljene vodi k viru vseh milosti« (ND petka IV). To preoblikovanje in prehajanje iz starega v novo življenje rodi veselo pripravo na véliko noč v slavi (prim. GP ponedeljka V).

Postni čas je kljub dimenziji spokornosti čas veselega pričakovanja velikonočnega praznika. To ozračje veselja, ki naj preveva vsa bogoslužna srečanja, nam ponujajo mnogi vstopni in obhajilni spevi postnega časa,[32] vzeti iz Knjige psalmov in prerokov: »Veselijo naj se, Gospod, vsi, ki se k tebi zatekajo. Njihovo veselje naj bo brez konca: ti prebivaj med njimi« (Ps 5,12). Nekateri pa so vzeti iz evangelija s poudarkom na veselju kot viru in sadu spokornosti ali spreobrnjenja: »Veselimo se: naš brat je bil mrtev in je oživel, izgubil se je in se je vrnil« (Lk 15,32). Še intenzivnejše vabilo k veselju se kaže v predstojniških prošnjah. Tako vidimo v GP druge postne nedelje, da je vir in zagotovilo veselja Bog, saj pravi: »O Bog... hrani in očiščuj nas s svojo besedo, da bomo nekoč veseli gledali tvojo slavo.« To prošnjo molimo ravno na dan, ko govori

[32] Vstopni spevi: ponedeljka III: »Moja duša koprni po tvojih dvorih, moje srce in moje telo vriskata k živemu Bogu« (Ps 83,3); ponedeljka IV: »Gospod, samo v tebe zaupam. Tvoja ljubezen mi je v radost in veselje, usmilil si se moje bede« (Ps 30,7-8); torka IV: »Gospod kliče: Vsi, ki ste žejni, pridite k studencu in se veseli okrepčajte« (Iz 55,1); četrtka IV: »Naj se veselijo vsi, ki iščejo Gospoda. Odkrivajte Božjo moč iz stvarstva, iščite vedno njegovo bližino« (Ps 104,3-4); obhajilni spev srede I: »Veselijo naj se, Gospod, vsi, ki se k tebi zatekajo. Njihovo veselje naj bo brez konca: ti prebivaj med njimi« (Ps 5,12); torka II: »Oznanjal bom, Gospod, tvoja čudovita dela, radoval se bom nad teboj in vriskal od veselja« (Ps 9,2-3); sobote II in nedelje IV ciklusa C: »Veselimo se: naš brat je bil mrtev in je oživel, izgubil se je in se je vrnil« (Lk 15,32).

evangeljski odlomek o Jezusovem spremenjenju na gori. Ob tej skrivnosti lahko podoživljamo slavo, ki se je zasvetila ob Gospodovem vstajenju. Njegovo spremenjenje daje vnaprej okušati dokončno blaženost Božje prosojnosti, ki je vzrok največjega veselja in sreče.

Na četrto postno nedeljo, ki je približno na polovici postnega časa, nas Cerkev z besedo in zunanjimi znamenji vabi k veselju, s pomočjo katerega lahko poglobimo hrepenenje po bližajočih se praznikih in si pridobimo novih moči za poglobljeno življenje in karitativno dejavnost. To je dan skupnega veselja in »veselega prinašanja darov za naše ozdravljenje« (GP in prošnja ND nedelje IV). Svojstveno ime, ki ga ta nedelja dobi po začetni besedi vstopnega speva »Laetare« (Veselite se z Jeruzalemom. Radujte se nad njim vsi, ki ga ljubite! Vriskajte od veselja z njim vsi, ki žalujete nad njim) je vzeto iz odlomka iz Izaijeve knjige, kjer je opisan Jeruzalem, ki ga obdaja ena sama radost in veselje (prim. Iz 66,10-11). Ta Jeruzalem je v liturgiji prispodoba Cerkve, ki obhaja Božje skrivnosti v prekipevajočem veselju. To posebno veselje v liturgiji četrte postne nedelje se kaže kot nekak duhovni odmor od napornega posta. V tem duhu se svetuje rožnata liturgična barva, ki spominja, da je nekoč papež v znak veselja na to nedeljo slovesno blagoslovil »zlato rožo« (rosa aurea), jo nosil v procesiji in jo po končanem liturgičnem slavju poklonil kakšni odlični osebi mesta. Prispodoba rože želi usmeriti kristjana k tisti Roži, ki ne samo, da razveseljuje, ampak je tudi vir veselja, lepote in dišečega vonja.

Čustvo veselja, ki preveva postno evhologijo, najdemo tudi v tesni povezanosti s krstom. To nam razodeva GP sobote petega postnega tedna, kjer prosimo takole: »Zvesti Bog... v teh dneh nas razveseljuješ še z obilnejšo milostjo... očetovsko varuj vse, ki se na krst pripravljajo, in vodi nas, ki smo v njem že prerojeni.« Iz prošnje je razvidno, da je postni čas neke vrste duhovna pomlad Cerkve za tistega, ki se pripravlja na prejem zakramentov uvajanja, kakor tudi za tiste, ki so že prerojeni in jim ta čas služi za poglobitev krstne milosti in pripadnosti Bogu.[33]

5. Kristološki vidik v postni evhologiji

Obhajati postni čas pomeni zagledati se brez strahu v ogledalo Kristusa, se vreči pred njegove zahteve, primerjati njegov načrt, ki ga ima z menoj, s svojim, in ugotoviti, kaj mi manjka in česa imam preveč, ter se končno podati na pot notranje preobrazbe po besedah, ki jih slišimo v berilu ponedeljka I. postnega tedna: »Bodite sveti, kajti jaz, Gospod, vaš Bog, sem svet« (3 Mz 19,2). Izreden kristološki vidik postnega časa se kaže v GP prve postne nedelje s poudarkom, da je smoter postnega časa »poglabljati se vedno bolj v Kristusovo skrivnost odrešenja, se spreobrniti in zanj pričevati«. Liturgični poudarek je torej na Kristusu kot protagonistu, modelu in učitelju postnega časa. Tudi v prošnji PO nedelje I. tedna je ta kristološki vidik posebej izražen z besedami »hrepenenja

[33] O veselju nam govorijo tudi druge prošnje: PO ponedeljka I: »da se bomo nekoč veselili tvoje slave«; ND četrtka III: »o varljivem veselju«; GP sobote III: »veseliti se sadov posta«; ND ponedeljka V: »veseli ti prinašamo očiščene duše«.

po njem, ki je živi in pravi kruh«.[34] V GP nedelje IV. tedna pa se nahaja edino besedilo, v katerem je rečeno, da se izvršuje Božje delovanje po Kristusu, saj pravi: »Veselimo se, da je tvoj Sin spravil človeški rod s teboj«.

Na svojevrsten način pa se kaže ta zahteva v GP pete postne nedelje, ki prosi, »da bi živeli in delovali z enako ljubeznijo, kakor se je Kristus iz ljubezni do ljudi izročil v smrt«. Le tako smemo upati, da nam bo »postni čas v korist, če nas bo On vzgajal s svojim zveličavnim naukom« (GP ponedeljka I), »nas hranil in očiščeval s svojo besedo« (GP nedelje II) in če bomo »spokorniška dela nadaljevali z iskrenim srcem« (GP petka po pepelnici). Ta kristološki vidik poudarijo tudi prošnje cvetne nedelje z besedami, da je Kristus postal s svojo smrtjo podoba ponižnosti in ustrežljivosti ter življenjsko vodilo in vir upanja za vsakega učenca (GP in PO) in da se v njegovem trpljenju razodene in uresniči Božje odpuščanje (ND).

6. Pnevmatološki in eshatološki vidik postne evhologije

Kakor v latinskih formularjih, tako najdemo tudi v slovenskem prevodu samo eno prošnjo, v kateri je omenjen Sveti Duh. To je GP četrtka II. tedna: »Vodi srca svojih vernih, da bomo v tvojem Duhu goreči, neomajni v veri in uspešni v dejanju«. So pa prošnje, iz katerih lahko razberemo, da gre prav tako za prisotnost ali klicanje Svetega Duha. Tako prosimo npr. v prošnji PO petka III, da bi Božja moč, to je njegov Duh, deloval v nas.[35]

Eshatološka razsežnost je podčrtana predvsem v prošnjah PO, ki predstavljajo eshaton kot nebeško dopolnitev velikonočne skrivnosti, udeležene v evharistiji. Ta vir odrešenja,[36] ki nas prečiščuje in preoblikuje[37] in se nam daje v zdravilo in

[34] V tej prošnji so vsebovane svetopisemske besede Jn 6,51 in Mt 4,4.

[35] Postna evhologija prinaša več prošenj, v katerih prosimo za dar moči (GP srede I; GP četrtka I; GP torka II; GP srede II; PO sobote II; PO petka III).

[36] ND torka I: »hrana nebeškega življenja«; ND petka I: »nam pa po tvoji veliki ljubezni v odrešenje«; ND ponedeljka III: »sprejmi dar ... in ga spremeni v zakrament odrešenja«; ND petka III: »nam pa v odrešenje«.

[37] ND sobote po pepelnici: »S tem svetim opravilom nas očisti«; ND ponedeljka I: »v svoji dobrotljivosti nam podeli oproščenje«; ND ponedeljka II: »in nas reši pred zapeljivostjo tega sveta«; ND torka II: »Osvobodi nas napačne navezanosti na zemeljske stvari«; ND sobote II: »Varuje naj nas zablod v življenju in nas vrača na pravo pot, da ne zgrešimo večnih dobrin«; ND petka IV: »Ta daritev naj nas s svojo močjo očisti in nas prenovljene vodi k viru vse milosti«; ND sobote IV: »blagohotno sprejmi naše darove in našo uporno voljo vztrajno obračaj k sebi«.

oporo v naši slabosti,[38] je tudi zagotovilo njegove navzočnosti[39] ter izvir za nov življenjski položaj, ki nas bo vodil k večni sreči in slavi.[40]

7. Duhovniška tematika v postni evhologiji krizmene maše

Za razliko od tematske različnosti, ki je bila lastna predhodnemu mašnemu obrazcu krizmene maše (kjer je bilo v svetopisemskih odlomkih govora o bolniškem maziljenju, v GP o zvestobi duhovniškemu poklicu, v prošnji ND o notranjem očiščenju in v hvalospevu o krizmi), označuje nov mašni obrazec enotno temo o duhovništvu. V GP vidimo poudarek na udeležbi Kristusovega posvečenja in na dolžnosti biti v svetu priča njegovega odrešenja. V hvalospevu pa je izražena posebnost službenega duhovnišva[41] in dolžnosti, ki izhajajo iz njega, da »naj v ljubezni služimo tvojemu svetemu ljudstvu, ga z besedo hranimo in poživljamo z zakramenti; svoje življenje naj posvečujemo tebi in rešitvi ljudi, si prizadevamo postati podobni Kristusu in ti stanovitno izpričujemo zvestobo in ljubezen.«

Svetopisemski odlomek prikliče v spomin maziljenje, ki ga Duh podeli Gospodovemu preroku (prvo berilo: Iz 61,1-9) in je znamenje duhovništva Božjega ljudstva, do katerega bo dospela vesela vest o svobodi. Medtem ko si v evangeliju (Lk 4, 16-21) Jezus sam pripiše preroškost in se predstavi kot prerok, posvečen s posebnim maziljenjem, da bi oznanil osvoboditev zatiranim, razglaša berilo iz knjige Razodetja (1, 5-8) prihod velikonočnega Kristusa, križanega in živečega, ki je naredil iz nas duhovniško ljudstvo nove zaveze.

8. Postne sestavine v mašnih hvalospevih

Postni hvalospev, ki je veljal pred misalom Pavla VI. za edini postni hvalospev (danes IV. postni), razodeva zgolj asketični vidik postnega časa: »S telesnim postom urejaš naše strasti, nam dvigaš duha, vlivaš moč in daješ plačilo.« Zato je liturgična prenova uvedla tri nove hvalospeve, ki skupaj s

---

[38] ND sreda I: »naj nam bo učinkovito zdravilo na poti k tebi«; ND sobote I: »posveti naše darove... da nas prenovijo in nas naredijo vredne tvoje dobrote«; ND sreda III: »Obhajanje tvojih skrivnosti naj nas varuje vsake nevarnosti«; ND torka IV: »naj nam postanejo zdravilo za neminljivo življenje«; ND četrtka IV: »naj nas ta daritev očisti vsega hudega in nas vedno varuje«; ND sreda V: »naj nam bodo v nebeško zdravilo«.

[39] Sobota I: »Nenehno nam bodi naklonjen«; Četrtek II: »sveta daritev naj v nas trajno deluje«; petek V: »obhajilo... naj nas vedno varuje in odvrača od nas vse hudo«.

[40] Petek I: »Očisti naj nas stare grešnosti in nas vodi v skrivnost tvojega odrešenja«. Torek IV: »nam pomagaj tudi v telesnih slabostih zdaj in v prihodnje«.

[41] »Svojega edinorojenega Sina si s Svetim Duhom mazilil za vélikega duhovnika nove in večne zaveze in v neizrekljivem načrtu določil, da se njegovo edino duhovništvo ohranja v Cerkvi. S skupnim duhovništvom je Kristus odlikoval vse svoje pridobljeno ljudstvo, v svoji bratovski dobroti pa posebej izbira ljudi, ki postanejo po polaganju rok deležni njegove svete duhovniške službe. Duhovniki naj v njegovem imenu obnavljamo daritev, s katero je odrešil človeštvo, in pripravljamo Božjim otrokom sveto velikonočno gostijo.«

prejšnjim nosijo naslov postni hvalospev, nato nedeljske, ki se navezujejo na sporočilo evangelija (vsaj v letu A) in dva hvalospeva Gospodovemu trpljenju. Skupna novost teh novih hvalospevov se kaže v izražanju postnih sestavin v luči velikonočne skrivnosti. Ta se kaže na poseben način v prvem postnem hvalospevu, ki govori o duhovnem pomenu postnega časa: »Svojim vernim dobrotljivo daješ, da vsako leto z očiščenimi srci radostno pričakujejo velikonočne skrivnosti. Z večjo vnemo naj bi se posvečali molitvi in delom ljubezni do bližnjega, prejemali skrivnosti novega življenja in se tako bližali polnosti Božjega posinovljenja«.

Kot vidimo, je najprej v ospredju postni čas kot Božji dar Cerkvi, ki aktivno čaka (z življenjem, s prejemanjem zakramentov) na obhajanje Kristusove velikonočne skrivnosti. Ta dar ni nič drugega kot nenehna pomoč za rast v veri, ki je bila izpovedana pri krstu. Postni čas je torej okolje, v katerem kristjan razvija svoje življenje z Bogom, dokler se ne prelije v objem Večnega. Besede »da vsako leto« izražajo kontinuiteto Božjega delovanja, ki nam v časovnih in prostorskih kategorijah podarja svoje darove milosti.

Odnos kristjana do postnega časa je zaobjet v besede: »Pripraviti se z veseljem na obhajanje velikonočnih skrivnosti.« V teh besedah je zajet tudi glavni cilj in smisel postnega časa in vsega krščanstva: obhajanje velikonočne skrivnosti, ki je glavni vir milosti in duhovnih darov. To ni Jezusova zgodovinska pasha, ampak njeno zakramentalno obhajanje. Nekoliko zagrnjene s tančico so besede: »naj bi... prejemali skrivnosti novega življenja.« Ob poglobitvi vanje moremo reči, da kažejo na prejem zakramenta krsta in birme.

V imenovanem hvalospevu se kažejo tudi naloge postnega časa: osvoboditi se greha in se notranje očistiti: »da z očiščenimi srci... pričakujejo«; da se posvetimo z »vztrajnostjo« molitvi (poslušanju Božje besede, bogoslužju) in dejavni ljubezni v služenju bratom in sestram. To pa razodeva vse tri klasične elemente postnega časa: post (osebno očiščenje), molitev (bogoslužje) in ljubezen (miloščina, dela usmiljenja). Vse to naj bo storjeno »z veseljem« in »z vztrajnostjo«, ki je edini pravi način priprave na Kristusovo pasho, ki je bila in je skrivnost darovanja Očetu, skrivnost smrti in vstajenja ter plemenit dar za druge. Zadnji cilj, h kateremu vodi pot postnega časa in vélike noči, je doseči »polnost Božjega posinovljenja«. To življenje posinovljenja že imamo, kajti zakramenti uvajanja v krščanstvo so nam že dali novo življenje - Božje otroštvo, ki pa ga moramo šele v polnosti doseči.[42]

Drugi postni hvalospev govori o duhovni prenovi: »Svojim vernim določaš poseben čas milosti, da bi si znova očistili srca, se osvobodili samoljubja in si sredi skrbi za minljive stvari bolj prizadevali za to, kar je večno.« Postni čas je čas milosti za očiščenje duha, spreobrnjenje, sprememba miselnosti, notranja osvoboditev od mnogih sužnosti in prizadevanje za večno. To nas napravlja za njegove posinovljence (svojim vernim) in v njem dediče nebeškega kraljestva.

Tretji postni hvalospev razloži smoter pokore in posta z dveh vidikov: omiliti sebičnost in zmedena poželenja, po drugi strani pa pomagati bližnjim s sadovi

[42] O duhovnem pomenu prvega postnega hvalospeva prim. F. Oražem, *To delajte v moj spomin,* 245-250.

svojih odpovedi. Zato pravi: »Ti hočeš, da te slavimo tudi s postom in pokoro. S tem krotiš našo sebičnost in odpiraš srce za stisko bližnjega, da bi posnemali dobrotljivost Kristusa, tvojega sina.« Zdržnost in pokora, ki ju zahteva postni itinerarij, zaobseže človeka v vsej njegovi celovitosti: telo in duha. Kristjan je poklican, da preko spokornih del, ki so znamenje, da je Bog vstopil v njegovo življenje, zapusti svoj jaz in svojo samozadostnost in se ukorenini v Kristusa (prim. Kol 2,7) za služenje bratom in sestram. Tako postane zdržnost oblika služenja, ljubezen pot spokornosti, kristjan pa v svojem darovanjskem razpoloženju zakrament Božje dobrote človeku.

Četrti postni hvalospev govori o postu in njegovih sadovih: zahteva prenovitev človeka in okrepitev za boj proti močem teme: »S telesnim postom urejaš naše strasti, nam dvigaš duha, vlivaš moč in daješ plačilo (odpuščanje).« Post ni samo nekaj notranjega ali duhovnega, ampak je tudi telesen. Z njegovo pomočjo oblikujemo svojo notranjost.

Že v stari zavezi vidimo, da post pripravlja človeka na srečanje z Bogom (prim. 2 Mz 34,28). Gre za versko in osebno dejanje, ki ima svoj smoter v ljubezni in darovanju Bogu: »Posti se za Boga in ne zaradi sebe« (Iz 58,4). Tudi Jezus se je na začetku svojega javnega delovanja postil in s tem pokazal svojo popolno predanost Očetovi volji. Zato je post - združen z molitvijo - kot jutranja rosa, ki osveži srce za rast v dobrem, vodi v posvečenje ter krepi v bojevanju za Božje kraljestvo. Končni smoter odpovedi je v tem, da dosežemo neminljivo krono večnega življenja.

9. Primerjava slovenskega in italijanskega prevoda

Poglaviten namen prevajanja rimskega misala v slovenski jezik je bil v tem, da se čim pravilneje posreduje liturgično besedilo s svojo izvirno vsebino. Zato tudi ne najdemo v postni mašni evhologiji kakšnih posebnih postnih poudarkov ali teoloških tem, kakor bi lahko pričakovali na temelju *Navodil za prevajanje bogoslužnih besedil*, kjer nam navodilo prinaša sprostitev dotlej togih načel, ki so splošno veljala za prevajanje liturgičnih besedil. Med drugim je rečeno, »da ni dovolj, da izraža prevod besedni in vsebinski pomen izvirnega besedila, ampak si moramo prizadevati, da bi vsakemu narodu v njegovem jeziku zvesto sporočili prav tisto, kar je Cerkev z izvirnikom hotela sporočiti drugemu narodu v njegovem jeziku. Zato ne moremo zvestobe prevoda presojati samo glede posameznih besed ali stavkov, ampak po celotnem sobesedilu liturgičnega sporočila, v skladu z njegovim bistvom in z njemu lastnimi načini«.[43] Kljub tej odprtosti izražanja in upoštevanja celotnega sobesedila liturgičnega sporočila ne najdemo v slovenskem prevodu postne evhologije novih teoloških tem, kakor je razvidno na primer v italijanskem prevodu postne evhologije. Naj navedemo nekaj posebnosti:

Že sam postni čas ni samo eden od mnogih, ampak poseben zakramentalni čas spreobrnjenja (GP nedelje I) in šola Božje modrosti (GP ponedeljka I). Vse

[43] Slovenski medškofijski liturgični svet, *Prenovljeno bogoslužje. Zbirka navodil*, Ljubljana 1981, št. 6, str. 28.

spokorne vaje so izraz spokornosti srca in znamenje globoke notranje verske naravnanosti (GP petka po pepelnici).

Za razliko od latinskega izvirnika in slovenskega prevoda najdemo v italijanskem prevodu tudi poudarek na poslušanju Božje besede kot rasti v duhu svetega evangelija (ND ponedeljka IV) in da je to hrana, ki prihaja iz Božjih ust (PO nedelje I). Omenjena je tudi teologija prvenstva milosti, ki nam je podarjena za »prehajanje iz starega v novo življenje« (GP ponedeljka V). Zato uvaja misel, da spreobrnjenje ni samo sad naših prizadevanj, ampak tudi Božji dar (GP četrtka IV).

Kljub eni sami omembi Svetega Duha v postni evhologiji latinskega izvirnika in slovenskega prevoda (GP četrtka II) je v italijanskem prevodu še dvakrat omenjen Sveti Duh (PO petka III in sobote IV). Povsem nov element italijanskega prevoda je tudi uvajanje misli, da nas Bog vabi v svoje prijateljstvo (GP četrtka II), medtem ko opusti originalno sporočilo izvirnika, »da nam Bog obnavlja nedolžnost in jo spremlja s svojo ljubeznijo«. V nobeni slovenski prošnji Bog ni imenovan z besedo pastir, kakor je to razvidno v latinskem izvirniku in še posebej v italijanskem prevodu (PO srede I).

Medtem ko v GP četrtka V v slovenskem prevodu prosimo za očiščenje, govori latinski izvirnik o tem, da smo že očiščeni grehov in da naj vztrajamo v svetem spreobrnjenju. Italijanski prevod pa razume to očiščenje kot krst in zato prosi, da bi verni ostali zvesti dolžnosti krsta.

To je nekaj primerov, ki nam jasno kažejo, »da so lahko mašne prošnje nekoliko bolj svobodno prevedene in razširjene, če je treba«[44] in s tem bližje današnjemu občestvu, ki je poklicano, da naredi iz teh molitev svojo lastno molitev in izraz svojega dejavnega sodelovanja v obhajanju svetih skrivnosti.

Povzetek: **Slavko Krajnc, Postna mašna evhologija**

Postna evhologija predstavlja postni čas kot posebni duhovni itinerarij. To je pot odpovedi in stremljenja po Božjem usmiljenju, čas intenzivnejšega poslušanja Božje besede in priprave na krst, obenem pa čas priprave na véliko noč. Ob teh teoloških poudarkih najdemo v predstojniških postnih mašnih prošnjah tudi jasno zaznavne kristološke, pnevmatološke in eshatološke vidike postnega časa. Ob primerjanju slovenskega prevoda z italijanskim in latinskim izvirnikom pa vidimo, kako se kaže slovenski prevod zgolj prevod, medtem ko lahko najdemo v italijanskem prevodu mnoge nove teološke poudarke, bližje današnjemu človeku, da napravi predstojniške molitve za svoje.

Summary: **Slavko Krajnc, Lent Mass Euchology**

Lent euchology represents Lent as a special spiritual itinerary. It is a path of sacrifice and striving for God's mercy, a time of more intensive listening to God's word and of preparing for baptism and at the same time a period of preparing for Easter. In addition to these theological emphases also clearly recognizable

[44] Slovenski medškofijski liturgični svet, n. d., št. 34, str 31.

christological, pneumatological and eschatological aspects of Lent can be found in superiors' Lent mass prayers. If the Slovenian translation is compared to the Italian one and to the Latin original, it can be seen that the Slovenian translation is just a translation whereas the Italian one contains numerous new theological emphases that are closer to modern man and allow him to adopt them as his own.

Razprava (1.01) UDK 177 (049.2)

Anton Jamnik

Med vrednotami in liberalizmom

1. Mesto Rawlsove teorije pravičnosti znotraj liberalizma

Liberalizem ima svoje korenine v vedno večji radikalnosti antropocentrizma, ki je značilen za novoveško miselnost. Znanstveni razum, ki se posveča zunanjim objektivnim pojavom in ima za osnovo ozko razsvetljensko in empiristično - analitično pojmovanje znanosti, skriva v sebi človekovo željo po emancipaciji. V nasprotju z zunanjimi objektivnimi pojavi je svet subjektivne moralnosti nedostopen za kakršnokoli opazovanje. Posledica tega je, da je svet moralnih načel in vrednot potisnjen v območje poljubne subjektivnosti. Moralne vrednote tako ne morejo biti predmet razprave, ampak so popolnoma prepuščene posameznikovi svobodni izbiri.

V ozadju takšnega gledanja na vprašanja morale je tudi vse bolj naraščajoči skepticizem, ki se pojavlja in razvija v 18. in 19. stoletju. Liberalizem moralno ocenjevanje in odločanje popolnoma prepušča človekovemu poljubnemu odločanju, ki se ne naslanja na nobene objektivne vrednote. Takšno gledanje vodi v moralni in nazorski pluralizem, ki ne dopušča nobene obče veljavne moralne perspektive. Posledica tega liberalnega stališča do vrednot in moralnih načel je popoln moralni skepticizem, relativizem in v končni fazi tudi nihilizem. Ker ni objektivnosti oziroma jasnih kriterijev, je za liberalizem značilen tudi manipulacijski odnos do različnih področij življenja (vzgoja, gospodarstvo itd.).

Empiristična - analitična znanost, na katero se naslanja liberalizem, ukinja normativno mesto moralnih vrednot. Te so zato praktično popolnoma odsotne oziroma so zasebna zadeva posameznikov. Človekovo obzorje bivanja se skrči na imanenco, kjer človek sam (antropocentrizem) postane absolutni gospodar svoje zgodovine. Transcendentne in nadzgodovinske norme in vrednote v liberalizmu ne najdejo svojega mesta.

V sedemdesetih letih John Rawls, eden najbolj značilnih predstavnikov modernega liberalizma, objavi svoje temeljno delo Teorija pravičnosti[1], kar

[1] John Rawls se je rodil leta 1921 v ZDA. Velja za enega največjih filozofov na področju moralne teorije in zmernega liberalnega teoretika danes. Po končanem študiju na Princetonu je predaval na Cornellu in Harvardu. Zaslovel je s svojim delom Theory of Justice, ki je izšlo leta 1971, katerega glavna ideja je pravičnost kot poštenost, oziroma oblikovanje takšne družbe, kjer bo zagotovljena socialna varnost vsakega posameznika,

pomeni izredno pomemben preobrat ali kar prelomnico na področju moralne filozofije. V ospredje ponovno stopi zanimanje za vsebinsko oziroma normativno etiko. Dolgo obdobje je prevladoval utilitarizem, ki moralnost določenega ravnanja oziroma pravila za izvršitev le-tega izvaja iz cilja tega dejanja. Tej takoimenovani teleološki etiki Rawls postavlja alternativo s svojo deontološko etiko. Določena pravila so obvezna, to je treba storiti, ker je tako prav, ne pa zaradi učinkov dejanja. Osnova za takšno teorijo je kantovski konstruktivizem in poudarek na avtonomnem, enakopravnem in racionalnem subjektu.

Na področju etike se Rawls posveča predvsem družbeni etiki, oziroma kako na podlagi pravičnosti kot poštenosti utemeljiti konkretne družbene odnose. Bistvo družbene pravičnosti so osnovne dobrine, ki so temeljnega pomena za uresničitev življenjskega načrta prav vsakogar: svoboda, enakost možnosti, dohodki, bogastvo itd. Jedro pravičnosti je predvsem moralna enakopravnost vseh ljudi, ob tem pa se seveda ni nikoli mogoče popolnoma izogniti neenakostim na drugih področjih (npr. materialni ravni, naravne danosti itd). Principa pravičnosti,[2] ki sta bila sprejeta v izhodiščnem položaju[3] in sta temelj pravičnosti kot poštenosti, se glasita:[4]

---

ne pa da bodo eni imeli vedno več privilegijev na račun drugih. Zaradi vseh teh poudarkov velja Rawlsov liberalizem za zmernega. Pri oblikovanju svoje moralne teorije se v veliki meri nasloni na Kanta, na tradicijo družbene pogodbe in nasproti utilitaristični morali (teleološki) postavlja deontološko. Vsi ti elementi naredijo njegovo teorijo zelo zanimivo, saj na novo odpre celo vrsto vprašanj, ki so bila že nekoliko pozabljena. Po Teoriji pravičnosti je Rawls objavil več razprav, odgovorov itd., vsa ta so na neki način povzeta v njegovem zadnjem delu Political Liberalism, ki je izšlo leta 1993.

[2] Osnovna principa bi bilo glede na osnovne družbene dobrine mogoče razdeliti na tri principe:

1. Princip čim večje enakosti svobode (svoboščine: ekonomske, osebne, intelektualne in politične).
2. Princip poštene enakopravnosti možnosti (možnost doseči želeni položaj).
3. Princip razlike (dohodek in blagostanje).

Brown drugi princip tako razdeli na dva. Ob takšni razporeditvi pride še bolj do izraza prioriteta svobode pred enakostjo možnosti. Rawls je tako poskušal definirati vrednostni sistem tistega, kar bi mogli imenovati socialna demokracija ali liberalizem blagostanja. Prim. A. Brown, *Modern moral Philosophy*, Penguin books, London 1990, 58.

[3] Da bi imeli nazorno predstavo o enakovrednosti ljudi in življenjskih izbir, nas Rawls poziva, da se vživimo v situacijo, v kateri bi lahko izbirali družbo, kjer bi se rodili, ne da bi v trenutku izbire vedeli, kakšne bodo naše sposobnosti, želje in interesi. S tem se rešimo partikularne perspektive in se postavimo v položaj, v katerem so različne možnosti ljudi predstavljene kot naše lastne. To situacijo Rawls imenuje izhodiščni položaj. V izhodiščnem položaju partnerji veliko vedo o ljudeh nasploh, a nič o sebi. Od tega, kakšni bodo, ko se bodo znašli v družbi, ki so jo izbrali, jih ločuje tančica nevednosti, ki zagotavlja pogoje poštenosti pri izbiri principov.

[4] Glede obeh principov, predvsem pa njune aplikacije, zelo podrobno z vidika politične filozofije govori T. W. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991. Njegova obravnava je pravzaprav že blizu politični ekonomiji, saj natančno obdela, kakšne so ekonomske možnosti posameznika v družbi, seveda še posebej tistega, ki je v najslabšem položaju.

»Prvi princip:

Vsak človek mora imeti enako pravico do najširšega skupnega sistema enakih temeljnih svoboščin, ki so kompatibilne s podobnim sistemom svoboščin za vse.

Drugi princip:

Družbene in ekonomske neenakosti[5] *morajo biti urejene tako, da so:*

a) kar najbolj koristne za tiste, ki so najbolj zapostavljeni, skladne s principom pravične varnosti;[6]

b) vezane na dolžnosti in mesta, ki so v pogojih poštene enakosti možnosti odprta vsem.

Prvo pravilo prioritete (prioriteta svobode):

Principi pravičnosti morajo biti urejeni po leksičnem redu in zato je mogoče svobodo omejiti samo zaradi svobode.

Gre za dva primera:

a) kadar gre za manj razširjeno svobodo, se mora s tem konsolidirati celoten sistem, ki mu pripada določena svoboda;

b) manj kot enaka svoboda mora biti sprejemljiva za tiste z manjšo svobodo.

Drugo pravilo prioritete (prioriteta pravičnosti nad učinkovitostjo in blagostanjem):

Drugi princip pravičnosti je leksično pred načelom učinkovitosti in načelom maksimiranja skupne koristi; poštena enakost možnosti je pred načelom razlike.

Tudi tu gre za dva primera:

a) neenakost možnosti mora povečati stopnjo možnosti tistim, ki imajo manjšo možnost;

b) prekomerna stopnja prihrankov mora na tehtnici lajšati breme tistih, ki nosijo njegovo breme.«[7]

V drugem principu se skriva socialna razsežnost Rawlsove teorije, ki hkrati pomeni tudi to, da njegovo teorijo lahko prištevamo med zmerne znotraj različnih liberalističnih poskusov oblikovanja etične teorije. Prvi princip poudarja pomen človekove svobode, drugi pa rešuje problem neenakosti in posebej naglasi pomen poštene enakosti možnosti in seveda še posebej položaj tistih, ki so najbolj zapostavljeni. S pravilom prioritete poskuša preprečiti možnost različnih konfliktov, ko gre za aplikacijo osnovnih principov. Tako je na prvem

---

[5] Prim. N. Daniels, *Equal Liberty and Unequal Worth of Liberty*, v: *Reading Rawls* (Norman Daniels), Stanford University Press, Stanford, California 1989, 275. Drugi princip neenakosti v dobrinah in moči (oblasti) more glede vrednosti osnovnih svoboščin povzročiti velike neenakosti. Rawls o takšni možnosti preprosto ne spregovori.

[6] Pogge postavlja analogijo med biblično moralnostjo - »Resnično, povem vam: Kar ste storili kateremu izmed teh mojih najmanjših bratov, ste meni storili« (Mt 25,40) in vizijo, kakor jo odpira Rawls, saj daje tistemu, ki je v najslabšem položaju, ključno vlogo. Rawls s principoma pravičnosti daje, po njegovem mnenju, najboljši odgovor na vprašanje socialne pravičnosti. Prim. T. W. Pogge, *Realizing Rawls*, Cornell University Press, Ithaca and London 1991, 110.

[7] J. Rawls, *Theory of Justice*, Belknap - Harvard University Press, Cambridge, Ma. 1971, 302.

mestu svoboda, ki se jo lahko omeji samo zaradi svobode same; nato pa je načelo pravičnosti pred načelom maksimiranja skupne koristi.

Zelo očitno je torej, da Rawls s takšno teorijo pravičnosti nasprotuje utilitaristični računici skupne koristi. Pomembna je vsaka oseba, je enakopravna in se je nikakor ne sme žrtvovati za neko skupno dobro utilitarizma, kjer je oseba popolnoma zapostavljena. Rawlsova načela so izredno zanimiva, že skoraj platonsko univerzalna in široko aplikativna. Zato so sprožila številne razprave, različne interpretacije, ugovore in pomisleke. Pri Rawlsovi teoriji je še posebej zanimivo to, kako je do osnovnih principov sploh prišel. Principi poudarjajo, kako so vsi ljudje enakovredni, kar pomeni, da jih je treba enako obravnavati. Prav tako trdi, da sta sveta človeško dostojanstvo in pravica do izbire lastnega življenjskega načrta. Posebnost Rawlsa je v tem, da je našel zares izvirno pot, metodo, da je prikazal to svoje stališče. Rawls izhaja iz določenega apriornega moralnega vedenja, mogli bi celo reči iz določenih vrednot (npr. poštenosti), ko opiše svoj izhodiščni položaj, v katerem so izbrani principi pravičnosti kot poštenosti. Poudarjeni so pogoji izbire, poštenost, ki jo omogoča tančica nevednosti in vse druge okoliščine v tem položaju. Izhodiščni položaj ima torej predvsem hevristično vlogo.

Rawlsova izvirnost je torej predvsem v tem, da nas povabi, da se vživimo v situacijo, v kateri bi lahko izbirali družbo, kjer bi se rodili, ne da bi v trenutku izbire vedeli, kakšne bodo naše sposobnosti, želje in interesi. S tem se osvobajamo partikularne perspektive in stopamo v položaj, v katerem so različne možnosti ljudi predstavljene kot naše lastne. V izhodiščnem položaju veliko vemo o ljudeh na splošno, poznamo osnovne zakonitosti življenja v družbi, toda nič ne vemo o svoji konkretni vlogi, kje in kdaj se bomo rodili, kakšen bo naš položaj, saj nam to vedenje preprečuje tančica nevednosti. In sedaj se postavlja vprašanje: Kakšno družbo naj človek izbere pod tančico nevednosti, upoštevajoč racionalni sebični interes? Rawls tukaj priporoča preračunljivost in zelo previdno načelo izbire: izbirajte tako, da boste zaščiteni in boste tudi v najslabšem možnem primeru dobili kar največ. Povedano na kratko, maksimirajte svojo minimalno opcijo. Vsa načela so izbrana na tej osnovi: racionalna oseba bo za tančico nevednosti že zaradi egoističnega strahu izbrala takšna načela, da bo s tem čimbolj zavarovala svoj položaj. Posamezniki so kot racionalna bitja v refleksivnem ravnotežju, kjer izberejo principe, aplikacija principov pa sloni tudi na pravilnem postopku, spoštovanju principov in pravil prioritete in če je vse to upoštevano, po Rawlsu lahko govorimo o pravični družbi oziroma o moralnem ravnanju posameznika.

Na mesto obče veljavnih vrednot je tako postavljena obče veljavna procedura. Ni toliko pomembno, za kaj si kdo prizadeva. Pomebno je, kako si prizadeva. Edina vez med ljudmi, ki jo priznava liberalizem, je pristajanje na skupna pravila političnega, ekonomskega in družbenega reda. Ta red ima svoje najvišje pravilo: zagotoviti vsakemu posamezniku kar največji prostor svobode, v katerem si bo lahko nemoteno sam in poljubno postavljal svoje cilje in vrednote. Edino politično prizadevanje, ki ostaja v veljavi, je svoboda, ne pa tisto, kar naj s to svobodo dosežemo. V ospredju niso več naši skupni cilji,

ampak pravila naših odnosov, da bo lahko vsak imel in dosegal svoje cilje. Pravičnost (morala) tako postane spolnjevanje določenih pravil.

Med liberalnimi teorijami velja Rawlsova teorija za zmerno, saj daje velik poudarek stabilnosti družbe, njegovi partnerji v »izhodiščnem položaju« so na svoj način bolj konservativni kot pa liberalni, saj se raje prepustijo skrbni preračunljivosti kot pa liberalnemu tveganju. Zdi se, da hoče Rawls na ta način v ameriško družbo, kjer sta vse bolj prisotna relativizem in pluralizem, vnesti določene trdne osnove, ki bi pomenile temelj za stabilnost družbe. Prav zaradi tega tako močno poudari pomen osnovne družbene strukture in končno tudi oblasti, ki mora omogočati osnovne pogoje za pravično družbo. Njegova reinterpretacija družbene pogodbe, ki je osnova za utemeljitev pravičnosti na podlagi poštenosti, pomeni določen obrat v tradiciji, v kateri nasproti sodobnemu relativizmu išče vrednote, ki jih sicer zakrivata njegov pragmatizem in zgolj proceduralna teorija, toda ostajajo vendarle implicitno prisotne kot osnova njegove moralne teorije. Rawslova liberalistična teorija ostaja tako dvoumna: po eni strani izraža liberalistično prizadevanje, da bi vendarle oblikovali določeno etiko, pomeni določeno iskanje, ozira se v preteklost na klasične vrednote, kajti brez tega se liberalizem sam v sebi poruši, oziroma zaide v anarhijo in v vedno bolj radikalen nihilizem; po drugi strani pa ta poskus oblikovanja liberalistične etične teorije pomeni iskanje nadomestka za resnično etiko, pomeni zanikanje človekove sposobnosti, da bi morali poiskati globlji temelj (vrednostni skepticizem), da bi ji dal metafizične osnove. Liberalističen etični poskus tako na svoj način prihaja v določeno protislovje, saj v svojih izhodiščih zanika možnost utemeljitve etičnega imperativa, hoče pa sam potem postaviti (prevzame nekatere osnovne vrednote iz tradicije) oziroma poiskati vsaj nadomestek za to. Do tega protislovja pride predvsem zaradi etičnega skepticizma in relativizma, iz katerega izhaja (ni se mogoče nasloniti na nobene objektivne vrednote), kajti tako morala zanj postane zgolj nekaj zunanjega, samo spolnjevanje določenih dogovorjenih pravil. To pa je seveda daleč od prave morale. In ker se tudi sam liberalizem tega zave, ker se zboji za lastni obstoj, ker se samega sebe prestraši, ker se boji da bo zašel v čisti anarhizem, se obrača na določene vrednote (svoboda, enakopravnost, pomoč slabotnejšim...), ki jih prevzema od tradicije, ne da bi prevzel tudi njihovo globljo utemeljitev, torej metafizično razsežnost, ki so jo vse te vrednote v tradiciji imele.

2. Liberalizem - zanikanje objektivnih vrednot

V čem je glavna težava Rawlsovega in vsakega drugega liberalističnega poskusa utemeljitve etike? Sodobni liberalizem sprejema tezo, da vrednote niso del objektivnega sveta, ampak so za veliko večino ljudi stvar individualne izbire. Za liberalizem je ideja, da svet ne vsebuje objektivnih vrednot, navadno tesno povezana s tezo o svobodi: posamezniki so svobodni, da izbirajo »vrednote« po lastnih željah. Ker se ne more predpostavljati, da bodo vsi posamezniki izbirali iste vrednote, se srečujemo s pluralno družbo, ki jo je mogoče označiti kot prizadevanje posameznikov, ki zaradi etičnega skepticizma in relativizma na

različne načine sledijo svoji lastni izbiri koncepcije dobrega življenja.[8] Za liberalizem ne obstajajo določeni objektivni standardi, na podlagi katerih bi presojali posamezna dejanja in vrednote, in tako ne moremo govoriti, da je ena pot boljša kot pa druga. To je področje človekove svobode. Kakorkoli že, posamezniki morejo slediti lastni koncepciji dobrega na takšen način, da ne prihajajo v konflikt z izbirami in življenjskimi potmi drugih, torej morajo vendarle biti postavljene vsaj nekatere meje, znotraj katerih se mora gibati posameznik, ko sledi svoji lastni izbiri življenjskega dobrega. To pa je področje omejitev, oziroma področje »pravega«, katerega najbolj značilna oblika je pravičnost.[9]

V večini primerov liberalci mislijo, da ni mogoče ali pa celo, da ni zaželeno, da bi povedali kaj več o dobrem. Seveda obstajajo določene osnovne potrebe človeške eksistence in tudi določene druge stvari, ki bi jih osebe želele imeti oziroma bi jih želele delati. Torej je vendarle mogoče določiti vsaj relativno nesporne osnovne dobrine.[10] Obstajajo različni načini, kako bodo posamezniki izbirali in oblikovali svoje dobro, in ni racionalno ustrezne osnove, na podlagi katere bi mogli postaviti določen kriterij, kako naj bi izgledalo dobro življenje. Čim večja je različnost v individualni koncepciji dobrega, bolj je potrebno postaviti določene meje, katerih naj bi se posamezniki držali, da ne bi ovirali drugih pri njihovi prav tako lastni in čisto svojski izbiri življenjske poti. Na nek način se sliši protislovno, da čim večja je svoboda (samovolja) posamezne osebe pri izbiri, tem bolj so potrebne restrikcije. Če liberalci ne čutijo nobene potrebe, da bi vsaj na nek način oblikovali teorijo dobrega, potem je zanje bistvenega pomena, da zagotovijo kriterij pravičnosti. To je sedaj tisto v morali, kar določa in omejuje želje in izbiro, saj ne more biti tako, da bi želje, hrepenenja in posameznikova izbira določala tudi pojem pravičnosti. Tako je odslej ključnega pomena in najbolj razločno znamenje prav pojem pravičnosti, ki kaže na to, da liberalizem kljub vsemu vendarle še ostaja v določenih okvirih. Če je celo pojem pravičnosti izključen iz določene liberalne teorije, pomeni, da gre za ekstremno obliko, ki že meji na čisti relativizem in anarhijo.

Zmerni liberalizem sloni na pravičnosti, ki omejuje samovoljno izbiro dobrega. Osnovni navdih za nedavne liberalne teorije, ki so postavile te zahteve, je omogočil Kant. S pomočjo njegove misli so iskali principe pravičnosti, vendar ne kje v zunanjem svetu, prav tako tudi ne v posameznikovem osebnem izbiranju in željah, ampak v strukturi človekove misli. To je svojevrstna subjektivnost, ki je široko razširjena, je univerzalna in ima status objektivnosti. Ključno vlogo pri določitvi vsebine in moči principa ima razum. Zahtevam pravičnosti smo podvrženi v tolikšni meri, kolikor jih kot razumna bitja umevamo in jih potem apliciramo na življenje. Te zahteve niso torej nekaj zunanjega, neki zunanji ukazi, ampak so avtonomne. V tej luči jih posamezniki

[8] Prim. C. Larmore, *The Morals of Modernity*, Cambridge University Press, Cambridge 1996, 122.

[9] Prim. J. Rawls, *Fairness to Goodness*, v: *Philosophical Review*, 1975, vol. 8, 537.

[10] Rawls poda seznam osnovnih dobrin, ki naj bi bile predmet splošnega človeškega teženja in prizadevanja. Izbira teh dobrin je pri njem postavljena na principe pravičnosti, ki pomenijo omejitev človekove svobodne izbire in lastnega postavljanja vrednot. Prim. J. Rawls, *A Theory of Justice*, 396, 433, 447.

tudi sprejemajo in lahko postanejo univerzalne. Ti principi pravilnega so v tem smislu samonaloženi in njihove omejitve so v bistvu samoomejitve; potemtakem so sad svobode.[11]

Za večino liberalcev je ideja enega samega dobrega nekompatibilna z zahtevo po pluralizmu. Stopnja nekompatibilnosti je odvisna od tega, koliko je dobro vendarle določeno. Nekateri liberalni misleci menijo, da bi bilo, če bi povedali kaj več o ideji dobrega, to v nesoglasju s posameznikovo svobodo izbire. Če rečemo, da obstaja neko objektivno dobro (Rawls tega seveda ne stori), to še nikakor ne pomeni opravičenja kakršnekoli oblike prisile, da morajo ljudje izbrati prav to. Verodostojno je trditi, da je svoboda potrebna tako za spoznanje kot tudi za uresničevanje določenega dobrega. In liberalizmu lahko popolnoma mirno odgovorimo, da ne obstaja nobena nekompatibilnost med teorijo dobrega in zahtevo po svobodi. Če rečemo, da obstajajo določene vrednote, določeno objektivno dobro, to še vedno pušča svobodo izbire, svobodo spoznanja dobrega. Še posebej je to spoznanje vrednote temeljni pogoj tudi za ravnanje oziroma odločanje. Prav na tej točki pa odpove tudi Rawls. Našteje sicer osnovne dobrine, po katerih naj bi hrepenelo vsako človeško bitje, toda to »tanko teorijo dobrega« prepušča liberalistični samovoljni izbiri pri postavljanju vrednot.

Ključni problem je, da liberalizem na področju svobodne izbire daje osnovni poudarek iracionalnemu, nagonskemu in interesnim težnjam. Moralna in vrednostna skepsa, ki izvirata že od lorda Shaftesburya, ki govori o vgrajenem moralnem čutu, pa Hutchesona in nato Humea do skepse logičnega pozitivizma in ekspresivizma nemškega romanticizma, pomeni tudi postopno izključevanje substancialnega gledanja na človeka, kaj so njegove temeljne vrednote, in vse prepusti človekovi poljubni in razumno neutemeljeni izbiri, kjer so vse opcije odprte in vse tudi med seboj enakopravne.

Liberalizem prav tako v veliki meri pušča ob strani pomen skupnosti. Rawls npr. omenja pojem skupnosti samo toliko, da ga lahko potem opusti. »Iz razlogov jasnosti, poleg vseh drugih, se ne želimo opreti na nedoločljiv pojem skupnosti oziroma predpostavljati, da je družba organska celota s svojim lastnim življenjem, ki je drugačna in superiorna nad vsemi njenimi člani v njihovih medsebojnih odnosih.«[12] Komunitarna kritika liberalizma je seveda zelo odločno odgovorila na takšno gledanje. Michael Sandel je ovrednotil pomen skupnosti, in sicer s pomočjo pojmov, ki so sprejemljivi za analitično tradicijo. Sandel prepričljivo pokaže, da so določeni elementi komunitarne misli predpostavljeni tudi v nekaterih najbolj značilnih Rawlsovih stališčih.[13] Prevladujoče oblike sodobnega življenja ljudi - trgovina, kapitalistična organiziranost proizvodnje, birokracija - so seveda nekompatibilne s pojmom skupnosti v avtentičnem pomenu besede. Tisti, ki so se zaklinjali v liberalističnem nasprotovanju skupnosti, so se skušali samo izogniti osnovnemu problemu, s

[11] Prim. R. Poole, *Morality and Modernity*, Routledge, London and New York 1991, 71.

[12] J. Rawls, *A Theory of Justice*, 264.

[13] Prim. M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, pogl. 2 in tudi M. J. Sandel (ed.) *Liberalism and Its Critics*, Blackwell, Oxford 1984.

katerim se srečuje liberalizem: »kje je mesto za vrednote v družbenem svetu, ki je osvobojen vseh vrednot«.[14] In skupnost, medsebojni odnosi v njej, to je gotovo ena od temeljnih vrednot bivanja, ki pa nikakor ne more ostati v okvirih samovoljne pragmatike, ampak jih bistveno presega.

Sodobni svet je razočaran prav zaradi aplikacije znanstvenega razuma: je kot hladno jasno strmenje objektivnega razuma, ki razkriva svet brez vrednot. Če je znanstveni razum povezan zgolj s pragmatičnim razumom, potem ni prave osnove, da bi lahko njegova odkritja pomenila odkritje avtentičnega sveta. Razočaranje v tem primeru izhaja iz sprejemanja sveta kot sredstva za dosego ciljev, ki so od njega neodvisni. To pa potem narekuje še naslednjo razsežnost razočaranja, to je izključitev vrednot iz družbe. Kapitalistična trgovina in organizacija proizvodnje sta postavili posameznika v mrežo medsebojne odvisnosti v veliko večji meri, kot pa se je to zgodilo v katerikoli družbi doslej. To se zgodi v liberalni družbi, ki tako poudarja pomen posameznikove svobode. Ta situacija je v tem smislu zelo paradoksalna: prav ta liberalna družba namreč poskuša posameznike odcepiti od različnih konstitutivnih povezav z drugimi posamezniki na področju vsakdanjega življenja. Posamezniki so sami o sebi prepričani, da so vase zaprti centri lastnih potreb in želja, drugi so sredstvo, preko katerega se uresničujejo njihove potrebe in želje. Ključno vlogo v takšnem svetu proizvodnje in ob teh čisto svojskih medsebojnih odnosih imata potrošnja in moč.

Razumljivo je, da ljudje v takšni družbi ne morejo nič več najti izvira za oblikovanje lastne identitete. V tej družbi ne morejo najti vrednot in smislov, ki bi mogli postati vodilo njihovega življenja. Edini prostor, nadomestek za vse to, je v posamezniku, v njegovem svobodnem in prostem odločanju. Proces, preko katerega so bile prekinjene konstitutivne povezave med posameznikom in družbo, pa je hkrati tudi proces, preko katerega so bili ljudje odrezani od izvirov za zagotavljanje njihovih lastnih vrednot. Liberalizem poudarja, da ljudje svobodno izbirajo svojo lastno koncepcijo dobrega.[15] Stvarnost, kateri je ta svoboda podvržena, je proces racionalizacije (pragmatični vidik) in družbeno določeni cilji potrošnje in moči. Ureditev modernega sveta »je sedaj vezana na tehnične in ekonomske pogoje strojne proizvodnje, ki danes določajo življenje vseh posameznikov, ki so rojeni v tem mehanizmu, in ne samo tistih, ki se s tem srečujejo samo neposredno. Verjetno jih bo določala toliko časa, dokler ne bo izgorela zadnja tona premoga.«[16]

V tem kontekstu pa se v vedno močnejši obliki javlja tudi nihilizem. Ta se poraja zaradi propada objektivnih vrednot in nesposobnosti posameznika, da bi si zagotovil svoje lastne vrednote. To je praznina absolutne svobode, svobode kot samovoljnosti. Ta subjektova svoboda pa ima tudi drugi pol. Subjekt te prazne svobode je tudi subjekt »železne kletke« moderne kapitalistične racio-

[14] R. Poole, *Morality and Modernity*, 88.

[15] Prim. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988, 336.

[16] M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, George Allen & Unwin, London 1976, 181.

nalizacije. Določeni družbeno naloženi cilji delujejo ravno preko te javljajoče se samovoljnosti. Nihilizem tu izhaja iz nezadovoljive in po svojem bistvu nikoli uresničljive narave teh ciljev.

Liberalizem je tako nekoliko »razredčen« nihilizem. Implicitno priznava nihilizem kot središče sodobne moralne eksistence in poskuša izvesti naslednjo operacijo: zadržati nihilizem znotraj meja, ki so še potrebne, da se lahko nadaljuje družbeno življenje. Toda v naravi nihilizma je, da uniči ali pa izpodkoplje meje, še posebej tiste na področju morale.

3. Racionalni principi - omejitev človekove samovoljne svobode

Notranja zahteva liberalizma je, da zagotovi politične, zakonske in ekonomske okvire, ki se izražajo v opravičljivih principih, kajti prav to omogoča, da posamezniki, ki imajo zelo različno in nekompatibilno pojmovanje dobrega, morejo mirno živeti v isti družbi in ob tem uživati enak politični status in sodelovati v istih ekonomskih odnosih. Vsak posameznik je tako svoboden, da oblikuje svojo koncepcijo dobrega, ki izhaja iz katerekoli teorije, ali pa iz zelo različnih tradicij. V takšni družbi se prepoveduje in celo preganja poskuse, da bi določeno pojmovanje dobrega postalo vodilo za vse. V ljudski areni pa mora biti individualistični liberalizem vendarle ustrezno omejen, kajti gre za več različnih koncepcij, ki med seboj tekmujejo, in naloga oblasti je, da ima nad njimi določeno stopnjo kontrole.

Tu pa se nam kažejo zelo jasne vzporednice med tem, kar se dogaja na področju politične in socialne stvarnosti, in tem, kar se dogaja na področju liberalne ekonomije. Tudi na ekonomskem področju se kaže vsa heterogenost interesov, želja, potreb. Ključnega pomena je posameznikova sposobnost trgovanja, barantanja, kajti posamezniku daje ekonomska moč tudi politično. Odločilno je torej trgovanje, tehtanje, posameznikove preference podpira nekdo drug samo do takšne mere, dokler to pomeni tudi podporo njemu, torej kadar je to v njegovo zadovoljstvo. Samo tisti, ki imajo kaj dati, tudi dobijo. Tisti, ki v liberalni družbi ne znajo trgovati, so v zelo neugodnem položaju.

Liberalni jaz je torej takšen, da se giblje od enega področja do drugega in ob tem sproti prilagaja svojo držo. Sproti mora seveda tudi prilagajati in preoblikovati svoj sistem »trgovanja«. In prav zaradi tega je ena od pomembnih nalog liberalizma ta, da zagotovi določena pravila, principe, in to ne samo za ekonomsko in politično področje, ampak tudi za vsa druga področja življenja. In tisto, kar vsak posameznik, vsaka skupina pričakuje od takšnih pravil, je predvsem to, da bi ta pravila (načela) čimbolj podpirala njegove lastne preference. Tudi pri Rawlsovem oblikovanju principov igra ta sebični interes skorajda ključno vlogo: izberem določena pravila, podpišem dogovor, sklenem pogodbo (pravičnost kot poštenost), toda to predvsem zato, ker ohranja moj položaj, ker bo to pomenilo varnost in izboljšanje mojih preferenc. Ta oblika učinkovitosti postane ena od središčnih vrednot liberalne modernosti.[17]

[17] Prim. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, 337.

V takšni liberalni shemi imajo pravila pravičnosti različne vloge. Pravila distributivne pravičnosti vsebujejo določen sklop zahtev, ki uravnavajo proces trgovanja. Pri Rawlsu gre v tem primeru predvsem za zavarovanje tistih, ki so v najslabšem položaju, in zavarovanje posameznikov, da imajo svobodo znotraj določenih meja izražati in izpopolnjevati svoje prednosti. V liberalni stvarnosti posamezniki sami sebe razumevajo kot tiste, ki posedujejo seznam preferenc, ki so ga oblikovali. Zato sta prvi vprašanji, ki si ju postavi vsak posameznik, ki razmišlja o svojem delovanju, naslednji: Kakšne so moje želje? Kako so te želje razporejene? Odgovora na ti dve vprašanji pomenita tudi zagotovilo notranjih premis za praktični razmislek teh posameznikov, ki se razvije v odgovor: »Želim si, da bi to bilo tako in tako...,« ali pa različne oblike odgovorov, ki so blizu temu.

Tu pa se odpira vprašanje o odnosu med racionalnostjo in pravičnostjo. Čisto razumljivo je, da v liberalni družbi prihaja do konfliktov med preferencami različnih skupin in posameznikov. Zato je nujno potrebna koncepcija pravičnosti, ki vsebuje določene principe, na podlagi katerih je mogoče določati prioriteto posameznih preferenc.[18] »Toda glede na standarde, ki veljajo v takšni kulturi, je nekdo lahko popolnoma racionalen, ne da bi pri tem bil že tudi pravičen. Zahtevana je prioriteta racionalnosti, tako da so potem pravila pravičnosti opravičljiva prav s sklicevanjem na racionalnost. Privolitev normam pravičnosti je za nekoga lahko samo nekaj, kar mu pomaga k učinkoviti zadovoljitvi njegovih lastnih preferenc. Privolitev pravzaprav narekujeta samo učinkovitost in racionalnost. Toda tu ni nobene osnove za pravičnost kot tako, da bi ta lahko bila tudi osnova za racionalnost. Kakšen je potem sploh pomen pravičnosti v takšni kulturi in v takšnem družbenem redu?«[19] To je eno od ključnih vprašanj, namreč, kaj je pravzaprav pravičnost? Ali je to zgolj nekaj, kar se ljudje glede na vse različne samointerese dogovorijo, da bi potem to bila neka gotovost in varnost za njihovo lastno uresničevanje interesov, potreb in želja? Ali je pravičnost kot taka vendarle vrednota, ki objektivno obstaja in ne more biti samo sad človeških trgovanj in racionalnih iger v določeni kulturi in družbi?

MacIntyre predlaga, da bi odgovor na vprašanje pravičnosti v sodobni liberalni kulturi iskali na štirih nivojih.[20] Prvo, kar je potrebno upoštevati, je to, da različni posamezniki in skupine izražajo svoje poglede in drže na svoj način, s svojimi izrazi. Tako nekateri posamezniki ali skupine, člani različnih Cerkva in verskih skupnosti, izražajo svoje poglede na način poslušnosti Božjim zapovedim. Drugi so lahko neverni ali zagovarjajo kakšno obliko aristotelskega ali pa kvaziaristotelskega gledanja na človekovo dobro. Zopet drugi se morda sklicujejo na človekove pravice in v njih ne iščejo kakšnega nadaljnjega utemeljevanja. Vsako takšno stališče oblikuje določene premise za delovanje. Ob tem se seveda dogaja, da prihaja do različnih konfliktov z drugimi skupinami, ki imajo svoje stališče. Edina pametna pot, kako rešiti te napetosti in nestrinjanja, bi bila

[18] Prim. E. Sosa, *Moral Relativism, Cognitivism and Defeasible Rules*, v: *Cultural Pluralism and Moral Knowledge* (ed. E. F. Paul, F.D. Miller & J. Paul), Cambridge University Press, Cambridge 1994, 116-139.

[19] Prim. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, 342.

[20] Prim. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, 342-344.

ta, da se z analitičnim filozofskim pristopom določi, katere premise so tiste, ki niso konfliktne. Toda v liberalnem pogledu so vsa gledanja, vsa vrednotenja enako pravilna. Na tej ravni torej racionalen in enovit dogovor o dobrem in vrednotah preprosto ni mogoč, vsaj ne na emotivni ravni, ravni želja in potreb, ravni spontanega hotenja. Normativne sodbe postanejo samo stvar drže in čutenj v stopnjujoči se rasti emotivne družbe. Kultura liberalizma pretvori izražanje mnenja posameznih skupin in posameznikov že kar v moralno in politično teorijo. Pogovor na tej ravni ne more doseči primernega rezultata.

Na drugi ravni, kjer gre za proceduro in pravila, ki naj bi uravnavala trgovanje med različnimi preferencami, željami, hotenji, pa so ta pravila stvar racionalnih pogovorov, so torej popolnoma drugačne vrste. Poudarek je na racionalnosti principov. Gre torej za filozofsko spraševanje. Logično je in nič posebej presenetljivo, da liberalizem kot tak za svoje družbeno uresničenje zahteva filozofski ali pa kvazifilozofski pogovor o pravičnosti, kajti videli smo, da se na prvi ravni ne more doseči primernega rezultata, ki bi dejansko omogočal družbeno življenje. Pogovor na filozofski ravni pa vendarle pomeni postavitev določenih principov, pravil, kajti odkritje in postavitev le-teh je gotovo ena ključnih nalog liberalnega družbenega reda.

Na tretji ravni sledi pogovor, ki naj bi zagotovil posamezne sankcije, ki izvirajo iz pravil, in procedure, ki so bile določene na drugi stopnji. Kljub temu da se filozofske teorije liberalnega individualizma ne morejo strinjati glede natančne formulacije principov pravičnosti, pa vendarle soglašajo s tem, kar naj bi s temi temeljnimi principi pravzaprav dosegli. Ti principi pravičnosti naj bi kontrolirali in presojali različne preference, zagotavljali naj bi kriterij, po katerem naj bi vsak posameznik presojal svoje preference in se potem po teh pravilih tudi ravnal. Pravičnost je tako enakopravna »prima facie«. Vsaka neenakost individuuma zahteva opravičenje: vsakdo ima svobodo, da učinkovito uresničuje svoje cilje na osnovi principov pravičnosti. Prav v tej točki pa se začnejo nasprotovanja med različnimi liberalnimi teorijami; v ta spor se vključujejo tudi slavna imena utemeljiteljev liberalizma: Kant, Jefferson in Mill, katerih delo so nadaljevali pogosto zelo drugačni pogledi sodobnikov, kot npr. Hartov, Rawlsov, Gewirthov, Nozickov, Dworkinov in Ackermanov.

Ob vsej različnosti teorij je vse bolj jasno to, da se posveča vedno manjša pozornost temu, da bi dosegli neke substancialne zaključke, in da pogovor teče bolj zaradi pogovora samega. Kajti narava pogovora samega, in ne njegovi rezultati, zagotavlja podporo različnim možnostim na četrti ravni. Na tej ravni je moč klic po pravičnosti zaznati v redu pravil in procedure formalnega pravnega sistema. Namen tega pravnega sistema je braniti red v mnogih konfliktnih situacijah, ki nastopajo v liberalni družbi, kjer ni prostora za določeno splošno teorijo o osnovnem človeškem dobrem. Sedaj dobijo ključno vlogo pravniki, kajti na podlagi zakonov presojajo posamezne situacije, rešujejo tisto, kar na ravni filozofskih pogovorov in prerekanj ter množice pogledov ostaja nerešljivo. Osnova za reševanje konfliktov je torej pravni sistem, ne pa neskončni pogovori

različnih liberalnih gledanj, ki izvirajo iz želja, trenutnih hotenj in izbire lastnega dobrega, kar vnaša v družbo izraziti relativizem in permisivizem.[21]

Ob tem MacIntyre poudarja, da kljub temu, da liberalizem tako zelo zavrača možnost vsakršne teorije dobrega, končno tudi sam postavlja svojo lastno teorijo.[22] Na tem področju ni nevtralnega gledišča, ki naj bi ga liberalizem samo navidezno zagovarjal.[23] Liberalizem ima svoje izhodišče za pogovore; to izhodišče ni nevtralno, ampak liberalno.[24] Nevtralen ni tudi do tradicije, pomeni namreč določeno reinterpretacijo razvoja družbenih institucij in različnih oblik delovanja; liberalizem prav tako kot vse druge teorije v zgodovini vsebuje določene standarde racionalnega opravičenja (samointeres); kot vse druge tradicije ima tudi liberalizem svoje avtoritativne tekste in svoje razlage le-teh; kot vse druge tradicije se tudi liberalizem v družbi izraža preko določene hierarhije. Torej tudi liberalizem predpostavlja določeno teorijo. Tudi zanikanje možnosti vsake teorije o dobrem je že nova teorija, ki vsebuje vse elemente, ki so potrebni za teorijo.

Družba, kjer imajo posameznikove preference takšno vlogo, pa naj bo to v trgovini, politiki ali pa osebnem življenju, s svojim liberalnim redom določa, kakšen naj bo odnos med možnostmi, ki jih nudi družba, in posameznikovo svobodo (samovoljo) izbire dobrega. Tu pa seveda nastopi velik problem: potrošnik, volivec in posameznik kot tak sprejema pravico, da izraža svoje preference na različne načine, lestvico teh načinov in njihovo predstavitev pa določa in kontrolira elita. Vladajoča elita znotraj liberalizma je torej postavljena, da presoja pristojnosti, ko gre za različne alternative. Torej gre tudi v liberalizmu za določeno obliko moči in določeno obliko avtoritete.

Zanimivo ob vsem tem je, da so sami liberalni misleci iz enega ali drugega razloga priznavali, da njihove teorije kljub vsemu tako ali drugače vendarle izhajajo in so utemeljene na določeni tradiciji. Čeprav z njo tekmujejo in so z njo v konfliktu, se njenega vpliva nikakor ne morejo rešiti. Vsekakor lahko trdimo, da so to vedno bolj priznavali pisci, kot so npr. Rawls, Rorty in Stout.[25] Liberalistični neuspeh je v tem, da ne pride do nevtralnega temelja, na katerega bi se mogla sklicevati praktični razum kot tudi pravičnost.

Znotraj liberalizma sta torej dva glavna problema (poleg drugih šibkih točk), ki jih različne oblike liberalizma rešujejo vsaka po svoje. Prvi problem je

---

[21] Prim. R. Harre & M. Krausz, *Varieties of Relativism*, Blackwell, Oxford UK & Cambridge USA, 1996, 149-189.

[22] Prim. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, 345.

[23] Prim. C. Larmore, *The Morals of Modernity*, 121-127.

[24] Izhodišče torej nikakor ni nevtralno, ampak ima določene osnove, iz katerih izhaja, torej temeljne značilnosti liberalnega gledanja. Nekateri avtorji pri obravnavi liberalizma zelo močno poudarijo pomen pojma nevtralnost, toda v čisto drugem kontekstu. O nevtralnosti govorimo, ker gre za različne oblike dobrega, saj naj bi šlo za spoštovanje prav do vsake od teh. Liberalna ideja nevtralnosti je v tem smislu predvsem proceduralna ideja. Ob tem pa je seveda »nevtralnost« tudi v tem, da principi ne podpirajo prav nekega določenega pojmovanja dobrega. Prim. C. Larmore, *The Morals of Modernity*, 125-127.

[25] Prim. A. MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, 346.

problem liberalnega jaza, drugi pa problem skupnega dobrega. Problem osebe v liberalni družbi izhaja iz dejstva, da se od vsakega posameznika zahteva, da oblikuje in pokaže sebi in drugim urejen seznam preferenc. Tega pa je razvrednoteni in razosebljeni posameznik vedno manj sposoben. Potemtakem ni prav nič čudno, da sta liberalna družba in kultura naravnost prezaposleni z različnimi terapevtskimi poskusi, kako ozdraviti osebo, ki je v sebi vedno bolj razdeljena in razklana.[26] To vprašanje edinosti in razklanosti osebe je sicer značilno tudi za nekatera tradicionalna gledanja. Toda v liberalizmu dobi čisto nove in večje razsežnosti; razklanost osebe postane eno ključnih vprašanj.

Tudi vprašanje skupnega dobrega je bilo v zgodovini filozofije v različnih oblikah ves čas prisotno. Za liberalizem je značilno, da posamezniki v svojih željah in težnjah sledijo zelo različnim pojmovanjem dobrega, vsak svojemu lastnemu. Združujejo se tudi v skupine (te so na zelo različnih osnovah), da bi tako sledili skupaj izbranemu dobremu, in to predvsem zaradi lastnih koristi. Nobeno pojmovanje dobrega ne sme biti postavljeno nad drugo. Tu pa se odpre vprašanje, kateri razlogi bodo posameznika prepričali, da bo služil nekemu ljudskemu skupnemu dobremu, ki je potrebno za skupno življenje v družbi, in ne morda nekemu drugemu dobremu, ki mu v določenem trenutku ustreza in si ga svobodno (samovoljno) izbere. Liberalne teorije odgovarjajo na to z različnimi institucijami in zakoni, ki naj bi omejevali posameznikovo izbiro in omogočali določeno stopnjo skupnega dobrega. To pa se odvija na ravni prava in proceduralne pravičnosti, in zato postaja posameznik v teh postopkih vedno bolj odtujen, razosebljen in končno tudi v samem sebi razklan.

4. Skupno dobro - alternativa atomističnemu individualizmu

Alasdair MacIntyre posebej poudarja, kako je sodobna moralnost vpeta v nihilistične tendence liberalizma. Nasproti atomističnemu individualizmu postavlja pomen skupnega dobrega, saj velja za enega od najbolj značilnih predstavnikov komunitarne kritike liberalizma. Pri graditvi skupnega dobrega najprej poudari pomen prakse S pojmom »praksa« misli na zelo široko obliko človekove družbene dejavnosti. Tu so vključeni tako umetnost, znanost, politika, družinsko življenje itd.[27] Vsakršno delovanje ima določeno kompleksnost in globino in kot tako izraža in razvija posameznikove sposobnosti. Praksa povezana z določenim notranjim imperativom posameznika, pomeni spolnjevanje njegovih ciljev; ti so namreč povezani prav z določeno dejavnostjo. Seveda pa cilji in naloge posameznikovega delovanja niso ves čas isti, ampak se spreminjajo s samo zgodovino človekove dejavnosti. Cilj sam je podvržen spremembam delovanja in samemu načinu doseganja cilja. Pragmatični razum ima tu določeno vlogo, toda pomembno je, da ostane v podrejeni vlogi, kajti če prevlada je to za obstoj moralnosti naravnost pogubno.

MacIntyre zelo močno poudari tudi vlogo tradicije. Človekovo delovanje se bolj ali manj odvija znotraj norm, standardov in vrednot, ki so zgodovinsko

[26] Prim. P. Rieff, *The Triumph of the Therapeutic*, London 1966.

[27] Prim. A. MacIntyre, *After Virtue*, Duckworth, London 1985, 187-188.

oblikovane. Seveda pa se znotraj prakse ti elementi tudi ustrezno spreminjajo in razvijajo. Tradicija torej zagotavlja kontekst, v katerem se odvija določeno delovanje. Ta kontekst pa je vedno deležen tudi kritike in prav preko nje se praksa postopoma izboljšuje in preoblikuje. Za MacIntyra tradicija ni samo sklop statičnih norm in vrednot, ampak je predvsem prostor kritičnosti, sprememb in nenehnega dogajanja in s tem seveda rasti.

Tretji element, ki ga MacIntyre zelo močno poudari, pa je pomen narativnosti (videti svojo življenjsko zgodbo).[28] Ugotavlja, da je nihilistična usmeritev modernizma grožnja ne samo moralnosti, ampak še veliko bolj in v samem temelju grožnja osebnosti, jazu. Prav zaradi tega MacIntyre poudari, da bo reševanje moralnih problemov modernizma moralo najprej odgovoriti na vprašanje osebkove identitete in jo rešiti pred uničujočimi napadi in vplivi modernizma. Posameznik je torej vključen v določeno prakso in v tradicijo, toda še bolj ključnega pomena je element narativnosti. Identiteta osebnosti ni nekaj, kar je preprosto dano, ampak gre za načrt, projekt. V tem projektu bomo uspeli, ko bomo sposobni oblikovati skladno in jasno zgodbo našega življenja. Toda če hočemo zagotoviti to narativno enost našega življenja, potem mu moramo poiskati smisel, oziroma odkriti, kaj je za nas dobro. »V čem sestoji harmonija posameznikovega življenja? Odgovor je, da je njegova harmonija edinost narativnega, ki je utelešeno v življenju vsakogar. Vprašati se 'Kaj je dobro zame?', pomeni, vprašati se, kako lahko kar najbolje živim iz te harmonije in jo uresničujem do njene polnosti.[29] Iskanje te življenjske zgodbe, narativnega, pomeni isto kot iskanje dobrega. Ko ne vemo, kaj je dobro, kot se to dogaja v modernizmu, potem je osnovna naloga, da se to odkrije. MacIntyre samo navidez paradoksalno poudari, »da je polnost človeškega življenja v tem, da išče življenjsko dobro«.[30]

Izhodišče naše življenjske pripovedi je naša eksistenca v določeni zgodovinski praksi in tradiciji. Prav tu se začenja človekovo iskanje in odkrivanje vrednot. Liberalistični problem moralnosti obstoji ravno na tej točki, da se soočamo z družbenim življenjem kot posamezniki in ne na podlagi določenega življenjskega sloga in tradicije. Moderni človek je namreč podvržen praksi, ki sledi zahtevam pragmatičnega razuma, prav tako pa je ta človek ločen od tradicije. In v čem vidi MacIntyre rešitev? Meni, da je to treba iskati v sklicevanju na nekdanje skupnosti, ki so se upirale pritiskom modernega življenja. Kot posamezniki moramo poiskati izvire, na podlagi katerih bi naše življenje spet naredili smiselno »v fragmentih tradicije, ki jih morda še lahko najdemo v značilnih modernističnih in individualističnih pojmih... in še bolj v življenju določenih skupnosti, katerih zgodovinske vezi s preteklostjo ostajajo še vedno močne.«[31]

MacIntyre izredno radikalno, naravnost absolutno zavrača liberalizem. Ta mu namreč pomeni popolno moralno katastrofo. Edina rešitev za sodobnega človeka je v ponovnem odkritju preteklosti. Namen tega odkrivanja preteklosti

---

[28] Prim. A. MacIntyre, *After Virtue*, pog. 15 in še posebej *Whose Justice? Which Rationality?*, Duckworth, London 1988.

[29] A. MacIntyre, *After Virtue*, 218.

[30] A. MacIntyre, *After Virtue*, 219.

[31] A. MacIntyre, *After Virtue*, 252.

pa ni v tem, da bi se vračali nazaj in ponovno živeli v nekih starih kategorijah. Ne gre za nostalgijo, kar so nekateri MacIntyru očitali, prav tako tudi ne za vračanje v preteklost, da bi tako gradili prihodnost. Gre preprosto za to, da se ozremo v preteklost, v različne tradicije, kajti le tako moremo odkriti, kaj vse je izgubljenega, kaj vse je liberalizem zanemaril, zanikal, porušil, na tej osnovi pa potem lahko gledamo v prihodnost.

Ves paradoks liberalizma je v tem, da je v središče postavil posameznika, ki pa je kot moralna osebnost popolnoma razosebljen, saj je ključnega pomena, da posameznik po pragmatičnem razmisleku sledi določenim od zunaj postavljenim principom, kar naj bi bila osnova za moralnost dejanja. Človekova svoboda, enakopravnost, avtonomija in pravičnost, ki so temeljni aksiomi liberalizma, se sprevržejo v lastno nasprotje, saj jih liberalizem iz ravni temeljnih vrednot prenese na raven človeške pragmatike in antropocentričnega imanentizma.

Povzetek: **Anton Jamnik, Med vrednotami in liberalizmom**

Objava Rawlsove *Teorije pravičnosti* pomeni prelomnico v sodobni moralni teoriji. S poudarkom na pravičnosti kot poštenosti, moralni enakopravnosti vseh ljudi ter zelo močno poudarjeni socialni razsežnosti velja Rawlsova teorija za zmerno obliko liberalizma. Etični skepticizem, relativizem, antropocentrizem in imanentizem pa tudi njemu onemogočijo, da bi njegova moralna teorija šla kaj dlje od pragmatične proceduralnosti. Tako se izogne opredelitvi dobrega in ne upošteva pomena skupnosti oziroma skupnega dobrega. Prav to mu še posebej očita komunitarna kritika, katere značilni predstavnik je MacIntyre, ki nasproti atomističnemu individualizmu liberalizma poudarja pomen skupnega dobrega.

Summary: **Anton Jamnik, Between Values and Liberalism**

The publication of Rawls' book *A Theory of Justice* represents a turning point in modern moral theory. Due to placing its emphasis on justice as honesty and on moral equality of all men and by strongly stressing the social dimension, Rawls' theory is considered to be a moderate form of liberalism. However, ethical scepticism, relativism, anthropocentrism and immanentism make it impossible for his moral theory to get any further than pragmatic proceduralness. Thus he evades the definition of what is good and does not consider the importance of the community and of common good. This is what he is reproached for by communital critics - their characteristic representative being MacIntyre - who emphasize the importance of common good as opposed to atomistic individualism of liberalism.

Pregled UDK 22/28-05 : 929 Tomić, Celestin (049)

Francè Rozman

Celestin Tomić - osemdesetletnik

Tudi na Slovenskem znani hrvaški biblicist dr. Celestin Tomić obhaja letos visok življenjski jubilej, osemdesetletnico. Ker je s svojimi številnimi knjigami bogatil tudi naše poznavanje Svetega pisma, naj ga ob tej priložnosti kratko predstavim in opozorim na njegov bogat knjižnji opus.

Rodil se je 1917 na otoku Visu. Leta 1934 je stopil v minoritski red in 1939 maturiral na Drugi klasični gimnaziji v Zagrebu. Teologijo je študiral na Bogoslovni fakulteti v Zagrebu in na Teološki fakulteti sv. Bonaventure v Rimu. Po doktoratu iz teologije z disertacijo *Kristusova skrivnost pri sv. Ignaciju mučencu* je nadaljeval biblični študij na papeškem Bibličnem inštitutu v Rimu (1943-1947) in študij končal z licenciatom iz bibličnih znanosti. Po vrnitvi v domovino je predaval biblične vede na Visoki bogoslovni šoli v Splitu (1947-1953), od leta 1953 pa na Bogoslovni fakulteti v Zagrebu. Med tem je bil dvakrat dekan te fakultete: prvič v letih 1978 do 1982 in drugič v akademskem letu 1977/78. Od 1992 živi v pokoju v minoritski skupnosti pri Svetem Duhu v Zagrebu.

Njegovo življenjsko pot najbolje opredelimo, če rečemo, da je ekseget odrešenjske zgodovine. Ta se je pričela s stvarjenjem. Udejanjena je bila s Kristusovim odrešenjem, od tedaj pa se oznanja vsem narodom. Prvo je stara zaveza, drugo Kristus, tretje pa Cerkev. Odrešenjski zgodovini stare zaveze posveča Tomić devet knjig: *Prazgodovina odrešenja* (1977), *Izraelski očaki* (1978), *Izhod* (1979), *V Obljubljeni deželi* (1980), *Davidova doba* (1982), *Elijev čas* (1985), *Veliki preroki* (1987), *Začetki judovstva* (1988) in *Čas pričakovanja* (l989); Kristusu tri: *Jezus iz Nazareta - Bog z nami* (1990), *Jezus iz Nazareta - prerok in Kristus* (1991) in *Jezus iz Nazareta - Gospod slave* (1992); Cerkvi pa dve: *Začetki Cerkve - Peter, prvak apostolov* (1994) in *Začetki Cerkve - Pavel, apostol narodov* (1995).

Poleg tega je raziskal, pojasnil in s tem aktualiziral nekaj ključnih resnic odrešenjske zgodovine, na primer Božjo ustanovo zakona v knjigi *Vzvišena skrivnost* (1974) in skrivnost svete evharistije v knjigi *Skrivnost vere* (1981). Preučil in posodobil je versko sporočilo psalmov, ki jih je izdal kar dvakrat: *Psalmi, Kratek uvod in komentar* (1973) ter *Psalmi, Nova, popravljena izdaja* (1986). V knjigi *Evangelij Jezusovega otroštva* (1971) je v luči kritičnih pripomb pokazal na posebnost in zgodovinsko verodostojnost evangeljskih poročil o Jezusovem otroštvu (prim. Mt 1-2; Lk 1-2). Raziskal je življenje in poslanstvo nekaterih

velikih svetopisemskih osebnosti: Janeza Krstnika v knjigi *Janez Krstnik* (1978), apostola Petra v knjigi *Peter Skala* (1980), Marijo v knjigi *Marija - mati vere* (1988) ter posebno obsežno apostola Pavla in njegova pisma v knjigi *Savel Pavel* (1982).

Napisal je tudi poljudno-znanstveni uvod v Sveto pismo *Pristop k Bibliji* (1986), kar je pravzaprav splošni uvod v Sveto pismo stare in nove zaveze, pred njim pa v knjigi *Odrešenjsko sporočilo Svetega pisma stare zaveze* (1983), kar je pravzaprav posebni uvod v Sveto pismo stare zveze, razgrnil odrešenjsko sporočilo Svetega pisma stare zaveze. V tisku pa je knjiga *Razodetje.* To je razlaga zadnje knjige Svetega pisma, o kateri Tomić doslej še ni pisal.

S temi knjigami in številnimi članki in razpravami v raznih revijah, od katerih naj omenim samo *Jezusov sodni postopek* v reviji *Obnovljeni život* (2 (1976), 140-150), ki vsebuje nekaj novih spoznanj za pravilno presojanje sodnega postopka proti Jezusu, je Tomićev knjižni opus tako obsežen, da se s takim lahko pohvali le redek biblicist. S knjigami in razpravami nam daje Tomić potrebno gradivo za poglobljen študij Svetega pisma, širši javnosti pa prepotrebni pripomoček za poglobljeno branje in razumevanje Svetega pisma.

Odrešenjsko zgodovino je napisal na vso moč preprosto. Vse je povedano tako, da je razumljivo tudi manj izobraženim ljudem, čeprav je, seveda, večkrat narava vprašanj taka, da zahteva od bralca večji umski napor. Pisanje opira na najnovejša znanstvena dognanja. Pri tem uporablja številne sodobne biblične študije, monografije in komentarje. Uporabljeno literaturo na koncu knjige tudi v celoti navede. S tem omogoča bralcu, da lahko sam naprej poglablja določena vprašanja in tako širi svoje biblično znanje. Z uporabo najnovejše biblične znanstvene in poljudno znanstvene literature posreduje v svojih knjigah najnovejša znanstvena spoznanja in dognanja. V tem pogledu je njegovo pisanje močno informativno in hkrati poučno. Biblično problematiko obvlada tako popolno, da prehaja njegovo pisanje mestoma v umetniško pripovedovanje.

Zgled takšnega pisanja je knjiga *Elijev čas* (1985). Knjiga ni monografija o Eliju niti ne znanstven komentar Elijevega razdelka znotraj obeh Knjig kraljev (prim. 1 Kr 17-19; 21; 2 Kr 1,2-18), temveč svetopisemska povest, ki zajema obdobje od razdelitve Salomonovega kraljestva (932) do padca Samarije (721), tako da se ozira na delovanje preroka Elija; v predzadnjih dveh poglavjih pa še na delovanje prerokov Amosa in Ozeja. Njeno težišče je torej pripovedovanje, ne znanstveno razpravljanje. Čeprav je oblika pripovedna, je knjiga napisana z znanstveno zanesljivostjo in posreduje najnovejše izsledke uvodne (introduktorne), arheološke, zgodovinske in eksegetične znanosti. Knjiga torej ni komentar, temveč v pripovedni obliki napisana svetopisemska povest, ki vsebuje vse, kar vsebujejo znanstveni komentarji ob tekstnokritični navedbi svetopisemskega besedila. V njej je tako spretno vtkano v pripovedovanje vse, kar vsebujejo na tem mestu znanstveni komentarji te knjige, da je Tomićeva *Elijev čas* nekakšno »razširjeno« Sveto pismo oziroma pripoved, ki jo Tomić dopolnjuje s Svetim pismom. Tomićevo pripovedovanje se tako tesno prepleta s svetopisemskim, da bralec komaj opazi prehod njegovega pripovedovanja k svetopisemskemu in se vse zliva v harmonično celoto. Takšno pripovedovanje ne razodeva samo temeljito poznanje Svetega pisma, temveč tudi obvladanje svetopisemske problematike do take mere, da lahko nastane svetopisemska povest, ki prej sodi v leposlovje kakor v znanost.

Njegove knjige pogosto bogatijo tudi dragocena osebna razmišljanja. V knjigi *Elijev čas* na primer razmišljanje o gori Karmel in gori Horeb (78), o Elijevi duhovni podobi (96-99), o preroku, ki zaman kliče k spreobrnjenju (197-198), tako da je knjiga, poleg privlačnega pripovedovanja in bogate vsebine, tudi pravo duhovno osvežilo. V tem zadnjem je posebna vrednost Tomićevih knjig.

Odrešenjska zgodovina se namreč razlikuje od svetne zgodovine predvsem po svojem sporočilu. To je zgodovina, ki človeka uči živeti in ga vodi k Bogu. Ker ta vidik tako močno izstopa v Tomićevem pisanju odrešenjske zgodovine, njegova zgodovina ni samo zgodovina, temveč tudi teologija odrešenjske zgodovine. Če odrešenjska zgodovina že sama po sebi človeka vzgaja, potem ga mora vzgajati tudi razlaga te zgodovine. To dolžnost pa Tomić častno izpolnjuje, tako z načinom razlaganja kakor tudi z osebnimi razmišljanji.

Tomićevo razlaganje odrešenjske zgodovine je dosledno biblično. To najbolj prepričljivo kaže knjiga o sveti evharistiji *Skrivnost vere* (1981).

O evharistiji lahko govorimo filozofsko, teološko, duhovno-asketsko, Tomić pa o njej pripoveduje dosledno biblično. Evharistija ne stoji sama zase, temveč je del odrešenjske zgodovine, zato jo še najbolj razumemo, če jo preučujemo v luči celotne odrešenjske zgodovine. Evharistija ima svoje začetke, nastavke in predpodobe že v stari zavezi. Čeprav jih po svoji naravi neskončno presega, je vendar brez njih manj razumljiva. Za evharistijo še posebno veljajo Avguštinove besede: »Nova zaveza korenini v stari zavezi.« Tomić si je zato zastavil nalogo, da je pokazal v knjigi *Skrivnost vere*, kako drugačna in globlja je njena vsebina, če jo motrimo z vidika odrešenjske zgodovine.

Pri razlaganju evharistije sega Tomić do bibličnih globin. Kako vsakdanje lahko zveni Jezusovo naročilo: »To delajte v moj spomin!« (Lk 22,19). Ali pa gre pri tem res samo za spomin? Sveto pismo jasno pove, da ni tako. Beseda spomniti se (heb. zakar) ima pomembno vlogo v odrešenjski zgodovini. Reči, da se je Bog nekoga spomnil pomeni, da se je zanj zavzel, da mu je pomagal in je bil njegova rešitev (prim. 1 Mz 8,1; Neh 5,19; 6,14; Ps 25,7; 106,4). Še več: spomniti se pomeni nekaj narediti navzoče, nekaj posedanjiti. To pomeni, nekaj tako narediti, da zdaj učinkuje. Evharistija ni samo spomin na Jezusovo daritev na križu, temveč napravlja njegovo daritev na križu tako učinkovito, kakor je bila učinkovita na veliki petek. Evharistija ni preteklost. V njej preteklost postaja sedanjost. Evaharistija je udejanjenje odrešenjske skrivnosti.

Ker je Tomićeva knjiga *Skrivnost vere* dosleden biblični komentar evaharistije, v njej ni nič polemičnega, čeprav razpravlja o stvari, o kateri so se v dobi reformacije lomila kopja. Evharistijo so namreč obravnavali preveč čustveno in premalo biblično, preveč predmetno in manj osebno, preveč dogemsko in premalo povezano z odrešenjsko zgodovino. V ostrih debatah so poglabljali njeno skrivnost pa tudi praznili njeno vsebino. Ob tem pa se je vedno bolj uveljavljalo prepričanje, da o evharistiji ni mogoče samo razpravljati, temveč jo je treba živeti. Medtem ko ji najbolj prodorno razpravljanje ne pride do dna, se vera ob njej bogati. V njej dobiva življenjsko moč in silo. Evharistijo množi vero, po drugi strani pa vera spet najbolj popolno osvetljuje skrivnost evharistije.

Tomićeve knjige se ne odlikujejo samo po širokem znanju in temeljitem poznanju vsakovrstne biblične problematike, temveč se posebno po jasnosti.

Tomić ostaja jasen tudi takrat kadar je predmet raziskovanja tak, da zahteva posebni umski napor. To nareja njegove knjige razumljive, poučne in vabljive. Dokaz za to je knjiga *Pristop k Bibliji* (1986).

Ta knjiga je zbor tako obsežnega in temeljitega poznanja vseh temeljnih vprašanj za pravilno umevanje Svetega pisma, da jo lahko uvrstimo med najbolj zahtevne introdukcije današnje biblične znanosti. Mednje jo lahko uvrstimo tudi zato, ker se močno naslanja nanje. V nekaterih delih (prim. str. 95-99, 102-104, 150-153) je kar njihova prireditev, kar Tomić tudi odkrito pove, vendar so tudi ti deli tako močno predelani in osvojeni, da prevladuje v njih isti slog kakor tam, kjer Tomić piše iz obilja svojega znanja. V vsej knjigi je isti slog. Pripovedovanje je vseskozi tekoče, jasno in poučno. Takšno je tudi tam, kjer razčlenjuje najbolj zahtevna vprašanja uvodne znanosti, na primer ko razpravlja o bistvu in naravi navdihnjenja, posebno v odtentih, kjer prihaja biblična znanost do novih in bolj prepričljivih spoznanj o sodelovanju Boga s človekom pri nastajanju Svetega pisma (95-104). Sèm sodijo tudi najnovejša hermenevtična dognanja, torej znanost, ki zaradi svojih načelnih razprav že bolj sodi v filozofijo kakor biblicistiko. Tu ne gre več samo za seznanjanje bralca z biblično problematiko, temveč za neposredno uvajanje bralca v samo bistvo hermenevtike. Samo po tako temeljiti znanstveni obrazložitvi skrivnosti nastajanja Svetega pisma in nazornih prikazov poti do njegovega polnega razumevanja, more tudi današnji kritični človek imeti Sveto pismo za navdihnjeno knjigo, torej knjigo, po kateri Bog po človeško govori človeku.

Odrešenjska zgodovina je zgodovina. To so dogodki, »ki so se zgodili med nami« (Lk 1,1). Vse se je zgodilo v prostoru in času. Ni se porodilo v človeških glavah. Odrešenjska zgodovina je stvarnost, ne pa filozofija. Izvoljeno ljudstvo je dejansko šlo iz Egipta, dežele sužnosti, v Obljubljeno deželo. Šlo je v čisto določenem času, po določeni poti in na določen način. Vse to je del judovske narodne zgodovine, toda zgodovine, iz katere je preroška beseda razbrala versko sporočilo. To niso bili samo zgodovinski, temveč tudi Božji dogodki. Šele po preroški besedi so ti dogodki postali odrešenjska zgodovina. Kakor jih je za take naredila preroška beseda, tako tudi razlaganje Svetega pisma razkriva v njem versko sporočilo. To pa je toliko bolj razvidno, kolikor bolj so pojasnjene krajevne in časovno-zgodovinske okoliščine, v katerih so nastali dogodki, ki vsebujejo odrešenjsko sporočilo. To ima Tomić vedno pred očmi. V njegovih knjigah je toliko arheološkega, etnografskega in zgodovinskega gradiva, da zablestijo odrešenjski dogodki v vsej polnosti in so zaradi tega tudi sporočilo. Tomićeve knjige nas bogato seznanjajo (informirajo). Ker seznanjanja tudi pojasnjuje, nas njegove knjige tudi oblikujejo (formirajo). Zaradi tega dvojnega učinka upravičeno trdimo, da je Tomić ekseget odrešenjske zgodovine.

Pregled UDK 378.62 : 378.22 (048)

Edo Škulj

Bibliografija profesorjev TEOF v letu 1996

Benedik Metod OFMCap, redni profesor

1. Monografije:
Papeži : od Petra do Janeza Pavla II., Mihelač, Ljubljana 1996, 355 str.
2. Znanstvene razprave:
Karlinovi pastirski listi v Mariboru, v: Karlinov simpozij v Rimu, MD, Celje 1996, 209-219.
Kapucini v Novem mestu, v: Dolenjski zbornik, Novo mesto 1996, 223-250.
3. Strokovni članki:
Od inkvizicije do svetosti, v: Strpnost iz ljubezni, Teologija za laike 20, Ljubljana 1996, 170-197.

Juhant Janez, redni profesor

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:
Teološko-filozofska raziskovanja v Sloveniji, v: Nova revija 15 (1996), 173-181.
Zwischenmenschliche Beziehungen Oder vom Hören und Redenkönnen, v: Leb? Zeugn? 51 (1996), 245-256.
3. Strokovni članki:
Filozofija in teologija, v: Filozofija na maturi 1 (1996), 61-63.
Giovanni Fidanza - Bonaventura in njegov Komentar, v: BV 56 (1996), 101-108.
Govor na Tomaževi proslavi, v: BV 56 (1996), 231-234.
Slovenska filozofska znanost, v: Zbornik povzetkov referatov 2. slovenskega festivala znanosti, Slovenska znanstvena fundacija, Ljubljana 1996, 17.
Anton Trstenjak (1906-1996), v: BV 56 (1996), 485-490 (z: V. Potočnik).
Eros teologov, v: Tretji dan 25 (1996), št. 8, 45-46.
Kristjan in socialdemokratska družbena ureditev, v: CSS 30 (1996), 170-172.
Ob dnevu Teološke fakultete, v: BV 56 (1996), 125-128.
Slovenci v zamejstvu in po svetu (Pogovor s profesorjem dr. Petrom Vencljem), v: Dom in svet 9 (1996), 253-259.

Krašovec Jože, redni profesor

1. Monografije:
Sveto pismo stare in nove zaveze (Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1996, 1952 str. (s sodelavci).
2. Znanstvene razprave:
Kazna u svjetlu teleološkog univerzuma, v: Filozofska istraživanja 16 (1996), 439-461.
Punishment and Forgiveness in the Book of Joshua, v: BV 56 (1996), 69-90.
Salvation of the rebellious Prophet Jonah of the penitent heathen Sinners, v: Svensk exegetisk arsbok 61 (1996), 53-75.
The Terminology of Punishment and Forgiveness in the Book of Jeremiah, v: Razprave (SAZU) 15 (1996), 303-324.
Two types of Unconditional Covenant, v: Horizons of biblical theology 18 (1996), 55-77.
3. Strokovni članki:
Predstavitev Svetega pisma, v: BV 56 (1996), 191-202.
Novi slovenski prevod Svetega pisma, v: Sveto pismo - knjiga življenja, MD, Celovec - Ljubljana - Dunaj 1996, 53-58.
Izročilo Svetega pisma in njegova etika. The Transmission of the Bible and its Ethics, v: Biblije na Slovenskem, Narodna galerija, Ljubljana 1996, 18-23.
Biblija: rezultat vseh naporov človeštva, v: Tretji dan 25 (1996), št. 5, 24-28.

Oražem France, redni profesor

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:
Prvi del življenjske poti Andreja Karlina, v: Karlinov simpozij v Rimu, MD, Celje 1996, 7-12.
3. Strokovni članki:
Magdalena Gornik - neznana zamaknjenka, v: BO 20 (1996), 29-32, 58-64, 92-96.
Matanićev Uvod u duhovnost, v: BV 56 (1996), 203-210.
Sv. Ambrož - svetilnik v mračni dobi, v: BO 20 (1996), 168-170.

Rozman France, redni profesor

1. Monografije:
Sinopsa štirih evangelijev, DZS, Ljubljana ^{2}1996, 253 str.
Sveto pismo stare in nove zaveze (Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1996, 1952 str. (s sodelavci).
2. Znanstvene razprave:
3. Strokovni članki:
Jezus in demoni, v: BO 20 (1996), 176-183.
Jezus in moški, v: BO 20 (1996), 119-124.

Jezus in otroci, v: BO 20 (1996), 50-55.
Jezus in ženske, v: BO 20 (1996), 83-89.
Jezusova oblast, v: BO 20 (1996), 151-157.
Jezusova telesna podoba, v: BO 20 (1996), 23-28.
C. Tomić, Začetki Cerkve, Pavel - apostol narodov, v: BV 56 (1996), 249-252.
E. Škulj, Uvodne misli k nedeljskim in prazničnim berilom za leto A, v: BV 56 (1996), 247-248.

Snoj A. Slavko SDB, redni profesor

1. Monografije:
Hodimo z Jezusom (2. razred), MD, Celje 1996, 99 str. (s sodelavci).
Hodimo z Jezusom (Delovni zvezek 2), MD, Celje, 1996, 88 str. (s sodelavci).
Jezus nas ima rad (Verskovzgojne ure za predšolske otroke), MD, Celje 1996, 63 str. (s sodelavci).
Pojdimo k Jezusu (1. razred), MD, Celje 1996, 96 str. (s sodelavci).
Pojdimo k Jezusu (Delovni zvezek 1). MD, Celje 1996, 96 str. (s sodelavci).
Pot v srečno življenje (3. razred), MD, Celje 1996, 119 str. (s sodelavci).
Pot v srečno življenje (Delovni zvezek 3), MD, Celje 1996, 112 str. (s sodelavci).
Priprava na sveto birmo, MD, Celje ^{6}1996, 128 str. (s sodelavci).
Znamenja na poti k Bogu (4. razred), MD, Celje 1996, 139 str. (s sodelavci).
2. Znanstvene razprave:
3. Strokovni članki:
Kongres evropskih predavateljev katehetike - 1996, v: BV 56 (1996), 525-528.
Vrednote in norme nekdaj in danes, v: Vzgoja - vrednote - cilji, Ljubljana 1996, 10-23 (hrvaški prevod v: Kateheza 18 (1996), 96-104).
B. Kolar, Delo družbe sv. Frančiška Saleškega na Slovenskem do leta 1945 s posebnim poudarkom na vzgojno-izobraževalnih ustanovah, v: Ricerche storiche salesiane 15 (1996), 197-198.

Stres Anton CM, redni profesor

1. Monografije:
Svoboda in pravičnost (Oris politične filozofije), MD, Celje 1996, 240 str.
Demokracija in volitve, Knjižice 137, Ljubljana 1996, 57 str.
2. Znanstvene razprave:
3. Strokovni članki:
Človek - pastir biti, v: Filozofija na maturi 1996, št. 4, 4-12.
Družbeno sobivanje, v: CSS 30 (1996), 157-160.
Filozofske osnove solidarnosti, v: Kristjan v družbi, MD, Celovec - Celje - Gorica 1996, 7-25.
Glavne značilnosti filozofije religije, v: Filozofija na maturi 1996, št. 1, 4-9.
Kdo smo in zakaj imamo državo (Pobuda za ponovno presojo slovenskega narodnega položaja), v: Nova revija 15 (1996), št. 167, 2-6 (s sodelavci).

Osnovne značilnosti Kantove moralne filozofije, v: Filozofija na maturi 1996, št. 2, 24-34.

Politični odgovornosti ni mogoče ubežati, v: Tretji dan 25 (1996), št. 9, 3-5.

Med marksizmom in liberalizmom, v: Tretji dan 25 (1996), št. 3, 29-34.

Strpnost med skepso in spoštovanjem, v: Strpnost iz ljubezni, Teologija za laike 20, Ljubljana 1996, 9-32.

Uvodna beseda, v: E. Gilson, Ljubezen filozofov, Družina, Ljubljana 1996.

Štrukelj Anton, redni profesor

1. Monografije:

Ti si Peter Skala, Zbirka Luč sveta 5, Ljubljana 1996, 264 str.

2. Znanstvene razprave:

Hope does not disappoint (Christian hope ... rests upon the actual accomplishment of the Resurrection of Jesus Christ), v: Communio 22 (1996), 472-479 (nemški prevod: Hoffnung trügt nicht, v: IKZ - Communio 25 (1996), 393-402).

Von der sitzenden zur knienden Theologie (Theologie und Heiligkeit bei Hans Urs von Balthasar), v: Folia theologica 9 (1996), 21-32 (ponatis v: Klerusblatt. Zeitschrift der katholischen Geistlichen in Bayern und der Pfalz 76 (1996), 103-105).

La concezione ecumenica nella teologia ortodossa del teologo serbo Justin Popović, v: Nicolaus. Rivista di Teologia ecumenico-patristica 23 (1996), 73-121.

3. Strokovni članki:

Življenjska moč darovanja, v: BO 20 (1996), 19-20.

Papeštvo v skrivnosti Cerkve, v: Tretji dan 25 (1996), št. 5, 3-4.

Nova Baumerjeva knjiga o švicarskem ekumenskem teologu: Iso Baumer, Max von Sachsen, Primat des Andern, v: V edinosti - ekumenski zbornik, Ljubljana - Maribor 1996, 123-124.

Valenčič Rafko, redni profesor

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Pomen temeljne odločitve v okrožnici Veritatis splendor, v: BV 56(1996),1-22.

Karlinova pastirska pisma iz tržaškega obdobja, v: Karlinov simpozij v Rimu, MD, Celje 1996, 101-110.

3. Strokovni članki:

Trideset let po koncilu (1965 - 1995), v: CSS 30 (1996), 33-35.

Krščanstvo - vera inkarnacije, v: CSS 30 (1996), 85-87.

Mesto refleksije v sodobni pastoralni teologiji, v: CSS 30 (1996), 193-194.

Pastoralna refleksija o prehojeni poti, v: CSS 30 (1996), 204-209.

Uvodna beseda, v: Mednarodno leto žensk, CD 62, Ljubljana 1996, 5-12.

Uvodna beseda, v: Janez Pavel II., Govori v Sloveniji, CD 64, Ljubljana 1996, 5-8.

Uvodna beseda, v: Janez Pavel II., Ne bojte se Cerkve, Družina, Ljubljana 1996, 5-13.

Spremna beseda, v: Janez Pavel II., Papež 'ma vas rad, Družina, Ljubljana 1996, 5-6.

Uvodna beseda, v: Papeški svet za družine, CD 66, Ljubljana 1996, 5-8.

Uvodna beseda, v: Janez Pavel II., Govor na petdeseti generalni skupščini Organizacije združenih narodov, CD 67, Ljubljana 1996, 5-8.

Košir Borut, izredni profesor

1. Monografije:

Ustavno pravo Cerkve, Priročniki Teološke fakultete 9, Ljubljana 1996, 352 str.

2. Znanstvene razprave:

Karlin kot rektor Zavoda sv. Stanislava, v: Karlinov simpozij v Rimu, MD, Celje 1996, 169-178.

3. Strokovni članki:

Meje samozavesti države, v: Strpnost iz ljubezni, Teologija za laike 20, Ljubljana 1996, 121-143.

Cerkev bo še naprej nravni korektiv slovenske družbe, z gozdovi ali brez njih, v: Tretji dan 25 (1996), št. 1, 18-20.

Kovač Edvard OFM, izredni profesor

1. Monografije:

2. Znanstvene razprave:

Modrost o ljubezni Janeza Dunsa Scota, v: BV 56 (1996), 129-138.

Oseba v sodobni personalistični filozofiji, v: Profesionalna etika pri delu z ljudmi, Ljubljana 1996, 57-65.

Devoir de solidarité envers tous les exclus (Perspectives anthropologiques), v: Spiritus 37 (1996), 291-301.

3. Strokovni članki:

Postmoderni pluralizem in evangeljsko oznanjevanje, v: CSS 30 (1996), 195-197.

Spregledana preroška dejanja, v: Tretji dan 25 (1996), št. 9, 29-31.

Svetost slovenske besede, v: CSS 30 (1996), 91-93.

Močna kakor smrt je ljubezen (Pogovor s p. Edvardom Kovačem), v: Tretji dan 25 (1996), št. 10, 20-22.

Teološki tečaj jutrišnjega dne, v: Zbornik ob 30-letnici Teološkega tečaja, Teologija za laike 21, Ljubljana 1996, 121-126.

Meč, pero, kamera, v: Mediji, etika in deontologija, FDV, Ljubljana 1996, 5-7.

Spregledana preroška dejanja, v: Tretji dan 25 (1996), št. 9, 29-31.

Fenomenologija Antona Trstenjaka, v: A. Trstenjak, Filozofski spisi I, Izbrana dela 3, Ljubljana 1996, 197-204.

Zgodovina filozofije Antona Trstenjaka, v: A. Trstenjak, Zgodovina filozofije, Izbrana dela 2, Ljubljana 1996, 455-461.

Ocvirk Drago CM, izredni profesor

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:
3. Strokovni članki:

Med totalitarizmom in nihilizmom, v: CSS 30 (1996), 164-169.

Teologija po Wittgensteinu, v: BV 56 (1996), 505-516.

Vera in znanost, v: BV 56 (1996), 517-524.

Preroški kažipot, v: Zbornik ob 30-letnici Teološkega tečaja, Teologija za laike 21, Ljubljana 1996, 131-133.

Potočnik Vinko, izredni profesor

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:

Mariborski škof Karlin in versko-kulturna dejavnost Cerkve, v: Karlinov simpozij v Rimu, MD, Celje 1996, 239-247.

Poklicna etika v luči (ne)religiozne kulture, v: Profesionalna etika pri delu z ljudmi, Inštitut Antona Trstenjaka, Ljubljana 1996, 93-104.

3. Strokovni članki:

Anton Trstenjak (1906-1996), v: BV 56 (1996), 485-490 (z: J. Juhant).

Pastoralna supervizija in nova pota pastorale, v: CSS 30 (1996), 210-212.

Dvajset let Teološkega tečaja v Mariboru, v: Zbornik ob 30-letnici Teološkega tečaja, Teologija za laike 21, Ljubljana 1996, 53-61.

Kultura in krščanstvo (Pogovor z akademikom Francetom Bernikom, predsednikom SAZU), v: Dom in svet 9 (1996), 67-71.

Sorč Ciril, izredni profesor

1. Monografije:

Človek v srcu Boga (Velikonočna skrivnost razodetje Božjega srca), Župnijski urad, Ljubljana-Dravlje 1996, 95 str.

2. Znanstvene razprave:

Teološke in pastoralne razsežnosti potrditve v veri, v: BV 56 (1996), 451-476.

3. Strokovni članki:

Evangelizacija na pragu tretjega tisočletja, v: CSS 30 (1996), 106-108.

Izročiti se vodstvu Svetega Duha, v: BO 20 (1996), 77-82.

Poklicani k svetosti, v: CSS 30 (1996), 45-50.

Življenje nam je darovano, v: BO 20 (1996), 3-6.

H. U. von Balthasar, Abecednik za verujoče v negotovosti, v: Communio - Kristjanova obzorja 11 (1996), št. 43, 95-96.

J. Moltmann, Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie, v: BV 56 (1996), 375-379.

Knjigi na pot, v: J. Moltmann, Kaj nam Kristus pomeni danes?, MD, Celje 1996, 5-7.

Škulj Edo, višji znanstveni sodelavec

1. Monografije:
Slovenski protestantski napevi, Ljubljana 1996, 87 + 127 str. (z: I. Florjanc).
Uvodne misli k nedeljskim in prazničnim berilom za leto B, Stolni župnijski urad, Ljubljana 1996, 402 str.
2. Znanstvene razprave:
Life and Work Iacobus Gallus, v: Slovenská hudba 22 (1996), 396-405.
Premrlove orgelske skladbe, v: Premrlov zbornik, Družina, Ljubljana 1996, 67-98.
Andrej Karlin in cerkvena glasba, v: Karlinov simpozij v Rimu, MD, Celje 1996, 13-25.
Osterčeva pisma Juanu C. Pazu, v: Muzikološki zbornik 32 (1996), 131-142.
Orgle v frančiškanski cerkvi sv. Lenarta, v: Dolenjski zbornik, Novo mesto 1996, 191-213.
Orgle v kapiteljski cerkvi sv. Nikolaja, v: Dolenjski zbornik, Novo mesto 1996, 159-181.
Slovenska cerkvena glasba med vojnama, v: Glasba med obema vojnama in Slavko Osterc, Ljubljana 1996, 369-376.
3. Strokovni članki:
Nove orgle v Ivančni Gorici, v: Zbornik občin Grosuplje, Ivančna Gorica, Dobrepolje 19 (1996), 175-177.
Priložnostna raba Gallusovega madrigala, v: Naši zbori 48 (1996), 10-11.
Orgle na območju občine Dobrepolje, v: Dobrepoljsko-struški zbornik 1996, 326-339.
Premrlova glasbena bibliografija, v: Premrlov zbornik, Družina, Ljubljana 1996, 229-272.
Bibliografija profesorjev TF v letu 1995, v: BV 56 (1996), 235-244.
Stane Malič: Maše za mešani zbor in orgle, v: CG 89 (1996), 63-64.

Dolenc Bogdan, docent

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:
Papeštvo nekoč in danes (V službi svobode, edinosti in vere), v: BV 56 (1996), 423-438.
3. Strokovni članki:
Papež je obiskal deželo reformacije (Ekumenski poudarki in pomen pastoralnega obiska v Nemčiji), v: V edinosti, Ljubljana - Maribor 1996, 33-42.
Svetniki - božji žarki v prizmi človeške zgodovine, v: CSS 30 (1996), 41-44.
Škofovska zbornost kot izraz občestvenosti Cerkve, v: Dom in svet 9 (1996), 30-42.
Ob stoletnici smrti Luka Jerana, v: Loški razgledi 43 (1996), 199-204.

Gerjolj Stanko CM, docent

1. Monografije:
Hodimo z Jezusom (2. razred), MD, Celje 1996, 99 str. (s sodelavci).
2. Znanstvene razprave:
Fragen der Identität und Werterziehung in der postkommunistischen Gesellschaft, v: Bedingung der Welt, Kaposvár 1996, 506-516.
3. Strokovni članki:
Vprašanje identitete in vrednostne vzgoje v postkomunistični družbi, v: Vzgoja in njen čas, Družina, Ljubljana 1996, 24-40.

Mlinar Anton, docent

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:
Slovenia, etica personalista, v: Rivista di teologia morale 28 (1996), 167-175.
3. Strokovni članki:

Peklaj Marijan, docent

1. Monografije:
Sveto pismo stare in nove zaveze (Slovenski standardni prevod iz izvirnih jezikov, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1996, 1952 str. (s sodelavci).
2. Znanstvene razprave:
3. Strokovni članki:
Slovenci in Sveto pismo, v: V edinosti, Ljubljana - Maribor 1996, 70-79.

Rojnik Ivan, docent

1. Monografije:
Osnovna homiletika (Priročnik za študente teologije), Slomškova založba, Maribor 1996, 134 str.
2. Znanstvene razprave:
3. Strokovni članki:

Škafar Vinko OFMCap, docent

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:
Karlinove birme in vizitacije, v: Karlinov simpozij v Rimu, MD, Celje 1996, 197-207.
Oris pastoralnega dela škofa Tomažiča, v: Škof Ivan Jožef Tomažič, Maribor 1996, 19-53.
3. Strokovni članki:
Po sledovih pastoralne patologije, v: CSS 30 (1996), 213-216.

Ekumenske poteze papeža Janeza Pavla II. v Sloveniji, v: V edinosti - Ekumenski zbornik, Maribor 1996, 7-10.

Dialoški in ekumenski škof Lovrenc Bellomi, v: V edinosti - Ekumenski zbornik, Maribor 1996, 14-19.

Štuhec Ivan, docent

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:

Dileme o Katoliški akciji v času Karlinovega škofovanja, v: Karlinov simpozij v Rimu, MD, Celje 1996, 227-238.

Katoliška Cerkev v drugačni Sloveniji, v: Slovenija v novi Evropi, MD, Celje 1996, 293-315.

3. Strokovni članki:

Država smo mi! (Država in Cerkev), v: CSS 30 (1996), 153.

Izkušnja, ki bi jo veljalo zavestno negovati (Pogovor z dr. Ivanom Štuhecem), v: Tretji dan 25 (1996), št. 5/6, 30-33.

Ko očetje odpovedo, v: Strpnost iz ljubezni, Teologija za laike 20, Ljubljana 1996, 144-169.

Od slušatelja in organizatorja do predavatelja, v: Zbornik ob 30-letnici Teološkega tečaja, Teologija za laike 21, Ljubljana 1996, 62-65.

Turnšek Marjan, docent

1. Monografije:
2. Znanstvene razprave:

Karlin - začetnik postopka za Slomškovo beatifikacijo, v: Karlinov simpozij v Rimu, MD, Celje 1996, 185-195.

3. Strokovni članki:

Boj za obstanek ali dati življenje iz ljubezni, v: BO 20 (1996), 7-10.

Kako, zakaj in čemu blaženi in svetniki?, v: CSS 30 (1996), 65-69.

Oris koncilske in pokoncilske teološke misli o krstu, v: Krstna kateheza - temelj vere, Slovenski katehetski svet, Ljubljana 1996, 43-66.

Slomškova pot do svetosti, v: Škof Anton Martin Slomšek (1800-1862), Slomškova založba, Maribor 1996, 134-144.

Kratek pogled v knjigo življenja Antona Martina Slomška, v: A. M. Slomšek, *Življenja modrost*, MD, Celje 1996, 72-95.

Povzetek: **Edo Škulj, Bibliografija profesorjev TEOF v letu 1996**

Bibliografija prinaša seznam vseh prispevkov, ki so jih objavili redni in izredni profesorji ter docenti Teološke fakultete UL v letu 1996 oziroma so izšli s to letnico. Ti prispevki so razvrščeni v tri skupine: 1. monografije (samostojne knjige), 2. znanstvene razprave (razprave v znanstvenih revijah) in 3. strokovni

članki (članki v strokovnih revijah). Seznam ne upošteva objav v dnevnem in tedenskem časopisju.

Summary: **Edo Škulj, Bibliography of Teachers of Faculty of Theology in the Year 1996**

The bibliography brings a list of all contributions that were published by full professors, associate and assistant professors of the Faculty of Theology in the year 1996 or bearing that date. These publications are divided into three groups: 1. monographs (books), 2. scientific treatises (articles in scientific periodicals), and 3. specialist articles (articles in specialist journals). The list does not consider publications in daily and weekly papers.

A. Koval' - I. Jurkovič, *Latinsko-Russkij slovar' terminov i vyraženij Kodeksa kanoničeskogo prava (Vocabularium latinum et russicum verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici)*, **Istina i žizn', Moskva 1995, str. 283.**

Slovarju je dal imprimatur škof Tadej Kondrusiewicz, apostolski upravitelj katoličanov latinskega obreda Evropske Rusije, dne 8. decembra 1995, »na praznik Brezmadežnega spočetja Blažene Device Marije in ob 30. obletnici sklepa Drugega vatikanskega cerkvenega zbora«. Tukaj gre prav gotovo za zelo značilni omembi. Pred 30 leti bi bila v Moskvi že podobna zamisel v kali zadušena.

Mons. Ivan Jurkovič je na samem začetku svoje službe na apostolski nunciaturi v Moskvi z občudovanja vredno bistrino videl potrebo po takšnem slovarju. Prvotni cilj je bil dati bistven prispevek za pravilno upravo katoličanov rimskega obreda, ki živijo na rusko govorečem ozemlju. Poseben cilj pa je bil sestaviti osnovni študijski priročnik za vse tiste, ki študirajo cerkveno pravo na istem ozemlju (prim. *Predgovor*). Poleg tega so hoteli sestaviti *prolegomena* za prihodnji prevod Zakonika cerkvenega prava v ruščino z zavestjo, da se bodo morali številni novi strokovni izrazi najprej uveljaviti v pravni praksi (prim. *De indole vocabularii*, 12). Vsekakor pa menim in že lahko rečem, da pobuda zapolni eno tistih vrzeli, ki si je ogromna in čudovita ruska kultura nikakor ne more dopuščati. Pričujoči latinsko-ruski slovar pa tudi predstavlja pomemben prispevek k ruski kulturi, dragocen predvsem zato, ker prihaja v posebnem zgodovinskem trenutku, ko pristna ruska kultura vstaja iz pepela antikulture, ki je tako žalostno zaznamovala zgodovino - pa ne le rusko - našega stoletja.

Latinsko-ruski slovar strokovnih izrazov cerkvenega prava do sedaj ni obstajal. Ko me je pred nekaj leti mons. Ivan Jurkovič prijazno vprašal, kje bi lahko začel, sem ga lahko opozoril le na prevod v ruski jezik *pro manuscripto*, z dne 16. maja 1958, motuproprij *Crebrae allatae sunt*, ki ga je papež objavil 22. februarja 1949, in na skromen snopič na 128 straneh z naslovom *Kratkij latinsko-russkij bogoslovskij slovar*, ki ga je sestavil p. Stanislav Tyškievič D. J., objavljen v New Yorku (Russian Center, Fordham University) leta 1954. Resnično je bilo zelo malo. Začeti je bilo treba z iskanjem strokovnih izrazov, ki so jih uporabljali ruski kanonisti ob koncu prejšnjega in na začetku tega stoletja, ko je bilo rusko cerkveno pravo na vrhuncu. Takrat je dejansko rusko cerkveno pravo doseglo raven drugih evropskih narodov, z imeni kot so Beneševič, Pavlov, Suvorov, Gorčakov, Berdnikov in drugi. Med temi avtorji je mons. Ivan Jurkovič, kot mi je sam pisal, našel »dobro oporo« v priročniku za cerkveno pravo N. S. Suvorova, ki je doživel štiri izdaje (zadnja je iz leta 1912: *Učbenik cerkovnago prava*, izdal A. A. Karcev, Moskva). Toda to vsekakor ni moglo zadostovati. V slovar je bilo potrebno vnesti različne moderne strokovne izraze, ki jih je *Zakonik cerkvenega prava* iz leta 1983 izvzel iz dokumentov Drugega vatikanskega cerkvenega zbora, ali pa jih ustvariti *ex novo*, na osnovi istega koncila (kot primer navajamo oddelek *Ustanove posvečenega življenja*).

Prof. Andrej Koval' z Univerze za humanistične študije v Moskvi, ki je soavtor knjige - to ime mons. Ivan

Jurkovič postavi pred svojega - ima med drugim tudi to zaslugo, da je skrbel ne le za sestavo knjige v najmanjših podrobnostih, ampak je vodil natančno raziskavo v ruski semantiki, da bi našel kolikor je mogoče ustrezne in natančne izraze za latinske strokovne izraze, ki se nahajajo v slovarju. Z veseljem tudi ugotavljamo, da je v zahvali avtorjem posebej omenjen Aleks Striček D. J. za njegov natančen pregled celotnega rokopisa in za njegove številne opombe, ki so ocenjene kot *magni pretii*. Sodelovanje Aleksa Stričeka D. J. da knjigi veliko veljavo, ker je ta avtor priznan veliki poznavalec ruščine in slovanskih jezikov, hkrati pa natančen znanstvenik.

Za boljše poznavanje narave slovarja je potrebno pozorno prebrati uvodne strani (9-12). Slovar prinaša skoraj vse izraze, ki se nahajajo v *Zakoniku cerkvenega prava*, in temelji ob dolžnem pooblastilu (prim. *Ad lectorem*, 7) popolnoma na *Index verborum ac locutionum Codicis iuris canonici*, ki ga je sestavil Xaverius Ochoa (ed. secunda et completa, Città del Vaticano 1984). Vendar pa avtorja pri navajanju posameznih zakonov *Zakonika* ne uporabljata sistema X. Ochoe, ki namreč preprosto našteje zakone in doda nekaj značilnih besed, v okviru katerih se nahajajo posamezni izrazi. Seveda takšno navajanje je le približno in ga je treba tako ali tako vsakokrat preveriti. Z natančnimi kriteriji (prim. str. 19) avtorja navedeta skupaj zakone, ki se nanašajo na različne ruske izraze, ki jih zahteva kontekst, v katerem se nahaja vedno isti latinski izraz. Če je to bilo nujno, to vsekakor pomeni, da sta si avtorja zastavila in izpeljala težko nalogo. Kot vse kaže, sta jo izvedla sijajno.

Prijetno tudi preseneti obogatitev, ki sta jo avtorja dala v ruskem prevodu raznim pravnim izrazom, pravnim aksiomom, ki se najčešče uporabljajo, tudi tako, da navedeta, čeprav ne vedno, njihove vire (prim. str. 13-14). Če se omejim le na prve izraze slovarja (str. 15), je izrazu *Abrogo* po posebnem znaku dodan ruski prevod pravnega izraza *cuius est condere legem, eius est abrogare*, in izrazu *Absolvo* je dodan prevod aksioma *actore non probante, reus absolvitur*. Dva vira obeh izrazov, ki se nahajata v Justinianovem Zakoniku, in sta tudi navedena, sta pravilno navedena s predhodno kratico *sec* (= secundum). In dejansko se oba izraza, kot je znano, ne nahajata *ad litteram*, ampak *quoad substantiam*, v besedilih, o katerih teče beseda.

Zelo dragocena je tudi skrb naznačiti naglase, kot je to primer v bogoslužnih besedilih, tako ruskih kot latinskih, ki imajo več kot dva zloga in v nekaterih zelo določenih primerih dolge samoglasnike (prim. str. 11).

Avtorja se zavedata, da slovar *indiget comprobatione*, potrebuje potrditev (str. 12) v daljši praktični rabi. O strokovnih izrazih v ruščini lahko dajo svoje mnenje le pravi strokovnjaki. Sam bi lahko postavil le kakšno vprašanje, kot na primer zakaj se na str. 15 ruska beseda *vykidiš* ne uporablja za izraz *fetus abortivus*?

Glede možnih *errata*, napak, avtorja prosita za razumevanje (str. 8). Napake se bodo pokazale z rabo slovarja. Vsekakor pa z veseljem ugotavljam, da do sedaj prebrane strani dajo upati, da je napak malo.

Ivan Žužek

M. Kovač, *L'orizzonte dell'obbedienza religiosa. Ricerca teologico-canonica,* **Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 1996, 364 str.**

Ob koncu junija 1996 je izdajateljska hiša papeške univerze Gregoriana v Rimu v pravni zbirki, ki je namenjena boljšim doktorskim disertacijam, v celoti izdala doktorsko delo mlade slovenske pravnice Mirjam Kovač. V uvodu avtorica poudari, da si je pri teološko-pravnem raziskovanju redovne pokorščine zastavila temeljno vprašanje: ali obstaja razvoj v pojmovanju redovne pokorščine, njene vsebine in njenega obzorja oziroma ali je mogoče na pokorščino gledati dinamično. Evangeljski svet pokorščine je neločljivo povezan z evangeljskim svetom devištva in uboštva. Po besedah Tomaža Akvinskega pa zavzema zaobljuba pokorščine med njimi prvo mesto. »Oboedientia est praecipuum inter tria vota religionis« (S. th., II-II, q. 186, a. 8). V teološkem pravnem raziskovanju »dinamičnega pojmovanja redovne zaobljube pokorščine« in v njenih sicer različnih, a med seboj neločljivo povezanih dimenzijah (teološka, kristološka, eklezиološka, antropološka), se avtorica opira predvsem na dokumente cerkvenega učiteljstva, kar daje vsebini knjige še posebno resnost in vrednost, ne da bi pri tem spregledala pomembne prispevke priznanih teologov in kanonistov; njihova dela navaja kar na 32 straneh v različnih jezikih in iz različnih delov sveta.

Dinamičnosti pogleda na razvoj redovne zaobljube pokorščine se M. Kovač loteva s treh vidikov. Z vidika subjekta: redovni ustanovitelji, kot tudi drugi teologi in pravniki zaobljube redovne pokorščine niso vedno enako pojmovali, čeprav je v svojih konstitutivnih elementih bila za vse ista. Ta v svojih značilnih dimenzijah vedno nastopa v skladu z značilnostmi časa in življenja Cerkve. Pri redovni pokorščini je mogoče zaznati razvoj od nekoč vse preveč pravno pojmovane pokorščine do »posvečene pokorščine«, ki pa odpira pot k »sinovski pokorščini«, tako značilni za Jezusov odnos do nebeškega Očeta. Pri vseh treh vidikih pa avtorica upošteva tudi izsledke, ki jih na tem področju prinaša posinodalna apostolska spodbuda papeža Janeza Pavla II. *Posvečeno življenje*, kar daje knjigi še posebno aktualnost in vrednost. Vsebinsko je knjiga razdeljena na šest poglavij.

Prvo poglavje prikaže značilno pojmovanje pokorščine štirih najbolj poznanih in vplivnih redovnih ustanoviteljev: sv. Bazilija (329-379), očeta vzhodnega meništva; sv. Benedikta (480-547), očeta zahodnega redovništva; sv. Frančiška Asiškega (1181-1226) in ustanovitelja jezuitov sv. Ignacija Lojolskega (1491-1556). Čeprav vsi štirje karizmatiki poudarjajo zahtevo po radikalnosti pokorščine v hoji za Kristusom, pa ima ta radikalnost pri vsakem svoje značilnosti. Pri sv. Baziliju je bistvo pokorščine v odpovedi lastni volji. Ta odpoved je potrebna, da bi menih lažje odkril Božjo voljo in jo tudi na najpopolnejši način izpolnil. Izpolnjevati Božjo voljo je mogoče samo iz ljubezni do Boga, ki pomeni najgloblji in zadnji smisel redovne zaobljube pokorščine. Sv. Benedikt poudarja predvsem kristološki vidik pokorščine. Kot je človeka nepokorščina oddaljila od Boga, tako se je človek po pokorščini Kristusa spet vrnil k Očetu. Življenje meniha v redovni skupnosti in podreditev njegove volje predstojniku kot Kristusovemu

vikarju je najboljša šola v tem, kako se človek lahko ponovno vrača k Bogu. Sv. Frančišek se s pokorščino odpre Cerkvi in preko pokorščine popolnoma naveže na Cerkev. Njegova pokorščina je utemeljena v ljubezni do Kristusa in Cerkve. Zato ima izrazito ekleziološko razsežnost; je »katoliška« pokorščina, kar pomeni, da jo je mogoče pristno živeti samo v Cerkvi in za Cerkev. Je tudi prvi ustanovitelj nekega reda, ki obljublja pokorščino neposredno rimskemu papežu. Njegova pokorščina pa kaže tudi še druge značilnosti: je pokorščina do bratske skupnosti, do ljudi, do stvarstva. S pokorščino bratje niso vezani na določen kraj, temveč na določenega predstojnika. Frančiškova pokorščina ima izrazit »hierarhično-osebnostni značaj« (str. 31). Pokorščina sv. Ignacija Lojolskega je apostolska. Obljuba pokorščine papežu je zagotovilo učinkovitosti apostolskega poslanstva in edinosti ustanove kot take. Za pokorščino ni dovolj samo zunanje izpolnjevanje predstojnikovih odločitev, temveč je potrebna tudi pokorščina volje in razuma, ki pomeni za Ignacija najvišjo stopnjo pokorščine. Ignacijeva pokorščina ni v prvi vrsti asketične narave, temveč apostolske: dati se popolnoma na razpolago Cerkvi za njeno učinkovito odrešenjsko poslanstvo.

Drugo poglavje je namenjeno zgodovini nastajanja in dozorevanja besedila o redovni pokorščini v dveh dokumentih Drugega vatikanskega cerkvenega zbora: v dogmatični konstituciji o Cerkvi *Lumen gentium* in v odloku o prenovi redovniškega življenja *Perfectae caritatis*. Oba dokumenta sta temeljnega pomena za razumevanje evangeljskega sveta in redovne zaobljube pokorščine. Dogmatična konstitucija poudarja kristološko, ekleziološko in apostolsko dimenzijo pokorščine in dokončno pojasni razliko med zapovedjo in evangeljskim svetom pokorščine (str. 53). Zanimivo je, da konstitucija, ko trdi, kako evangeljski sveti krščanskega človeka upodobijo po načinu Kristusovega deviškega in ubožnega življenja (prim. C 46), ne omenja tudi pokorščine. Komisija za verski nauk je pojasnila, da »oboedientia non facit genus vitae speciale«, s čimer pa se M. Kovač ne strinja (str. 53). Odlok *Perfectae caritatis*, ki je šel skozi dolgo in mučno proceduro na koncilu, govori predvsem o teoloških vidikih pokorščine, ne da bi pozabil poudariti nekatere prvine, ki omilijo njeno preveč strogo pojmovanje: soodgovornost, zrelost in dostojanstvo človeške osebe, svobodo itd. Redovna pokorščina je določena od redovnih konstitucij in pravil; ne sme biti samo zunanja, temveč mora postati tudi notranje dejanje volje redovne osebe, ki svojo voljo podredi predstojnikovi zaradi Boga in v veri. Taka pokorščina vodi k svobodi Božjih otrok in k resnični človeški zrelosti.

Tudi v tretjem poglavju se avtorica omenjene knjige vrača k Drugemu vatikanskemu cerkvenemu zboru in v luči njegovega nauka pojasnjuje vprašanje, ki je bilo dolgo prisotno med koncilskimi očeti, namreč, ali je pokorščina evangeljski svet ali zapoved. Pri tem omenja tudi poseg mariborskega škofa M. Držečnika, ki je bil mnenja, da »ni lahko dokazati nadnaravni izvor zaobljube pokorščine, kot je to mogoče trditi za uboštvo in devištvo« (str. 98). Koncil s svojo teologijo o pokorščini ne gleda v njej najprej duhovnikove odpovedi ali žrtve lastne volje, temveč poudari pomen in lepoto odkritja Božje volje in redovnikovo pritrditev tej volji v vsem. Kon-

cilski nauk o pokorščini vedno znova poudarja, da je temelj redovne pokorščine Kristusova pokorščina do nebeškega Očeta. Pokorščina Kristusu pa je mogoča samo v Cerkvi in preko Cerkve. Koncil je izpostavil eklezijološki vidik redovne pokorščine in v njej nakazal nekatere antropološke elemente: dostojanstvo, svobodo, dialog, odgovorno in aktivno pokorščino.

Četrto poglavje obravnava redovno pokorščino v obdobju po koncilu do izdaje novega Zakonika cerkvenega prava leta 1983. To obdobje je zelo dejavno na področju življenja redovnih ustanov. Kongregacija objavi dva pomembna dokumenta: *Renovationis causam* (1969), namenjenega predvsem vzgojnim vidikom v redovnem življenju, in *Mutuae relationes* (1978), ki ureja odnose med škofi in redovniki v Cerkvi. K tema dokumentoma je potrebno dodati še apostolsko spodbudo o obnovi redovnega življenja Pavla VI. *Evangelica testificatio* (1971) in nekatere govore sedanjega papeža Janeza Pavla II. Vsi ti dokumenti izhajajo iz koncilskega nauka o pokorščini, vendar pa niso samo ponovitev le-tega. Zaznati je mogoče nekatere nove poudarke: npr. pedagoškega in mariološkega, predvsem pa je za to obdobje značilno poglabljanje koncilskega nauka o pokorščini. V ospredje stopa njena antropološka razsežnost, ki preko kristološke najde svoj zadnji temelj v teološki razsežnosti.

Celotno peto poglavje je namenjeno redovni pokorščini v *Zakoniku cerkvenega prava* iz leta 1983. Redovna pokorščina je v odnosu do avtoritete oziroma do redovne oblasti, ki je v bistvu deleženje pri tisti splošni oblasti, ki jo je Kristus zaupal svoji Cerkvi. Zakonik na petih mestih govori o redovni pokorščini, seveda z vidika pravne terminologije. Redovno pokorščino prišteva k evangeljskim svetom, ki vernika na poseben način povežejo s Cerkvijo in njeno skrivnostjo (kan. 573); evangeljski svet pokorščine je treba sprejeti v »duhu vere in ljubezni« (kan. 601). Obljuba pokorščine preide v krepost, če se zunanjemu izpolnjevanju pridruži še notranji pristanek. Kan. 618 govori o predstojnikovem izvajanju oblasti v odnosu do pokorščine. Predstojniku, ki mora izvrševati oblast v duhu služenja, dialoga, spoštovanja dostojanstva in svobode in biti tudi sam pokoren Božji volji, ostane »trdna oblast odločati in ukazovati, kaj je treba storiti.« Pristna pokorščina omogoča življenje skupnosti, nepokorščina pa bratsko skupnost v hoji za Kristusom razbija in onemogoča učinkovito delovanje. Trdovratna nepokorščina v pomembnih stvareh je lahko razlog za odslovitev člana iz redovne skupnosti (kan. 696). Zanimivo je, da Zakonik redovno obljubo pokorščine neločljivo povezuje z njeno eklezijološko razsežnostjo ter z zunanjim in notranjim pristankom volje.

Zadnje ali šesto poglavje je posvečeno redovni pokorščini v obdobju po izidu *Zakonika cerkvenega prava*. Že takoj naslednje leto je papež Janez Pavel II. izdal apostolsko spodbudo *Redemptionis donum* (1984), ki je neke vrste uradni komentar k redovni pokorščini v Zakoniku z močnim poudarkom na njeni odrešenjski in kozmični razsežnosti (str. 221-225). V papeških govorih o redovni pokorščini izstopajo predvsem ljubezenski, razpoloženjski in zrelostni vidik pokorščine, ki imajo svoje temelje v Kristusovi »sinovski« (obedienza filiale) pokorščini Očetovi volji. Nekateri dokumenti rimske kongregacije, npr. *Potis-*

simum institutioni (1990) in *Congregavit nos* (1994), želijo nuditi pristno razlago nekaterih pravnih poudarkov in določb o redovni pokorščini in nakazujejo tudi načine, kako jih uresničevati. Redovna pokorščina je posnemanje Kristusa in soudeleženje pri njegovem odrešenjskem poslanstvu. Dokumenti poudarjajo tudi potrebo po vzgojnem procesu redovnikov za življenje v pokorščini (str. 234-237).

Posinodalna spodbuda *Vita consecrata* (1996) poglobi koncilski nauk o pokorščini in izpostavi nekatere nove, sveže in izvirne poglede, ki jih ne najdemo v prejšnjih dokumentih (str. 256). Kristološko-trinitarni poudarki (Confessio Trinitatis) so po mnenju M. Kovač posebnost in novost v pojmovanju redovne pokorščine (str. 257), čeprav ne gre prezreti tudi antropoloških v drugem (*Signum fraternitatis*) in tretjem (*Servitium caritatis*) delu posinodalne spodbude. Pokorščina in svoboda sta dva vidika istega odnosa v ljubezni do Boga, zato med njima ni nasprotja. Pokorščina Bogu posvečenih oseb izraža Kristusovo sinovsko pokorščino do Očeta v ljubezni in v edinosti s Svetim Duhom.

Knjiga je prišla nedvomno o pravem času - po objavi apostolske spodbude *Posvečeno življenje* - in je vsekakor pomemben prispevek k razčiščevanju nekaterih teoloških in pravnih pogledov na redovno zaobljubo pokorščine. Ta se zaradi napačnega pojmovanja človekove svobode in dostojanstva in zaradi zgrešenega izvajanja predstojnikove oblasti v praksi večkrat srečuje z velikimi težavami. Zgodovina ve povedati, da je krizi avtoritete vedno sledila kriza pokorščine. Zato omenjena knjiga verjetno ni namenjena samo tistim, ki bi radi poglobili svoje vedenje o zaobljubi redovne pokorščine in si razčistili nekatere nejasnosti na tem področju, temveč, in morda še bolj, tistim, ki v Božjem imenu ukazujejo, kaj je treba storiti« (R 4). »Magna quidem paupertas, sed maior integritas bonum est, oboedientia maximum, si custodiatur illaesa« (Extr. Jo., XXII, tit. 12, *De verborum sign.* c. 1).

Viktor Papež

V oceno je uredništvo BV sprejelo naslednje izdaje:

R. Paloš, *Incontri catechistici internazionali*, Tappe significative del movimento catechistico internazionale del XX secolo, Roma 1997, 159 str.

S. Sirovec, *Sveti Ivan Krstitelj*, Zagreb ^{2}1997, 304 str.

E. W. Volonté (ur.), *La famiglia alle soglie del III milenio*, Atti del Congresso europeo, Lugano 1997, 243 str.

G. Borgonovo (ur.), *Gesù Cristo, legge vivente e personale della Santa Chiesa*, Piemme, Lugano 1996, 304 str.

E. Dassmann, *Kirchengeschichte II/1. Konstantinische Wende und spätantike Reichskirche*, **Stuttgart (Kohlhammer) 1996, 224 str.**

Skupina sodelavcev nemške založbe W. Kohlhammer (G. Bitter, E. Dassmann, H. Merklein, H. Vorgrimler in E. Zenger) je zamislila zbirko 25 naslovov. Poimenovali so jih teološki učbeniki, za vsa področja katoliške teologije, s katero bi ustregli študentom visokih šol, a tudi drugim, ki bi se za ta področja zanimali sami ali želeli razširiti svojo izobrazbo. Didaktično zanimiva oblika posredovanja vsebin želi podati temeljne informacije o posameznih teoloških vprašanjih konec 20. stoletja ter hkrati prispevati k posredovanju krščanskega izročila v Cerkvi in v družbi. Po prvotnem načrtu je bilo cerkveni zgodovini določenih pet zvezkov, vendar so bili nekateri zaradi obsega snovi razdeljeni v več delov.

E. Dassmann je leta 1991 izdal prvi zvezek cerkvene zgodovine, namenjen obravnavanju razširitve, življenja in učenja zgodnjih krščanskih skupnosti. Številne recenzije so potrdile ugoden sprejem in dobro zasnovo. Drugi zvezek, objavljen v preteklem letu, obsega čas od Konstantina Velikega do pozne antike, to je od 4. do 6. stoletja, pri čemer so v prvem delu v ospredju cerkveno-politični dogodki, napetosti med Cerkvijo in državo ter odnosi Cerkve do drugih skupin takratne družbe; drugi del pa bo osredinjen na notranje cerkveno življenje, razvoj teologije in razcvet ljudske pobožnosti. Za temeljno načelo obravnavanja si je avtor postavil objektivno, na vire usmerjeno opisovanje dejstev in prepričanje, »da se mora pisanje cerkvene zgodovine kot teološke discipline zavzemati, da v zgodovinskem teku pokaže Božje odrešenjsko delovanje, ki ga človeško delovanje znotraj ali zunaj Cerkve na različne načine lahko pospešuje ali ovira« (str. 9).

Uvodnemu delu pričujočega zvezka, v katerem je zemljevid upravne razdelitve rimskega cesarstva po Dioklecijanu, časovna razpredelnica in splošna literatura (posebna literatura se nahaja na začetku vsakega vsebinskega sklopa), sledijo tri vsebinska področja: Konstantinova doba, razširjanje Cerkve po celotnem cesarstvu in zahodna Cerkev ter Bizanc; obravnava se zaključi s cesarjem Justinijanom. Cesar Konstantin, način vladanja, osebna vera, njegov odnos do Cerkve ter notranjecerkvenih problemov in druga vprašanja vsekakor predstavljajo velik izziv za vsako pisanje cerkvene zgodovine. Velike razlike v pristopih so se kazale vse od njegovega časa; zadosti velja spomniti na gledanje oz. politično teologijo 'očeta cerkvene zgodovine' Evzebija iz Cezareje, ki je cesarja postavil ob bok Logosu ter kot vrh oblasti v Cerkvi. Njegovo učenje in gledanje na vladarja je bilo odločilno za prihodnost vzhodnih cerkvenih skupnosti, manjši vpliv pa je Evzebijevo učenje imelo na Zahodu. Vsekakor je v tem času treba iskati začetke oddaljevanja med Rimom in Bizancem, ki je svojo potrditev doživelo sedem stoletij kasneje. Ne brez razloga avtor (ko ocenjuje Evzebijevo gledanje na Cerkev in njeno zgodovino za časa cesarja Konstantina) prvi del knjige zaključuje z vprašanjem: teologija cesarstva ali ideologija?

Strnjena predstavitev širšega zgodovinskega ozadja, od Konstantinovih sinov do Teodozija Velikega, postavlja v drugem delu temelje za obravnavo Cerkve na ozemlju cesarstva. To je bil čas boja za svobodo Cerkve, zlasti v

odnosu do arijansko usmerjenih vladarjev, okrepljenih misijonskih odprav ter raznovrstnih in občasno težkih srečevanj s poganskim svetom. Veliko energij cerkvenih struktur in posameznikov so zahtevale herezije, ki so se razcvetele v 4. stoletju. Slednjič je posebna pozornost namenjena odnosu Cerkve do judovstva, nekaterim teološkim piscem, ki so obravnavali to vprašanje ter državnim ukrepom proti judovskim skupnostim v času, ko je krščanstvo začelo dobivati ekskluzivni značaj. V ta kontekst je postavljena legendarna razprava med cerkvijo in sinagogo *Altercatio Ecclesiae et Synagogae*, ki so jo pripisovali Avguštinu in je zaradi njegovega imena imela velik ugled ves srednji vek.

Tudi zadnji del najprej obravnava širše politične, kulturne in gospodarske silnice, nato pa se posveti obravnavi svobode zahodne Cerkve in Bizancu. V ospredje postavi pomen preseljevanja ljudstev ter nastanek vrste germanskih držav. V istem času je začel dobivati trdnejšo podobo papeški primat ter razvejana cerkvena organizacija, katere temelji so postale cerkvene province (na Zahodu) ter patriarhati (na Vzhodu). Dobi so vtisnili globok pečat s svojim ravnanjem in učenjem papeži Leon Véliki, Gelazij, Gregor Véliki, za daljše obdobje pa sta ravnanje vzhodnih cerkvenih skupnosti zaznamovala cesar Justinijan ter posebna oblika sožitja med državo in Cerkvijo, cezaropapizem, ki ga je cesar, v skladu z duhom časa in pomenom kultne in dogmatične enotnosti v državi, razumel kot obliko sodelovanja med svetno in duhovno močjo za dobro celotne države.

Problemski pristop k številnim odprtim vprašanjem, ki se vrstijo skozi vse strani knjige, kljub stalni želji, da bi bila knjiga berljiva tudi za začetnika v cerkvenozgodovinskih pojavih, je dobra podlaga za nadaljnje študije in raziskave. Kot pripomoček za takšno delo so besedilu dodani daljši odlomki virov, ki bralcu, tudi zaradi kritične izbire in poudarjene želje po navajanju zanesljivih besedil, pomagajo pri dojemanju verodostojne podobe časa ter dajejo vtis objektivnosti. Posebno so pričevalne besede cerkvenih očetov, pri čemer seveda ni bilo mogoče posredovati celovitosti njihovega teološkega pomena. Kot pravi avtor v uvodu, cerkvenozgodovinske knjige ne morejo nadomestiti patrologije.

+++

Bogdan Kolar

B. Häring, *Es geht auch anders*, Plädoyer für eine neue Umgangsform in der Kirche, Herder, Freiburg 1993, ISBN 3-451-23235-9, 96 str.

Ko je bil Bernhard Häring decembra 1996 na obisku v Sloveniji, je med drugim pokazal, da mu ni vseeno, kaj se danes dogaja v Cerkvi. Njegove kritičnosti do dogajanj v Cerkvi ni mogoče pojasniti z znanim »protirimskim afektom« v Nemčiji, saj je Häring desetletja deloval v Rimu. Njegova kritičnost nima nič opraviti z nekakšnim afektom ali neobvladanostjo. Neposredno tudi ne gre toliko za morebitno zamero zaradi nedokončanega procesa, ki se je na Kongregaciji za nauk vere proti njemu začel leta 1975 z dvomi o verodostojnosti učenja in z zahtevo o ponovni izjavi o lojalnosti z učenjem katoliške Cerkve in bil prekinjen leta 1979, čeprav skoraj ni knjige, ki jo je napisal po tem času, da se v njej ne bi dotaknil tudi tega nerešenega, nesrečnega in za današnji čas malodane smešnega položaja. Bolj kot pojasnjevanje kritičnosti bi bilo treba upoštevati dejstvo, da gre za mnenje koncilskega teologa, ki vidi, kako počasi se udejanjajo najbolj pomembni koncilski sklepi oziroma da se sploh ne udejanjajo. Knjižica, ki jo želim na kratko predstaviti, je po letu 1988 ena od številnih Häringovih publikacij na to témo. Tega leta je nehal predavati na Akademiji Alfonsiana v Rimu in se umaknil v matični samostan v Garsu na Bavarskem. Od tedaj je precej dejaven na publicističnem področju. Prvo delo iz tega tematskega sklopa je *Brez izhoda?* (*Auswegslos?* 1989), s katerim se je dotaknil praktične vrednosti ekumenizma na področju reševanja zakonskih problemov, tako imenovane oikonomije. S knjižico je dvignil nemalo prahu, saj je stopil na prste pravnikov in kritiziral proceduralno »liturgijo«, v kateri Zahod pretirava. Istega leta je izšel njegov malo obširnejši obračun s Kongregacijo za nauk vere *Moje izkustvo s Cerkvijo* (*Meine Erfahrung mit der Kirche*, 1989). To besedilo ali vsaj ideja zanj je verjetno že nekaj časa počivalo nekje v predalu, njegovo izdajo pa je sprožilo dogajanje novembra 1988, ko je bil v Rimu kongres ob 20-letnici okrožnice *Humanae vitae*. Nekateri od organizatorjev so menili, da je dozorel čas, da se to besedilo razglasi za nezmotno in »zadnjo« besedo s tega področja. Poleg tega so menili, da imajo papeža na svoji strani. Igra s položaji in avtoriteto je postala nesmiselna in zavajajoča. Tega leta je to pokazal zlasti ogorčen odgovor teologov širom po svetu, med katerimi je najbolj znana Kölnska izjava nemških teologov. Knjigo *Moje izkustvo s Cerkvijo* je Häring napisal tudi zato, ker mu na njegovo pismo iz januarja 1989, ki ga je pisal papežu v zvezi s Kölnsko izjavo, ni nihče odgovoril.

Knjižica *Tudi drugače gre* (*Es geht auch anders*) ni zelo oddaljena od snovi izpred let, saj jo je burno dogajanje na političnem, socialnem, gospodarskem in kulturnem področju samo nekoliko potisnilo v senco. S knjižico je uresničil eno svojih temeljnih obljub, ki jo je dal na koncilu ne le prijateljem s pravoslavne strani, ampak predvsem sebi. Če ne bi to zvenelo preveč enobarvno in teoretično, bi lahko rekli, da je knjižica posvečena ekumenizmu. Res, posvečena je ekumenizmu, najbolj notranjemu dogajanju v Cerkvi. Edinost Cerkve je njena živost.

V prvem delu govori o svojem namenu s to knjigo. Ekumenizem je zanj

pneumatološki kristocentrizem. Jezus ga uči spoznavati sebe in ljudi in uči ga, da jih ljubi. Ekumenizem je za Häringa praktičen, ali ga pa ni. Zato je o njem mogoče govoriti zlasti v zvezi z moralno teologijo. Takoj ko hočemo to izpeljati, pravi avtor, naletimo na nenavadno oviro, ki je skoraj v popolnem nasprotju s preteklostjo. Medtem ko je na nižjih ali na srednjih ravneh skupno delo in pripravljenost učiti se drug od drugega že skoraj samoumevno, je ekumenizem na najvišjih ravneh danes zbledel. Tako so zbledele tudi velike téme sodobnega sveta: nenasilje, pastorala ločenih, populacijska problematika, odgovorno načrtovanje družine. *Katekizem katoliške Cerkve,* o tem komaj kaj govori. Vendar to ni celoten problem; Häring ugotavlja, da usiha pripravljenost na dialog znotraj Cerkve; ekumenizem je preveč »zunanjepolitičen«. V vprašanjih, ki dobesedno silijo k pogovoru in niso rešljiva z nobeno zapriseženo zvestobo, se sedanji nosilci oblasti v Cerkvi zatekajo k disciplinskim prijemom in k izjavam o lojalnosti. To je po Häringovem mnenju v grobem nasprotju z obljubo, ki jo je dal Drugi vatikanski koncil sebi in drugim. Häring kritizira moralno teologijo »rimskega tipa«, o kateri pravi, da je proizvod pretiravanja in sklicevanj na zahteve Vatikana. V tem je, tako Häring, Cerkev dedič Prvega vatikanskega koncila, položaja, ki ga zaradi političnih okoliščin Cerkev ni mogla nikoli docela predelati.

Kako in kje to Häring vidi? Drugo poglavje govori o cerkvenih skušnjavah. Jezus je v svojih skušnjavah razkrinkal zlo. Kaj pa se dogaja v Cerkvi danes? Häring meni, da je skušnjava vseh skušnjav danes predvsem v tem, da se religija/vera pojmuje kot potrošni artikel. To ni več skušnjava, ampak zloraba religije. Religija se tako vsiljuje kot »močna« in postaja neke vrste prikrito sredstvo moči. Če to v katoliški Cerkvi ni tako razločno vidno, pa je to dogajanje mogoče videti pri sektah in zlasti v islamu. Häring pravi, da Cerkev nikakor ni imuna pred temi skušnjavami in da so nekatera znamenja zaskrbljujoča. V očiščenju templja (prim. Mt 21) vidi Häring ključ do razkrinkanja zla, zlasti ko zlo za svojo laž uporabi religijo. Ta dogodek pojasnjuje mnoge druge dogodke, kjer je Jezus, ki je bil sam skušan in je poznal logiko izsiljevanja, kritiziral pokvarjenost voditeljev, ki so zlorabljali vero, tako da so za svojo oblast gojili idejo o izvolitvi. Tudi danes se dogaja čiščenje templja, vprašanje pa je, kako to razumemo. Cerkev bi morala biti zakrament zdravljenja zaslepljujočega zlorabljanja religije in religioznih čustev, ki uničujejo podobo Božjega služabnika, človeka in Boga. Da bi to podkrepil, Häring pove, da se ob izvolitvi za papeža kandidatu bere Mt 16, kjer Peter kljub priznanju Kristusa za Gospoda v njem ne prepozna Božjega služabnika. Evangelij pravi, da je Peter malo kasneje Jezusa prijel za roko in ga peljal stran ter mu začel prigovarjati, da nima prav. Evangelist je pokazal na Petrovo skušnjavo in skušnjave Cerkve skozi vsa stoletja. V ozadju evangeljskih pripovedi je mogoče razbrati ne samo zaroto voditeljev, ki so hoteli Jezusa onesposobiti zaradi »religioznih« razlogov, ampak tudi način, kako so hoteli to izpeljati: Jezusa so hoteli onesposobiti kot norca (obsedenca). Kako težko je verjeti Božjemu služabniku, ki v očeh ljudi velja za norca, ni pokazal nihče drug kot Peter. Peter je še tik pred Jezusovo obsodbo trdil, da Jezusa ne pozna (prim. Mt 26, 72.74). To njegovo izjavo

lahko (kot olajševalno okoliščino) razumemo dobesedno, zlasti če upoštevamo to, kar omenja Luka (prim. Lk 22,32). Tri Jezusove skušnjave govorijo o treh poljih nujnega spreobrnjenja. Čakajo na vsakega človeka posebej in na celotno Cerkev. Häring v analizi prve skušnjave izrečno imenuje organizacijo Opus Dei, za katero je vera dobičkonosna. To sicer ni splošna kritika organizacije, ni pa dvoma, da Häring o tej organizaciji nima dobrega mnenja. Druga skušnjava je, da kdo svojo vernost pojmuje (uporablja) kot lastno večvrednost in kot sakralizacijo svojih dobrih namenov. Sakralizacija namenov, ki običajno nastopa skupaj s skušnjavo večvrednosti, nekatere nosilce položajev pokvari, da svoj položaj dejansko zlorabijo. Tretja skušnjava, ki jo je treba premagati, je skušnjava verske moči. Vera je v svojem bistvu nemočna. Zato je uporaba vere kot moči že po definiciji zloraba. Ta sodi med najhujše oblike nesolidarnosti, zlaganosti in grožen pravi veri. Häring meni, da gre v Cerkvi za »uradno« zlorabo moči vere vsaj na Kitajskem in Češkem. Kako to premagati, se sprašuje Häring in pravi, da je Cerkev oziroma njeni osrednji organi, dolžna omogočiti dialog zlasti tedaj, ko prihaja do sumničenj, preprečevanja svobodnega izražanja mnenj in raziskav ter do nesmiselnega siljenja v ponovne in ponovne izjave o lojalnosti s Cerkvijo. Po Häringovem mnenju to vodi v centralizem, ki bo podoben inkviziciji; tako ima Cerkev danes »možnost«, da se izkaže še slabše, kot se je v Galilejevem času. To bi bil pogreb ekumenizma.

Tretji del je Häring naslovil: Da bi bili eno. To je najprej potrebno zato, da bi mogle priti na dan zlorabe in skušnjave, o katerih je pripovedoval prej. Še bolj pa je to potrebno zaradi ekumenizma, ki ga zgrešeni poskusi restavracije lahko uničijo. Häring tukaj predlaga ponovno branje nekaterih koncilskih besedil in nekaterih konkretnih predlogov, zlasti evharistično občestvo in obrat k ekumenizmu. Ekumenizem ni kakšna katoliška posebnost, saj šele ta odloča o vesoljnosti krščanstva sploh. Najbolj usodno vprašanje v Cerkvi je kolegialnost. Häring pravi, da je Cerkev v sedanjem pontifikatu v nevarnosti, da postane plen zvočne izolacije palače, v kateri odločajo o pravovernosti. Häring ugotavlja, da je evharistično občestvo brez pristne kolegialnosti brez možnosti, da zaživi. Kolegialnost med drugim pomeni tudi spremembo načina volitev papeža. Tudi drugače gre, pravi Häring, ko se spominja Janeza Pavla I. in njegovih triintrideset dni. To poglavje sklene pastirsko pismo Janeza XXIV. z datumom 1. 1. 2001. Häring preskoči sedanji pontifikat, v katerem vidi med drugim tudi kronično pomanjkanje notranjega ekumenizma in upoštevanja vseh članov Cerkve. Če je bila prva želja papeža Janeza Pavla I., da se loti krize, v katero sta pripeljali okrožnica *Humanae vitae* in izjava *Persona humana* (1975), ni težko ugotoviti, da Häringa jezi dejstvo, da se v obdobju sedanjega pontifikata s tem nihče ne ukvarja. To svojo bolečino prenese v pastoralno pismo nekega prihodnjega papeža, imenovanega simbolno Janeza XXIV., ki bo imel pogum postati brat sestram in bratom. Niti besede o Janezu Pavlu II.

V epilogu spregovori Häring o človeški Cerkvi. Kdor Häringa pozna, se ne bo čudil, da je od »svete jeze« do oznanjevanja evangelija tako blizu, morda pa mu bo manj razumljivo, kako je mogoče, da avtorja razjeda tako

globoka jeza do »trenutnega« stanja v Cerkvi. Lahko bi rekli, da sanja evharistično Cerkev, ki se spominja Jezusovega učlovečenja in se zahvaljuje za njegovo življenje, smrt in vstajenje. V epilogu knjige avtor poudarja, da je tisti »drugače« v naslovu knjižice prav evharistija: spominjanje, priznavanje dejanskega položaja, poslušanje Božje besede, Božjega dihanja. Vprašati bi se morali, ali smo evharistično sposobni. Häring pravi, da smo, saj evharistija ozdravlja z nenasiljem. Brez evharističnega izkustva ni mogoče izkusiti odrešenosti. Z drugimi besedami: avtor obžaluje, da je izkušnja v današnjem načinu izpovedovanja vere tako zanemarjena, in se obenem veseli, da je prav izkušnja odrešenja in absolutne zaželenosti pot k oznanjevanju odrešenja.

Kljub pastoralnemu značaju razpravljanj je Häring tudi v tem delu vseskozi moralni teolog. Pozoren je na temeljni kriterij utemeljevanja norm, ki je oseba, njena sposobnost razlikovanja med dobrim in zlom ter poklicanost k spreobrnjenju. Treba je razkrinkati religijo, ki nas dela bolne. Tako bi dobila svoj prostor vera, ki ozdravlja, se veseli življenja in se lahko izrazi kot upanje in ljubezen. Knjižica je nenavadno kritična in vsebinsko zelo bogata. To, kar jo dela vredno branja, je zlasti avtorjev pogum, da pove to, kar misli. Häring o sebi rad pravi, da si je obljubil, da ne bo delal kariere. Ta knjiga je verjetno eden od dokazov za to.

Anton Mlinar

M. Simonetti (con la collaborazione di E. Prinzivalli), *Letteratura cristiana antica I-III*, **Piemme, Casale Monferrato 1996, 2933 str.**

Italijanska založba Piemme je v sklopu obhajanja svetega leta 2000 ponudila bogat izbor patrističnih besedil. Manlio Simonetti, profesor na rimski univerzi La Sapienza in na Patrističnem inštitutu Augustinianum, je v sodelovanju z Emanuelo Prinzivalli z Univerze v Perugii pripravil ta izbor, ki sega od samih začetkov krščanske literature pa tja do sedmega stoletja in zadnjih cerkvenih očetov, do Izidorja Seviljskega na Zahodu in Maksima Izpovedovalca na Vzhodu.

Vsak izmed treh delov ima najprej na okoli 40 straneh kratko predstavitev obdobja in avtorjev, ki so ga najbolj zaznamovali, potem pa sledijo izbrana besedila očetov, najprej grških in potem še latinskih. Na eni strani je besedilo v izvirniku, na drugi pa je prevod v italijanščino. Na žalost se pri prevodu pesniških besedil niso odločili za pesniški, ampak za prozni prevod, ki je resda lahko bližji originalu, ne posreduje pa poetičnosti izvirnika. Urednika sta lahko uporabila prevode iz že izdanih del, saj obstaja v italijanščini kar nekaj zbirk, ki že skoraj pol stoletja s patrističnimi prevodi bogatijo kulturno in versko okolje pri naših sosedih. Med njimi velja omeniti zbirke *Bibliotheca Patristica* iz Firenc, salezijansko *Corona patrum*, zbirko *Collana di testi patristici* pri založbi Città Nuova, korpuse Avguštinovih, Ambrozijevih in Gregorijevih del pri isti založbi, monografije pri torinski založbi UTET in še kaj bi se našlo. Tako se je na primer na seznamu prevajalcev za drugi del obravnavanega izbora znašlo kar 42 imen. Vsak

patristični avtor je nato posebej predstavljen tik pred svojimi besedili na eni ali dveh straneh, kjer je navedena tudi najosnovnejša literatura. Zelo pa je treba pohvaliti napotke za branje; ti pojasnjujejo neposredni kontekst, iz katerega je odlomek vzet, nakazujejo pa tudi okoliščine nastanka dela. Komentarji pod črto so omejeni na najnujnejše opazke.

Oglejmo si še na kratko vsebino posameznih delov. Prvi del obsega dobo od začetkov do 3. stoletja. Za *Didahe* in apostolskimi očeti sta urednika uvrstila tudi izbor iz novozaveznih apokrifov (*Janezova dela, Dela Pavla in Tekle, Tomaževa dela, Jakobov protoevangelij*), ki jih upravičeno prištevamo v patristično obdobje. Izbor seveda ni mogel mimo *Pisma Diognetu*, ki mu sledi nekaj odlomkov iz del heretikov: gnostični komentar Janezovega evangelija izpod peresa Herakleona, Ptolemajevo *Pismo Flori* in montanistični oraklji. Po apologetih prideta na vrsto Irenej in Origen, ki sta seveda predstavljena najbolj obširno. Poleg njiju začetke grške krščanske teologije ilustrirata še Hipolit in Klemen Aleksandrijski. Latinci so v tej dobi še maloštevilni, zato so predstavljena le dela Minucija Feliksa, Tertulijana in Ciprijana ter nekaterih drugih manjših avtorjev.

Drugi del nosi podnaslov *Od Konstantinove dobe do krize antičnega sveta (četrto stoletje)*. Med Grki so prikazana dela Evzebija, Atanazija, Cirila Jeruzalemskega, treh Kapadočanov, Evagrija, Epifanija, Janeza Krizostoma in še nekaterih. Latinci so si že prislužili enakovredno polovico; omenimo le večje avtorje, Hilarija, Ambrozija, Rufina, Hieronima, Prudencija in Egerijo.

Tretji del prikazuje *Ločitev med Vzhodom in Zahodom (od 5. do 7. stoletja)*. Za Sinezijem, Cirilom Aleksandrijskim in Teodoretom so predstavljeni še Psevdo Dionizij Areopagit, pesnik Romanos Melodes, Janez Klimaks in Maksim Izpovedovalec. Pri latinsko pišočih avtorjih, ki v tem delu prevladajo, pa je najodličnejši seveda Avguštin, ob njem pa so poleg drugih še Boetij, Kasiodor, Gregorij Veliki, Janez Kasijan in Gregorij iz Toursa.

Ob tej zbirki je založba izdala za borih 1000 lir še drobno knjižico z naslovom *La sapienza degli Antichi Padri*. Tam je na 98 straneh podobno, a krajše predstavljenih 20 avtorjev. Po eni strani je brošura namenjena za manj zahtevnega bralca, po drugi pa naj bi zbudila zanimanje za celotno delo, ki ga želi predstaviti in za katerega tudi ponuja poseben popust.

Edino, kar bi bilo mogoče očitati temu obsežnemu in temeljitemu delu, je, da bi lahko obširneje predstavilo obstoječe prevodne zbirke vseh italijanskih založb. Morda pa se bo komu izmed bralcev ob izbranem odlomku zbudila želja, da prebere ne le celotno pričujoče delo, ampak še kaj več. Očitno je tudi, da uredniku Janez Krizostom ni najbolj pri srcu, saj mu je namenil le 30 strani, medtem ko jih je komu drugemu naklonil kar petkrat več.

Gotovo smemo Italijanom zavidati to čudovito predstavitev očetov in si želeti, da po prevodu kakšnega patrološkega priročnika v slovenščino dobimo v svojem jeziku tudi podoben izbor besedil, pa četudi ne bo tako obsežen. Italijanska izdaja bi mu lahko služila za predlogo.

Miran Špelič OFM

H. Fisch, *Ist der Sozialstaat noch zu retten?* **Herder, Freiburg 1996, 158 str. ISBN 3-451-26087-5.**

Heinrich Fisch je sociolog in honorarni profesor za politične vede na Univerzi v Bonnu. S knjigo *Je socialno državo še mogoče rešiti?* je hotel na eni strani opozoriti na kritično točko davčne politike, na kateri sloni pojem socialne države in njenih izključujočih ekonomskih meril, na drugi strani pa je hotel povedati, kakšna bi bila oziroma je morebitna vloga religije oziroma Cerkve (Cerkva). Na osnovi dejstev, da je brezposelnost postala strukturalni problem in je ni več mogoče znižati (odpraviti jo je v nasprotju z miselnostjo tržnega gospodarstva), da so pokojnine vedno bolj negotove, da je revščina vedno bolj »sramotna« in skrita, da je socialna krivičnost postala neke vrste pravilo, da je na pohodu komolčarstvo, da je v nevarnosti moč države in da je sekira nastavljena na samo socialno tržno gospodarstvo, na katerega je Zahodna Evropa tako ponosna, se avtor vprašuje, kateri kamenček v čevlju bi prisilil k zaustavitvi začaranega kroga in načela davčnega sistema bistveno oslabil, saj na njihovem temelju poleg socialne države sloni tudi pojmovanje trga in socialne etike. Avtorjeva predpostavka je, da je kolaps te izrazito na ciljih utemeljene etike (cilj posvečuje sredstva) ne samo mogoč, ampak skoraj »načrtovan«, in da je mogoče predvideti nekatere njegove pojavne oblike. S tem bi se sesul tudi najvažnejši člen evropskega pojmovanja socialne ekonomije, to je pravna oziroma socialna država. Možnost sesutja socialne države pa je po drugi strani Damoklejev meč nad mnogimi ustanovami in odgovornimi posamezniki, ki napovedujejo konec socialne države, generator novih »elit« izredno bogatih in nedotakljivih ljudi in tako na neki način tudi opravičilo mnogih ukazanih in dvomljivih varčevalnih ukrepov, ki so pogosto spretni manipulativni posegi v socialno tkivo. Avtor je sicer »zapriseženi optimist« in ugotavlja: Kar je etično pravilno, je tudi ekonomsko opravičljivo. Toda kako do te nove (stare) zavesti?

Najpogosteje omenjeni avtorji so Musgrave, Buchanan, Habermas, Koslowski, Nell-Breuning in še nekateri drugi. Na izbor avtorjev je verjetno vplival njihov specifični pristop k socialni etiki, trgu in tržni miselnosti. Dobršna mera strahu (pesimizma) pred propadom (stagnacijo) ravni blagostanja je verjetno glavni »avtor« hipotez o korekturi sedanjega tržnega sistema in njihovega morebitnega preverjanja na doslej še ne imenovani civilizaciji. Zdi se, da so omenjeni avtorji, kot jih razume zagovornik katoliškega socialnega nauka in socialne države H. Fisch, zagovorniki bolj neposredne vloge države v socialni politiki. Ta vidik pomaga razumeti dejstvo, da so se v Združenih državah lotili reforme sistema zdravstvenega zavarovanja ter da se to kaže kot zahteva po večji vlogi socialne etike in religije. H. Fisch je na koncu knjige spregovoril tudi o tem, ali sta etika in religija lahko zadnja korekturna momenta oslabljene socialne države, v kakšnem smislu in predvsem, kakšen je njun medsebojni odnos.

Avtor se zaveda, da je na tem mestu mogoče govoriti zlasti o evropski izkušnji socialne države, ne pa o izkušnjah in civilizaciji zunaj Evrope, čeprav ni dvoma, da so nekatera pravila univerzalna. Dejstvo, da je odpovedala oziroma da bistveno oslabljena

socialna država v Evropi pomeni nekaj drugega kot na Japonskem, kjer je pojem socialna država, kot ga poznamo v Evropi, relativno šibek pojem, ali v Maleziji, kjer socialne države praktično ni. Avtor hoče biti objektiven. Objektivnost razume kot kritičnost do pojavov brez obsojanja njihovih nosilcev. Avtor predvsem kritizira način, kako se uničuje socialna država in smisel za socialno etiko. Kritika je namenjena evropskemu tipu socialne države, kjer je država dajala recepte, ni pa pomagala ali omogočala misliti naprej, kaj naj »bolnik« počne po ozdravitvi. Problematična ni samo šibkost države, ampak njena vsebinska izpraznitev. To je bil povod za nove vzorce mišljenja, za multifunkcionalno znanost (znanost kot miselnost) in zlasti za ustvarjanje nove elite, ki (razumljivo) ni pripravljena plačevati pravičnih davkov. Z njo je namreč krog slabitve socialne države zaključen. Glede na to, kdaj je ta manjšina (nova elita) postala večina in kdaj so se njeni predlogi spremenili v zakonske osnutke, referendumska vprašanja itn., ta pa navsezadnje v zakonodajo, ki ščiti ustanove proti človeku in ki zagovarja svoje lastno odklapljanje, je mogoče tudi določiti časovni okvir, ki ga ima Fischeva knjiga pred seboj: zadnjih petindvajset let.

Vsebinsko je knjiga razdeljena na šest poglavij. Še pred tem v Uvodu (13-34) pojasni nekaj pojmov, ki bodo pomembni v celotnem delu: antropologijo, socialno-kulturne vidike sprememb, razmerje med državo in družbo, razmerje med družbo in ekonomijo ter med posameznikom in ekonomijo itn. Prvo poglavje (35-43) govori o slabitvi/odpovedi trgov. Trg je usodno povezan z davčno politiko, njenimi cilji in njenimi slabostmi. Davčna politika se kaže v cenah proizvodov. Davek je torej indirektna obramba cen (in trga), po drugi strani pa direktna obramba dobrin, ki se ne tržijo. Drugi del, gospodarjenje z dobrinami, ki nimajo tržne vrednosti oziroma se njihova cena ne določa na trgu, je danes v veliki nevarnosti. Med te »dobrine« sodi zlasti človek. Davčni sistemi se nagibajo k temu, da bi njihova direktna naloga v tem pogledu postala »indirektna« oziroma da bi se celotno področje privatiziralo. Kaj bi to lahko pomenilo za človeka-posameznika?

Drugo poglavje (45-60) govori o odpovedi/slabitvi države. Fisch meni, da je vzrok slabitve države trg. Odgovor na vprašanje, ali bi lahko država nadomestila nekatere slabosti trga, je prav tako tvegano, kot vprašanje, če bi šibkost države lahko nase prevzel trg. Očitno gre za refleksijo o davčnih sistemih. Davčni sistemi so znamenje demokratičnosti družbe. Ko je govor o razmerju med davki in demokracijo, je treba upoštevati tako najnižje možne cene izdelkov kakor tudi najvišje možne davke. Uskladitev teh dveh skrajnosti je skoraj nemogoča. Trgovcu nikakor ne gre v glavo, kako naj bi čim ceneje prodajal in plačeval najvišje možne davke. Kupcu prav tako ne gre v glavo, kako naj bi izdelke, ki bi brez udeležbe države bili bistveno cenejši, moral po načelu: Kar je v korist družbe, je v korist posamezniku, in obratno, kupovati dražje in tako še dodatno podpirati državo, ki je pa on v bistvu ne zanima. V središču je razlika med splošnim in posebnim. Fisch ugotavlja, da je slabitev/propad države ujet v njeno nemoč, da bi si naložila določeno moralno obveznost. Vsem analitikom je jasno, da je mogoče demokracijo ohraniti samo z določenim nravnim obnašanjem. Toda demokra-

cija nima nobenega vzvoda, da bi naložila obveznost delati dobro. To bi bil nesmisel oziroma bi pomenilo ukinitev etike. Če bi bilo dobro mogoče ukazati, potem etika ni več potrebna. Razumljivo je, da so predpisi z nravno vsebino lahko samo prepovedujoči. Edini vzvod za uveljavitev etike je odprta razprava. Habermas govori o »radikalni demokraciji«: o nekaterih manj jasnih vprašanjih je nujna nova razprava vseh članov družbe in njihovo soglasje glede izvedbe določene naloge. »Radikalna demokracija« je posledica sekularizirane družbe/države, njene politike in njenega prava. Moralni »krediti« iz prejšnjih časov so pošli. Ni še nove racionalnosti (dosedanji predpisi so se velikokrat zanašali na tradicionalno moralnost), novih komunikacijskih oblik, vrednostne lestvice, načina razpravljanja, odgovornosti vsakega posameznika za uresničevanje minimalnih nalog itn. Zato ima demokratična družba največ težav sama s seboj. Največji problem v njej predstavlja odpoved njenih vodilnih struktur. Šibko ali moralno nezanesljivo predstavništvo ljudstva/vodstvo države je najbolj zanesljiv način propada socialne države ter demokracije. Vendar Fisch razlikuje med tem, ali odpoveduje demokracija ali država. Usodneje je, pravi, če bi odpovedala demokracija. Država je namreč na nekaterih področjih že odpovedala. Primer za to sta subvencijska politika in politična ekonomija. Avtor trdi, da ekonomija za demokracijo ni tako usodna kot svoboda oziroma sama pravila demokracije. Vendar odpoveduje tudi demokracija. Primer za to je redukcija demokracije na svobodo brez odgovornosti (v tranzicijskih državah); ta vodi v anarhijo. Redukcija svobode na pravila demokracije pomeni novo obliko totalitarizma. Odgovoriti na ta vprašanja pomeni tudi dotakniti se občutljivega razmerja med demokracijo in vrednotami, ki so njena šibka točka. Ne gre samo za vrednote, ki jih demokracija zagovarja, ampak za vrednote, ki se jih demokratična ureditev tudi drži.

Odtod je samo korak do refleksije o vrednotah, ki so danes nedvomno v nevarnosti. O nevarnosti slabitve socialne države in tržnega gospodarstva govori naslov knjige in 3. poglavje (61-104). To neposredno še ne pomeni slabitve demokracije, ugotavlja Fisch, čeprav je demokracija povezana z opredelitvijo države kot pravne ustanove. Socialna država je nastala kot odgovor na pasti trga. Socialna država je znamenje protislovnosti trga oziroma težavnosti davčne politike, in ima tri cilje: ustanovitev najvišje možne socialne izravnave med sloji, postavitev in ohranjanje socialnega zavarovanja in zagotavljanje socialne pravičnosti. Avtor meni, da (prvič) socialno državo prepoznamo po »socialnem« tržnem gospodarstvu, in (drugič) da je demokratična ureditev najbolj kompetentna za izvedbo teh ciljev. Glede na dejstvo, da je demokracija (predstavniki ljudstva) dolžna držati se določenih nravnih pravil (načelno ne deluje po vzvodih moči ali po represivnih organih, ampak deluje na osnovi argumentov), je bolj primerna za reševanje problemov, ki jih srečujemo na meji med tržnim gospodarstvom in socialnimi nalogami države. Tukaj pa se pojavijo še drugi dvomi in težave: najprej razdelitev dobrin. Ekonomisti trdijo, da je socialna država predraga in da ni učinkovita. To nujno pomeni manjšo količino dobrin, ki jih je mogoče razdeliti. Največjo težavo predstavlja dejstvo, da tržno gospodarstvo

samo v sebi nima socialnih korektivov (socialna pomoč, skrb za družine, za izobraževanje, soočenje z revščino) in da jim celo nasprotuje. Revščina je argument v rokah socialne države. Tržno gospodarstvo te kategorije ne pozna in jo zato odpravi na hitro, češ da gre za obrobne skupine. Govor o »obrobnih skupinah« je simptomatičen; te so prepuščene same sebi oziroma samopomoči. Avtor je prepričan, da bi skupine za samopomoč morale biti spodbuda za reformo socialnih ustanov, da bi (prvič) ohranjale vlogo socialne države in (drugič) delovale po načelu ekonomičnosti. Spet pa gre za razhajanje med teorijo odnosa med svobodo in enakostjo ter njegovo praktično podobo. Sociologi trdijo, da bi bili ljudje nesvobodni, če bi bili med seboj popolnoma enaki, in neenaki, če bi bili popolnoma svobodni. Socialno zavarovanje je drugi cilj socialne države. Kako je prišlo do socialnega zavarovanja, H. Fisch ne pove, nakaže pa mnoge pasti zavarovanja. Država ne more vzdrževati celotne palete zavarovanja, ker je bodisi preveč obsežno bodisi preveč daleč stran od prvotne zamisli socialnega zavarovanja. Socialno zavarovanje ima namreč, žal, militaristične korenine (Prusija 1880). Država je hotela imeti zdravo in dovolj veliko vojsko. Popolno oskrbo je ponudila vojakom in njihovim družinam. Kljub temu ni dvoma, da ima socialno zavarovanje mnoge dobre strani, kakor tudi ni dvoma, da je v našem času postalo problematično. Paradoks ni samo v tem, da so mnoge ustanove socialnega zavarovanja postale same sebi namen, da so neučinkovite in zelo drage, ampak tudi v tem, ker solidarnost ni več temeljno načelo, ampak neke vrste sočutje. Solidarnost predvsem ni več zastonj. Zaradi nerazumevanja ali neupoštevanja načela solidarnosti so danes v krizi vsi segmenti socialne politike; v krizi so zaradi pomanjkanja ljudi, ki nočejo delati »zastonj« (za nizke plače). Največje probleme predstavljajo pokojninski sistem in status domov za ostarele, zdravstveno zavarovanje ter njegova permanentna reforma, brezposelnost in zavarovanje brezposelnih, velika nesorazmerja v vrednotenju človeškega dela, ki so v neposredni zvezi s trgom, ter številna skupina poklicev in del, ki ne kotirajo na trgu delovne sile in nimajo cene ter nazadnje presoja razmerja med svobodo in varnostjo, iz katerega izvirajo in imajo svoje mesto v njem omenjeni problemi.

Četrto poglavje (107-122) je kratko in govori o ciljih in načelih reforme davčnega sistema. Temeljno orodje reforme najde v subsidiarnosti oziroma v razjasnitvi pristojnosti. To bi moralo privesti do razgradnje centralističnih organizacij, ki so postale same sebi namen, do večje učinkovitosti ustanov ter enostavnejšega financiranja programov. Svojevrstno vprašanje in problem bo v prihodnosti predstavljalo sodelovanje med socialnim produktom in zasebnim kapitalom. Fisch ne misli samo na različna dodatna zavarovanja, ki jih ponujajo velike centralizirane ustanove, ampak na neke vrste vzgojo za ohranjanje dobrega stanja premoženja ter iz tega izvirajoče zagotavljanje nekaterih oblik blagostanja in celo nekaterih delovnih mest. Poleg »vzgoje« za dobro gospodarjenje s svojim premoženjem bi morala država skrbeti za trdnost valute. Avtor predlaga tudi tako imenovani negativni davek, s čimer država ne bi samo subvencionirala slabih delovnih mest, ampak tudi na neki način nagra-

jevala tiste, ki bi v starosti ali v bolezni ali v brezposelnosti poskrbeli zase. Te morebitne rešitve pa govorijo tudi o resničnih težavah sedanjega davčnega sistema, kjer se varčevanje ne izplača. Najslabši zgled daje država sama, ki vsako leto porabi vse, kar dobi, in še malo več.

Fisch bo to razumljivo pojasnil z dejstvom, da odpoveduje tudi etika. Peto poglavje (123-142) govori o ločitvah med etiko in sociološkimi vedami. Vrednotenje je specifično ekonomsko: kolikor bolj verjeten je dobiček, toliko bolj verjetna in opravičljiva je socialna krivica. Trg dobrin, delovne sile in znanja to mirno prenaša. Do nedavnega je pridobitništvo živelo na račun tako imenovanih moralnih kreditov. Težko je predvideti, kaj se bo zgodilo, ko teh rezerv ne bo več. Fisch ima v mislih samodisciplino, pravičnost, poštenost, odkritost, častnost, zmernost, smisel za skupnost, spoštovanje človekovega dostojanstva itn. Nasloni se na tolmačenja P. Koslowskega, ki je trdil, da etika ni samo morebitni korektiv ekonomije, ampak da je to, kar je etično, tudi ekonomično učinkovito. Za razliko od pesimistov, ki v ekonomiji vidijo skorajšnji konec moralnih rezerv, on meni, da bi bilo mogoče govoriti o »ponudbi« etičnih načel zlasti v majhnih skupinah in preko njih. Fisch navaja tudi predlog O. Marquarda, ki predlaga minimalne etične standarde. Marquard je menil, da je dobra vsaka najmanjša pobuda za dobro in vsako najmanjše dobro dejanje. Fisch navaja tudi Hansa Jonasa, ki je predlagal etiko odgovornosti. Za oba odgovora je značilno, da že predvidevata odsotnost (rutinsko) moralnih rezerv in se ne zanašata na religiozno ozadje; obe sta sekularni ponudbi. Fisch se seveda tudi vpraša, kakšno pomoč bi v obnovi etike lahko nudila religija. Na to vprašanje je težko odgovoriti zaradi dejstva, da religiozna etika zahteva brezpogojno upoštevanje dobrega, tudi če bi kdo delal v lastno škodo. Škoda je tukaj lahko edino ekonomski faktor. Dobro, ki mu religiozni človek sledi, je ravno človek. Ni dvoma, da gre za najvišjo stopnjo odgovornosti. Toda tudi tukaj tiči neljubo vprašanje: Ali ne odpoveduje tudi religija? Do teh zaključkov so prišli mnogi sociologi, filozofi in celo teologi.

Kateri člen je najšibkejši (najvažnejši)? Fisch ugotavlja, da gre konec koncev za problem odpovedovanja države. Država je najšibkejši člen. Ta ugotovitev v sodobni družbi ni edina, ki ima pred seboj kompleksen proces razslojevanja družbe in družbenih skupin. Problem odpovedovanja govori o tem, da sodobnik šibkim členom ne posveča nobene pozornosti ali komaj kakšno. Konec koncev gre za metaforičen način približevanja vsem posledicam individualizma in etičnega relativizma, ki smo mu priča v zahodni civilizaciji.

V zadnjem poglavju, ki je že dodatek k obravnavani snovi in nekakšno delo v delu, se avtor posveti vprašanju, ali bi lahko religija oziroma Cerkev (socialni nauk Cerkve) ponudila konkretne rešitve za oslabljene sisteme oziroma za sisteme, ki odpovedujejo. Fisch meni, da Cerkev (Cerkve) itn. lahko ponudijo edino svojo antropologijo, se pravi svoje gledanje na človeka. Tak je po njegovem rezultat branja pomembnejših cerkvenih dokumentov s področja socialne etike. To pomeni, da se Cerkev ne more ločiti od svojega temeljnega predmeta: oznanjevanja odrešenja in soočanja

človeka z Bogom, in ne more ponuditi konkretnih odgovorov. Človek je izvor, nosilec in cilj socialnih struktur in socialnega dogajanja. Zato je za Cerkev tudi nemogoče, da bi predlagala rešitve mimo svojega stališča do človeka. To mnenje izraža koncilsko besedilo, ko pravi, da je treba napredek neprestano usmerjati v blagor oseb, kajti urejanje reči je treba podrejati redu oseb in ne obratno (prim. *GS* 26). Tisti, ki želijo bolj »konkreten« odgovor, jih to stališče ne razveseli, in pravijo, da se Cerkev večji angažiranosti bodisi izogiba bodisi dejansko nima moči povedati kaj novega. Glede na to, da sta v njenem odgovoru obseženi obe bistveni načeli socialne etike, solidarnost in subsidiarnost, je pričakovanje bolj konkretnega odgovora lahko znamenje tistega položaja, v katerem je globina krize ustanov, o kateri govori Fisch, predvsem opis položaja, v katerem etika izgublja svoje mesto in pomen ravno zaradi zahtev po »konkretnih« odgovorih. Etika se reducira na »dobre navade« toliko časa, da postane nepotrebna. Iz istega razloga je postala nepotrebna religija: če prevlada mnenje, da je religija predvsem morala, potem je religija nepotrebna in je treba čim bolj natančno določiti moralne norme; in če prevlada mnenje, da je morala stvar dobrih navad ali discipline, potem morala ni potrebna, ampak je treba čim bolj natančno določiti konkretne norme. Redukcionizem religije na moralo in morale na pravo (in pravo na brezpravnost) je ugotovitev zdrsov socialne države in njenih ustanov, ki so se zanesle na pojem pravne države, niso pa več upoštevale načel solidarnosti ali načela razvrščanja pomembnosti stvari (solidarnost nikakor ni le površinski dotik ali sočutje) ter načela subsidiarnosti ali organizacijskega načela o skupnem dobrem. Fraza - »Kar je dobro za posameznika, je dobro tudi za državo« ima svojo težo samo tedaj, če je v središču zanimanja oseba in njena korist.

Kaj torej lahko pomeni stališče Cerkve? Cerkev meni, da je zavzemanje stališč postavljanje meril. Dobro se zaveda, da stališča ne more zavzeti do nečesa, česar ne pozna. Stališče predpostavlja poznavanje položaja. Sodobni svet ji tega ne priznava in ji celo očita, da ji gre za nekdanje privilegije. Na prvi pogled je to abstrakcija. Tako razmišlja tisti, ki se zavzema za ekonomska pravila. Zavzeti stališče pa ne pomeni upoštevati samo ekonomskih, ampak tudi vrednostna merila. Zavzeti stališče do modernih ustanov, nazadnje do socialne države, pomeni tudi kritizirati gola ekonomska pravila in zlasti v davčnem sistemu zagovarjati mnenje, da je to, kar je etično pravilno, tudi ekonomično. Trenutni pritisk ekonomskih meril te racionalnosti ne more sprejeti. Zato se analize problemov ustanov kljub razhajanju med tistimi, ki temeljijo na etični podlagi, in onimi, ki hočejo vprašanje rešiti z ekonomskimi merili, združujejo v ugotavljanju kritičnih žarišč, ki so: (v gospodarski politiki) visoka strukturalna brezposelnost, nepravična delitev dobrin, (na socialnem področju) prikrita in prikrivana revščina, skrb vzbujajoča nezavarovanost družine, neobčutljivost in površen odnos do skupin samopomoči, (na pravnem področju) nezavarovanost življenja v najbolj kritičnem obdobju (rojstvo, smrt; nosečnost, umiranje), (na mednarodnem področju) katastrofalen odnos do nerazvitih in do priseljencev, spodbujanje vojn, nasilja, zapostavljanja, (na ekološkem področju)

mnogovrstno škodovanje okolju in nesmiselno izkoriščanje virov energije. Ugotovitve so iste, pot do njih je različna, vrednotenje položaja je zelo različno, sklepi enih in drugih so še bolj narazen. Sodba lahko upošteva specifičen položaj navzočnosti v družbi. Predlogi Cerkve so na drugi ravni. So namreč postavljanje in zagovarjanje nekaterih meril, ki so dostopna praktičnemu razumu vsakega človeka. To je obenem najbolj natančna omejitev, ki si jo postavlja Cerkev sama sebi. Tudi in predvsem zanjo velja, da je »cilj spreobrnjenje«.

Knjigo H. Fischa *Ali je socialno državo še mogoče rešiti?* berem tudi z vidika posrečene naslovnice, ki je zelo prepričljiva in obenem tudi dobro oblikovana. Na njej je drveči gasilski avto, naslov pa je izpisan v pismenkah starega pisalnega stroja, v pismenkah časa, ko se je socialna država rodila in obljubljala blagostanje. Socialna država (in blagostanje) danes ni samoumeven pojem, še manj samoumevna je bila ob svojem nastanku. Stvari niso slučajno take, kot so. V nobenem položaju ni mogoče pričakovati dobrih izidov brez upoštevanja celotnega človeka. Poljubnost vodi v anarhijo, absolutnost v dogmatizem. Ni govor o tretji poti, ki bi vodila »vmes«, ampak o specifični samostojnosti etičnega soočenja z vprašanji, ki nikoli ne izraža utopičnosti (v smislu revolucije, ki obljublja, česar ne more dati) in nikoli popolnoma ne odklanja dejanskega položaja.

Anton Mlinar

UDK 2(05) ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 57 (1997)

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

KAZALO
Contents

Mednarodni simpozij o interpretaciji Svetega pisma (1-2)

France Oražem, Spremna beseda 1
Jože Krašovec, Značilnosti novega slovenskega prevoda Svetega pisma 3
Milan Holc OFMConv, Načela in problematika prevajanja Svetega pisma 13
Kajetan Gantar, Non verbum ad verbum, sed sensum ad sensum 17
Peter Weiss, Jezikovni pregled novega prevoda Svetega pisma 27
Marijan Peklaj, Stalne besedne zveze v Pentatevhu 33
Snežna Večko OSU, Krivda, kazen in odpuščanje v Prvi in Drugi Samuelovi knjigi 39
Jurij Bizjak, Job: kaznovan ali preizkušan 47
France Rozman, Sinoptiki s svojimi sličnostmi in razlikami - smerokazi prevajalcem Svetega pisma 51
Francka Premk, Kako so prvi slovenski pisci reševali probleme Psalma 137 67
Edo Škulj, Glasbila v 150. psalmu 83
Jože Plevnik SI, Lonerganova spoznavna teorija in hermenevtika v zgodovini literarnih oblik 95
Cvetka Tóth, Hermenevtika utopije in upanja v Bibliji 111
Borut Ošlaj, Biblija in eko-etična kriza 125
Alojz Rebula, Blok svetlobe v duhovne temelje novega slovenskega tisočletja 133
Jože Pogačnik, Dalmatinov prevod Biblije (1584) - Izhodišče za ubesedovalno in narativno prakso v slovenski književnosti 137
Janko Kos, Recepcija Biblije v slovenski literaturi 151
France Zadravec, Uporni angel - hudič v Cankarjevi literaturi 159
Marija Stanonik, Interpretacija in konkordanca svetopisemskih motivov v slovenski slovstveni folklori 165
Lev Menaše, Podobe Boga 181
Nataša Golob, Marijino oznanjenje kot upodobitev *mulier docta* v poznem srednjem veku 187
Janez Höfler, Biblia pauperum in slovenske srednjeveške freske 203
Jurij Snoj, Gregorijanski koral v zgodovini zahodnoevropske glasbe 211
Vinko Potočnik, Slovenci in Sveto pismo 221
Jože Krašovec, Sveto pismo v umetnosti 239

Simpozij o življenju in delu Antona Trstenjaka (3)

Janez Juhant, Anton Trstenjak - človek in mislec 249
Jože Rajhman, Anton Trstenjak - duhovnik 261
Janez Juhant, Anton Trstenjak - antropolog 267
Christian Gostečnik OFM, Anton Trstenjak kot zdravnik duš 277
Janek Musek, Temeljne poteze psihologije Antona Trstenjaka 293
Jože Ramovš, Trstenjak - povezovalec človeškega 299

Anton Stres CM, Trstenjak kot religijski mislec 309
Edvard Kovač OFM, Radikalizacija fenomenologije Antona Trstenjaka 317
Robert Petkovšek CM, Anton Trstenjak in eksistencializem 323
Vinko Potočnik, Trstenjak kot sociolog religije 329
Rafko Valenčič, Anton Trstenjak - pastoralni teolog 337
Anton Jamnik, Trstenjakovo etično pojmovanje človeka 347
Zvone Bergant, Svobodoljubno-katoliški pogled v zgodnjih Trstenjakovih spisih 355
Albin Kralj, Anton Trstenjak in križarsko gibanje 363
Iztok Žebovec, Človekovo delo in organizacija dela v psihološkem pogledu Antona Trstenjaka 371
Edvard Kovač OFM, Zgodovina filozofije Antona Trstenjaka 381
Edo Škulj, Temeljna bibliografija Antona Trstenjaka 387

Teološki tečaj 1997 (4)

Rafko Valenčič, Življenje - dar in obveza 405
Anton Štrukelj, Človek je pot Cerkve 419
Vinko Škafar OFMCap, Družina - pot Cerkve 431
Drago Ocvirk CM, Kultura v misli Janeza Pavla II. 449
Marjan Turnšek, Potopljeni v skrivnost Svete Trojice 463
Ciril Sorč, Mesto krščanskega upanja v sedanjem trenutku slovenske in svetovne zgodovine 473
Christian Gostečnik OFM, Projektivna in introjektivna identifikacija v 485
Miran Špelič OFM, Stola bina, prima, singula 497
Ivan Rojnik, Medosebni odnosi kot osnova medsebojnega komuniciranja v zakonu 511
Slavko Krajnc OFMConv, Postna evhologija 529
Anton Jamnik, Med vrednotami in liberalizmom 545

PREGLEDI
Reviews

France Rozman, Celestin Tomić - osemdesetletnik 561
Edo Škulj, Bibliografija profesorjev TEOF v letu 1996 565

OCENE
Book reviews

Ivan Žužek SI, A. Koval' - I. Jurkovič, Latinsko-Russkij slovar' terminov 575
Viktor Papež OFM, M. Kovač, L'orizzonte dell'obbedienza religiosa 577
Bogdan Kolar SDB, E. Dassman, Kirchengeschichte II/1 581
Anton Mlinar, B. Häring, Es geht auch anders 583
Miran Špelič OFM, M. Simonetti, Letteratura cristiana antica 586
Anton Mlinar, H. Fisch, Ist der Sozialstaat noch zu retten? 588

BOGOSLOVNI VESTNIK
Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Published by Theological Faculty, University of Ljubljana

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

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

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Pomočnik glavnega urednika: Edo Škulj.

Lektor: Jože Kurinčič.

Prevajalec: Vera Lamut.

Oprema: Tone Štrus.

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; eskulj@teof.uni-lj.si

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

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

Letna naročnina: 3200 SIT, posamezna številka 800 SIT, za tujino 45 USD; ŽR za SIT: 50101-603-401025; za tujo valuto: 50100-620-133 900-27620-118911/5.
Poštnina plačana pri pošti 1102.

Tisk: DAN, d.d., Ljubljana

VSEBINA - *Contents*

RAZPRAVE - *Articles*

Rafko Valenčič, Življenje - dar in obveza 405
Life - Gift and Obligation
Anton Štrukelj, Človek je pot Cerkve 419
Man is the Path of the Church
Vinko Škafar OFMCap, Družina - pot Cerkve 431
Family - the Path of the Church
Drago Ocvirk CM, Kultura v misli Janeza Pavla II 449
Culture in Thought of John Paul II
Marjan Turnšek, Potopljeni v skrivnost Svete Trojice 463
Immersed in the Mystery of the Holy Trinity
Ciril Sorč, Mesto krščanskega upanja v sedanjem trenutku slovenske in svetovne 473
The Position of Christian Hope at the Present Moment of Slovenian and World History
Christian Gostečnik OFM, Projektivna in introjektivna identifikacija v 485
Projective and Introjective Identification in the Redemptive Process
Miran Špelič OFM, Stola bina, prima, singula 497
Stola bina, prima, singula
Ivan Rojnik, Medosebni odnosi kot osnova medsebojnega komuniciranja v zakonu 511
Interpersonal Relationships as the Basis of Marriage Communication
Slavko Krajnc OFMConv, Postna evhologija 529
Lent Mass Euchology
Anton Jamnik, Med vrednotami in liberalizmom 545
Between Values and Liberalism

PREGLEDI - *Reviews*

France Rozman, Celestin Tomić - osemdesetletnik 561
Edo Škulj, Bibliografija profesorjev TEOF v letu 1996 565

OCENE - *Book reviews*

Ivan Žužek SI, A. Koval' - I. Jurkovič, Latinsko-Russkij slovar' terminov 575
Viktor Papež OFM, M. Kovač, L'orizzonte dell'obbedienza religiosa 577
Bogdan Kolar, E. Dassman, Kirchengeschichte II/1 581
Anton Mlinar, B. Häring, Es geht auch anders 583
Miran Špelič OFM, M. Simonetti, Letteratura cristiana antica 586
Anton Mlinar, H. Fisch, Ist der Sozialstaat noch zu retten? 588

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Gostečnik Christian OFM, asistent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Jamnik Anton, asistent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Kolar Bogdan, asistent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Krajnc Slavko OFMConv, visokošolski učitelj, TEOF, Slovenska 17, 2000 Maribor
Mlinar Anton, docent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Ocvirk Drago CM, izredni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Rojnik Ivan, docent, TEOF, Slovenska 17, 2000 Maribor
Rozman France, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Sorč Ciril, izredni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Škafar Vinko OFMCap, docent, TEOF, Slovenska 17, 2000 Maribor
Škulj Edo, višji znanstveni sodelavec, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Špelič Miran OFM, asistent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Štrukelj Anton, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
Turnšek Marjan, docent, TEOF, Slovenska 17, 2000 Maribor
Valenčič Rafko, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

DRUŽINA