UDK 2(5) ISSN 0006 - 5722

Letnik 65 leto 2005

1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Jože Krašovec
Etimološka razlaga svetopisemskih imen kot lingvistično in literarno izrazno sredstvo v izvirniku in v prevodih

Terezija Snežna Večko
Prayer at the Start of Action (Neh 1:5-11)

Janez Vodičar
Kateheza v raznoliki in multikulturni Evropi

Marjetka Raušl
Habermasova teorija komunikativnega delovanja v teološki perspektivi. Pogovor med Jürgenom Habermasom in teologi

Angelo Lameri
Sacrosanctum Concilium: una riflessione teologica sulla liturgia e considerazioni a quarant'anni dalla promulgazione

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 65 leto 2005

1

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2005

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič
Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof
Sočutje med religijo in filozofijo

3 Peter Kvaternik
Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

Razprave *Articles*

5 **Jože Krašovec**, Etimološka razlaga svetopisemskih imen kot lingvistično in literarno izrazno sredstvo v izvirniku in v prevodih *Etymological Explanation of Biblical Names as Linguistic and Literary Devices in the Original and in Translations*

43 **Terezija Snežna Večko**, Prayer at the Start of Action (Neh 1:5-11) *Molitev ob začetku delovanja (Neh 1,5-11)*

59 **Janez Vodičar**, Kateheza v raznoliki in multikulturni Evropi *Catechesis in the Diversified and Multicultural Europe*

73 **Marjetka Raušl**, Habermasova teorija komunikativnega delovanja v teološki perspektivi. Pogovor med Jürgenom Habermasom in teologi
Habermas' Theory of Communicative Action in Theological Perspective. The Discourse Between Jürgen Habermas and Theologians

95 **Angelo Lameri,** Sacrosanctum Concilium: una riflessione teologica sulla liturgia e considerazioni a quarant'anni dalla promulgazione
Theological Reflection on Liturgy. Forty Years after the Promulgation of the Constitution on the Sacred Liturgy

Poročila *Reports*

109 **Anton Mlinar**, Pluralizem v Evropi?, Letna konferenca *Societas ethica*

115 **Bogdan Kolar**, XXVI. evropski dnevi v Gazzadi

121 **Anton Mlinar**, Konferenca moralnih teologov v Innsbrucku

Ocene *Reviews*

127 **Peter Kvaternik**, Norbert Mette, *Katolička pastoralna teologija, Praktička teologija nekoć i danas*, Lepuri-Split 2004, 79 str.

130 **Peter Kvaternik**, Paul M. Zulehner, *Kirche umbauen – nicht totsparen*, Schwabenverlag, Ostfildern 2004, 128 str.

133 **Bogdan Kolar**, Marija Jasna Kogoj, *Uršulinski samostan v Ljubljani na prehodu iz avtonomije v Rimsko unijo s posebnim poudarkom na šolstvu med leti 1868 in 1918*, Ljubljana 2004, VI + 278 + XIII str.

138 **Rafko Valenčič**, Trujillo A. L. in drugi (ur.), *Lexicon. Termini ambigui e discussi du famiglia, vita e questioni etiche*, Pontificio consiglio per la famiglia, Edizioni Dehoniane, Bologna 2003, 868 str.

143 **Anton Mlinar**, Richman Kenneth A., *Ethics and the Metaphysics of Medicine. Reflections on Health and Beneficience*, MIT Press, Cambridge/Mass. 2004, X + 222 str., ISBN 0-262-18238-6

147 **Anton Mlinar**, Kleespies Phillip M., *Life and Death Decisions. Psychological and Ethical Considerations in End-of-Life Care*, American Psychological Association, Washington DC 2004, ISBN 1-59147-067-6

za zgodovino Cerkve na TEOF UL naslov: Ob Ljubljanici 34, 1110 Ljubljana; e-mail: bogdan.kolar@guest-arnes.si	**Prof. dr. Bogdan Kolar**
za biblični študij SZ na TEOF UL naslov: Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana; e-mail: joze.krasovec@guest.arnes.si	**Akad. prof. dr. Jože Krašovec**
za pastoralno teologijo na TEOF UL naslov: Stoženjska 9, 1000 Ljubljana; e-mail: Peter.Kvaternik@rkc.si	**Doc. dr. Peter Kvaternik**
glavni prevajalec in odgovorni za pripravo liturgičnih knjig pri italijanski škofovski konferenci; naslov: Piazza Duomo 27, 26013 Crema; e-mail: donangelo.lameri@libero.it	**Prof. dr. Angelo Lameri**
za moralno teologijo na TEOF UL naslov: Ljubljanska 9 a, 1241 Kamnik; e-mail: anton.mlinar@guest.arnes.si	**Prof. dr. Anton Mlinar**,
v DZ RS zaposljena naslov: Dupleška 232 g, 2000 Maribor; e-mail: Marjetka.Rausl@dz-rs.si	**Mag. Marjetka Raušl**
naslov: Trubarjeva 80, 1000 Ljubljana e-mail: rafko.valencic@guest.arnes.si	**Prof. dr. Rafko Valenčič**
za biblični študij SZ na TEOF UL, enota Maribor; naslov: Gregorčičeva 20, 2000 Maribor; e-mail: terezija.vecko@guest.arnes.si	**Doc. dr. Terezija s. Snežna Večko**
pri katedri za oznanjevalno teologijo TEOF UL naslov: Ob Ljubljanici 34, 1110 Ljubljana; e-naslov: janez.vodicar@guest.arnes.si	**As. dr. Janez Vodičar**

Izvirni znanstveni članek (1.01) UDK 22=03:801.54
BV 65 (2005) 1, 5–42

Jože Krašovec

Etimološka razlaga svetopisemskih imen kot lingvistično in literarno izrazno sredstvo v izvirniku in v prevodih

Študija obravnava nekaj primerov svetopisemskih imen, ki jih izvirno svetopisemsko besedilo navaja v jezikovni in literarni obliki ljudske etimološke razlage z uporabo besedne igre. Etimološka razlaga svetopisemskih imen je posebna vrsta etiološke razlage preteklih dogodkov in dejstev. Izraz etiologija uporabljajo v sodobni razlagi Svetega pisma in ga izvajajo iz grške besede *aitía*' odgovornost, vzrok, razlog'. Izraz etiologija navezujejo na tiste pripovedi ali izročila, ki razlagajo vzrok ali izvor obstoječega naravnega pojava, okoliščine, običaja ali ustanove. Sorazmerno zgodnja svetopisemska izročila vsebujejo tako imenovane naravne ali geološke, etnološke in etimološke, kultne in svetiščne etiologije. Etimološke razlage osebnih imen v Svetem pismu samem so najbolj očitni primeri etiologij. V zgodovinskih knjigah Svetega pisma, največkrat v Genezi, svetopisemski pisatelji pogosto izrecno razlagajo, kako je ime nastalo.[1]

Pomen številnih imen je pogosto povezan z nekim dogodkom. Etimologije imen torej osvetljujejo vprašanje, čemu so dali prednost, ko so oblikovali izročilo. Nekatera imena so nenavadna nadomestila za stara imena, katerih etimologija ni več jasna, ali pa so nanjo popolnoma

[1] Za razpravo o problemu svetopisemske etiologije gl. J. Fichtner, *Die etymologische Ätiologie in den Namensgebungen der geschichtlichen Bücher des Alten Testaments*, v: *VT* 6 (1956), 372-396; J. A. Soggin, *Kultätiologische Sagen und Katechese im Hexateuch*, v: *VT* 10 (1960), 341-347; I. L. Seeligman, *Aetiological Elements in Biblical Historiography*, v: *Zion* 26 (1961), 141-169; A. Ibanez Arana, *La narración etiológica como género literario bíblico: Las etiologías etimológicas del Pentateuco,* v: *ScripVict* 10 (1963), 161-176, 241-275; B. S. Childs, *A Study on the Formula »Until This Day«*, v: *JBL* 82 (1963), 279-292; F. Zimmermann, *Folk Etymology of Biblical Names*, v: *Volume du Congrès: Genève*, VT.S 15, E. J. Brill, Leiden 1966, 311-326; B. O. Long, *The Problem of Etiological Narrative in the Old Testament,* BZAW 108, W. de Gruyter, Berlin 1968; isti, *Etymological Etiology and the Dt Historian*, v: *CBQ* 31 (1969), 35-41; L. Sabourin, *Biblical Etiologies*, v: *BibTB* 2 (1972), 199-205; B. S. Childs, *The Etiological Tale Re-considered*, v: *VT* 24 (1974), 2-17; F. W. Golka, *The Aetiologies in the Old Testament*, *VT* 26 (1976), 410-428; 27 (1977), 36-47; A. Strus, *Nomen – Omen,* AnBib 80, Biblical Institute Press, Rome 1978; isti, *Étymologies des noms propres dans Gen 29,32-30,24: Valeurs littéraires et fonctionnelles*, v: *Salesianum* 40 (1978), 57-72.

pozabili. Ljudske etimologije se pogosto nanašajo na kakšno podrobno prvino zgodbe, ki pa z etimološko razlago pomena imena, ki je predmet razlage, dobi osrednje mesto. Verjetno je, da so ljudske etimologije pozneje dodali pristnemu zgodovinskemu izročilu. Številna imena so spremenili, da bi odražala zgodovinske ali zemljepisne okoliščine. Na splošno velja, da ni mogoče ugotoviti, ali je določena etiologija navdihnila izročilo o dogodku, ki je opisan, ali pa je bila dodana zgodbi, ki je v bistvu pristno zgodovinska. Kljub temu ljudske etimologije pomembno osvetljujejo, kako so nekatera znana imena v resnici razumeli, ne glede na to, kako daleč od zgodovinske resničnosti je bila njihova razlaga. Nenavadne etiološke formulacije so ustaljeni izrazi osebnega pričevanja, ki je bilo dodano sprejetemu izročilu, in tako potrjuje veljavo izročila.[2]

Ko obravnavamo svetopisemske etimologije, je treba razlikovati med znanstveno in ljudsko etimologijo. Svetopisemske etimologije lahko v najbolj pravem pomenu besede imenujemo ljudske etimologije, ker so zgrajene kot igre z asonancami, s podobnostjo besed in drugimi asociacijami. Imajo pesniško, humoristično ali poučno vlogo. Približno devetdeset primerov v Svetem pismu daje informacijo o okoliščinah, ki so vplivale na poimenovanje oseb, skupin, ljudstev ali krajev, in o razlagi pomena njihovih imen. Številni primeri vključujejo razlago pomena imen, iz česar lahko jasno razberemo, da so svetopisemski pisci v imenih videli izraze, ki sporočajo pomen. Različna izročila o krajevnih imenih so krožila svobodno in neodvisno drugo od drugega. Etiološke etimološke razlage imen v Svetem pismu so sumarične literarne stvaritve, ki se pogosto ne ujemajo z vsemi pomembnimi izročili. Njihov namen ni prava lingvistična presoja glasoslovnih odnosov med sorodnimi jeziki in točnega odnosa do stvarnosti. Njihov glavni cilj je literarna izraba lingvističnih asociacij.

Študija se osredotoča na etimologije svetopisemskih imen, ki se v hebrejskem Svetem pismu pojavljajo v kombinaciji poimenovanja osebe ali kraja in razlage, kako je poimenovanje nastalo. Najpomembnejše je vprašanje, kako so etimološke razlage v jezikovnem in literarnem pogledu izražene v izvirnih besedilih in kako so jih razumeli in posredovali v prevodih Svetega pisma. Pregled prevodov Svetega pisma od antike do danes kaže, da so se prevajalci v zvezi z imeni vedno srečevali z alternativo: transliteracija ali prevod. V tej študiji je posebna pozornost posvečena tistim etimološkim izpeljankam imen, ki so v starih prevodih večinoma prevedena, čeprav so v večini novejših prevodov transliterirana.

[2] Gl. B. S. Childs, *CBQ* 82 (1963), 279-292.

1. *Razlaga imen v svetopisemskih besedilih in literarna kakovost prevodov*

Knjiga Geneze je najbogatejši vir primerov, v katerih poimenovanju osebe ali kraja sledi razlaga poimenovanja ali vsaj namig na etimološki pomen poimenovanja: Eva (3,20), Kajn (4,1), Set (4,25), Noe (5,29), Babel (11,9), Izmael (16,11.15), Ata El Roi (16,13), Beer Lahaj Roi (16,14), Adonaj Jireh (22,14), Abram / Abraham (17,5), Saraja / Sara (17,15), Coar (19,20-22), Moab (19,37), Ben Ami (19,38), Izak (21,3-6), Beeršeba (21,31), Adonaj (Jehova/Jahve) Jire (22,14), Ezav (25,25), Jakob (25,26), Edom (25,30), Esek (26,20), Sitna (26,21), Rehobot (26,22), Šiba / Beeršeba (26,33), Jakob (27,36), Betel / Luz (28,19), Ruben (29,32), Simeon (29,33), Levi (29,34), Juda (29,35), Dan (30,6), Neftali (30,8), Gad (30,11), Ašer (30,13), Isahar (30,18), Zabulon (30,20), Jožef (30,23-24), Jegar Sahaduta (31,47), Galed (31,48), Micpa (31,49), Mahanajim (32,2), Peniel (32,31), Sukot (33,17), El Betel (35,7), Alon Bacut (35,8), Ben Oni / Benjamin (35,18), Perec (38,29), Zerah (38,30), Manase (41,51), Efrajim (41,52), Abel Micrajim (50,11). Večina poimenovanj v Genezi spada v jahvistični vir, nekatera se uvrščajo v elohistični vir, samo preimenovanji Abrama v Abrahama in Saraje v Saro v 1 Mz 17,5 in 1 Mz 17,15 spadata v duhovniški vir.

Med drugimi knjigami Peteroknjižja je samo v Eksodusu in v knjigi Numeri nekaj primerov poimenovanj skupaj z bolj ali manj izrecno etimološko razlago; Eksodus: Mojzes (2,10), Geršom (2,22; 18,3), Mara (15,23), Masa in Meriba (17,7), Eliezer (18,4); Numeri: Tabera (11,3), Kibrot Taava (11,34), Meriba (20,13.24; 27,14), Horma (21,3). Besedila, ki poročajo o teh imenih, večinoma pripadajo jahvističnemu viru. V drugih delih hebrejskega Svetega pisma je poročil o poimenovanju oseb ali krajev skupaj z etimološko razlago pomena poimenovanj še manj; Jozue: Gilgal (5,9), Ahor (7,26); Sodniki: Horma (1,17), Bohim (2,4-5), Gideon / Jerubaal (6,32), Ramat Lehi (15,17), En Kore (15,18-19); 1 Samuel: Samuel (1,20, 27), Ikabod (4,21), Eben Ezer (7,12), Sela Mahlekot (23,28, brez razlage), Nabal (25,25); 2 Samuel: Baal Pera cim (5,20), Perec Uza (6,8), Salomon / Jedidjah (12,25); Prva knjiga kraljev: Kabul (9,13), Samarija (16,24, po navedbi imena Šemer, lastnika zemlje); Druga knjiga kraljev: Sela / Jokteel (14,7); Ruta: Naomi / Mara (1,20); Prva kroniška knjiga: Peleg (1,19); Jabec (4,9-10), Berija (7,23), Perec Uza (13,11; cf. 2 Sam 6,8); Baal Peracim (14,11; prim. 2 Sam 5,20); Druga kroniška knjiga: Beraha (20,26).

Poleg poimenovanja oseb in krajev velja omeniti še druga poimenovanja, ki temeljijo na etimološkem pomenu besed: praznika *pesah/pasha* (2 Mz 12,27) in *purim* (Est 9,26) in čudežna nebeška hrana –

mana (2 Mz 16,15.31). V judovskem slovstvu grško-rimskega in rabinskega obdobja se je nadaljevalo svetopisemsko izročilo ljudske etimologije. Imena so pogosto imela pomembno vlogo v eksegezi. Filon Aleksandrijski je na primer navedel etimologijo 166 različnih imen iz hebrejskega Svetega pisma.

Veselje do ljudske etimologije v antičnem judovstvu je morda eden izmed razlogov, zakaj so antični prevajalci imena raje prevajali, namesto da bi jih prepisovali. Primerjalni pregled prevodov Svetega pisma pa kaže, da so tudi druge okoliščine vplivale pri odločanju, ali ime prevesti ali transliterirati. Na to lahko sklepamo že na temelju dejstva, da so v številnih prevodih prevedena tudi nekatera imena, ki v Svetem pismu niso etimološko razložena (gl. prejšnje poglavje).

V Genezi so imena Kajn, Set, Noe, Izmael, Abram / Abraham, Saraja / Sara, Coar, Moab, Izak, Ezav, Jakob, Edom, Ruben, Simeon, Levi, Juda, Dan, Neftali, Gad, Ašer, Perec, Zerah, Manase, Efrajim v vseh prevodih transliterirana skladno z naravo jezikov; imena Eva, Babel, Ata El Roi, Beer Lahaj Roi, Ben Ami, Beeršeba, Betel / Luz, Jegar Sahaduta, Galed, Micpa, Mahanajim, Peniel, Sukot, El Betel, Alon Bakut, Ben Oni / Benjamin, Abel Micrajim so v nekaterih prevodih prevedena ali vsaj kombinirana s prevodom. V knjigah Eksodus, Numeri, Jozue, Sodniki so v vseh prevodih vsa osebna in krajevna imena transliterirana: Mojzes, Geršom, Eliezer, Gilgal, Ahor, Gideon / Jerubaal, Tabera, Kibrot Taava, Meriba, Horma, Bohim, Ramat Lehi, En Kore. V Samuelovih knjigah, knjigah kraljev, v Ruti in v kroniških knjigah so v vseh starih in novejših prevodih vsa osebna imena, pa tudi nekatera krajevna imena transliterirana: Samuel, Ikabod, Nabal, Samarija, Sela / Jokteel, Peleg, Jabec, Berija. Toda večina krajevnih imen je v nekaterih starih prevodih prevedena, sestavljena imena vsaj delno: Eben Ezer, Sela Mahlekot, Baal Peracim, Perec Uza, Jedidja / Salomon, Kabul, Naomi / Mara, Beraha.

Presenetljivo je, da so skoraj vsa osebna imena dosledno transliterirana, medtem ko so vsaj v nekaterih starih prevodih skoraj vsa krajevna imena prevedena. Težko je ugotoviti, kaj je razlog za takšno stanje. V nadaljevanju bomo po ustreznem redu knjig v hebrejskem kanonu posamično ali po skupinah analizirali imena, ki so v starih prevodih Svetega pisma večinoma prevedena. Značilnost ljudske etimologije v Svetem pismu je vzročna zveza med določenim dogodkom in poimenovanjem osebe ali kraja. Način razlage razlogov za poimenovanje ljudi ali krajev poraja neke vrste trdne literarne vzorce: dogodek / poimenovanje in nasprotno. Takšni vzorci niso brezciljne, poljubne ali naključne konstrukcije, temveč premišljena literarna sredstva. Etiološka izpeljava imen v večini primerov vpleta v pripoved besedno igro, ki v svetopisemskih besedilih izraža bistvo dogodka in iz-

peljave imena. V Svetem pismu so etimološke razlage imen umetnostne stvaritve piscev, ki so bili obdarjeni z veliko nadarjenostjo za literarno oblikovanje; so jasna znamenja literarnega namena, da se v izvirnih besedilih ustvarijo literarne besedne igre. V središču je verovanje, da je ime, ki je bilo dano skladno s specifično zgodovinsko okoliščino, enkratno v izvoru in pomenu. Ta namen je brez dvoma vplival na zgodovino izdajanja besedil, kajti svetopisemskim piscem je šlo bolj za literarne kakor za lingvistične premisleke, ko so posredovali lingvistično etimologijo in razlage imen. Iz vseh teh razlogov so te literarne strukture preizkus literarne ozaveščenosti in sposobnosti prevajalcev. Vsaka ocena prevajalske tehnike bi torej morala posebej paziti na literarno kakovost prevodov. Ugotavljanje, do kakšne mere je literarna zgradba ljudske etimologije iz izvirnika ohranjena v prevodih, je torej poglavitni namen te študije.

2. *Etimološki prevod dveh poimenovanj Eve*

Po jahvistični pripovedi o stvarjenju (1 Mz 2,4b-25) je Adam dal svoji ženi rodovno ime (v. 23): »Ta se bo imenovala Možinja *('iššāh),* kajti ta je vzeta iz Moža *(mē'îš luqqāḥāh-zō't).*« Targumi niso ohranili besedne igre, ki temelji na jasnem jezikovnem razmerju med opisnima imenoma Moža in Žene. TgO je izbral besedi *'îtətā*' 'žena, soproga' ... *mibba'ălāh* 'iz njenega soproga', čeprav je beseda *'îš* v rabi v aramejščini. Prevod TgO morda vključuje idejo, »da Žena ni vzeta iz katerega koli moža, temveč izključno iz njenega soproga.«[3] Toda izraz *mibba'ălāh* 'iz njenega soproga' hkrati ruši besedno igro in spreminja pomen z rabo zaimenske pripone. TgN in TgPsJ imata besede *'ittā*' 'žena, soproga' ... *miggeber* 'iz moža'. Tudi LXX je porušila besedno igro, s tem ko je besedilo prevedla: *haútē klēthḗsetai gynḗ hóti ek toû andròs autês elḗmphthē haútē* 'imenovala se bo žena, kajti vzeta je bila iz moža'. Simah je besedno igro obdržal s tem, ko je hebrejske besede prevedel z besedama *andrís/andrós,* ta dvojica pa je bila prevzeta tudi v MGK. Teodotion je ustvaril izvirno besedno igro s tem, ko je nadomestil etimologijo izvirnih besed: *lêpsis* 'vzetje' (ker je bila vzeta - *elḗmphthē* iz moža). Vg je ohranila besedno igro z uporabo para *virago ... de viro: haec vocabitur virago quoniam de viro sumpta est.*[4] Hieronim je s presenetljivo stvaritvijo besedne igre očitno vplival na

[3] Gl. M. Aberbach in B. Grossfeld, *Targum Onkelos to Genesis,* Ktav / Center for Judaic Studies, Denver 1982, 32, op. 23.

[4] Gl. razlago Hieronima in nekaterih starih avtorjev, ki jih navaja F. Field, *Origenis Hexapla quae supersunt sive Veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta* I, G. Olms, Hildesheim 1964, 15, op. 31.

LUB in številne prevode, ki temeljijo na LUB. Omeniti velja, da je približno tretjina poznejših prevodov ohranila besedno igro. Vsi angleški prevodi imajo standardni par *Woman/Man;* v drugih jezikih so ustvarili ustrezne besedne pare: *Mennin ... vom Manne* (LUB); *Männin ...vom Manne* (LUO, LUT, ELO, ELB, SCH); *d'un nom qui marque l'homme ... de l'homme* (BLS); *compagne de l'homme ... de son compagnon* (BFC); *Varona ... del varón* (SRV, R60); *varoa ... do varão* (ARC, ARA); *mužatka ... z muže* (BKR); *Moshiza ... is Mosha* (DAL); *Moshovka ... od moshá* (JAP); *možína ... iz možá* (WOL); *(M)možinja ... iz moža* (SPP, SEB, SSP); *muženou ... z muže* (CEP); *čolovikovojo ... z čolovika* (UKR); *mannin ... uit haar man* (LEI); *haar manninne ... van den man* (LUV); *'mannin' ... de man* (NBG); *haar Manninne ... uit den man* (SVV); *maninna ... av man* (S17); *manninne ... av mannen* (N30, NBK, NBN).

Zgodba o padcu (1 Mz 3,1-24) je postala priložnost za poimenovanje žene z osebnim imenom, ki je ostalo za vse rodove. Po izreku kazni (1 Mz 3,14-19) žena prejme osebno ime (1 Mz 3,20), ki izraža njeno pozitivno naravo in usodo v razmerju do njene prvinske vloge – materinstva: »Človek je imenoval svojo ženo Eva *(ḥawwāh),* ker je postala mati vseh živih *(kol-ḥāy).*« Prvo poimenovanje ima nedvoumno etimološko razlago in pomen, toda drugo poimenovanje vsebuje nekaj skladenjske dvoumnosti s tem, ko dopušča možnost, da bi lahko vključevalo bitja, ki niso ljudje. Aramejska beseda *ḥiwyāh* pomeni 'kača', in ta pomen se je ohranil v delu rabinskih razlag odlomka (prim. *Geneza Raba* 20,11; 22,2). Uvedba imena Eva v 1 Mz 3,20 najbrž temelji na dejstvu, da Eva stoji na začetku rodovnika, ki mu sledi vrsta potomcev. Razlaga, da je bila žena 'mati vseh živih', izraža sijajno teološko perspektivo pripovedovalca: Kljub grehu in trdoti kazni žena ostaja simbol velikega čudeža in skrivnosti življenja. Hebrejsko besedilo kaže na jezikovno povezavo med imenom *ḥawwāh* in besedo *ḥayyāh* 'živa' (ž. prid. ed.), ali pa na arhaično samostalniško obliko, ki pomeni 'živa stvar'. V zvezi s prvim rojstvom moževo poimenovanje žene izraža možev prvinski odgovor veselja nad materinstvom in življenjem. Toda v odnosu do izjave kazni po padcu poimenovanje izraža teološki premislek o premoči Božje milosti nad kaznijo, s tem ko Bog življenje podaljšuje v prihodnost. Na prevajalca LXX je naredila vtis ljudska etimologija, zato poimenovanja ni transliteriral, temveč ga je prevedel z besedno igro: *Zōḗ hoti haútē mḗtēr pántōn tôn zṓntōn* 'Življenje, ker je bila mati vseh živih'. V drugem besedilu, v katerem se pojavi ime Eva (1 Mz 4,1), ga LXX transliterira kot *Heúan* (v 4. sklonu); nekateri rokopisi imajo prepis s *spiritus lenis*: *Eúan* (s sklanjatvijo v 4. sklonu).[5] Akvila je ime transliteriral kot Haúa, Simah ima pre-

[5] Gl. F. Field, *Vetus Testamentum Graece juxta LXX Interpretes,* J. Wright, Oxonii 1859.

vod *Zōogónos.* Vg ima na obeh mestih transliteracijo *Hava.* Grška in latinska oblika transliteracije očitno temeljita na hebrejski fonetiki. Toliko bolj torej preseneča, da imajo skoraj vsi poznejši prevodi transliteracijo imena *Eve, Eva, Eúa* (MGK) itn.; izjem je le nekaj: *Heuah* (GNV); *Chawwa, Leben!* (BUR); *Ḫava-Vivante* (CHO). Večinska oblika *Eve, Eva,* itn. očitno temelji na grški prepisni obliki *Eúa* (s *spiritus lenis*). Med poznejšimi prevodi ni primera, ki bi imel namesto transliteracije prevod. Kolikor bolj je prevladala praksa transliteracije, toliko manj se je uveljavila besedna igra izvirnika. Besedna igra je omejena na primere, ko prevajalec ime transliterira in dodaja prevod (BUR, CHO), ali ko v opombi navaja razlago pomena imena (NRS).

3. *Etimološki prevod toponima Babel*

Etimološko poimenovanje mesta Babel je ozko povezano s strukturo pripovedi o babilonskem stolpu in z zmešanjem jezika v zadnji jahvistični pripovedi prazgodovine v 1 Mz 11,1-9. Ta oddelek prazgodovine kaže jasna znamenja postopne rasti na temelju kočljivega starodavnega problema: ločitev območja Boga od območja ljudi. Pripovedovalec je v starem gradivu našel osnovo za svojo kritiko človeške prevzetnosti in za razlago, od kod toliko jezikov v svetu. Pripoved vsebuje osrednje ideje o edinosti in jezikovni enotnosti človeštva, toda besedilo je moralo iti skozi zelo dolg postopek literarnega razvoja, da je doseglo sedanjo obliko. Zanimiva je vzajemnost med začetkom in koncem pripovedi: »Vsa zemlja je imela en sam jezik in isto govorico« (1 Mz 11,1); »Gospod je zmešal jezik vse zemlje in od tam jih je Gospod razkropil po vsej zemlji« (1 Mz 11,9). Med začetkom in koncem sta dva vzporedna dela, ki govorita za enotnost pripovedi: V prvem delu ljudstvo deluje in govori: »... Dajmo, sezidajmo si mesto in stolp, katerega vrh naj sega do neba *(rō'šô baššāmayim),* in naredimo si ime *(šēm),* da se ne bomo razkropili po vsej zemlji« (v. 2-4); v drugem delu Bog odgovarja s svojim dejanjem in govori: »... Glej, eno ljudstvo so in vsi imajo en jezik, in to je šele začetek njihovega dela. Zdaj jih ne bo nič več zadržalo; kar koli bodo hoteli, bodo naredili. Dajmo, stopimo dol in tam zmešajmo njihov jezik, da ne bodo več razumeli govorice drug drugega ...« (v. 5-8). V sklepu je Božje preventivno ali kazensko posredovanje zoper drzno voljo ljudi do veličine postavljeno v povezavo s poimenovanjem mesta Babel (v. 9): »Zato se je imenovalo Babel *(bābel),* ker je tam Gospod zmešal *(bālal)* jezik vse zemlje in od tam jih je Gospod razkropil po vsej zemlji.«

Poimenovanje mesta Babel spada med najočitnejše primere etimološke etiologije v zvezi s vprašanjem, kako je v Svetem pismu neki kraj dobil ime. Ta ljudska etimologija je napačna v samem bistvu, kajti ime

Babel je sumerskega in babilonskega izvora: Sum. *Ká-dingir,* Akk. *Bāb-ilu* 'vrata boga'. Hebrejski glagol, ki označuje 'zmešati, pomešati', je *bālal.* Neznatna podobnost z Babelom je bila torej za svetopisemskega pisca dovolj, da je prejšnjim stopnjam razvoja imena dodal vidik, ki se nanaša na opisano stanje mnoštva jezikov kot nasprotje domnevni jezikovni enotnosti na začetku. Ljudska etimologija je situacijska etiologija, ki razlaga, zakaj po vsem svetu ni mogoče medsebojno sporazumevanje in sodelovanje med ljudmi. Poglavitni namen pripovedi je razložiti, zakaj se je prvotno stanje jezikovne edinosti spremenilo v mnoštvo jezikov. Skladno s splošno temo prazgodovine, to je s tem stopnjevanje greha, pripovedovalec postavlja v ospredje največji možni greh: težnjo ljudi, da bi prestopili omejeni status njihovega bitja in bi izsilili prodor v območje bogov ali Boga. Razkropitev človeštva (v. 8) in zmešanje jezikov (v. 7) sta bila torej neizbežna. Božje preventivno ali kazensko posredovanje je v prvi vrsti naperjeno proti jezikovni edinosti v zvezi s specifičnim človeškim poskusom naskoka na nebesno področje.

Mesto Babilon je tako staro in tako slavno, da imajo prevajalci malo možnosti za alternativo transliteracija ali prevod. Kljub temu je prevajalec LXX v svetopisemski etimologiji našel zadosten razlog za to, da je ime prevedel s *Sýnkhysis* 'zmešanje' in je tako ustvaril lepo besedno igro: *Sýnkhysis hóti ekeî synékheen Kýrios* ... 'Zmešanje, ker je tam Gospod zmešal ...' Večina drugih starih in poznejših prevodov je obdržala ime Babel.

4. *Etimološki prevod krajevnih imen Ata El Roi in Beer Lahaj Roi*

Jahvistična zgodba o Hagari v 1 Mz 16 govori o treh etimoloških poimenovanjih: Izmael, Ata El Roi in Beer Lahaj Roi. Ko se je Hagara znašla v skrajni stiski in je z otrokom bežala od gospodarice Saraje v puščavo, se je prikazal Božji angel in ji je zagotovil: »Glej, spočela si in rodila boš sina; daj mu ime Izmael *(yišmā'ēl),* kajti Gospod te je slišal *(kî šāmā' yhwh)* v tvoji stiski« (1 Mz 16,11). Pripovedovalec in Hagara dasta etimološke različice izgubljenega starega krajevnega imena in vodnjaka: »Imenovala je Gospoda, ki je z njo govoril: ›Ata El Roi *('attāh 'ēl ro'î)*?; rekla je namreč: ›Ali sem res tukaj videla tistega, ki me je videl‹? Zato se vodnjak imenuje Beer Lahaj Roi *('al-kēn qārā' labbə'ēr bə'ēr laḥay rō'î)*; glej, je med Kadešem in Beredom« (1 Mz 16,13-14). V razlagi poimenovanja Izmaela pripovedovalec *'ēl* nadomešča s tetragramom *yhwh* kot oznako za Boga. Obe oznaki imata za pripovedovalca isti pomen, toda ta najbrž želi prevzeti udarno besedno zvezo. V Hagarinem poimenovanju Boga so masoreti besedo *r'y* vokalizirali kot samostalnik *(rō'î)*, ki nakazuje pomen imena v smislu

videnja ali razodetja: ‘Ti si Bog videnja’. Na koncu sestavljenega imena za studenec je bila ista beseda vokalizirana kot deležnik s pripono za zaimek v 4. sklonu (*rō’î*), ki nakazuje pomen imena: ‘studenec nekoga, ki je živ, ki me vidi’. Ime Beer Lahaj Roi se pojavlja še na dveh mestih v isti obliki (1 Mz 24,62; 25,11).

Prevajalci LXX in Vg so za prvo ime izbrali transliteracijo: *Ishmael (Ismaēl / Ismahel);* drugi dve imeni pa so prevedli po etimološkem pomenu. LXX ima za ime Ata El Roi prevod v deležniku: *Sý ho Theòs ho epidṓn me* ‘Ti (si) Bog, ki gleda name’; Vg uporablja dovršno glagolsko obliko: *Tu Deus qui vidisti me* ‘Ti (si) Bog, ki je gledal name’. Za etiološko pripoved *‘al-kēn qārā’ labbə’ēr bə’ēr laḥay rō’î ...* ‘Zato se vodnjak imenuje Beer Lahaj Roi ...’ ima LXX prevod: *hének-en toútou ekálesen tò phréar, Phréar hou enópion eîdon* ‘Zato je vodnjak imenovala Vodnjak tistega, ki je odkrito videl’; Vg pa ima prevod: *propterea appellavit puteum illum puteum Viventis et videntis me* ‘Zato je vodnjak imenovala Vodnjak tistega, ki je Živi in gleda name’. Omeniti velja, da LXX in Vg nista dosledni v prevajanju istega imena v 1 Mz 24,62 in 25,11. LXX ima na obeh mestih prevod *tò phréar tês horáseōs,* medtem ko ima Vg *puteum cuius nomen est Viventis et videntis* v 1 Mz 24,62, and *puteum nomine Viventis et videntis* v 1 Mz 25,11.

Poznejši evropski prevodi Svetega pisma ime Izmael brez izjeme navajajo v prepisu. Ime Ata El Roi večina prevajalcev prevaja, le redki ga v celoti ali delno navajajo v prepisu. Nasprotno pa ime Beer Lahaj Roi večina navaja v prepisnih oblikah; le redki ga prevajajo. Angleške prevodne različice za ime Ata El Roi so: *Thou God lookest on me* (GNV); *Thou God seest me* (KJV); *Thou art the God who reveals himself* (DBY); *Thou art a God that seeth* (ASV); *Thou ar(t) a God of seeing* (JPS, RSV, ESV); *You-Are-the-God-Who-Sees* (NKJ); *Thou are a God who is seen* (BBE); *Thou the God who hast seen me* (DRA); *Thou God seest me* (WEB); *Thou art a God who sees* (NAS); *You are the God who sees me* (NIV, NIB, NAU); *Thou art God who seest me* (LXE); *You are the God of Vision* (NAB); nemške prevodne različice so: *Du Gott sihest mich* (LUB, LUO); *Du bist ein Gott, der mich sieht* (LUT, ELB); *Du Gott der Sicht* (BUR); *Du bist ein Gott, der sich schauen läßt* (ELO); *Du bist ‘der Gott, der mich sieht’* (SCH); slovenske prevodne različice so: *Ti Bug vidiš mene* (DAL); *Ti si ta Bog, kateri si mene vidil* (JAP); *Ti si Bog, kteri si me vidil* (WOL); itn. Redke so različice transliteracije ali kombinacije transliteracije in prevoda: *You are El-roi* (TNK, NRS); *You are El Roi* (NJB); *El-Roï* (EIN); *Atta-El-roï* (LSG, NEG); *Atta-El-Roi* (NRV, NRV), *Tu es El-Roï* (BFC); *Tu es El Roï* (FBJ); *Tu sei El-Roi* (LND); *Ti si El Roi* (SSP); *Ti je El-Roi* (ALB). Oblik transliteracije imena Beer Lahaj Roi je skoraj toliko kot prevodov, zato tu navajamo samo prevode, v katerih je

ime prevedeno: *Fountain of Life and Vision* (BBE); *the well of him that liveth and seeth me* (DRA); *The well of him whom I have openly seen* (LXE); *ein brunnen des Lebendigen, der mich angesehen hat* (LUB); *ein Brunnen des Lebendigen, der mich ansieht* (LUO); *'Brunnen des Lebendigen, der mich sieht'* (LUT); *Brunn des Lebenden Michsehenden* (BUR); *le puits de Lachaï-roï* (LSG, NEG); *puits de Lahaï-Roï, ou puits du Vivant qui me voit* (BFC); *Le puits de Lahaï qui me voit* (TOB); *il pozzo di Lahai-Roi* (LND); *Pozzo di Lacai-Roi* (IEP); *Pozo del Viviente que me ve* (SRV); *Pozo del Viviente-que-me-ve* (R60, R95); *poēo de Beer-Laai-Rói* (BRP); *poēo de Laai-Roi* (ARC); *tu studnicí Živého vidoucího mee* (BKR); *Studnici Živého, kterḥ mě vidí* (CEP); *Studenez tiga shivezhiga, kateri je na mene pogledal* (DAL); *studenèz tiga shivęzhiga inu mene videózhiga* (JAP); *studenec Živiga, kteri me je vidil* (WOL); itn.

Zelo opazne so nedoslednosti v prevajanju ali v prepisovanju imena Beer Lahaj Roi na treh mestih (1 Mz 16,14; 24,62; 25,11): BBE ima *Fountain of Life and Vision* v 1 Mz 16,14, *Beer-lahai-roi* v 1 Mz 24,62, in brez imena v 1 Mz 25,11; DRA ima *the well of him that liveth and seeth me* v 1 Mz 16,14, *the well which is called Of the living and the seeing* v 1 Mz 24,62, in *the well named Of the living and seeing* v 1 Mz 25,11; LXE ima *The well of him whom I have openly seen* at v 1 Mz 16,14 in *the well of the vision* v 1 Mz 24,62; 1 Mz 25,11; LUB ima *ein brunnen des Lebendingen, der mich angesehen hat* v 1 Mz 16,14, *brunnen des Lebendigen und Sehenden* v 1 Mz 24,62; 25,11; DAL ima *Studenez tiga shivezhiga, kateri je na mene pogledal* v 1 Mz 16,14, *Studenez tiga Shivezhiga inu videzhiga* v 1 Mz 24,62, in *Studenez, tiga shivezhiga inu videzhiga* v 1 Mz 25,11; itn.

5. *Etimološki prevod osebnih imen Ben Ami in Beeršeba*

V 1 Mz 19,38 beremo, da je bil Ben Ami 'Sin mojega ljudstva' sin mlajše Lotove hčere, ki je spočela po očetu. Nenavadna ljudska etimologija to ime povezuje z Amonci; pripovedovalec pravi, da »mu je dala ime Ben Ami *(ben-ʿammî)*. To je oče Amoncev do danes.« TgO in TgN ime ustrezno prevajata z besedno zvezo *bar ʿammî* 'Sin mojega ljudstva'; TgPsJ ga prevaja z *br 'ymyh* 'Sin z njim'. LXX ne transliterira ali prevaja imena *ben-ʿammî,* temveč uvaja ime *Ammán,* toda za hebrejsko ime dodaja razlagalni prevod: *hyiòs toû genoús mou* 'Sin moje družine'. Vg je sprejela priredbo LXX in je besedilo tudi sicer priredila: ... *et vocavit nomen eius Ammon id est filius populi mei ipse est pater Ammanitarum usque hodie.* Poznejši prevodi BLS, JAP, WOL, DRA, NAB dobesedno prevajajo Vg. Vsi drugi prevodi hebrejsko obliko imen *Ben-ammi* navajajo v prepisu, skladno s pravopisnimi izročili posameznih jezikov, z izjemo BKR, ki ima obliko *Ben Ammon.* Nekaj

prevodov povezuje prevod in transliteracijo: *das kind/Kind Ammi* (LUB, LUO); *déte Ammi* (DAL).

Krajevno ime Beer-sheba v hebrejščini *(bə'ēr šeba',* s pavzo *šāba')* predstavlja besedno igro na temelju korena *šb',* ki pomeni 'sedem' ali 'priseganje, prisego'. Hebrejska beseda za prisego je izpeljana iz besede, ki pomeni sedem, zato ime lahko pomeni 'Vodnjak sedmice' ali 'Vodnjak prisege'. Elohistova pripoved 1 Mz 21,22-34 vsebuje dvojno etiološko razlago imena Beeršeba: v vrstici 31 se etimološka razlaga imena »Zato je ta kraj dobil ime Beeršeba, ker sta tam oba prisegla« nanaša na dvojno zavezo med Abimelehom in Abrahamom, ki je omenjena v vrsticah 27 in 32; v vrsticah 29-30 pa se ime Beeršeba nanaša na 'sedem jagnjic', ki jih je Abimeleh dobil v pričevanje, da je Abraham izkopal vodnjak. Prevladala je prva vrsta ljudske etimologije, in ta se znova pojavi v jahvistovi pripovedi o Izakovi zavezi z Abimelehom (1 Mz 26,26-33); sklepna izjava se nanaša na Izaka: »Dal mu je ime Šiba *(šib'āh).* Zato se mesto imenuje Beeršeba do današnjega dne.« Enkratna oblika *šib'āh* pomeni 'priseganje', zato se ime ujema z domnevno etimologijo za mesto Beeršeba. Te etiološke razlage verjetno povezujejo več krajevnih izročil, ki so bila od začetka neodvisna drugo od drugega.

Prevodi odsevajo dve vrsti razlage imena Beeršeba. Aramejski prevodi so obdržali hebrejsko obliko, LXX pa ima prevod *Phréar orkismoû*, 'Vodnjak zaprisege' (1 Mz 21,31), *Phréar órkou* 'Vodnjak prisege' (1 Mz 26,33; prim. *Phréar toû órkou* v 1 Mz 21,14.33; 22,19; 28,10; 46,1.5); Simah ima v 1 Mz 21,31 prepis imena v *Bērsabeé;* Vg ima na obeh mestih prepis v *Bersabee.* Ime Šiba v 1 Mz 26,33 je v LXX prevedeno z besedo *Órkos* 'Prisega', v Simahu z besedo *Plēsmonḗ* 'Obilje', v Vg z ustrezno latinsko besedo v 4. sklonu *Abundantiam.* Prevod v Simahu in Vg temelji na branju *śib'āh* 'izobilica, obilje, nasičenost' namesto *šib'āh* 'prisega'. Oblika v LXX *Phréar orkismoû,* ki se pojavlja samo v 1 Mz 21,31, kaže, da prevajalec izrecno poudarja dejanje zaprisege. Vsi poznejši prevajalci ime Beeršeba (1 Mz 21,31) navajajo v različnih oblikah transliteracije, ime Šiba (1 Mz 26,33) pa je v nekaterih prevodih prevedeno: *Abundance* (DRA); '*Oath*' (NLT); '*Schwur*' (LUT); *Abondance* (BLS); *Schiba, Schwur-Sieben* (BUR).

6. *Etimološki prevod krajevnega imena Adonaj Jire*

Pripoved o veliki preizkušnji v 1 Mz 22,1-19 opisuje Abrahamov odziv, ko je Bog umaknil svojo zahtevo, naj daruje svojega edinega sina v deželi Moriji. Pripovedovalec pravi, da je Abraham našel ovna in ga daroval v žgalno daritev namesto svojega sina Izaka. Ob tej priložnosti daje etiološko razlago imena kraja, na katerem je bil oven darovan: »Zato je Abraham tisti kraj imenoval Adonaj Jire *(yhwh yir'eh),* kakor

pravijo danes: ›Na gori Gospodovi bo preskrbljeno *(bəhar yhwh yērā'eh)*‹« (1 Mz 22,14). Piscu gre za to, da določi teološki, ne pa zemljepisni vidik kraja, in uporabi besedno igro, ki pomaga razložiti aktualni pregovor ali kraj, ki je izginil iz pripovedi. MT z vokalizacijo ustvari besedno igro v razmerju med tvornim in trpnim načinom osnovne besede *r'h* 'videti'. Kaj Bog 'vidi', je odprto vprašanje za razlago. Poimenovanje kraja namiguje na vrstico 8, v kateri Abraham razlaga Izaku: *'ĕlōhîm yir'eh-lô haśśeh lə'ôlāh* 'Bog si bo preskrbel jagnje za žgalno daritev'. Neposredno sobesedilo in Abrahamova izjava v vrstici 8 dajeta slutiti, da se Božje videnje nanaša na preskrbo nadomestnega ovna. Pripomniti velja, da je glagol *r'h* v imperfektu tako v vrstici 8 kot tudi v vrstici 14.

Izročilo aramejskih prevodov v 1 Mz 22,14 kaže večji premik v perspektivi interpretacije. Besedna igra s krajevnim imenom ni več povezana s korenom *r'h* 'videti', temveč s korenom *yr'* 'bati se, častiti'. TgO preformulira vrstico, da bi se izognil vsaki povezavi z Bogom v zvezi z oltarjem: »In Abraham je častil Boga *(ûpəlaḥ)* in molil tam na tistem kraju in je rekel: ›Tukaj pred Gospodom bodo (prihodnji) rodovi častili Boga *(yəhôn-palḥan dārayyā')*.‹ Zato je tisti dan rečeno: ›Na tej gori je Abraham častil Boga *(pəlāḥ)* pred Gospodom.‹« V etiološki razlagi poimenovanja krajevnega imena glagol ni več v imperfektu, temveč v perfektu, nedoločen odnos pa je postal določen v razmerju do Abrahama. TrN in TgPsJ sta besedilo še bolj spremenila s tem, da sta ga razširila v podobne primere Abrahamove molitve, ki izraža njegovo pripravljenost, da daruje svojega sina na gori, ki se istoveti z goro v Jeruzalemu. Zapis Abrahamove molitve v TgPsJ je krajši, kakor je tisti, ki se navaja v drugih targumih; glasi se: Abraham *se je zahvaljeval in molil tam v* tistem kraju, *in je rekel: »Lepo prosim pri tvoji milosti, O Gospod! Očitno je pred teboj, da v mojem srcu ni bilo neodkritosti in da sem si prizadeval, da bi izpolnil tvojo zapoved z veseljem. Ko bodo torej otroci Izaka, mojega sina, prišli v čas stiske, se jih spomni in jih reši. Vsi ti prihodnji rodovi bodo rekli:* ›Na *tej* gori *je Abraham zvezal svojega sina Izaka in tam se mu je razodela* Gospodova *navzočnost.*‹« Različice te molitve v razmerju do akede (zvezanje Izaka) se navajajo v različnih besedilih midrašev.[6]

[6] Gl. *Genesis Rabbah* 56:10; *Leviticus Rabbah* 29:9; *Tanḥuma, Wa-Yera* 23 (78-79); *Tanḥuma B., Wa-Yera* 46 (1,115). O ozadju in izročilu te Abrahamove molitve gl. R. Haward, *Divine Name and Presence: The Memra*, Allanheld, Osmun, Totowa, N.J. 1981, 142-144; R. Le Déaut, *La nuit pascale: Essai sur la signification de la Paque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42*, Pontifical Biblical Institute, Rome 1963, 163-170; E. E. Urbach, *The Sages: Their Concepts and Beliefs* I, Magnes, Jeruzalem 1975, 502-506; G. Vermes, *Scripture and Tradition in Judaism,* StPB 4, E. J. Brill, Leiden 1973[2], 206-208; A. Chester, *Divine Revelation and Divine Titles in the Pentateuchal Targumim,* TStAJ 14, Mohr (Siebeck), Tübingen 1986, 67-73.

LXX in Vg kažeta svoje značilnosti. LXX prevaja besedno igro skladno z igrivo menjavo glagola 'videti' v MT iz tvornika v trpnik: ... *Kýrios eîden hina eíposi sémeron, en tô órei Kýrios óphthē* 'Gospod je videl; da bi danes lahko rekli: Na gori se je Gospod dal videti.' Hebrejski imperfektovi obliki *yir'eh* in *yērā'eh* v vrstici 14 sta tukaj spremenjeni v preteklik (aorist), da se nakaže, kako se je obljuba, ki je navedena v vrstici 8, izpolnila, in kako se je Bog razodel Abrahamu na gori. Člen v besedni zvezi *en tô órei* 'na tej gori' zrcali ljudsko razlago, ki goro istoveti z goro Sion v Jeruzalemu. Vg osnovni glagol *r'h* postavlja v tvorni način tako v poimenovanju kraja kot tudi v razlagi poimenovanja, s tem pa hkrati ustvarja igro v rabi časovnih period med sedanjikom in prihodnjikom: *Appellavitque nomen loci illius Dominus videt unde usque hodie dicitur in monte Dominus videbit.* Po tem prevodu poimenovanje kraja meri na sam dogodek, etiološka razlaga pa izraža splošno sprejeto mišljenje, da se Božja previdnost nadaljuje v prihodnosti.

Številni poznejši prevodi so se odločali za prevod imena navedenega kraja in razlage poimenovanja. Vsi prevodi imajo prevod razlage, zakaj je bil kraj tako imenovan, in več kakor polovica prevaja tudi ime samo. V prevodih, ki imajo prevod imena in razlage poimenovanja, je čutiti večje prizadevanje po iskanju ustrezne besedne igre v razmerju do izvirnika. Razlaga je navadno prevedena v prihodnjiku, včasih pa je v rabi sedanjik. LUB na primer doseže očitno besedno igro s tem, ko glagol obakrat prevaja v sedanjiku: *Und Abraham hies die stet / Der HERR sihet / Da her man noch heutiges tages sagt / Auff dem Berge / da der HERR sihet* (prim. DAL, LUO, LUT). BUR pa se natančno drži časovnih period izvirnika: *Abraham rief den Namen jenes Orts: ER ersieht. Wie man noch heute spricht: Auf SEINEM Berg wird ersehn.* Prevodi, ki imajo prevod ali tranliteracijo poimenovanja, kažejo velik razpon glede odnosa do osebnega imena Izraelovega Boga. Prevodi za tetragram izbirajo besedo LORD, HERR, SEIGNEUR itn. Večina prevodov v celoti ali delno ohranja izvirno obliko Božjega imena, namesto da bi ga nadomeščali z Adonaj, in pri tem razodeva različna izročila glede izgovarjave: *lehouah-jireh* (GNV); *Jehovah-jireh* (KJV, DBY, ASV, WEB, RWB, RVA); *Adonai-jireh* (JPS, TNK); *Yahweh-yireh* (BBE, NAB); '*Yahweh provides*' (NJB); *Jehova wird ersehen* (ELO); *Jahwe-Jire (Der Herr sieht)* (EIN); *Jéhovah-Jiré* (DRB); *Jehova-Jiré* (LSG); *Yahvé-Jiré* (NEG); *Yahvé pourvoit* (FBJ); *Jehovah Jireh* (LND, ALB); *Iavè-Irè* (NRV); *Jehová proveerá* (R60); '*Jehová proveerá*' (R95); *Ieobàiré* (MGK); *Jehova-jire-nek* (HUN).

7. *Etimološki prevod krajevnih imen Esek, Sitna, Rehobot in Betel*

Ista pripoved o Izaku (1 Mz 26,19-22) prinaša podatke o treh vodnjakih: »Izakovi hlapci so kopali v dolini in tam našli vodnjak žive vode. Gerarski pastirji pa so se začeli prepirati z Izakovimi pastirji in rekli: ›Voda je naša.‹ Zato je Izak vodnjak imenoval Esek *(‘ēšeq),* ker so se z njim prepirali *(kî hit‘aśśəqû ‘immô).* Izkopali so še drug vodnjak. Pa tudi zaradi tega so se sprli. Zato mu je dal ime Sitna *(śiṭnāh).* Premaknil se je od tam in izkopal drug vodnjak, zanj pa se niso prepirali; zato mu je dal ime Rehobot *(rəḥōbôt).* Rekel je: ›Resnično, zdaj nam je Gospod razširil prostor, da lahko rastemo v deželi.‹«

Imena Esek (s sin) in hitp. istega korena v razlagi, kako je vodnjak dobil ime, drugod ne najdemo, toda iz poznejše hebrejščine poznamo izgovarjavo *‘sq,* ki pomeni ‘spor, prepir’. To izgovarjavo je prevzel TgO: *‘isqā’ / hit‘assîqû,* medtem ko je TgN obdržal izvirno hebrejsko izgovorjavo. Imena *śiṭnāh,* ki pomeni ‘obtoževanje, sovražnost’ (beseda istega korena kot Satan), prav tako drugod ne najdemo. Na tem mestu pa tudi ni razlage, zakaj je vodnjak dobil takšno ime. TgN je ohranil izgovarjavo hebrejskega izvirnika, medtem ko ga TgO nadomešča z izgovarjavo *śiṭnāh* (s sin). Ime Rehobot je izvedeno iz znanega root *rḥb,* ki pomeni ‘ustvarjati prostor’, zato so vsi aramejski prevodi ohranili isto izvirno izgovarjavo. V LXX se vsa tri imena pojavljajo v prevodu: *Adikía ēdíkēsan gàr autón* ‘Krivica, ker so mu povzročili krivico’; *Echthría* ‘sovražnost’; *Eurychōría* ‘odprt, svoboden prostor’.Akvila je ime Esek prevedel s *Sykophantía esykophántēsan gàr autón* ‘Zatiranje, ker so ga zatirali’; prevajalec je to razlago oblikoval tako, da je hebrejsko besedo bral s šin: *‘ēšeq kî hit‘aššəqû.* Ime Sitna je Akvila prevedel skladno s hebrejskim pomenom: *antikeiménē* ‘nasprotnica’; Simah je obdržal isti pomen: *enantíōsis* ‘nasprotovanje, nesoglasje, neskladnost’. Vg ima prav tako vsa tri imena v prevodu: *Calumniam, Inimicitias, Latitudo;* besedna igra je ohranjena samo v prevodu imena Rehobot: *Itaque vocabit nomen illius Latitudo dicens nunc dilatavit nos Dominus ...*

Skoraj vsi poznejši evropski prevodi vsa tri imena navajajo v prepisu. Toliko bolj so vredne omembe redke izjeme: Esek je preveden s *Calumny* (DRA), *‘Argument’* (NLT), *‘Zank’* (LUT), *Injustice* (BLS), *‘Éssèq – Chamaille* (CHO), *Essec – ce qui veut dire ‘Querelle’* (BFC); Sitna je prevedena z *Enmity* (DRA), *‘Opposition’* (NLT), *‘Streit’* (LUT), *Sitna (Streit)* (EIN), *Inimitié* (BLS), *Sitna ›‘Contestation’* (BFC), *Sitna – Détestation* (CHO), *Sitná (to je Sočení)* (CEP); Rehovot je preveden z *Latitude* (DRA), *‘Room Enough’* (NLT), *‘Weiter Raum’*(LUT), *Rehobot (Weite)* (EIN), *Largeur* (BLS), *Rehobot – Largesses* (CHO), *Rehoboth – ‘Elargissement’* (BFC).

Pripoved o Jakobovih sanjah v Betelu (1 Mz 28,10-22) doseže vrh v omembi odkritja in poimenovanja svetišča. Ko je bežal pred bratom Ezavom, je Jakob doživel izkušnjo Božjega razodetja v nočnih sanjah. Jakob je v kraju svojih sanj spoznal 'Božjo hišo *(bêt 'ĕlōhîm)*' (v. 17); pripoved končuje podatek, kako je kraj dobil svoje ime: »Ta kraj je imenoval Betel *(bêt-'ēl),* prej pa *(wə'ûlām)* se je mesto imenovalo Luz *(lûz)*.« (v. 19). Aramejski prevodi so obdržali hebrejsko izgovarjavo obeh imen, medtem ko LXX Betel pravilno prevaja z *Oîkos Theoû* 'Hiša Božja'. Toda Luz so po pomoti povezali s predhodnim prislovom in so tako dobili obliko *Oulamloúz*. Vg in vsi poznejši prevodi obe imeni navajajo v prepisu.

8. *Etimološki prevod krajevnih imen Jegar Sahaduta, Galed, Micpa in Mahanajim*

Neko staro etiološko izročilo poimenovanja krajev je vsebovano v okviru pripovedi o Labanovem dogovoru z Jakobom o mejah, ta dogovor pa zavezuje tudi Jakoba, da mora biti zvest Labanovim hčeram (1 Mz 31,43-54). Tu imamo etiološko razlago treh krajevnih imen v povezavi z mejnikom in kupom kamenja, ki veljata za pričo med zaveznima partnerjema: »Vzeli so kamne in napravili kup. Potem so tam na kupu jedli. Laban ga je imenoval Jegar Sahaduta *(yəgar śāhădûtā'),* Jakob pa ga je imenoval Galed *(gal'ēd).* Laban je rekel: ›Ta kup naj bo danes priča med menoj in teboj.‹ Zato ga je imenoval Galed *(gal'ēd)* in Micpa *(hammiṣpāh),* ker je rekel: ›Naj Gospod straži med menoj in teboj ...‹« (v. 46-49). Prvo poimenovanje je vsebovano v dveh jezikih, ker je Labanov jezik aramejščina. Tako aramejska različica imena *yəgar śāhădûtā*' 'kup za pričo' in hebrejsko ime *gal'ēd* 'kup za pričo' sta enkratni pojav v hebrejskem Svetem pismu, toda *miṣpāh* 'izvidnica' se večkrat pojavlja tudi drugod. Ime Galed je prvina ljudske etimologije za regionalno ime Gilead. TgO samo spreminja hebrejsko ime *miṣpāh* v aramejsko ime *sākûtā',* ki ima isti pomen. V TgN in TgPsJ so spremembe v zvezi s prvim in tretjim imenom nekoliko bolj bistvene.

LXX je znova dosledna v tem, da prevaja vsa imena. Emfatični status sestavljenke *yəgar śāhădûtā*' so pravilno prevedli z uporabo določnega člena: *Bounòs tês martyrías;* hebrejski samostalniški stavek *gal'ēd* je prav tako preveden dobesedno: *Bounòs mártys;* ime *miṣpāh* je dobesedno prevedeno kot *Hē órasis.* Vg prvo ime prevaja z besedno zvezo *tumulus Testis;* drugo je prevedeno z *acervum Testimonii* in *Galaad id est tumulus Testis;* tretje ime je tu izpuščeno. Kako malo so se poznejši prevodi naslanjali na LXX in Vg, je spet razvidno iz dejstva, da imajo skoraj vsi poznejši prevodi transliteracijo namesto prevo-

da hebrejskih imen. Edini omembe vredni izjemi sta BLS in LUB; BLS sledi Vg; LUB tretje ime prevaja z *eine Warte* (prim. LUO); ta tip prevoda najdemo tudi v DAL: *Strasha.*

Ko se je Jakob v tuji deželi ločil od Labana in se je približal Sveti deželi, je neki kraj poimenoval po srečanju z angeli; ta dogodek je zelo na kratko omenjen v 1 Mz 32,2-3: »Jakob se je odpravil po svoji poti in naproti so mu prišli Božji poslanci. Ko jih je zagledal, je Jakob rekel: ›To je Božji tabor *(maḥănēh ʾĕlōhîm zeh)!*' Zato je dal tistemu kraju ime Mahanajim *(maḥănāyim).*« Zelo vidno je nasprotje med rabo ednine *maḥănēh* v Jakobovem vzkliku in dvojine v poimenovanju kraja: *maḥănāyim*. Kljub temu neposredno povezovanje dveh oblik istega korena očitno kaže, da je piscu v etiološki razlagi krajevnega imena šlo za literarno obliko besedne igre. Raba dvojinske oblike v poimenovanju kraja najbrž temelji na neodvisnem starem izročilu, ki je prevladalo zaradi velikega pomena kraja Mahanajim v zgodovini Izraela. Teološki pomen izročila o Jakobovem srečanju z Božjim območjem ali z Božjim taborom (*maḥănēh ʾĕlōhîm)* razloži, zakaj je zadnji redaktor besedila to poznejše izročilo etiološko povezal s starejšim izročilom oblike krajevnega imena z dvojinsko končnico, ki pomeni 'Dva tabora'. Neko razlago za vključitev dvojinske oblike imena Mahanajim na tem mestu lahko najdemo v poročilu o tem, kako je Jakob razdelil posest med dva tabora *(lišnê maḥănôt),* da bo rešil vsaj polovico svoje posesti, če bi ga napadel brat Ezav (prim. 1 Mz 32,8-11). Toda Jakobov izraz začudenja *maḥănēh ʾĕlōhîm zeh!* (v. 3) nakazuje, da se za ime domneva ednina.

Aramejski prevodi povezujejo različne vrste parafraze z etimološkim pomenom imena Mahanajim in s tem potrjujejo, kako globoko je morala biti zakoreninjena dvojinska oblika tega imena. V nasprotju s targumi LXX Jakobov vzklik, ki izraža presenečenje, pravilno prevaja v edninski obliki: *Parembolḗ Theoû hautē* 'To je Božji tabor', toda ime kraja ima v množinski obliki: *Parembolaí* 'Tabori, Taborišča'. Vg ima množino v obeh delih stavka: *castra Dei sunt haec / Manaim id est Castra.* Vsi poznejši prevodi prevajajo Jakobov izraz začudenja in transliterirajo ime Mahanajim. Omeniti velja, da je večina prevajalcev Jakobov izraz začudenja pravilno prevedla v ednini; le redki so ga prevedli množinsko: *These are the camps of God* (DRA); *Es sind Gottes Heere* (LUB, LUO); *Letu ſu Boshje vojſke* (DAL). Očitno je, da je LUB tukaj odvisen od Vg, DAL pa od LUB; JAP pravilno uporablja ednino: *tó je Boshja vojſka,* čeprav na splošno velja, da se ta prevod naslanja na Vg. Nekateri prevodi posnemajo prakso Vg v dodajanju prevoda po transliteraciji imena Mahanajim: *Mahanaim, that is, Camps* (DRA); *Machanajim, Doppellager* (BUR); *Mahanajim (Doppellager)* (EIN); *Mahanaim, c'est-à-dire le Camp* (BLS); *Maḫanaîm – le Deux Camps* (CHO); *Mahanaim; tó je: Kraj te vojſke* (JAP); *Mahanaim, to je, staniše* (WOL).

9. *Etimološki prevod krajevnih imen Peniel / Penuel in Sukot*

Staro pripoved o Jakobovem boju v Penielu / Penuelu (1 Mz 32,22-32), ki verjetno temelji na lokalni zgodovini, končujeta dve etiologiji (v. 31.33). Prva etiologija nas tu posebej zanima, ker vsebuje etimološko razlago mesta Peniel / Penuel vzhodno od Jordana. Jakob skrivnostnega napadalca sprašuje, kako mu je ime. Numinozno bitje svojega imena ne razodene, toda namesto tega Jakoba blagoslovi (v. 30) in s tem razodene, da predstavlja samega Boga. Ko pripovedovalec govori o tem čudežnem srečanju, ki Jakobu reši življenje, pravi (v. 31): »Jakob je tisti kraj imenoval Peniel *(pənî'ēl):* ›Kajti videl sem Boga iz obličja v obličje *(pānîm 'el pānîm)* in kljub temu ostal živ.‹« V vrstici 32 se ime kraja pojavi v arhaični obliki *pənû'ēl,* ki se uporablja na več drugih mestih (Sod 8,8-9.17; 1 Kr 12,25; 1 Krn 4,4; 8,25).[7] Očitno je torej, da pripovedovalec uporablja neobičajno obliko *pənî'ēl,* ker ta oblika zares omogoča besedno igro z besedo za obraz *(pānîm).*

Prevodi imajo več različnih oblik prevoda in transliteracije imena Peniel/Penuel. TgO in TgPsJ sta obdržala dvojno izgovarjavo imena, medtem ko jih je TgN harmoniziral z eno obliko Peniel. LXX ima za obliko Peniel (v. 31) prevod *Eîdos Theoû* 'Božje obličje, fr. Forme-visible-de-Dieu',[8] za obliko Penuel (v. 32) *Eîdos toû Theoû.* Ak je ime prevedel v obeh vrsticah z besedno zvezo *prósōpon ischyroû* 'Obličje Močnega'. Simah ima v obeh vrsticah prepis imena *Phanouē´l,* Vg ima v obeh vrsticah obliko prepisa *Phanuhel.* Vsi poznejši prevodi so ime navedli v prepisu. Približno polovica ima v obeh vrsticah obliko *Peniel*, druga polovica v obeh vrsticah uporablja obliko *Penuel.* Le nekaj jih prevzelo grško in latinsko obliko *Phanuel, Fanuel* (DRA, BLS, BKR, BUL, JAP, WOL, SEB). Zelo opazno je, da je le nekaj prevajalcev v navajanju imena v obeh vrsticah upoštevalo razliko v hebrejski izgovarjavi: *Peniel / Penuel, Peníel / Penúel* (KJV. TNK, ASV, NKJ, RSV, WEB, NAS, NAB, NAU, RWB, TNK, ESV, NRS, LBA, CEP); *Pniel / Pnuel* (LUB, NBK, NBN); *Peniel – c'est-à-dir Face-de-Dieu / Penouël* (TOB); *Péniél › Face d'Él / Penouél* (SHO); *Pniël / Penuël* (NBG); *Peniel / Penielin* (ALB); *Penuel / Penuelin* (FIN); *Peniélnek / Peniél* (HUN). Odločitev, da se različni izgovarjavi standardizirata, kliče po kritični presoji. Načelo poenotenja so na primer sprejeli avtorji *Loccumer Richtlinien.*[9]

---

[7] Gl. E. Kautzsch in E. E. Cowley, *Gesenius' Hebrew Grammar,* Clarendon Press, Oxford 1980, § 90 k.

[8] Gl. M. Harl, *La Bible d'Alexandrie: La Genèse,* Cerf, Paris 1994, 244.

[9] Gl. K. D. Fricke in B. Schwank, *Ökumenisches Verzeichnis der biblischen Eigennamen nach den Loccumer Richtlinien,* Katholische Bibelanstalt / Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1971, 1981.

Na koncu pretežno jahvistične pripovedi o Jakobovem srečanju z Ezavom (1 Mz 33) imamo etiološko razlago za krajevno ime Sukot. Ko se je mirno razšel s svojim bratom, se je Ezav odpravil v Seir. V 1 Mz 33,17 besedilo pravi: »Jakob pa se je odpravil v Sukot *(succōtāh)* in si postavil hišo, za svojo živino pa je naredil kolibe; zato se kraj imenuje Sukot *(succôt).*« Ta etiološki obrazec poimenovanja imena kraja na koncu Jakobovega potovanja (1 Mz 25-33) ima poseben pomen, ker zrcali izvirno obliko trdnega naselja in tudi nakazuje, da so se Jakob in njegovi nasledniki v Sveti deželi umirili v stalnem načinu življenja. V prvi omembi imena kraja *(succōtāh)* imamo v hebrejščini *He locale* s končnim *–h,* ki se uporablja tudi kot akuzativ smeri. TgN je to obliko obdržal, hkrati pa je pred besedo postavil predlog lamed 'k' *(l-skth).* Nekateri drugi primeri, v katerih TgN ohranja akuzativ smeri (*l-mṣrymh* 'v Egipt' v 1 Mz 26,2; *lwzh* 'v Luz' v 1 Mz 35,6, brez predloga lamed na začetku; *mn-gl'dh* 'iz Gileada' v 1 Mz 37,25; *b-gšnh* 'v Gošen' v 1 Mz 46,28) nakazuje, da avtor TgN ni razumel, v čem je bil prvotni namen *He locale*. Drugi aramejski prevodi uporabljajo samo predlog lamed, ne pa končnega *He locale.* Vsi drugi prevajalci ime Sukot navajajo v prepisu. Simah ima obliko *Sokchṓth,* Vg *Soccoth;* toda velika večina drugih prevodov se drži hebrejske oblike in jo prilagaja posebnostim posameznih jezikov. Toliko bolj je vredno omembe, da LXX ime trikrat prevaja z besedo *Skēnaí* 'šotori, stojnice'.

10. *Etimološki prevod krajevnih imen El Betel in Alon Bacut*

Ko se je Jakob naselil v Kanaanu, se je vrnil v Betel (prim. 1 Mz 35,1-8.14-15). Pripovedovalec se navezuje na jahvistično in elohistično zgodbo o Betelu v 1 Mz 28,10-22 in s tem poudarja pomen kraja Betel. Jakobovo poimenovanje Betela v 1 Mz 35,15 pripada drugemu izročilu (verjetno iz elohističnega vira). V 1 Mz 35,6-8 sta dve poimenovanji v kombinaciji: »Jakob je prišel v Luz, ki je v kanaanski deželi, to je Betel, on in vse ljudstvo, ki je hodilo z njim. Tam je postavil oltar in kraj imenoval El Betel *('ēl bêt-'ēl),* ker se mu je tam Bog razodel *(kî šām niglû 'ēlāyw hā'ĕlōhîm),* ko je bežal pred bratom. Takrat je umrla Rebekina dojilja Debora. Pokopali so jo za Betelom pod hrastom; zato ga je imenoval Alon Bakut *('allôn bācût).*« Poimenovanje kraja Betel 'Božja hiša' z El Betel 'Bog Betela' pomeni, da so kraj enačili z Bogom, ki sta ga častila Jakob in njegova družina. Ime Alon Bacut pa po mnenju razlagalcev predstavlja spomin na žalovalne obrede, ki so jih priredili ob smrti stare dojilje, ki je postala del Jakobove družine.

LXX in Vg ne upoštevata preimenovanja kraja z dodano besedo *'ēl* pred besedo Betel; LXX ima ime v prepisu *Baithél,* čeprav v 1 Mz 28,19 isto ime prevaja z *Oîkos Theoû.* LXXHex je vrzel zapolnila z

besedo *ischyrós* 'močni, mogočni' z zvezdico.[10] Toda Vg ima v 1 Mz 28,19 ime v prepisu *Bethel*, v 1 Mz 35,7 v prevodu *Domus Dei.* Aramejski prevodi niso enotni: medtem ko TgO ohranja celotno hebrejsko besedo imena, TgN opušča predhodno besedo *'ēl,* TgPsJ pa ima parafrazo »El, ki je pustil Božji navzočnosti (šekina) prebivati v Betelu«. Večina poznejših prevodov ima celotno ime v prepisu, nekateri brez dodatne besede *'ēl.* Odvisnost DAL od LUB je očitna, ker je zadnji od prvega prevzel obliko ElBethEl. Posebno zanimivi so nekateri prevodi, ki imajo prevod ali kombinacijo prevoda in transliteracije imena: *The God of Beth-el* (GNV); *The house of God* (DRA); *Gottheit von Bet-El* (BUR); '*Gott von Bet-El*' (EIN); *la Maison de Dieu* (BLS); '*Dieu de Béthel*' (BFC); *Boha Bét-elu* (CEP); *hifha Boshja* (JAP); *hišo Božjo* (WOL); *Betels Gud* (D31).

Etiološka razlaga, kako je kraj dobil svoje ime, ima v izvirniku množinsko obliko: *kî šām niglû 'ēlāyw hā'ĕlōhîm* 'ker so se mu tam razodeli bogovi (angeli)'. Raba množine za glagol *gālāh* nakazuje, da *hā'ĕlōhîm* v tem sobesedilu označuje božanska bitja ali angele in se verjetno nanaša na Jakobove sanje o angelih, ki so hodili gor in dol (1 Mz 28,12). Toda vsi stari prevodi imajo glagol v edninski obliki, ki se nanaša na Boga: *gàr epephánē auto ho theós* 'kajti tam se mu je prikazal Bog' (LXX); *ibi enim apparuit ei Deus* (Vg); itn. V novejših prevodih le redko najdemo glagol v množinski obliki: *Denn dort hatten sich die Gottmächte ihm offenbart* (BUR); *oui, là les Elohîm s'étaient découverts à lui* (CHO).

Ime Alon Bacut je tako v starejših kot tudi v novejših prevodih bolj pogosto prevedeno. Vsi aramejski prevodi imajo ime v prevodu; nekateri se izognejo besedi 'hrast', da bi odstranili vsak možen sum o Jakobovi povezanosti z drevesom, ki je bilo morda povezano z malikovalskim bogoslužjem: *mêšar bākîtā*' 'Dolina jokanja' (TgO); *dibbəlô? bākîtāh* '(od) Hrasta jokanja' (TgN). Na temelju besedne igre so *'allôn* 'hrast' razumeli kot grški *allos* 'drugi', zato ima TgPsJ 'Drugo jokanje'. LXX ima ime v prevodu *Bálanos pénthos* 'Želod jokanja'. Vg besede 'hrast' ne prevaja v širšem, temveč v pravem pomenu besede: *quercus Fletus.* Večina poznejših prevodov ima ime v prepisu v različnih pravopisnih oblikah, toda pogosto se ime pojavlja tudi v prevodu: *The oak of weeping* (DRA); *the Oak of Tears* (NJB); *the 'Oak of Weeping'* (NLT); *Klag(e)eiche* (LUB, LUO, SCH); *Steineiche des Weinens* (BUR); *Träneneiche* (EIN); *le Chêne des pleurs* (BLS); *de chêne des pleurs* (LSG, NEG); *le Chêne-des-Pleurs* (FBJ); *Alôn Abkout – le Chêne du Pleur* (SHO); *'le Chêne des Pleurs'* (TOB); *'le Chêne des*

[10] To se je najbrž zgodilo pod vplivom Akvila, ki to besedo redno uporablja za besedo *'ēl,* a za besedo *'elōhîm* uporablja besedo *Theós.*

pleurs' (BFC); *'Quercia del pianto'* (IEP); *l'Alzina del Plany* (BCI); *Hraft tiga klagovanja* (DAL); *hra?t tiga jokanja* (JAP); *Dob žalovanja* (WOL); *hrast žalovanja* (SEB); *hrast jokanja* (SSP); *Posvátný dub pláče* (CEP); *Terebint Płaczu* (BTP); *Dubom placha* (RST); *Duba na Placha* (BUL); *eik des geweens noemde* (LEI); *Klaageik* (LUV); *Eik van geween* (NBG); *Graedeegen* (D31); *Gråtoeken* (S17); *gråts – eken* (N30); *Gråtareika* (N38); *grate-eiken* (NBK); *grate-eika* (NBN); *'Itkutammi'* (FIN).

11. *Etimološki prevod toponima Abel Micrajim*

Sklepni del poglavij 46-50 Geneze končuje pretežno jahvistična pripoved o Jakobovi smrti v Egiptu, o prenosu Jakobovega trupla v deželo Kanaan, o slovesnem obhajanju žalovanja med Egipčani in o Jakobovem pokopu v družinskem grobu, ki ga je Jakob sam izkopal (prim. 1 Mz 49,28b-50,26). Pripovedovalec v 1 Mz 50,11 poroča o žalovanju Egipčanov: »Ko so Kanaanci, prebivalci dežele, videli žalovanje v Goren Atadu, so rekli: ›To je slovesno žalovanje Egipčanov.‹ Zato so ta kraj imenovali Abel Micrajim *('al-ken qārā' šəmāh 'ābēl miṣrayim);* to je onkraj Jordana.« Poimenovanje kraja predstavlja ustno izročilo o kraju, ki temelji na besedni igri izgovora besed *'ābel* 'struga' in *'ēbel* 'žalovanje'. Jasno je, da pisec ni želel jezikovne spremembe besede *'ābel* v *'ēbel;* dovolj mu je bilo, da je lahko našel mnemotehnično sredstvo za mnenje, da so Egipčani priredili veliko slovesnost žalovanja za mrtvim Jakobom na kraju; kraj je torej kljub etimološki reinterpretaciji v MT ohranil izvirno izgovarjavo *'ābel.*

LXX znova vzbuja pozornost s prevodom imena: *Pénthos Aigýptou* 'Žalovanje Egipta'. Vg kraj podobno prevaja: *Planctus Aegypti.* Kljub temu skoraj vsi poznejši prevodi ime navajajo v prepisu. Toliko bolj preseneča, da imata LUB in TOB ime v prevodu: *'Der Ägypter Klage'; 'Deuil-de-l'Égypte.'* Prevod imena najdemo tudi v številnih zgodnjih slovanskih prevodih Svetega pisma. Prevod *'téh Egypterjeu klagovanje'* v DAL jasno dokazuje odvisnost DAL od LUB, kajti v obeh primerih imamo neobičajen besedni red. Hrvaški prevod Bartola Kašića z leta 1625 ima prevod *'Plač od Egipta'.*

12. *Etimološki prevod krajevnih imen Mara, Masa in Meriba*

V opisu potovanja Izraelcev od Trstičnega morja (Mrtvo morje) v puščavo Šur imamo opis jahvističnega in elohističnega vira, kako se je grenka voda spremenila v sladko (prim. 2 Mz 15,22-27); pripoved vključuje etiološko razlago, zakaj je kraj Mara dobil takšno ime. Pripovedovalec ima razlago v 2 Mz 15,23: »Prišli so v Maro, pa niso mogli piti

vode iz Mare, ker je bila grenka *(kî mārîm hēm);* zato so ji dali ime Mara *(‘al-kēn qārā’-šəmāh mārāh).*« Po Božjem posredovanju je voda postala sladka, ta dogodek pa je dal priložnost za razodetje imena ali naziva samega Boga (2 Mz 15,26): »Jaz, Gospod, sem tvoj zdravnik *(’ănî yhwh rōp’ekā).*« Domnevamo lahko, da je bila voda v Mari vedno grenka; da je nenadoma postala sladka, je nova okoliščina, ki je posledica čudeža. V nasprotju z večino drugih etioloških poimenovanj ime Mara zrcali staro, ne novo okoliščino, in se najbrž nanaša na že obstoječe staro ime, tako staro in tako znano, da izkušnja čudeža ni dala povoda za spremembo imena. Oblika *mārāh* je najbrž pridevnik ženskega spola ‘grenka’. LXX je ime helenizirala z izborom oblike *Mérra,* toda v etiološki razlagi imena ga je prevedla v abstraktni samostalnik: *Pikría* ‘Grenkoba’. Vsi drugi stari in novejši prevodi imajo prepisne različice hebrejske oblike Mara*;* RST and MGK follow the LXX form *Merra.*

V 2 Mz 17,1-7 imamo pripoved o Masi in Meribi, ki je kombinacija jahvističnega in elohističnega vira in jo končuje etiološka razlaga dvojnega imena. Prvo ime je razloženo ob pomoči glagola *nāsāh* ‘preizkušati’ (v pielu), drugo z uporabo glagola *rîb* ‘prepirati se’: »In dal je (Mojzes) temu kraju ime Masa in Meriba *(massāh ûmərîbāh),* ker so se Izraelovi sinovi prepirali in preizkušali Gospoda *(‘al-rîb bənê yiśrā’ēl wə‘al nassōtām ’et-yhwh).*« Imeni Masa in Meriba, na nekaterih mestih samo eno od obeh, se nekajkrat omenjata v zvezi z izročilom o preizkušanju in pritoževanju (prim. 4 Mz 20,13.24; 27,14; 5 Mz 6,16; 33,8; Ps 81,8; 95,8; 106,32-33). Zato se zdi verjetno, da je etiologija imena Masa v 2 Mz 17,7 poznejši vrinek v sedanjo zgodbo o Meribi. To besedilo imeni in glagola ureja v hiastični obliki (a-b-b-a); to se pravi, da se etimologija prvega imena nanaša na drugi glagol, drugo ime in prvi glagol pa sta vmes. Dvojna etimološka besedna igra Masa-*nāsāh* in Meriba-*rîb* zrcali smisel etimologij, ki sta navedeni v dvojnem ogorčenem vzkliku, ki ga je Mojzes izrekel v 2 Mz 17,2: »Zakaj se prepirate z menoj *(mah-tərîbûn ‘immādî*)? Zakaj preizkušate Gospoda *(mah-tənassûn ’et yhwh)‹*« TgN je v obeh vrsticah ohranil etimološko skladnost, toda koren *rîb* je nadomestil s korenom *dîn;* v 2 Mz 17,7 je ohranil hiastično razporeditev: *nsyywnh – dyynwwtyh – dyynwn – nswn.* LXX je prav tako ohranila hiastično rezporeditev, toda imeni Masa in Meriba nista navedeni v prepisu, temveč sta etimološko prevedeni na temelju ustreznih glagolov v 2 Mz 17: »Zakaj me sramotite *(Tí loidoreîsthé moi)* in zakaj preizkušate Gospoda *(kaì tí peirázete Kýrion)‹*« (v. 2); »In dal je temu kraju ime Preizkušanje in Sramotenje *(Peirasmòs kaì Loidórēsis),* ker so Izraelovi sinovi sramotili*(dià tén loidorían)* in ker so preizkušali Gospoda *(kaì dià tò peirádzein Kýrion)*« (v. 7). Med srednjeveškimi komentatorji je Ibn Ezra prvi opazil

hiastično razporeditev jezikovnih prvin besedila. Vg prinaša presenečenje, s tem ko dve imeni v prevodu združuje v eno: *Temptatio,* čeprav v razlagi, kako je kraj dobil svoje ime, upošteva oba glagola.V novejšem času temu prevodu sledi DRA. Vsi drugi renesančni in poznejši prevodi obe imeni navajajo v prepisu; nekateri k imenoma v prepisu dodajajo še prevod.

V zvezi z vprašanjem prevajalske metode velja omeniti, da sta LXX in Vg imeni Masa in Meriba prevedli na vseh mestih, na katerih se pojavljata, a nista dosledno uporabili iste besede. V 4 Mz 20,13.24; 27,14 se izvirno besedilo navaja v besedni zvezi *mê mərîbāh* 'vode Meribe'. LXX ime različno prevaja: *hýdōr antilogías* (4 Mz 20,13; 27,14); *toû hýdatos tês loidorías* (4 Mz 20,24). Vg ima na vseh mestih *aqua(s, e) Contradictionis*. V 5 Mz 6,16 govorec ljudstvo opominja z rabo besedne igre na ime Masa: »Ne preizkušajte *(lō' tənassû)* Gospoda, svojega Boga, kakor ste ga preizkušali v Masi *(nəsîtem bammassāh).*« LXX se tesno drži izvirnika s tem, da dosledno uporablja isti koren: »Ne boš preizkušal *(ouk ekpeiráses)* Gospoda, svojega Boga, kakor si ga preizkušal v Preizkušnji *(exepeirásasthe en tô Peirasmô).*« V Vg je stanje enako: *Non temptabis Dominum Deum tuum sicut temptasti in loco Temptationis.* LXX in Vg uporabljata iste besede za ime Masa tudi v 5 Mz 1,22: *en tô Peirasmô; in loco temptationis.* Hebrejsko besedilo v 5 Mz 33,8c kaže popolno etimološko skladnost med glagoloma in imenoma, toda LXX ima prevod: *hòn epeírasan autòn en peíra eloidórēsan epì hýdatos antilogías* 'ki so ga preizkušali v preizkušnji; sramotili so ga ob vodah prepira'. Vg ima prevod: *quem probasti in Temptatione et iudicasti ad aquas Contradictionis.* V Ps 95,8 ima LXX za besedno zvezo »kakor v Meribi, kakor na dan Mase« prevod: *en tô parapikrasmô* (MGK: *parorgismô*) *katà tèn hēméran peirasmoû* 'kakor v izzivanju, po dnevu preizkušnje.' Vg ima prevod: *sicut in contradictione, sicut in die temptationis.*

Večina poznejših prevodov imeni na vseh mestih navaja v prepisu; le redki imajo prevod: *the Water (the waters) of contradiction* (DRA v 4 Mz 20,13.24; 27,14); *in the temptation // at the waters of contradiction* (DRA v 5 Mz 33,8); *in the place of temptation* (DRA v 5 Mz 6,16); *as in the provocation // as in the day of temptation* (KJV, DRA, WEB, RWB v Ps 95,8); *as in the rebellion // as in the day of trial* (NKJ v Ps 95,8); *das (bei dem, am) Had(d)erwasser* (LUB, LUO, LUT v 4 Mz 20,13.24; 27,14; SCH v 4 Mz 20,24; ELO, ELB, SCH v 4 Mz 27,14); *zu Massa // am Had(d)erwasser* (LUB, LUO, LUT, SCH v 5 Mz 33,8); *die (bei den) Wasser(n) der Gezänke* (BUR v 4 Mz 20,13.24; 27,14); *wie ihr ihn prüftet bei Prüfe* (BUR v 4 Mz 6,16); *den du prüftest bei Prüfe // auszanktest ihn ob der Wasser von Gezänke* (BUR v 5 Mz 33,8); *wie bei 'Gezänke' // wie am Tag von 'Prüfe'* (BUR v Ps 95,8); *'Streitwasser'*

(EIN v 4 Mz 27,14); *wie zu Meriba // am Tage der Versuchung* (SCH v Ps 95,8); *l'Eau (les Eaux) de (la) contradiction* (BLS v 4 Mz 20,13.24; 27,14); *les eaux de contestation* (LSG, NEG v 4 Mz 27,14); *au lieu de la tentation* (BLS v 5 Mz 6,16); *dans la tentation // aux eaux de contradiction* (BLS v 5 Mz 33,8); *à Massa // aux eaux de Meriba* (DRB v 5 Mz 33,8); *au temps du murmure // au your de la tentation* (BLS v Ps 95,8); *acque della contestazione* (NRV v 4 Mz 27,14); *las aguas de la rencilla* (SRV, R60, R95 v 4 Mz 20,13.24; 27,14); *en Massa // en las agues de la rencilla* (SRV v 5 Mz 33,14); *com na provcação // com no dia da tentaçã(ä)o* (ACF, BRP v Ps 95,8); *como em Meribá // como no dia da tentação* (ARC v Ps 95,8); *ty vody sváru* (BKR v 4 Mz 20,13; 27,14); *Vody sváru* (CEP v 4 Mz 27,14); *při V/vodách sváru* (BKR, CEP v 4 Mz 20,24); *v pokušení // při vodách Meribah* (BKR v 5 Mz 33,14); *jako při popuzeni // a v den pokušení* (BKR v Ps 95,8); *kak v Merive // kak v den' iskushenia* (RST v Ps 95,8); *mov pri Merivi // nemov na pustyni v den' sproby* (UKR v Ps 95,8); *kakto v Meriva // kakto v denia, kogato Me izptakhte v pustiniata* (BUL v Ps 95,8); *ta kregarſka voda* (DAL v 4 Mz 20,13; 27,13); *pèr Kregarſskih vodah* (DAL v 4 Mz 20,24; 5 Mz 33,8); *voda(i) tiga (v') supèrgovorjenja(i)* (JAP v 4 Mz 20,13.24; 27,14); *na tim kraji tę ſkuſhnjave* (JAP v 5 Mz 33,8); *v' ràsdrashénju // na dan tę ſkuſhnjáve* (JAP v Ps 95,8); *het water der twisting* (LUV v 4 Mz 20,13.24; 27,14); *te Massa // aan het water der twisting* (LUV v 5 Mz 33,14); *versengésnek vizei/vizénél* (HUN v 4 Mz 20,13.24; 27,14).

13. *Etimološki prevod krajevnih imen Tabera, Kibrot Taava in Horma*

Pripoved v 4 Mz 11,1-35 (jahvistični in elohistični vir) začenja odlomek, ki opisuje, kako so Izraelci žalovali nad svojimi nesrečami (v. 1-3). V tej kratki zgodbi je omenjeno, kako je 'gorela' Božja jeza, in ta dogodek je bil povod za poimenovanje kraja Tabera 'Goren(t)je' (4 Mz 11:1-3): »Gospodov ogenj je gorel proti njim *(wattib'ar-bām 'ēš yhwh)* in použil obrobje tabora. Tedaj je ljudstvo zavpilo k Mojzesu; Mojzes je molil h Gospodu in ogenj je ugasnil. Zato je tisti kraj imenoval Tabera *(tāb'ērāh),* ker je proti njim gorel Gospodov ogenj *(kî bā'ărāh bām 'ēš yhwh).*« Pripovedovalec ime Tabera povezuje z dogodki v pripovedi 4 Mz 11,1-2, a ne navaja kakšnega posebnega razloga za pritoževanje Izraela in tudi ne opisuje, kako je Božja jeza 'gorela'. Razen tega je Tabera sicer omenjena samo enkrat, in sicer v zvezi z Maso in Kibrot Taava (5 Mz 9,22). Te kratke navedbe ne zadoščajo, da bi lahko identificirali lokacijo kraja. Stari prevodi kažejo bolj voljo po prevajanju kakor po transliteraciji imena Tabera. TgO je ohranil smisel etimologije imena kraja in besedno igro hebrejskega besedila s kombinacijo

glagola *dālaq* ‘goreti, svetiti se’ in izpeljanke v obliki samostalnika *dəleqtā*’ ‘goren(t)je, ogenj’, ki se za isto ime uporablja tudi v 5 Mz 9,22. Prevajalec je izbral alternativo, čeprav je koren *b‘r* del aramejskega besedišča; s tem je hotel pokazati, da je v hebrejskem imenu Tabera videl le opisni pojem. V nasprotju s TgO pa je v TgO besedna igra izginila, ker je prevajalec obdržal glagolsko obliko korena *b‘r* tako v opisu Božje kazni v 4 Mz 11,1 kot tudi v razlagi imena v 4 Mz 11,3, a je enostavno ime Tabera nadomestil s sestavljenim imenom *bêt yəqêdətāh* ‘Hiša ognja/požara’; ta izraz je v rabi tudi v 5 Mz 9,22. LXX je prav tako odpravila besedno igro s tem, ko je ime Tabera prevedla z sopomenskim opisnim terminom *Empyrismós* ‘Goren(t)je’ in uporabila glagol iz drugega korena za opis odziva Boga v 4 Mz 11,1 in za opis pomena imena Tabera v 4 Mz 11,3: *kaì (hóti) exekaúthē en autoîs pyr* ‘in (ker) se je ogenj vnel med njimi’. Nasprotno pa je Vg znova vzpostavila besedno igro s tem, ko je ime Tabera prevedla v razmerju do istopomenskega glagola: *Incensio –accensus* (v. 1) *succensus* (v. 3) ... *ignis.* Vsi poznejši prevodi so ime Tabera transliterirali v raznih oblikah.

Razširjeno pripoved v 4 Mz 11,1-35 o pojavu prepelic končuje razlaga, kako je kraj dobil svoje ime (v. 34). Ljudstvo se je vdalo poželjivosti do mesa, zato se je vnela Božja jeza, ki je uničila veliko ljudi. Ljudska etimologija vključuje razlago imena kraja na temelju besedne igre med besedami za ‘grob’ in ‘pohlep’ po mesu (v. 33-34): »Gospod je udaril ljudstvo s silno veliko nesrečo. Zato so tisti kraj imenovali Kibrot Taava *(qibrôt hatta’ăwāh),* ker so tam pokopali ljudi, ki so se vdali poželenju *(kî-šām qābrû ’et-hā‘ām hammiṯ’awwîm).*« Ime *qibrôt hatta’ăwāh* ‘grobovi poželenja’ je popolna besedna igra na temelju glagola *qābar* ‘pokopati’ v perfektu in glagola *’wh* v deležniku hitp.’hlepeti po’; oba glagola sta sestavni del etimološke razlage poimenovanja kraja. Nekateri stari prevodi so vsaj delno ohranili besedno igro. TgO je ohranil celotno besedno igro, čeprav je prevajalec izbral glagol *š’l* namesto *’wh:* »Zato je tisti kraj imenoval Grobovi povpraševanja (*qibrê dimša’ălê),* ker so tam pokopali *(qəbārû)* ljudstvo, ki je povpraševalo *(dəšā’îlû).*« Ista oblika imena se pojavlja drugod v TgO (4 Mz 11,35; 33,16.17; 5 Mz 9,22). TgN je še bolj nedosleden: v 4 Mz 11,34 ime prevaja z *qbry š’lth* ‘Grobovi povpraševanja’ (tudi v 5 Mz 9,22), toda v 4 Mz 11,35 ima *qbry tḥmwdth* ‘Grobovi poželenja’ (tudi v 4 Mz 33,17; prim. TgPsJ) v navezavi na glagol *mtḥmdyn* ‘tisti, ki so imeli poželenje’ v prejšnji vrstici (4 Mz 11,34b). V 4 Mz 33,16 najdemo obliko *qbry š’ly š’lth* ‘Grobovi tistih, ki so povpraševali’. TgPsJ ima povsod razen v 4 Mz 33,17 prevod *qybry dmšyyly byšr*’ ‘Grobovi tistih, ki so poželeli meso’. LXX je besedno igro ohranila le delno, ko vrstico takole prevaja: »Zato so kraj imenovali Grobovi poželenja *(mnémata tês epithymías);* kajti tam so pokopali ljudstvo, ki je imelo

poželenje *(éthapsan tòn laòn tòn epithymētḗn).*« Vg je ohranila del besedne igre v drugačni kombinaciji: *Vocatusque est ille locus sepulchra Concupiscentiae ibi enim sepelierunt populum qui desideraverat.* Tako v LXX kot v Vg je ime dosledno prevedeno z istimi besedami. Večina poznejših prevajalcev ime navaja v prepisu; izjem je malo: *The graves of lust* (DRA); *Lustgreber* (LUB); *Lustgräber* (LUO, SCH); *'Lustgräber'* (LUT); *Gräber des Gelüsts* (BUR); *les Sépulcres de concupiscence* (BLS); *Grobi tiga shelenja* (DAL); *Pokopalifha tiga poshelenja* (JAP); *pokop poželjivosti* (WOL); *Lustgraven* (LUV).

V jahvističnem in elohističnem viru 4 Mz 21,1-3 imamo etimološko razlago imena Horma na temelju besede *ḥērem* 'zakletev'. Kanaanci iz Negeba so se pod vodstvom kralja iz Arada bojevali proti Izraelcem. V tem kontekstu najdemo dober primer ljudske etimologije (v. 2-3): »Tedaj je Izrael naredil zaobljubo Gospodu in rekel: ›Če mi daš to ljudstvo popolnoma v roke, bom z zakletvijo pokončal *(wəhaḥăramtî)* njegova mesta.‹ Gospod je uslišal Izraelov glas in mu dal Kanaance; in z zakletvijo je Izrael pokončal *(wayyaḥărēm)* nje in njihova mesta. Zato so ta kraj imenovali Horma *(ḥormāh).*« V knjigi Sodnikov (1,16-17) je ohranjena različica tega besedila. Ime Hormah je etimološka izpeljanka iz korena *ḥrm* '(z zakletvijo) pokončati' in pomeni torej Pokončanje. Vsi aramejski prevodi so obdržali izvirno hebrejsko obliko imena; LXX in Vg ga imata v prevodu. LXX je ohranila besedno igro izvirnika s tem, da je hebrejski koren *ḥrm* prevedla na vseh treh mestih z istim grškim korenom: *anathematiô* 'zaobljubil bom' ... *themátisen* '(Izrael) je zaobljubil' ... *Anáthema* 'Zaobljubljen predmet (Prekletstvo)'. Na drugih mestih LXX ime navaja v prepisu *Hermá* (4 Mz 14,45; 5 Mz 1,44; Joz 12,14; 15,30; 19,4; 1 Sam 30,30; 1 Krn 4,30); edina izjema je različica besedala v Sod 1,17, kjer je ime tudi prevedeno, vendar drugače kakor v LXX^{A} in v LXX^{B}: *exōléthreusan* 'popolnoma so uničili' ... *Exoléthreusis* 'Uničenje' (A); *exōléthreusan* ... *Anáthema* (B). Vg ima v Joz 12,14 obliko prepisa *Herma,* v Joz 15,30 *Harma* at, v Joz 19,4 *Arma*, v 1 Sam 30,30 *Arama,* v 1 Krn 4,30 *Orma.*

Kako razložiti metodo prepisovanja oziroma prevajanja imena Horma v LXX? Dejstvo, da je ime prevedeno samo v 4 Mz 21,3 in v različici besedila v Sod 1,17, dopušča domnevo, da »Horma ni ime mesta, temveč pokrajine! Gre za ime, ki je bilo dano vsem kanaanskim naseljem v pokrajini, ki so bila pokončana z zakletvijo. LXX bi utegnila torej imeti pravo, ko besedo prevaja z 'Anathema,' ki zrcali dejstvo, da strogo vzeto Horma ni neki določeni kraj.«[11] Pričakovati je bilo, da bodo imeli vsi poznejši prevodi ime Horma v različnih oblikah prepisa; le nekaj prevodov izjemoma kombinira prepisne in prevodne oblike,

[11] Gl. J. Milgrom, *Numbers,* JPS, Philadelphia / New York1990, 458.

ali ime navajajo samo v prevodu: *Horma id est anathema* (Vg v 4 Mz 21,3; Sod 1,17); *Horma, that is (to say), Anathema* (DRA); *Chorma, Bannung* (BUR); *Horma (Untergansweihe)* (EIN); *Horma, c'est-à-dire anathčme* (BLSI); *Ḫorma, l'Interdite* (CHO); *Horma, ce qui signifie 'la Ruine'* (BFC); *Hormà (que vol dir 'extermini')* (BCI); *Horma (Nimicire deplină)* (CNS); *Chorma (to je Klatbě propadlé)* (CEP); *Hórma, to je, preklêtje* (JAP); *Horma, to je, prekletstvo* (WOL). V večini teh primerov je očiten vpliv Vg.

14. *Etimološki prevod krajevnih imen Bohim, Ramat Lehi in En Kore*

Na koncu etiološke pripovedi Sod 2,1-5, ki velja kot neodvisna enota (prim. etimološki pomen kraja Alon Bacut v 1 Mz 35,8), imamo ljudsko etimološko razlago imena Bohim, ki ni omenjeno nikjer drugje. Urednik je uporabil ljudsko etimologijo v razmerju do Božje jeze nad Izraelovo nezvestobo do zaveze (v. 4-5): »Ko je Gospodov angel govoril te besede vsem Izraelovim sinovom, je ljudstvo povzdignilo svoj glas in so jokali *(wayyibkû)*. Zato so ta kraj imenovali Bohim *(bōkîm)* in so tam darovali Gospodu.« Ime kraja *bōkîm* 'Jokajoči' nima določnega člena, zato je toliko bolj očitna besedna igra v razmerju do glagola *wayyibkû* 'in so jokali' v vrstici 4. TgSod je ohranil izvirno obliko besedne igre: *ûbəkô ... bôkîm.* LXX^{A} je ohranila besedno igro s tem, da je ime prevedla množinsko v razmerju do predhodnega glagola: *kaì éklausan ... Klauthmőn;* LXX^{B} ima podoben prevod: *kaì éklausan ... Klauthmônes.* Vg je dosegla besedno igro s tem, da je k prevodu imena dodala še eno besedo: *et fleverunt ... Flentium sive Lacrimarum.* Večina poznejših prevodov ime navaja v prepisu; izjem ni veliko: *The place of weepers* (DRA), *'Weeping'* (NLT); *Bochim, Weinende* (BUR); *Bochim (Ort des Weinens)* (EIN); *lieu des Pleurants, ou le lieu des Larmes* (BLS); *Bokhîm, Pleurs* (CHO); *Bokim, ce qui signifie 'les Pleureurs'* (BFC); *Boquim (ge vol dir 'els qui ploren'* (BCI); *Bochim (Ceice plîng)* (CNS); *Bokím (to je Plačící)* (CEP); *kraj tih jókajózhih, ali tęh fóls* (JAP); *Kraj plakajočih ali solzá* (WOL).

Zgodba o Samsonovem življenju v Sod 15,9-20 vključuje topografski etiološki zgodbi o imenih krajev Ramat Lehi in En Kore. Osrednjo etiološko pripoved v Sod 15,9-17 končuje besedna igra na temelju imena mesta Ramat Lehi (v. 17) v razmerju do Samsonovega uspeha (hebr. *rûm*), ko je pobil tisoč Filistejcev z oslovsko čeljustjo: »Ko je nehal govoriti, je odvrgel čeljust iz svoje roke in tisti kraj imenoval Ramat Lehi *(rāmat-leḥî).*« Odlomek Sod 15,18-19 razlaga izvor studenca v Lehiju ob spominu na Samsonov klic Bogu po vodi in na čudežni Božji odgovor (v. 19): »Zato se je imenoval En Kore *('ên*

haqqôrē'), ki je v Lehiju do tega dne.« Etimološki pomen prvega imena je 'Grič čeljusti', drugega 'Studenec nekoga, ki je klical'. Prevodi kažejo veliko raznovrstnost različnih oblik. V TgSod je prvo ime transliterirano, drugo prevedeno s parafrazo: *'ênā' də'ityəhîbat biṣlôtā' dəšimšôn* 'studenec, ki je bil dan na Samsonovo molitev'. V obeh kodeksih LXX je prvo ime prevedeno na enak način: *Anaíresis siagónos* 'Dviganje čeljusti'; drugo ime je v LXX^{A} prevedeno kot *Pēgē´ epíklētos siagónos* 'Studenec, imenovan po čeljusti', v LXX^{B} kot *Pēgē´ toû epikalouménou* 'Studenec prosilca'. Vg za prvo ime kombinira transliteracijo in prevod, drugo ime pa samo prevaja: *Ramathlehi quod interpretatur elevatio Maxillae* (v. 17); *Fons invocantis de maxilla* (v. 19).

Ime Lehi v LXX in Vg ni dosledno prevedeno, kadar se pojavi samo; LXX ima: *en Lechi* (A v Sod 15,9); *en Leui* (B v Sod 15,9); *héōs Siagónos* (v Sod 15,14); *tês siagónos ... siagónos* (A v Sod 15,19); *en Sigagóni* (B v Sod 15,19); *eis Thēría* (v 2 Sam 23,11); Vg: *et in loco qui postea vocatus est Lehi id est Maxilla eorum* (kot dodatek v Sod 15,9); *ad locum Maxillae* (v Sod 15,14); *in maxilla asini ... de maxilla* (v Sod 15,19); *in statione* (v 2 Sam 23,11). NV na vseh mestih uporablja hebrejsko obliko Lehi, očitno po zgledu poznejših prevodov. Ime Ramat Lehi se v renesančnih in v novejših prevodih pojavlja v različnih kombinacijah transliteracije in prevoda: *Ramathlechi, which is interpreted the lifting up of the jawbone* (DRA); *Jawbone Hill* (NLT); *Ramath-Lehi (das ist Kinnbackenhöhe)* (LUO); *Ramat Lechi, Hoher Kinnbacken* (BUR); *Ramat Lehi (Kinnbackenhöhe)* (EIN); *Ramathléchi, c'est-à-dire l'Élévation de la Mâchoire* (BLS); *'Ramat-Lèḫi,' le Tertre de la Mâchoire* (CHO); *Ramat-Lehí (que vol dir 'turó de la maixella')* (BCI); *Rámat-lechí (to je Výšina čelisti)* (BKR); *Ramathlechi, kar ſe pravi gorivsdignenje tę zhelúſti* (JAP); *Ramat-Lehi, kar se potolmači vzdignjenje čeljusti* (WOL); *de hoogte van Lehi* (LEI).

Ime En Kore se v večini poznejših prevodov pojavlja v prepisni obliki, a obstaja nekaj pomembnih izjem: *The Spring of him that invoked from the jawbone* (DRA); *'The Spring of the One Who Cried Out'* (NLT); *'En-hakkore of Lehi'* (TNK); *des Anrüffers brun* (LUB); *'des Anrufers Brunnen'* (LUO); *'Quelle des Rufenden'* (LUT); *Quelle des Rufenden* (ELO, ELB); *'Quelle des Anrufers'* (SCH); *Ruferquell* (BUR); *'Quelle des Rufers'* (EIN); *la Fontaine sortie de la mâchoire par l'invocation de Dieu* (BLS); *'source de Coré', c'est-à-dire 'source de celui qui appelle'* (BFC); *A fonte do que clama* (AFC, BRP); *A Fonte Do que Clama* (ARC); *studnice vzývajícího* (BKR); *tiga Moliuza ſtudenez* (DAL); *Studenèz tiga klizheózhiga is zhelúſti* (JAP); *kličejočiga studenec iz čeljusti* (WOL); *Pramen volajícího* (CEP); *'Istochnik vz'ibmshchego'* (RST); *de bron des roepers* (LEI); *de put des aanroependen* (LUV); *Bron van de reopened* (NBG); *De fontein des aan-*

roepers (SVV); *Den ropandes* (S17); *hives forrásának* (HUN).

15. *Etimološki prevod imen krajev Eben Ezer in Sela Mahlekot*

Obe imeni sta izpričani samo enkrat v Prvi Samuelovi knjigi: Eben Ezer v 7,12, Sela Mahlekot v 23,28. Odlomek 1 Sam 7,12 je etiološka razlaga imena in zmage Izraela proti Filistejcem blizu Micpe (prim. 1 Sam 7,2-17), kjer je Samuel opravljal sodniško službo nad Izraelom. Po čudežni zmagi je Samuel postavil spominski kamen med Micpo in Ješano. Po ljudski razlagi imena v 1 Sam 7,12 je Samuel kraju »dal ime Eben Ezer *(’eben hā‘āzer)* in je rekel: ›Do sem nam je Gospod pomagal *(‘ad-hēnnāh ‘ăzārānû yhwh).*‹« Etimološka razlaga pomena imena *’eben hā‘āzer* ‘Kamen pomoči’ temelji na besedni igri v zvezi z glagolom *‘āzar* ‘pomagati’. TgJ je hebrejski besedi prevedel v aramejski, ki imata isti pomen: *’eben sa‘ădā’ ... ‘ad hākā’ sa‘ădānā’ yhwh.* LXX ima kombinacijo transliteracije in prevoda, ki temelji na besedni igri z glagolom, ki razlaga etimološki izvor imena: *Abenézer líthos toû boēthoû ... eboéthēsen hēmîn Kýrios.* Vg je odpravila besedno igro, ker za poimenovanje kraja in za razlago, kako je kraj dobil svoje ime, uporablja besede različnih korenov: *lapis Adiutorii ... auxiliatus est nobis Dominus.* Poznejši prevodi so ime navajali v prepisu; le redki so kombinirali transliteracijo in prevod: *The stone of help* (DRA); *Eben Eser, Hilfe-Stein* (BUR); *la Pierre du Secours* (BLS); *Pierre de l’Aide, Èb̲èn-ha-‘Ézér* (CHO); *›Pierre-du-secours?* (BFC); *Kamen pomózhi* (JAP); *kamen pomoči* (WOL).

Zgodba o Savlovem zalezovanju Davida v puščavi v 1 Sam 23,24b-24,1 vključuje etiološko pripoved, ki spominja na ljudsko etimološko razlago izvora imena v zvezi z neko skalo v pokrajini. Ko je Savel že uspešno zasledoval Davida, pride k Savlu sel s sporočilom (1 Sam 23,27-28): »›Pridi hitro, kajti Filistejci so vdrli v deželo!‹ Savel se je vrnil, nehal zasledovati Davida in šel Filistejcem nasproti. Zato se ta kraj imenuje Sela Mahlekot *(sela‘ hammaḥləqôt).*« Množina drugega sestavnega dela imena je izpeljana bodisi iz korena *ḥālaq* I ‘biti gladek, spolzek’ bodisi iz korena *ḥālaq* II ‘(raz)deliti’ in se nanaša na trenutek, ko sta bila Savel in David v boju drug proti drugemu. V TgJ je ime kraja prevedeno z besedno zvezo *kêp palgûtā’* ‘Skala delitev’, sledi pa razlaga, zakaj je ime takšno: »kraj, na katerem je bilo kraljevo srce razdeljeno, da gre sem ali tja.« LXX ime prevaja kot *Pétra he meristheîsa* ‘Razdeljena skala’; Vg ima prevod: *... vocaverunt locum illum petram Dividentem.* Ta ‘Skala delitev’ je razdelila tudi renesančne prevode: nekateri so se odločili za prepis imena (GNV, KJV, LUB), drugi so ga prevedli (DIO, BKR). Renesančni prevajalci so močno vplivali na poznejše razlage, a nekoliko več se jih je odločilo za prevod. RSV

in NRS sta na primer iz prepisne oblike *Sela-hammahlekoth* v GNV in KJV prešla v prevod na temelju vprašljivega popravka izvirnika: *Rock of Escape.*

16. *Etimološki prevod lastnih imen Baal Peracim in Perec Uza*

Ime Baal Peracim blizu Emek Refaima je etimološko razloženo v pripovedi o Davidovi zmagi nad Filistejci v 2 Sam 5,17-25. V vrstici 20 se besedilo glasi: »Tako je prišel David v Baal Peracim (*ba'al pərāṣîm*). Tam jih je David porazil *(wayyakkēm šām dāwîd).* Rekel je: ›Gospod je prebil *(pāraṣ yhwh)* moje sovražnike pred menoj, kakor se prebijejo vode *(kəpereṣ māyim).*‹ Zato se tisti kraj imenuje Baal Peracim *(ba'al pərāṣîm).*« Besedna igra je poudarjena z dvakratno rabo korena *prṣ*: glagol *pāraṣ* 'prebiti' in samostalnik *pereṣ* 'prebitje' sta v igri, da razložita čudno ime kraja *ba'al pərāṣîm* 'gospod prebitja', ki sicer ni znano. V ozadju besedne igre v etiološki razlagi imena v okviru prispodobe poplave je, da je Gospod v filistejskem obrambnem zidu odprl odprtino. Na tem mestu so nekoč zagotovo častili boga Baala, toda Davidova zmaga nad Filistejci je razlog novega pogleda na kraj v luči tega dogodka: zdaj se prva vloga pripisuje Izraelovemu Bogu. Očitno je, da avtor TgJ ni imel veliko literarnega čuta, saj je odpravil besedno igro s tremi oblikami istega korena s tem, ko v prevodu uporablja različne besede: »David je prišel na ravnino prebitja *(bəmêšar pərāṣîm)* in David jih je tam potolkel; in dejal je: ›Gospod je razbil *(təbar yhwh)* moje sovražnike pred menoj, kakor se razbije *(kətibbûr)* lončena posoda, ki je napolnjena z vodo.‹ Zato je tisti kraj imenoval ravnina prebitja *(mêšar pərāṣîm).*« Nasprotno pa je LXX poudarila besedno igro s tem, ko je isti koren uporabila štirikrat: *Epánō diakopôn* 'Zgornja prebitja' ... *diékopse* 'prebil je' ... *diakóptetai* 'prebije se' ... *Epáno diakopôn* 'Zgornja prebitja'. Vg in domala vsi drugi poznejši prevodi ime navajajo v prepisu.

Ime Perec Uza je razloženo v pripovedi, ki opisuje, kako so skrinjo zaveze prenesli v Jeruzalem (2 Sam 6,1-23). V zvezi z Uzajevo smrtjo je devteronomistični urednik vstavil informacijo o etimološkem poimenovanju neznanega kraja Perec Uza, ki leži nekje na cesti med Kirjat Jearimom in Jeruzalemom (v. 8): »David se je razjezil, ker je Gospod z izbruhom bruhnil v Uzaja *(pāraṣ yhwh pereṣ bə'uzzāh).* Zato se tisti kraj imenuje Perec Uza *(pereṣ 'uzzāh)* do tega dne.« V tej spretni besedni igri ime *pereṣ 'uzzāh* 'Izbruh Uzaja' pomeni Izbruh proti Uzaju. Ime je bilo izbrano kot spomin na Božje svarilo proti pomanjkljivi človeški skrbi za ustrezno razdaljo v razmerju do Boga. Besedna igra je idealna tako v hebrejskem besedilu kot tudi v prevodu, ki je prirejen po izvirniku. TgJ upošteva besedno igro, ki jo vse-

buje opis dogodka: »In za Davida je bilo težko, ker je Gospod z izbruhom bruhnil na Uzaja *('al ditra' yhwh tir'ătā' bə'uzzāh).* In kraj je imenoval 'Kraj, na katerem je umrl Uza' *('atrā' dəmît bêh 'uzzāh)* do tega dne.« Prevajalec je pravzaprav zamudil priložnost, da ustvari učinkovito literarno stvaritev. Nasprotno pa ima LXX prevod celotne besedne igre: »In David je bil potrt *(ēthýmēsen),* ker je Gospod z izbruhom bruhnil v Ozaja *(hypèr hoû diékopsen Kýrios diakopèn en tô Oza);* in tisti kraj se je imenoval izbruh Oze *(diakopè Oza)* do tega dne.« Izbor besed v LXX je moral biti tako premišljen kakor v izvirnem besedilu. Vg je zmanjšala izrazno moč izvirnika s tem, da je v prvem delu besedila dve besedi iz istega korena spojila v eno: *Contristatus autem est David eo quod percussisset Dominus Ozam et vocatum est nomen loci illius Percussio Oza usque in diem hanc.* Presenetljivo je, da je besedna igra dveh besed iz istega korena *pāraṣ yhwh pereṣ bə'uzzāh* med vsemi poznejšimi prevodi ustrezno prevedena le v NRS. Večina prevodov ima za dve besedi istega korena prevod z enim samim glagolom; ime je v vseh prevodih vsebovano v prepisu.

17. *Etimološki prevod toponima Beraha*

V Kroniških knjigah imamo le dve mesti z očitnim etiološkim poimenovanjem (1 Krn 4,9; 2 Krn 20,26) in dve mesti, ki vsebujeta izrecno izjavo o izpeljavi imen (1 Krn 11,7; 14,11 = 2 Sam 5,20). Avtor Kroniških knjig ima na splošno raje homiletično razlago imen. Razlaga v 2 Krn 20,26, kako je je dobil ime kraj Beraha, je del daljše zgodbe o Jozafatovi zmagi nad vzhodno koalicijo Moaba in Amona (2 Krn 20,1-30). Po zmagi se je Juda lotil plena. V zvezi s tem se besedilo glasi (2 Krn 20,25-26): »Tri dni so pobirali plen, toliko ga je bilo. Četrti dan so se zbrali v Dolini Beraha *(lə'ēmeq bərākāh),* ker so tam slavili Gospoda *(kî-šām bērăkû 'et-yhwh);* zato tisti kraj imenujejo Dolina Beraha *('ēmeq bərākāh)* vse do danes.« Dolino Beraha povezujejo s sodobnimi imeni Kirbet Berekut in Vadi Berekut blizu Tekoe. Zdi se verjetno, da etiološka razlaga etimologije imena v 2 Krn 20,26 kaže na starejši vir, ki je bil podlaga pripovedi v 2 Krn. Etiološka razlaga poimenovanja doline Beraha se ujema z obstoječim izročilom, da je dolina dobila ime, ko je ljudstvo po Jozafatovi zmagi nad sovražnikom slavilo Gospoda.

Antični prevodi Svetega pisma ime doline večinoma prevajajo, v poznejših prevodih prevladuje transliteracija. Besedna igra je pogosto ohranjena v celoti v vseh setavinah besedila. V TgKrn aramejske besede dobro ustrezajo hebrejskemu izvirniku. LXX dosledno uprablja le besedo, iz katere je izvedeno ime: »Četrti dan so se napotili v Dolino slavospeva (*eis tòn aulôna tês eulogías,* različica: *eis tēn koiláda*); kajti

tam so slavili *(ēulógēsan)* Gospoda: zato so kraj imenovali Dolina slavospeva *(Koilàs eulogías)*, do tega dne.« Vg ima besedno igro ohranjeno v celoti: *in valle Benedictionis ... ibi benedixerant Domino ... vallis Benedictionis.* V poznejših prevodih prevladuje prepis imena v različnih pravopisnih oblikah:*The/the Valley of Berachah* (GNV, KJV, NKJ, DBY, WEB, RWB); *The/the Valley/valley of Beracah* (ASV, JPS, RSV, NAS, NIB, NAB, NAU, NJB, ESV, NRS); *Tal Beraka* (ELO); *Tal Beracha* (ELB, EIN); *la vallée de Beraca* (LSG, NEG); *la vallée de la Beraka* (BFC, FBJ); *la vallée de Berakha* (SCO) itn. Prevodna oblika je manj pogosta, toda oblike so prav tako vredne pozornosti: *the Valley of Blessing* (BBE, NLT, TNK); *the valley of Blessing* (DRA); *Lobetal* (LUB, LUO, LUT, SCH); *Segenstal* (BUR); *la vallée de la bénédiction, la vallée de la Bénédiction* (BLS); *la vallée de Bénédiction, 'vallée de Bénédiction'* (TOB); *Valle die Benedizione* (DIO, LND); *la vall de la Benedicció* (BCI); *vale de Bênção* (ARA); *Hvalni dul* (DAL); *dolina Hvale / hvale* (JAP, WOL); *dolina Beráha / 'Slavilna dolina'* (SSP); *Dolina dobrořečení* (CEP); *dolina blagoslovenija* (RST); *Dolina(ta) na blagoslovenie(to)* (BUL); *Lofvallei* (LEI); *Lof-dal* (LUV); *Dal der Lofprijzing* (NBG); *Lovprisnings-dalen* (N30); *Lovprisingsdalen* (N38, NBN); *Lugina e Bekimit* (ALB); *hálaadásnak völgyébe* (HUN). Očitno literarno obliko besedne igre v izvirniku je težko spregledati, zato je ohranjena v številnih poznejših prevodih (BBE, DRA, TNK, LUB, LUO, BUR, LUT, SCH, BLS, TOB, DIO, LND, DAL, JAP, WOL, CEP, RST, BUL, LEI, LUV, NBG, N30, N38, NBK, NBN). Posebno opazna je besedna igra v LUB, ker je ta prevod vplival na številne prevode Svetega pisma: *im Lobetal ... denn daselbs lobeten sie den HERRN, da her heisst die stete Lobetal.* BUR has the correspondence: *im Segenstal ... dort segneten sie IHN, deshalb rief man den Namen des Ortes ... Segenstal.*

18. *Sklep*

Svetopisemske pripovedi o poimenovanju oseb in krajev kažejo, da je literarni pojav etiološkega izvajanja imen povezan z nekim zgodovinskim dogodkom, s poimenovanjem osebe, ljudstva in kraja ter z razlago razloga za izbor nekega imena. Literarna zgradba spominja na značilno hebrejsko izročilo etiologije in ljudske etimologije. Vsi primeri etiološke razlage etimologije imen v hebrejskem Svetem pismu kažejo osnovni literarni obrazec, ki se pojavlja v različicah. Najbolj opazna literarna posebnost v tej vrsti obrazca je bogata raba besedne igre. Toliko bolj je umestno, da smo pozorni na literarne vzorce besedne igre v izvirniku in v prevodih. V tem oddelku se omejujemo na tiste primere etiološke razlage etimologije svetopisemskih imen, ki so v

starih prevodih večinoma prevedeni, v novejših evropskih prevodih pa se pojavljajo v prepisni obliki.

Analiza posameznih primerov etiološke razlage etimologije svetopisemskih imen odpira vprašanja, kot so izvor in rast besedila, zgodovinsko okolje in avtorstvo. Neposredni in širši kontekst pripovedi očitno kažeta, da ima sedanje besedilo za seboj kompleksno zgodovino ljudskih izročil in literarnih stvaritev. Etiološke razlage etimologije svetopisemskih imen so literarni in stilistični pojav. Najverjetneje ne izražajo vsebine prvotnega imena, temveč imena, ki so ga uvedli v zvezi z novimi okoliščinami, ki so postale podlaga za reinterpretacijo izročila. Reinterpretacija ima za posledico, da pomen, ki ga sedanji pisec ali izročilo pripisuje imenu, pogosto deluje prisiljeno in umetno.

Poimenovanje oseb ali krajev in razlaga imen temeljita bolj na literarnih kot na lingvističnih premislekih. Etimološke razlage imen so torej popolnoma skladno z osnovnimi potezami ljudske literature in poezije. Pojem »ljudska etimologija« lahko torej zavaja, če ne upoštevamo predvsem njenih literarnih značilnosti. Moshe Garsiel ugotavlja: »Svobodo, ki si jo jemljejo svetopisemski pisci v teh razlagah, so nekateri strokovnjaki imenovali ›ljudska etimologija?. Takšna opredelitev ne zadene bistva; razlage delujejo kot literarne stvaritve, ki bogatijo literarno enoto. Kar vidimo tukaj, nikakor ni ljudska in plitva razlaga, ki bi izvirala iz pomanjkljivega znanja, temveč premišljen odklon od lingvističnih pravil in norm časa, ki so si ga dovolili domiselni pripovedovalci, da bi dosegli svoj cilj.«[12]

Številne etiološke razlage etimologije svetopisemskih imen kažejo, da so nekateri kraji dobili novo ime na temelju nove okoliščine. Pripetljaj ali dogodek, opisan v zvezi s krajem, ki je bil splošno znan v pisateljevem času, daje povod za razlago pomena imena v luči novega dogodka, ki se lahko razlikuje od obstoječega izročila. Oblikovanje nove zgodbe za razlago imena ni samo razlaga poti do imena, temveč pomeni tudi poskus, da se v obliki zgodbe spoznajo pomembne zgodovinske izkušnje, verovanja in vrednote osebnosti, ki so jim pripisovali poimenovanje kraja. Ko presojamo znano etiologijo kot zgodnjo ljudsko pripoved o nastanku imena, je pomembno upoštevati, da razlaga imena predpostavlja, da se je opisani dogodek resnično zgodil in je postal resnični dejavnik v določanju pomena imena. V večini primerov etiološka razlaga poimenovanja kraja ni prvotno

[12] Gl. *Biblical Names: A Literary Study of Midrashic Derivations and Puns,* Bar-Ilan University Press, Ramat Gan 1991, 18-19. Gl. tudi J. Barr, *Etymology and the Old Testament*, v: J. Barr et al. (ur.), *Language and Meaning: Studies in Hebrew Language and Biblical Exegesis*, OTS 19, E. J. Brill, Leiden 1974, 1-28.

izročilo zgodbe, temveč drugotna razširitev, ki spominja na gloso. Etiološke izpeljave imen na temelju besednih iger so nastale v zgodnjem obdobju z namenom, da dopolnijo in razširijo prvotno izročilo.

Najbolj opazna značilnost etiološke izpeljave imen v zvezi s specifičnimi zgodovinskimi dogodki je besedna igra. Literarni pojav besedne igre v izvirniku je za prevajalce v nesemitske jezike velik izziv. Prevajalci v semtiske jezike, ki so bili pozorni na literarno kakovost izvirnika, so lahko besedno igro ohranili brez težave. Toda besedno igro so z ustreznim prevodom imen in njihove etimološke razlage pogosto ohranili tudi v prevodih v druge jezike. Posebno značilen primer besedne igre v prevodu v številne jezike je poimenovanje Žene v zvezi z Možem v 1 Mz 2,23; številni antični in sodobni prevajalci so v prevodu izbrali besedno igro, ki ustreza izvirniku.

Etiološka izpeljava imen je številne antične prevajalce spodbudila, da so ime prevedli in tako opozorili na besedno igro v izvirniku. V tem pogledu vzbujajo pozornost nekatera znana osebna in zemljepisna imena: Eva v 1 Mz 3,20: *Zōḗ hoti haútē mḗtēr pántōn tôn zṓntōn* 'Življenje, ker je bila mati vseh živih' (LXX); ime Babilon v 1 Mz 11,9: *Sḥnkhysis hóti ekeî synékheen Kýrios* ... 'Zmešanje, ker je tam Gospod zmešal ...'; ime Adonaj Jire v 1 Mz 22,14: *Appellavitque nomen loci illius Dominus videt unde usque hodie dicitur in monte Dominus videbit* (Vg) – LUB harmonizira časovno razmerje sedanjik / prihodnjik tako, da uporabi samo sedanjik: *Und Abraham hies dies stet / Der HERR sihet / Da her man noch heutiges tages sagt / Auff dem Berge / da der HERR sihet* (LUB; prim. DAL, LUO, LUT); Ime Esek v 1 Mz 26:20: *kaì ekálesen tò ónoma toû phréatos Adikía ēdíkēsan gàr autón* 'In ime studenca so imenovali Krivičnost, ker so mu povzročili krivico' (LXX) – *Sykophantía esykophántēsan gàr autón* 'Zatiranje, ker so ga zatirali' (Akvila); ime Rehovot v 1 Mz 26,22: *Itaque vocavit nomen illius Latitudo dicens nun dilatavit nos Dominus* ... (Vg). Naj opozorimo na prelepo hiastično zgradbo, ki je nastala z ustreznim prevodom imen Masa in Meriba ter ustreznih glagolov v 2 Mz 17,7: *Kaì epōnómase tò ónoma toû tópou ekeínou, Peirasmòs, kaì Loidórēsis, dià tôn loidorían tôn hyiôn Israèl, kaì dià tò peirázein Kýrion* ... 'In dal je temu kraju ime Preizkušanje in Sramotenje, ker so Izraelovi sinovi sramotili in ker so preizkušali Gospoda ...' (LXX); ime Tabera v 4 Mz 11:3: *Vocavitque nomen loci illius Incensio eo quod succensus fuisset contra eos ignis Domini* (Vg). Naj omenimo igro s tremi besedami istega korena v zvezi z imenom Horma: *Anathematiô autòn ... kaì anethemátisen autòn ... kaì epekálesan tò ónoma toû tópou ekeínou, Anáthema* 'Zaobljubil bom ... zaobljubil ga je ... in ime tistega kraja so imenovali Zaobljubljen predmet (Prekletstvo)' (LXX); ime Bohim v Sod 2,4-5: ... *kaì éklausan, Kaì epōnómasan tò ónoma toû tópou ekeínou, Klauthmônes* '... in so jokali. In

tistemu kraju so dali ime Jokanja' (LXXB; LXXA ima ime v ednini); ... *elevaverunt vocem suam et fleverunt et vocatum est nomen loci illius Flentium sive Lacrimarum* (Vg); ime Baal Peracim v 2 Sam 5,20-21: ... *ek tôn Epánō diakopôn ... diékopse Kýrios ... hōs diakóptetati hýdata ... Epánō diakopôn ...* (LXX); ime Beraha v 2 Krn 20,26: ... *eis tòn aulôna tês eulogías, ekeî gàr ēulógēsan tòn Kýrion dià toûto ekálesan tò ónoma toû tópou ekeíou Koilàs eulogías* (LXX); ... *in valle Benedictionis ... ibi benedixerant Domino ... vallis Benedictionis* (Vg).

V obdobju od srednjega veka naprej je besedna igra izginila, ker so prevajalci celo imena, ki imajo etimološko razlago, transliterirali. Toda v novejšem obdobju so nastali prevodi, ki pričajo o oživitvi zanimanja za natančno prevajanje besedne igre iz izvirnika. BUR je najbrž najboljši primer načrtnega poskusa, da se v prevodu ohrani besedna igra, ki v ljudskih etimologijah izraža poimenovanje imena in razlago, kako je kraj dobil ime. Toda imena, ki imajo etimološko razlago, so v večini primerov navedena v prepisu in v prevodu: *Der Mensch rief den Namen seines Weibes: Chawwa, Leben! Denn sie wurde Mutter alles Lebendigen* (1 Mz 3,20; prim. CHO); *Darum ruft man ihren Namen Babel, Gemenge, denn vermengt hat ER dort die Mundart aller Erde* (1 Mz 11,9); *Du Gott der Sicht! Denn sie sprach: Sah auch wirklich ich hier dem Michsehenden nach? Darum rief man den Brunnen Brunn des Lebenden Michsehenden* (1 Mz 16,13-14); *Darum ruft man jenen Ort Ber-Scheba, Brunnen des Sieben-Schwurs, denn dort haben die beiden geschworen* (1 Mz 21,31; prim. 1 Mz 26,33); *Abraham rief den Namen jenes Orts: ER ersieht. Wie man noch heute spricht: Auf SEINEM Berg wird ersehn* (1 Mz 22,14); *So rief er den namen des Brunnens Eſsek, Hader, weil sie mit ihm gehadert hatten* (1 Mz 26,20); *So rief er seinen Namen Rechobot, Weite, denn ers sprach: Geweitet hat ER es uns nun, daß wir im Lande fruchttragen* (1 Mz 26,22); *Jaakob rief den Namen des Ortes: Pniel, Gottesantlitz, denn: Ich habe Gott gesehen, Antlitz zu Antlitz ...* (1 Mz 32,31); ... *es war bitter. Darum rief man seinen Namen Mara: Bittre* (2 Mz 15,23); *Er rief den Namen des Orts Maſsa, Prüfe, und Mriba, Gezänke, wegen des Zankens der Söhne Jiſsraels und deswegen, daß sie IHN prüften* (2 Mz 17,7); *Er rief den namen des Ortes Tabera, Zündstatt, denn auf sie eingezündet hatte ein Feuer von IHM* (4 Mz 11,3); *Man rief den Namen jenes Orts: Gräber des Gelüsts, denn dort hatte man das Volk der Lüsternen begraben* (4 Mz 11,4); *bannen ... es bannte sie und ihre Städte und rief den Namen dieses Orts: Chorma, Bannung* (4 Mz 21,2-3: BUR; prim. CHO); *Sie erhoben, das Volk, ihre Stimme und weinten. Sie riefen den Namen jenes Ortes: Bochim, Weinende* (Sod 2,4-5); *ER hat vor mir meine Feinde durchbrochen, wie ein Durchbruch der Wasser. Daher rief man den Namen jenes Orts: Baal Prazim, Meister der Durchbrüche* (2 Sam 5,20-21); *Am vier-*

ten Tag sammelten sie sich im Segenstal – denn dort segneten sie IHN, deshalb rief man den Namen des Ortes Segenstal (2 Krn 20:26). V nekaterih prevodih je prevod imena naveden v opombah (RSV, NRS). Ker so nekateri prevajalci kombinacijo transliteracije in prevoda imena uvedli le v etiološke izpeljave imen, so s tem pokazali, da so bili pozorni na literarni pojav ljudske etimologije.

Pozorna analiza načina prevajanja skozi zgodovino kaže, da prevajalci niso upoštevali samo literarnih posebnosti besedil, temveč tudi etimologijo imen, izročilo oblik svetopisemskih imen itn. Ko so Izraelci prevzeli pogansko ime ali navado, ki je bila povezana s čaščenjem narave, so ime obarvali s historičnim pomenom kot spominom na katero od Božjih del. Tako je na primer *baal* postal naziv za Gospoda (prim. 2 Sam 5,20). Zaradi tega je prevod ali prepis kakega imena včasih nedosleden celo znotraj iste prevajalske enote. Na splošno velja, da ni ustrezne razlage za dejstvo, da so imena v antičnih prevodih večinoma prevedena, v novejših pa navedena v prepisu. Skladno s tem razvojem je NV v primerih, ko VL in prvotna Vg imena prevajata, uvedla transliteracijo.

Nedoslednosti so značilne tudi za način prepisovanja imen. Toliko bolj velja, da je treba oblike svetopisemskih imen preverjati v razmerju do izvirnega besedila. Ko opazimo različice v oblikah imen, je treba vprašanje osnovnega besedila (*Vorlage)* preverjati ob upoštevanju največjega možnega števila rokopisov. Številne različice je mogoče pojasniti le v luči osnovnih oblik izvirnika. Večina svetopisemskih imen v tekstnokritičnem pogledu ni problematična; veliko imen ima tudi jasen etimološki pomen. Kolikor jasnejši je etimološki pomen kakega imena in kolikor bolj ga pisec poudarja, toliko več razlogov ima prevajalec, da ga ne navaja v prepisu, temveč ga prevede. Pri tem velja upoštevati, da ustaljeno izročilo včasih lahko daje boljše razloge za transliteracijo imena. Dodatni razlog za transliteracijo je mogoče najti v nejasnem izvoru in pomenu določenega imena. Kolikor jasnejši je pomen imena, toliko bolj verjetno je, da ga bo prevajalec navedel v prevodu.

19. *Okrajšave prevodov Svetega pisma in drugih virov*

ACF	Almeida Corrigida Fiel (portugalski prevod 1753/1995)
Akvila	Akvila, judovski prevajalec v grščino (med 140 in 150 po Kr.)
ARA	Almeida Revista e Atualizada (portugalski prevod 1993)
ARC	Almeida Revista e Corrigida (portugalski prevod 1969)
ASV	American Standard Version (1901)
BBE	The Bible in Basic English (1949/1964)
BFC	Bible en français courant (1997)

BKR	Bible kralická (češki prevod 1613)
BLS	La Bible de Lemaître de Sacy: Port-Royal (1657-1696)
BRP	Biblia Revista - portugalska (Biblia Almeida 1994)
BTP	Biblia Tysiaclecia – poljska (1965/1984)
BUR	Buber/Rosenzweig: prevod Stare zaveze v nemščino (1925-1936)
CEP	Ceský ekumenický preklad (1985)
CHU	La Bible de André Chouraqui (1985)
CNS	Cornilescu (romunski prevod 1921)
D31	Danski prevod (1931)
DAL	Dalmatinova Biblija (1584)
DBY	The Darby Bible (1884/1890)
DIO	La Bibbia di Diodati (1641)
DRA	The Douay-Rheims American Edition (1899)
DRB	Darby (francoski prevod 1885)
EIN	Einheitsübersetzung (nemški prevod 1980)
ELB	Revidierte Elberfelder Bibel (1993)
ELO	Unrevidierte Elberfelder Bibel (1905)
ESV	English Standard Version (2001)
FBJ	Francoska Bible de Jérusalem (1973)
FIN	Finski prevod: Raamattu (1933/1938)
GNV	Geneva Bible (1599)
HUN	Károli (madžarski prevod 1993)
IEP	Italijanska Editione San Paolo NVB (1995)
JAP	Japljev prevod (1784?1802)
JPS	Jewish Publication Society (Stara zaveza 1917)
KJV	King James Version (1611/1769)
LBA	La Biblia de Las Americas (1986)
LEI	Leidse Vertaling (nizozemski prevod 1912/1994)
LND	Na Nuova Diodati (1991)
LSG	Louis Segond (francoski prevod 1910)
LUB	Luther Bibel (1545)
LUO	Luther Bibel (1912)
LUT	Revidierte Lutherbibel (1984)
LUV	Lutherse Vertaling: nizozemska revidirana Lutrova Biblija (1648/1750/1933/1994)
LXX	Septuaginta, grški prevod Stare zaveze
LXXO	Heksapla, Origenova recenzija Septuaginte
MGK	Modern Greek Bible (1850)
NAB	New American Bible (1970, 1986, 1991)
NAS	New American Standard Bible (1977)
NBG	Netherlands Bijbelgenootschap Vertaling (nizozemski prevod 1951)

NEG	Nouvelle Edition Geneve (1979)
NIB	New International Version (britanska različica 1984)
NIV	New International Version (ameriška različica 1984)
NJB	New Jerusalem Bible (1985)
NKJ	New King James Version (1982)
NLT	New Living Translation (1996)
NRS	New Revised Standard Version (1989)
NRV	La Sacra Bibbia Nuova Riveduta (1994)
NV	Nova Vulgata
R60	Reina Valera (revidiran španski prevod 1960)
R95	Reina Valera (posodobljen španski prevod 1995)
RSV	Revised Standard Version (1952)
RVA	Reina Valera Actualizada (španski prevod 1989)
RWB	Revised Webster (1995)
S17	Svenska Bibelselskapet (švedski prevod 1917)
SCH	Schlachter (nemški prevod 1951)
Simah	judovski prevajalec v grščino (med 190 in 200 po Kr.)
SirHeks	Sirska Heksapla
SRV	Reina Valera (španski prevod 1909)
SSP	Slovenski standardni prevod (1996)
Teodotion	judovski prevajalec v grščino (med 180 in 192 po Kr.)
Tg	Targum; po knjigah Svetega pisma: TgIz, TgPs itn.
TgJ	Targum Jonatan, aramejski prevod Prerokov
TgN	Targum Neofiti, aramejski prevod Peteroknjižja
TgO	Targum Onkelos, aramejski prevod Peteroknjižja
TgPsJ	Targum Psevdo-Jonatan, aramejski prevod Peteroknjižja
TNK	Tanakh (judovski prevod v angleščino 1985)
TOB	Traduction oecuménique de la Bible (1988)
VL	Vetus Latina
Vg	Vulgata
WEB	The Webster Bible (1833)
WOL	Wolfova Biblija (tretji slovenski prevod 1856–1959)
ZBI	Zürcher Bibel (1907–1931)

Povzetek: **Jože Krašovec, *Etimološka razlaga svetopisemskih imen kot lingvistično in literarno izrazno sredstvo v izvirniku in v prevodih***

Namen te študije določa narava etimološke zavesti, ki je izpričana v hebrejskem Svetem pismu. Etimološka razlaga imen vzbuja pozornost v zgodnjih izročilih svetopisemskih pripovedi, predvsem v Genezi. Hebrejsko Sveto pismo za razlago številnih imen uporablja ljudsko etimologijo. Precej imen je bilo tujih, ali jih je izročilo prevzelo iz starejših kultur, toda njihove oznake so tesno povezane z zgodovinskimi dogodki. Številna imena so pojasnjena etiološko: najprej je obstajalo ime, potem je nastala umišljena zgodba, ki razlaga, kako je ime nastalo. Včasih so ime spremenili, da je ustrezalo okoliščinam. Namen etimologije ni bil toliko v tem, da se razloži ime samo po sebi, tem-

več bolj v tem, da se poveže s kakšno legendarno prvino, ki je že bila del izročila pripovedi. V tem poteku etimološke razlage imen se etimološki pomen staplja z razmerjem glasov, asonancami, podobnostjo besed, pesniško izrabo homonimov in drugih lingvističnih in literarnih asociacij. Svetopisemske etimologije ni mogoče primerjati s sodobnim razumevanjem etimologije. Tam gre bolj za poseben primer literarne izrabe lingvističnih asociacij in je torej bolj zgled neke vrste poezije in domislic. Vrednotenje etimološke razlage svetopisemskih imen se torej bolj uvršča v literarno kritiko kakor v filologijo ali lingvistiko. Skladno s tem dejstvom se ta študija osredotoča na nekatere etiološke razlage svetopisemskih imen, ki povezujejo poimenovanje na temelju besedne igre in razlage poimenovanja s stalnim obrazcem: »Zato so tisti kraj (osebo) imenovali tako in tako.« Kolikor bolj je očitno, da je besedna igra osrednja literarna značilnost izvirnega besedila, toliko bolj samoumevno je, da nas zanima, koliko je besedna igra ohranjena v raznih prevodih Svetega pisma.

Ključne besede: svetopisemska imena, ljudska etimologija, etimološka razlaga, etiološka interpretacija, besedna igra, literarne asociacije, razlaga poimenovanja, ohranitev besedne igre v prevodih, aramejski prevodi, grški prevodi, latinski prevodi, srednjeveški prevodi, renesančni prevodi, novejši prevodi

Summary: **Jože Krašovec, *Etymological Explanation of Biblical Names as Linguistic and Literary Devices in the Original and in Translations***

The scope of this study is conditioned by the kind of etymological consciousness as testified in the Hebrew Bible. Etymological explanation of names is very noticeable in the early traditions of biblical narratives, especially in Genesis. For the explanation of many names, the Hebrew Bible provides a popular (folk) etymology. Quite a number of names were foreign or were received by tradition from earlier cultures, but they have meanings intimately tied up with historical events. Many of these names are elucidated aetiologically: first came the name, then a story was built up imaginatively to explain how the name had come about. Sometimes the name was altered to fit the circumstances. The purpose of the etymology was not so much to explain the name in itself as to link it with some legendary feature already present in the narrative tradition. In this operation of the etymological explanation of names etymological interest merges with plays on sound correspondences, assonances, word-similarities, poetic exploitation of homonymy and other linguistic and literary associations. Biblical etymology is not comparable with what we today call etymology. It is more a special case of the literary use of linguistic associations, more a kind of poetry and fancy. The appreciation of the etymological explanation of biblical names thus belongs rather to literary criticism than to philology or linguistics. In line with this fact, this study focuses on some aetiological explanations of biblical names combining the naming on the basis of the play on words and the explanation of the naming by the recurring formula: "Therefore his name was called so and so." The more evident it is that the play on words is the central literary feature of the original text, the more appropriate it is that we should take an interest in the question to what extent the play on words is preserved in various Bible translations.

Key words: Biblical names, popular etymology, etymological explanation, aetiological interpretation, play on words, literary associations, explanation of the naming, preservation of the play on words in translations, Aramaic translations, Greek translations, Latin translations, medieval translations, Renaissance translations, recent translations

Izvirni znanstveni članek (1.01) UDK: 222.8:248.143
BV 65 (2005) 1, 43–57

Terezija Snežna Večko

Prayer at the Start of Action Neh 1:5-11[1]

Introduction

The book of Ezra-Nehemiah is a witness of ardent reformatory endeavours of the Jewish post-exilic community led by Ezra and Nehemiah. According to a definition of Tamara Cohn Eskenazi this was »an age of prose«, and the book written in and for it displays a shift from heroic to prosaic, from the central role of the individual leaders to the community, from the ecstatic and inspired spoken word to the written text, and expanding the concept of the house of God from the temple to the whole city.[2] This is the time of formation of the Judaism and Ezra-Nehemiah is practically our only information about it.[3] Although the book's interest is focused only on few events, leaving long gaps in between, it nevertheless opens a door just enough to catch a glimpse

[1] The treatise is a part of the project of the Theological Faculty of the University of Ljubljana, Literary Criticism of Penitential Prayers and Offerings (J6-3257-0170-03/6.11), which is a part of the programme The History of Forms in Jewish-Christian Sources and Traditions (P6-262). They are financed by the Ministry of Education, Science and Sport of the Republic of Slovenia.

[2] T. Cohn Eskenazi, *In An Age of Prose: A Literary Approach to Ezra-Nehemiah,* Scholars Press, Atlanta 1988, esp. pp. 1-2; 185-192.

[3] The research presupposes that the book of Nehemiah and the book of Ezra form a single book that was unified from originally distinct books. I consider the arguments for its unity persuasive, beginning with attestation in all the ancient manuscripts and the early rabinic and patristic traditions. There are arguments from its textual, stylistic and literary character - see the survey of scholarly discussion in H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, Word Biblical Commentary 16, Word Books, Waco 1985, xxi-xxxiii; idem, *Ezra and Nehemiah*, Old Testament Guides, Sheffield Academic Press, Sheffield 1987. I also take the book as separate from Chronicles - see the arguments in S. Japhet, *The Supposed Common Authorship of Chronicles and Ezra-Nehemiah Investigated Anew*, in: *Vetus Testamentum* 18 (1968), 330-371; H. G. M Williamson, *Israel in the Books of Chronicles*, Cambridge University Press, New York 1977, esp. pp. 1-70; C. F. Keil, *The Books of Ezra, Nehemiah, and Esther*, trans. S. Taylor, Biblical Commentary on the Old Testament 3 (Three Volumes in One), W. Eerdmans, Grand Rapids 1985 (repr.), 1-14; 143-153; T. Cohn Eskenazi, *In An Age of Prose*, 14-36 et al. The opposite opinion that the Chronicler was the author of the complex work of Chronicles, Ezra and Nehemiah began with L. Zunz, *Dibre hajamim oder die Bücher der Chronik,* in:

into this very creative time of Jewish history in the Persian period (538-332).[4]

Among different propositions for the structure of Ezra-Nehemiah, I have chosen T. Cohn Eskenazi's original literary analysis *In An Age of Prose* to present the span of events it covers. According to her division the history it conveys falls into three stages: 1) by the decree of Cyrus, the community of the exiles is given the potentiality to build the house of God (Ezra 1:1-4); 2) the community realizes the potentiality in building the house and forming the people (Ezra 1:5-Neh 7:72); 3) the community celebrates the success of the completion of the house of God according to Torah (Neh 8:1-13:31). The second stage, the actualization, is realized within three movements, each of them accomplishing a specific aspect of building the house of God by a group of people.[5] According to this literary structure, at the launching of the third movement from diaspora to Jerusalem there stands Nehemiah's first penitential prayer (1:5-11), and at the crucial point of reaching the goal of the post-exilic restoration there is Nehemiah's second penitential prayer (9:6-37).

In this paper I am going to analyse Nehemiah's first penitential prayer (1:5-11), and the notion of guilt, punishment and reconciliation contained therein. Its literary context, structure and contents show that the recognition of guilt, confession, and supplication for reconciliation

---

Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, L. Lamm, Berlin 1919; orig. publ. 1832. The theory gained broad support and reigned for almost 150 years; e.g. C. C. Torrey, *The Composition and Historical Value of Ezra-Nehemia,* Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft 2, Ricker, Giessen 1896; L. W. Batten, *A Critical and Exegetical Commentary on The Books of Ezra and Nehemiah*, The International Critical Commentary, T & T Clark, Edinburgh 1913, 1972 (repr.), 1-54; J. M. Myers, *Ezra-Nehemiah: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible 14, Doubleday, New York / London / Toronto / Sydney / Auckland 1965, xix-Lxxvii, who considers Ezra as the author of the complex, see Lxviii-Lxx; F. Michaeli, *Les livres des Chroniques, d'Esdras et de Néhémie*, Delachaux & Niestlé, Neuchâtel 1967, 7-37 et al. The first mentioned and other scholars have challenged this opinion.

[4] The discussion on literary and historical issues in Ezra-Nehemiah is far from agreement. Besides those mentioned in n. 3, there are different solutions regarding sources of the book and its genre, the order of events, the chronological order of Ezra and Nehemiah and their missions as well as the theology of the book.

[5] See T. Cohn Eskenazi, *op. cit.*, 37-93. There are three returns from exile presented in Ezra-Nehemiah (Ezra 1:7-6:22; 7:1-10:44; Neh 1:1-7:5). T. Cohn Eskenazi interweaved them into the structure of Ezra-Nehemiah, which she made according to the scheme the structuralist C. Bremond charts for story: potentiality (objectives defined), process of actualization (steps taken), success (objective reached) - see *La logique de possibles narratifs*, in: *Communications* 8 (1966), 75. I do not go into the discussion of whether it is suitable and justified to apply modern ideas of literature to the ancient literary forms. I find her proposal of the construction of Ezra-Nehemiah is convincing.

are of the highest importance in the text. These concepts are deeply rooted in the biblical tradition, predominantly Deuteronomistic.

Commentary on the Prayer

It is said in Neh 1:4-5a that the prayer in vv. 1:5a-11 was uttered by Nehemiah after having heard the bad news about Jerusalem and the survivors from captivity. This assertion was questioned by several commentators. Was the prayer in Neh 1:5-11 said by Nehemiah himself, on the occasion described? The problem of its authenticity, i.e. whether it was a part of Nehemiah Memoir or was it inserted into it by a later editor, has been much discussed.[6] Cult-historically such a prayer suits the time of Israel's returning from the exile and Jerusalem's developing in a new direction (ca. 520-400 B.C.). It uses a stereotyped liturgical language, yet it displays an original combination of its constitutive elements. It can be compared with other penitential prayers in Ezra 9, Neh 9, Dan 9, Greek Dan 3:24-50, and Bar 1:15-3:8.

In the following commentary first the context of the prayer will be presented.

1. Context of the Prayer (Neh 1:1-4)

The context of the prayer is Nehemiah's getting bad news from his homeland, which affected him very strongly. He describes his long lasting mourning and fasting, during which he was praying what is presented in vv. 5-11.

1.1 Bad News from Jerusalem (Neh 1:1-3)

The heading of the book of Nehemiah informs about the time and the circumstances of Nehemiah's prayer and the events that followed. After introducing himself Nehemiah says:

> *In the month of Chis'-lev, in the twentieth year, while I was in Su'sa the capital, ...* (1:1b).

[6] H. G. M. Williamson checked reasons proposed for its having been a later insertion thoroughly and showed the reasons for its dating in the time of the events described are persuasive. See *Ezra, Nehemiah*, 166-168. Similarly F. C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, New International Commentary on the Old Testament, W. Eerdmans, Grand Rapids 1982, 154; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, New Century Bible Commentary, W. Eerdmans, Grand Rapids 1984, 137-138 et al.

Neh 2:1 fills the incomplete data telling it was the twentieth year of King Artaxerxes's reign. Most probably it was Artaxerxes I.[7] In this case the background of Nehemiah 1 could be drawn from Ezra 4:8-23. It can mean either that Nehemiah learnt - a less probable possibility - that the authorities in Samaria had succeeded in persuading King Artaxerxes to prohibit the rebuilding of the temple and Jerusalem's walls or Nehemiah had known about this prohibition from earlier, yet now he realized how great trouble and shame this decision had brought about for Jerusalem. So he started to get into action.[8]

Nehemiah gives the precise date of getting the news according to the Babylonian calendar: the month of Chislev, the ninth month of the year (November/December).[9] The place was 'Susa the capital' (cf. Esther 1:2,5 etc.), the winter residence of Persian rulers. The prayer is introduced by the event that gave a reason for its being said (vv. 2-3). Before and during the time he prayed, Nehemiah was weeping, mourning and fasting for days (v. 4a), even months (cf. 1:1 and 2:1). His concern for Jerusalem and his people did not end thereby but he went on to get the permission from the king to go to »the place of (his) ancestors' graves« (2:3, 5) to rebuild it. The rest of the book narrates about this rebuilding of the city and the community. With the prayer at the beginning he started this important far-reaching enterprise.

After having designated the time and the place, Nehemiah presents the event that embarrassed him so strongly:

---

[7] See H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 168-169; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, 136 et al.

[8] The date noted above accords well with the political background. The western part of the Persian empire in the period around 450 BC was disturbed by upheavals. So from the Persian point of view the commissioning of Nehemiah in 445 could be motivated by the interest to establish a greater degree of security and order in this remotest part of the empire next to Egypt - cf. P. R. Ackroyd, *I & II Chronicles, Ezra, Nehemiah*, Torch Bible, SCM Press, London 1973, 265.

[9] When in 2:1 Nehemiah mentions his conversation with the king »in the month of Nisan, in the twentieth year of King Artaxerxes«, he raises a problem. Nisan was the first month of the year (March/April), so it could not follow Chislev in the same year (cf. 1:1 and 2:1). Two of the proposed solutions give the most reasonable explanations: either in 1:1 there was originally »in the nineteenth year of Artaxerxes the king«, but later in the editorial handling it was lost and filled with »the twentieth year« from 2:1. Or Nehemiah was using the regnal rather than the calendar year according to which Chislev would be the fifth month of Artaxerxes' ascension to the throne (somewhere in July/August), and Nisan the ninth. Thus 1:1 would refer to December 446 B.C and 2:1 to the spring of 447 B.C - see the discussion in H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 169-170; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, 136-137; J. Blenkinsopp, *Ezra-Nehemiah*, *A. Commentary, Westminister Press, Philadelphia 1988,* 205 et al.

> *..., one of my brothers, Ha nā'nī, came with certain men from Judah; and I asked them about the Jews that survived, those who had escaped the captivity, and about Jerusalem. They replied, The survivors there in the province who escaped captivity are in great trouble and shame; the wall of Jerusalem is broken down, and its gates have been destroyed by fire* (1:2-3).

The account is restricted to the essential, so we do not know whether these people were residents of Judah or went there, probably to investigate the effects of Artaxerxes' decree (cf. Ezra 4:17-22). The first mentioned, Hanani, could be Nehemiah's brother (cf. 7:2). We do not know whether Nehemiah got to know the news by way of a chance encounter or if the Judaeans formed an official delegation to the imperial court to request Nehemiah as a highly placed Jew to press the Jewish case at court.[10] Who are the inhabitants of Judah is also enigmatic. Nehemiah calls them *happĕlêtāh 'ăšer-niš'ărû min-haššebî* (Neh 1:3). It is not clear whether the expression refers to those who had returned from exile or those who had never left the land, or whether he applies the remnant terminology to both groups of surviving Jews in Judah.[11]

The situation of the Jews in the province points to some recent disaster, most probably the stopping of the rebuilding of Jerusalem's walls (cf. Ezra 4:8ff.), breaking down the wall so far rebuilt and burning the gates, which was reported to Nehemiah by the Jews. So Jews in Jerusalem are defenseless against any attack of enemies.

1.2 Nehemiah's Mourning (Neh 1:4)

Having heard of such a disaster, Nehemiah was overwhelmed with sorrow:

> *When I heard these words I sat down and wept, and mourned for days, fasting and praying before the God of heaven* (1:4).

His mourning is described by stereotypical terms (cf. Ezra 9:3-5; Dan 9:3; Bar 1:5), yet it expresses a genuine emotion as the following narrative proves. Taking into account that Nehemiah got the bad news in the month of Chislev and the king noticed his sadness in the month of Nisan (cf. 1:1 and 2:1-2), his mourning lasted at least three

[10] Cf. H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 171; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, 137 et al.

[11] So H. C. M. Vogt, *Studie zur nachexilischen Gemeinde in Ezra-Nehemia*, D. Coelde, Werl 1966, 44-45 et al. Some, e.g. F. C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, 151, claim the expression refers only to the Jews who had been in exile and had returned.

months. This shows that Nehemiah, though holding a high position at the royal court in the foreign country, remained devoted to the God of his people and truly concerned with his fatherland.

Chapter 2 proves the success of such an attitude. Nehemiah's mourning and praying is followed by a successful event before the king, which opens a way to activity for Nehemiah. It is obvious it was the result of Nehemiah's turning to God with penitential acts and prayer. The encounter with the king that gave him a free hand happened without Nehemiah's special action. It was solely his penitential mood that caught the attention of the king, thus giving Nehemiah the opportunity to present to him the case of Judah.

2. The Prayer (Neh 1:5-11)

The prayer is set between Nehemiah's getting bad news about his homeland and taking the steps to settle the situation. T. Cohn Eskenazi suitably entitles the prayer in Neh 1:5-11as »Nehemiah's request from God« in parallel to »Nehemiah's request from the king« in 1:11b-2:8.[12] Rather than a literal wording it represents a summary of what Nehemiah has been praying over several months. It has a simple structure:

v. 5: invocation of God
v. 6a: appeal for hearing
vv. 6b-7: confession of sins
vv. 8-9: appeal to the Lord's covenant promises
v. 10: request for the people
v. 11a: request for his success

Commentators stress that none of these elements, except the last one, is unfamiliar in biblical prayers, while their combination in this way is unique. The prayer combines Nehemiah's personal request for his meeting with the king with a prayer and confession on behalf of the people. It is a mosaic of traditional biblical phrases, mainly from Deuteronomy. They must have been absorbed into liturgical patterns and are thus familiar to Nehemiah.[13]

[12] See T. C. Eskenazi, *In An Age of Prose*, 78.

[13] Their appearance in Nehemiah's prayer does not speak in the first place for Nehemiah's versatility in the Scriptures but for the widespread and pervasive influence of Deuteronomy in post-exilic period - so H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 172. F. C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, 153-154, on the contrary, stresses Nehemiah's versatility in Scriptures. See the close comparison of Nehemiah's prayer with the corresponding traditional biblical phrases in R. A. Werline, *Penitential Prayer in second Temple Judaism: The Development of a Religious Institution, Schol Press, Atlanta 1998*, 54-56.

The opening of the prayer is a solemn address to God (cf. Dan 9:4):

I said, O LORD God of heaven, the great and awesome God who keeps covenant and steadfast love with those who love him and keep his commandments ... (1:5).

Nehemiah addresses God with the titles that he collected intentionally, mainly from Deuteronomy, to express both God's awesome transcendence and his loving involvement in Israel's history. He uses the proper name »Lord«, the sacred tetragram YHWH, and the name »God of heaven« (*'ělōhê haššamāyim*).[14] He wished to stress God's sovereignty over the kings of the earth. This was very important for him in this moment. So he goes on stressing God's awe-inspiring character. He is the one to be feared (*haggādôl wĕhannôrāh* - cf. Deut 7:21; 10:17; Dan 9:4) and to be loved (*'hb*) and whose commandments should be kept (*šmr*) - he himself keeps his word (*šōmēr habbĕrît wĕhesed* - cf. Deut 7:9). These characteristics of God are taken from Deuteronomy. Yet only the part that promises covenant and love to his faithful (cf. Deut 7:9; 5:10) is quoted, while the part that threatens with punishment to those who hate him (cf. Deut 7:10; 5:9) is omitted.[15] Why does Nehemiah use the selective quoting? Does he wish not to remind God of his past punitive acts for fear he might keep on punishing them by the present disaster? Or does he believe his compatriots *do* love God and keep his commandments? The words that follow show that their sins, offences and disobedience are a matter of past (Neh 1:6-7), whereas now they »delight in revering (his) name« (v. 11). Thence they are entitled to Lord's keeping his covenant and steadfast love with them. Therefore Nehemiah quotes only the words that refer to those who love God and are loyal to him. In the past, however, it was not so. They were not among those who loved the Lord and kept his commandments. This situation needs to be cleared first. Therefore the words of petition and confession follow the address.

... let your ear be attentive, and your eyes open to hear the prayer of your servant that I now pray before you day and night for your servants, the people of Israel, confessing the sins of the people of Israel, which we have sinned against you. Both I and my family have sinned. We have

[14] F. C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, 154, claims that in the Persian empire the well-known name »God of heaven« could not have impressed the Persian authorities, therefore the proper name, Lord (YHWH), was used. »God of heaven« became part of the religious language of the Jews in Nehemiah's time (cf. Ezra 1:2).

[15] A similar partly quotation appears in Neh 9:17. The prayer in Neh 9:5-37 has a longer and more elaborate historical introduction of God's deeds for Israel followed by the juxtaposition of God's benevolence and Israel's misbehaviour.

offended you deeply, failing to keep the commandments, the statutes, and the ordinances that you commanded your servant Moses (1:6-7).

After having addressed God with the attributes that inspire awe and confidence, Nehemiah starts his prayer by asking God to pay attention to it. V. 6 contains a petition made up of three verbs[16] that God would hear the prayer of his servant, speaking in the first person.[17] His petition is based on Solomon's prayer at the dedication of the temple (1 Kings 8:22-53 = 2 Chron 6:14-42) with a slight difference. In Solomon's prayer God is asked to have his eyes open towards his temple night and day (cf. 1 Kings 8:29 = 2 Chron 6:20), at every time (cf. Kings 8:52) and now (cf. 2 Chron 6:40). In Nehemiah's prayer God is asked to pay attention to his prayer, but it is Nehemiah who is actively praying and confessing day and night. This suggests that his case is very urgent, while Solomon's prayer is a stereotype for petitions in different cases.

Nehemiah's petition that God may hear his prayer is repeated in v. 11, thus forming an inclusion. In the opening verse Nehemiah prays »for your servants, the people of Israel«; in the concluding verse God's »servants who delight in revering your name« pray as well. They may be the same in both verses. However, it looks more probable that the »servants« at the beginning are all Israel's community that is sinful and for whom Nehemiah prays, whereas the »servants« in the concluding verse are characterized by the fear (*yr'*) of God's name. The people with the same characteristic appear in Ezra 9:4 and 10:3 as the group, which supported Ezra in his renewal endeavours. This suggests that Nehemiah was also connected with such a group of pious Jews, strict observers of the law, or even that he had formed them. The petition that God will hear the prayer and give Nehemiah success at the king forms the frame of the prayer. A total dependence on God's favour is expressed by this structure.

After petition a confession (*ûmitwaddeh*) begins (vv. 6b-7). F. D. Kidner pointed to the connection between vv. 5 and 6-7: »The remembrance of God's covenant, in verse 5, has raised the matter of the partner's response (to 'love him and keep his commandments' - v. 5c). This inevitably leads to heart-searching and confession, in which Nehemiah, faced with such a standard, owns to personal (v. 6c) as well as corporate guilt (v. 6b). He will have to come empty-handed with his re-

[16] The first two are in participal form, the third one in infinitive.

[17] A more elaborate petition for God's hearing is expressed in Dan 9:18-19 and Bar 2:14-17. A petition for God's hearing a prayer is generally a part of the psalms of lament (e.g. Ps 5:2-3; 31:3; 54:3-4; 55:2-3 etc.).

quests.«[18] Indeed, he confesses that all together, including himself, have sinned (*hātā'nû*).[19] By this expression Israel's deeds are characterized: they are bad and should be recognized by people as such.[20] The confession of sins is introduced slowly, even cautiously. Nehemiah says he prays day and night for the people of Israel, God's servants. So the people are presented as the object of Nehemiah's prayer and of God's election. Only now Nehemiah reminds God of their sins, and this as the object of confession (*ûmitwaddeh 'al hattō'ôt*). Now he hesitates no more to name their misdeeds, and he does it extensively. He describes their sins by two expressions and by a negation of a positive attitude. After he has used the root *ht'* three times, he proceeds to another expression, *hbl*. Each expression stresses some special point of sinfulness.

The first expression that Nehemiah uses three times, *ht'*,[21] builds its religious meaning on its material sense of losing one's way, missing the goal, thence missing the right or ethic norm, and in religious language missing the will of God that should be obeyed. The expression often appears in connection with the covenant as the central concept of Israel's religion – violation of the covenant is Israel's continuous *ht'*.[22] Then Nehemiah proceeds to another point: »We have offended you deeply« (*hăbōl hābalnû* - v. 7).[23] The expression *hbl* in its material sense refers to damage, destruction, injury, and - in personal relations

[18] See F. D. Kidner, *Ezra and Nehemiah*, Tyndale Old Testament Commentaries, Inter Varsity, Leicester 1979, 79.

[19] His inclusion in the community of sinners is explicit, even more than that of Ezra (Ezra 9:6-15), Daniel (Dan 9:4-19) and Baruch (Bar 1:15-3:8).

[20] *ydh* in the hithpael means »to confess« - see J. Bergman, *ydh; tôdâ*, in: *Theological Dictionary of the Old Testament* V, Grand Rapids 1986, 427-428. In the Egyptian Book of the Dead the confession appears as the separation of a person from the sin he/she has done - see pp. 429-430. Babylonian prayers also contain the confession of sins - see W. von Soden, *op. cit.,* 430-431. In the Priestly Document a confession constitutes a part of the sacrificial ritual (Lev 5:1-6; Num 5:5-10; Lev 16:21f); in the concluding chapter of the Holiness Code the communal confession is announced as the act preceding the restitution after a severe punishment (Lev 26:40f.; cf. 1 Kings 8:46-50=2 Chron 6:36-39). Similar confessions are uttered by individuals or groups also in other parts of Pentateuch and Deuteronomistic History and outside the Bible in the Qumran literature - see G. Mayer, *op. cit.*, 439-443.

[21] They are in plural, once in substantive form (*hattō'ôt*), twice in verb form (*hātā'nû*).

[22] Cf. G. Quell, *hamartánō, hamártēma, hamartía. A. Die Sünde im AT*, in: *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* I; ed. G. Kittel, Kohlhammer, Stuttgart 1949, 267-288.

[23] The verb appears in infinitive and perfect. In the TM infinitive is vocalized as an infinitive construct. Yet J. Gamberoni claims it is an infinitive absolute - *châbhal III,* in: *Theological Dictionary of the Old Testament* IV, ed. G. J. Botterweck and H. Ringgren, trans. D. E. Green, W. Eerdmans, Grand Rapids 1983, 186. If it is the infinitive absolute, in preceding the indicative it emphasises the action, thence they offended the Lord deeply.

- to deliberately thwarting someone, to aggravate sin.[24] They offended the Lord deeply by failing to do what they should have done: to keep (*šmr*) his commandments, statutes and ordinances. In v. 7 Nehemiah confesses they have sinned in everything, since in the threefold designation of God's law (*hammiswôt*, *hahuqqîm*, *hammišpātîm*) the wholeness of his will is comprised. So the stipulations of the covenant were broken together with the covenant itself. Israel's community was no longer entitled to the covenant love of God. According to the Deuteronomistic teaching they deserved punishment.[25] In the address to God Nehemiah says that this keeping (*šmr*) is the attitude of those with whom God keeps (*šmr*) his covenant and steadfast love. A reciprocity between God's and people's behaviour is shown in full light; indeed, they are covenant (*brt*) partners. By confessing that they failed in their part of obligations, he acknowledged they were deprived of enjoying God's covenant and love.

Yet Nehemiah's displaying of Israel's wrongdoings is not a desperate act. He places it into the act of confession (*ûmitwaddeh*), into the prayer (*mitpallēl*), and this changes everything. The confession turns the sinner's attitude of disregarding God into respecting him. The evildoer separates him/herself from the same act that separated him/her from God. So the healing process of forgiveness and reconciliation can start.

At the beginning of the confession God was asked to listen to this prayer and to look at it. Now, when the confession is accomplished, God is asked to remember another word that refers to a case such as this one, regarding unfaithfulness, punishment, repentance, pardon and restoration (v. 8-9). The people indeed deserved punishment. Yet Nehemiah does not mention this directly. Instead, relying on 1 Kings 8:46-53, he reminds God of Deut 4:25-31and 30:1-5, which stress the people's conversion in exile and God's bringing them back to their homeland.

Remember the word that you commanded your servant Moses, saying, 'If you are unfaithful, I will scatter you among the peoples; but if you return to me and keep my commandments and do them, though your outcasts are under the farthest skies, I will gather them from there and bring them to the place at which I have chosen to establish my name.' They are your servants and your people, whom you redeemed by your great power and your strong hand (1:8-10).

[24] See J. Gamberoni, ??? *châbhal III, op. cit.*, 185-186.
[25] Cf. F. C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, 155.

Nehemiah is now at the essence of his prayer. He uses the same method as did Moses when Israel was in a precarious situation, i.e. he reminds God of his word that promises benediction following on forgiveness (cf. Ex 32:9-14). In the texts from Deuteronomy Moses foresees that Israel will violate the prohibition of graven images of Yahweh and foreign gods and all other prohibitions threatened by curses (Deut 28-29). According to the Deuteronomistic theology, God will punish Israel severely, by exile. Yet this suffering will cause that »you will seek (*bqš*) the Lord your God, and you will find (*ms'*) him if you search (*drš*) after him with all your heart and soul« (Deut 4:29). With Israel's repentance Lord's aim is achieved: he will not forsake nor destroy his people nor forget his covenant (cf. 4:3-31; 30:3-10). Similarly Solomon asks God for forgiveness and for hearing the prayer of Israel in exile when they repent (1 Kings 8:46-53 = 2 Chr 6:36-40).[26]

Nehemiah is aware that the exile and the continuing miserable situation are signs that God has fulfilled his word of punishing their unfaithfulness (*m'l*). According to the Deuteronomistic theodicy, the exile and their present misery do not suggest God's weakness but his power. Therefore Nehemiah can remind God that this same power may now be manifested in bringing his dispersed people back to his chosen place.[27] Their return (*šwb*) to him and keeping (*šmr*) his commandments have already taken place as their bringing back from the exile shows. But God has not yet completely fulfilled his promise since Jerusalem still lies devastated, with the broken wall and its gates destroyed.[28] So Nehemiah »brings the people before God with the reminder that God has formerly redeemed them, and then leaves God to draw his own conclusions.«[29]

Nehemiah relies on the assertion from Deut 30:4 that there is no distance that could prevent God from bringing his people back to their homeland as soon as they repent (v. 9). There is a straight line from their obeying to blessings and from their unfaithfulness to curses (Deut

[26] In Solomon's prayer in 1 Kings 8:22-61 Israel is instructed how to repent - by means of penitential prayer. According to R. A. Werline, *Penitential Prayer in Second Temple Judaism*,18-28, Solomon's prayer presents the transition from Deuteronomy's teaching about repentance to penitential prayer. The exilic author of Solomon's prayer in 1 Kings 8 took Deuteronomy's call for repentance and explained how to repent. Since the temple with its sacrifices did not exist, people could enact repentance by penitential prayer.

[27] Some scholars argue the petition of return is inappropriate here, because the context (v. 3) speaks not of a return from exile but of distress among those who have already returned. But see the explanation below.

[28] Cf. D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, 138.

[29] See H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 173.

28) and scattering them among the peoples (Deut 4:25-28). But there is also a straight line from their seeking the Lord and searching after him to finding him and his sparing them (Deut 4:29-31). Nehemiah takes these Deuteronomistic texts to admonish his people to repent and to remind God not to forget them. So the decisiveness of human acts is stressed in its full weight. Israel is expected to return (*šwb*) to the Lord, keep (*šmr*) his commandments and do (*'śh*) them. She herself directs her fortune: by her unfaithfulness (*m'l*) she separated herself from God and he realized this separation by exiling her. If she returns to him, he will reestablish the union with her. This separation and union are expressed in geographical terms, but they refer to personal relations. Israel is scattered among the peoples (*bā'amîm*), but she will be gathered and brought to the place (*hammāqôm*), which God has chosen to establish his name there (*lěšakkēn šěmî*). Deut 30:5 speaks of Israel's returning to »the land that your ancestors possessed, and you will possess it«. For Nehemiah it is not the land that matters, but the dwelling of the Lord there. Israel, purified through suffering, can enter into the union with her Lord, the Landowner. The Lord who keeps the covenant, at the start of the prayer, is expected to reestablish his people in the covenant union, at the end of it, if they only return to him.[30]

Nehemiah endeavours to present Israel in terms that stress this personal note and appeals to God to promote Israel. He names them God's servants and his people (*'ăbādêkā wě'ammekā*) that he redeemed (*pādîta*) mightily. And finally, they »delight in revering your name« (v. 11). Owing to this desirable quality Nehemiah concludes his prayer with a petition to God to hear it and grant him success in his peculiar situation.

O Lord, let your ear be attentive to the prayer of your servant, and to the prayer of your servants who delight in revering your name. Give success to your servant today, and grant him mercy in the sight of this man! (1:11a).

Nehemiah prays in unity with his fellow Jews, who plead for the welfare of Jerusalem (cf. Ps 122:6-7). So the prayer displays a gradation: at the beginning it is Nehemiah alone who intercedes for his people. At the end he brings those with the same attitude into his prayer.

[30] In describing God's redeeming his people from the exile, Nehemiah uses the terminology of Exodus: »by your great power and your strong hand« (cf. Ex 6:1; 9:16; 32:11). In this, too, he is in conformity with other penitential prayers (Neh 9:9-12; Dan 9:15; Bar 1:19).

At the beginning Nehemiah includes himself and his father's house among the sinners. At the conclusion he includes his fellows in his intercession. Thus he provides a splendid scenario with crescendo towards adherence to God. Nehemiah's short prayer is a beautiful piece of literature with an inner dynamic. This dynamic is possible because God endeavours to save his people. Punishing them he obtains their conversion so that he can bring them back to their land and to himself in the covenant re-established. Nehemiah's prayer aims at this fullness of life.

Finally, Nehemiah concludes his prayer with a personal plea for »mercy in the sight of this man«. Up to this moment the reader has no idea about whom he is speaking. A narrative crescendo is achieved when in the next sentence both his identity and Nehemiah's relation with him are revealed: *At the time, I was cupbearer to the king* (1:11b). In the next verse the king is identified as King Artaxerxes (2:1ff.). Nehemiah presents himself as a cupbearer to the king[31] and later appointed by him to be the governor in the land of Judah for twelve years (cf. 5:14ff.).

This indication reveals the delicacy of Nehemiah's situation. If he were to obtain any amelioration of the state in Jerusalem, Artaxerxes would need to overturn his previous decree (cf. Ezra 4:21). The book of Esther shows clearly how dangerous such an attempt could be even for a royal favourite (cf. Esth 4:11-16). Hence he refrained from presenting the petition to the king on his own initiative. He turned to mourning and praying and left God to open the way. Chapter 2 shows how God opened the way and how boldly Nehemiah trod on it.[32]

Naming King Artaxerxes *hā'êš hazzeh* contrasts sharply with the way Nehemiah entitled God at the beginning of his prayer. It reveals his inmost feeling as a Jew: before God the king was a mere man. In the eyes of the world King Artaxerxes was an important person and the most important decisions lay in his hands. Yet in the eyes of Nehemiah it was »Lord God of heaven« who made decisions, not Artaxerxes.[33]

---

[31] This was a high position, which included not only selecting and serving wine and tasting it as a proof against poison, but also serving as a convivial and tactful companion of the king. E. M. Yamauchi, *Was Nehemiah the Cupbearer a Eunuch?*, in: ZAW 92 (1980), 132-142, depicts this position from Ancient Near Eastern sources and convincingly shows it is very improbable Nehemiah should have been a eunuch as some commentators claim.

[32] Cf. H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 173-174.

[33] Cf. F. C. Fensham, *The Books of Ezra and Nehemiah*, 157; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah, Esther*, 139-140.

Conclusion

At the opening of Nehemiah's reformation work, at the launching of the third movement from diaspora to Jerusalem, there stands Nehemiah's first penitential prayer (1:5-11). It represents an introduction to the work of a reformer, who decisively gave direction to Jewish history. So the prayer offers a look into the spirit that moved the formation of Judaism. It is a penitential prayer, which is deeply rooted in the tradition. It is a mosaic of traditional biblical phrases, predominantly from Deuteronomy, whose influence in the post-exilic period was widespread and pervasive.

The fact that a penitential prayer stands at the beginning of the reformatory work shows that the questioning about the Jewish political catastrophe in 587 was solved. The penitential prayer does not contain any questioning of God about »why« and »how long« concerning the disaster. The petitioners know they deserved what had come upon them. God was absolutely justified to impose on them all they had to endure. So Nehemiah's words to God accompanied by weeping, mourning and fasting, consist of a petition, confession and a reminder of God's promise to return his people as soon as they have converted. The petition is addressed to God, who is characterized only by his loving attitude towards Israel - his punitive activity is passed over in silence. The confession of sins is extensive - since sin is abhorred. Hope for redemption is based on God's word to Moses. Nehemiah knows that it is partly accomplished. He bases his hope for the full redemption of all on their prayer as well. For him, the return of God's people to the land is not merely a geographic event - since their homeland is a dwelling place of his name, the return is a renewal of the covenant. God is the God of covenant throughout the prayer. What happened to the people was foreseen in the covenant, and what is hoped for the future is based on the covenant. In turning to God Nehemiah indirectly admonishes his people about the proper attitude before God - a penitential attitude, and supplicates God to realize his part of the covenant - forgiveness and restoration.

Guilt, punishment and forgiveness occupy a prominent place in the prayer of Nehemiah. Inside the frame of the prayer (vv. 5-6a// 11) confession and petition make up its whole content. In this Neh 1:5-11 is similar to other penitential prayers in Neh 9:5-37; Ezra 9:6-15; Dan 9:4-19; Greek Dan 3:24-50 and Bar 1:15-3:8. Guilt, punishment and forgiveness are the central themes of the prayer. The context of the prayer, too, highlights their value. In the broader context the prayer stands at the beginning of Nehemiah's activity, which flows towards the completion of everything that has been undertaken for the building of the new post-exilic community. In the narrower context the prayer

is set between Nehemiah's getting bad news about his homeland and his encounter with the king, in which he got permission to settle the situation. Nehemiah was plunged into the prayer for a long period and also at this encounter - at the point of expressing his request to the king, he »prayed to the God of heaven« and then »said to the king« (2:4.5). The role of the prayer in the events that founded Judaism is thus pre-eminent. At the foundation of Judaism a confession of the sins of the community is pivotal. There is neither pointing to merits nor claim for rights, but heart-searching, conversion and waiting for the grace of God. Thus a new community was born, which learned from its past where its future was. It is characterized by a deep respect for God, an attitude that comprises humility and confidence and opens a way into a loving union with him.

Summary: **Terezija Snežna Večko, *Prayer at the Start of Action (Neh 1:5-11)***

The treatise explains the penitential prayer in Neh 1:5-11 with a special attention to the meaning of guilt, punishment and forgiveness. Its author is Nehemiah, who held a high position at the Persian court. After having received bad news about the troublesome situation in Judah and in Jerusalem he succeeded to get the permission from King Artaxerxes to go to the place of his ancestors' graves and settle the situation. A penitential prayer resumes his reaction at receiving the bad news. It is set at the start of his work and thus expresses the spirit that moved his reform there. It is based on the Deuteronomistic teaching of sin and its consequences. The sins of Israel made God punish them with the exile. In the penitental prayer Nehemiah confesses their sins and reminds God of his promise to forgive them if they repent. He bases his petition on Deuteronomy and 1 Kings, where it is said that Israel's conversion will be rewarded by return to their land. Since their land is a place in which God has chosen to establish his name, the return to it is a sign of the renewed covenant.

Key words: God, Israel, prayer, servant, covenant, commandments, sin, scatter, return

Povzetek: **Terezija Snežna Večko, *Molitev ob začetku delovanja (Neh 1,5-11)***

Razprava razlaga spokorno molitev v Neh 1,5-11, s posebno pozornostjo na pomen krivde, kazni in odpuščanja. Njen avtor je Nehemija, ki je imel visok položaj na perzijskem dvoru. Ko je zvedel za težke razmere v Judeji in Jeruzalemu, je uspel dobiti dovoljenje kralja Artakserksa, da gre v mesto, kjer so grobovi njegovih očetov, in uredi nastalo stanje. Spokorna molitev povzema njegovo reakcijo ob slabi novici. Postavljena je na začetek njegovega delovanja in tako predstavlja duha, ki je vodil obnovo. Temelji na devteronomističnem nauku o grehu in njegovih posledicah. Izraelovi grehi so vzrok, da jih je Bog kaznoval z izgnanstvom. V spokorni molitvi Nehemija izpoveduje grehe svojega ljudstva in spominja Boga na njegovo obljubo, da jim bo odpustil, če se spokorijo. Svojo prošnjo utemeljuje na Peti Mojzesovi knjigi in Prvi knjigi kraljev, kjer je Izraelu obljubljeno, da se bo, če se spreobrne, vrnil v domovino. Ker je ta domovina kraj, ki si ga je Bog izvolil, da tam prebiva njegovo ime, je vrnitev v domovino znamenje obnovljene zaveze.

Ključne besede: Bog, Izrael, molitev, služabnik, zaveza, zapovedi, greh, razkropiti, vrniti

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 268 (4)
BV 65 (2005) 1, 59–72

Janez Vodičar

Kateheza v raznoliki in multikulturni Evropi

(Mednarodni kongres evropske delovne skupine za katehezo, Budimpešta, 26. do 31. 5. 2004)

Uvod

Člani EEC (Équipe européenne de catéchèse) ali EAK (Europäische Arbeitsgemeinschaft für Katechese) se vsake dve leti srečajo, da bi preučili pereča vprašanja kateheze v Evropi.[1] Letos je bil kongres v Budimpešti; zaznamovala ga je širitev Evropske unije in vstop drugih kultur v ta prostor. Raznolikost se je kazala že v samem kraju, ki je poleg jezikovnih pregraj postavljal tudi kulturne in zgodovinske. Madžarska je s svojo drugačnostjo vpeta v germansko-slovansko okolje, kar se odraža tudi v njeni krščanski tradiciji in sedanjosti. Njena drugačnost je bila izziv predvsem za katehetske strokovnjake iz zahodnih držav. Strokovna predavanja, delo po skupinah in razprave, predvsem pa živa izkušnja katehetskega dela od Rusije do Portugalske in skupna molitev, vse to je dalo pečat celotnemu srečanju. V povzetku je Enzo Biemmi nakazal celoto kongresa z besedami blažene matere Terezije, ki pravi, da je namen apostolata nje in njenih sosester ponesti Jezusa in njegovo ljubezen najbolj ubogim med ubogimi. Merilo, ki jih pri tem vodi, ni vera teh ubogih, ampak njihova potreba po pomoči. Bolj ko kdo raste v ljubezni, bližje bo tudi Bogu, pa naj ga imenuje tako ali drugače. Kar šteje, je le ljubezen. Podobno je zaključno misel povzel Jean-Claude Reichert z besedami drugega svetnika Charlesa de Foucaulda, ki pravi, da bolj ko sta dva zvesta Bogu, bolj bosta tudi blizu drug drugemu.

Različnost in dialog v tej različnosti, ki naj bi ga kateheza omogočala, sta bili vodilni besedi tega kongresa. Ob tem je šlo predvsem za strokovna vprašanja, ki se pojavljajo okrog izbrane tematike in za predstavitve nekaterih konkretnih pedagoško-katehetskih poizkusov v Evropi. Analizam stanja so se vedno pridruževale mogoče rešitve. Nekatere celo že v samem življenju določenih cerkvenih skupnosti.

[1] Prim. A. Slavko Snoj, *Sodobne evropske kulture in kateheza,* v: *BV* 59 (1999), 93. Letošnjega kongresa se je udeležilo preko 60 predstavnikov. Iz Slovenije sva se ga udeležila dr. Alojzij Slavko Snoj in dr. Janez Vodičar, ki je tudi postal redni član tega mednarodnega združenja.

1. Vzgajati v spremenjeni Evropi

Uvodno predavanje strokovnjakinje s Poljske Elzbiete Osewske, ki dela tudi v Bruslju na mednarodnem inštitutu Lumen Vitae, je poskušalo predstaviti najrazličnejše vidike pluralizma v Evropi. Izhajala je iz izkušnje Poljske, kjer se zdi, da so vse delitve Evrope (zahodna, srednja, vzhodna; kapitalistična, socialistična; germanska, slovanska, romanska; ...) neustrezne in ne morejo pokriti zgodovinske dediščine, ki jo nosi določen narod. V tej raznolikosti, ki je ne moremo v celoti zaobseči, se postavlja vprašanje evropske identitete. Zgodovinski oris razvoja Evropske unije ne more dati na to odgovora. Zgodovina je premalo, da bi ustvarila zavest skupne pripadnosti, iz nje ponavadi potegnemo le določene negativne izkušnje. K temu bi lahko pripomogla šolska politika, ki bi poskušala vzpostaviti nekakšen evropski skupen prostor izobraževanja. Vendar ta teži v veliki meri le po zahtevi, da omogoči Evropi najbolj konkurenčno ekonomijo na svetu. Za dosego tega cilja, ki bo pripomogel tudi k večji socialni kohezivnosti, je treba vzpostaviti temeljno sodelovanje na področju izobraževanja.[2] Evropski izobraževalni koncept naj bi bil v tej meri kvalitetna referenca za celoten svet do leta 2010. Vendar je vprašanje, če bo to zadostovalo za vzpostavitev evropske identitete, ki se mora vzpostaviti tako navznoter (v raznolikosti njenih sestavnih delov) kot navzven, kjer mora najti svoj prostor v svetu. Še posebej je problematična notranja raznolikost, ki se je pokazala ob širitvi in sprejemanju evropske konvencije.

Katehete poleg izobraževanja določa tudi verska stvarnost. Religiozna različnost Evrope ni več toliko povezana s političnimi mejami, kot je to bilo včasih. Predavateljica je s pomočjo statističnih podatkov pokazala, kako raznolika je geografska kot časovna podoba vernosti v Uniji. Če je bila še pred kratkim odločitev za vero tudi odločitev za Cerkev, danes ni več tako. Hkrati pa to vprašanje tudi ni več tako pomembno za javno življenje, čeprav se ta vidik v bivših komunističnih deželah drugače razume kot na Zahodu. Zato tudi vera ne more – za mnoge niti ne sme biti – pot do skupne identitete. Še slabše je, ker postaja tudi vera vedno bolj individualistično zaznamovana in ne prinaša več etične zavezanosti, kot je bilo to včasih.[3] To še bolj kliče po skupnem vzgojnem pristopu.

Predavateljica je naštela trinajst področij, kjer se v Uniji pojavljajo razlike, ki ločujejo, in poskuse, da bi jih evropska politika premagala. Teritorialne meje se odpravljajo s svobodo gibanja oseb in blaga,

[2] Prim. http://europa.eu.int/comm/education/policies/pol/policy_de.html (11. 8. 2004).
[3] Prim. U. Ruh, *Christsein in Europa,* v: *HerKorr* 5/58 (2004), 219.

t. i. Schengen. Zgodovinske pregraje se poskuša odpravljati z iskanjem skupne evropske zgodovine, študijem, z vzpostavljanjem narativne identitete. Kulturno zamejenost premagujejo razne medkulturne prireditve, nacionalne kulture zaščitijo evropske ustanove, kar naj bi vodilo k nekakšni skupni kulturni identiteti. Verske pregraje se odpravljajo najprej z medsebojnim priznanjem vrednot različnih verstev, z medverskim dialogom in z ekumenizmom. Jezikovna različnost se premaguje s priznanjem uradnosti vseh jezikov članic Unije in s pospeševanjem učenja jezikov. Ekonomske povezave se najmočneje kažejo v skupnem trgu, skupni banki, valuti, proračunu, odprtosti finančnih transakcij. Politična enotnost se vzpostavlja v skupnem vodstvu, od parlamenta do komisije, skupni politiki in vzpodbujanju k zavzetosti za skupne probleme. Ideološke razlike se odpravljajo z bojem proti rasizmu, z dejstvom enakih možnosti in enako kaznovalno politiko. Pravne ovire odstranjuje skupno sodišče, zagotovitev osnovnih človekovih pravic in možnost najrazličnejših zaščit manjšin. Na socioloških polju se s skupno zaposlovalno, zdravstveno, stanovanjsko, priseljevalno in družinsko politiko presega družbeno določenost. Psihološke meje predvsem boj proti predsodkom in odprtost za multikulturnost. Na področju komunikacij najbolj učinkovito premagujemo meje z medmrežjem, s televizijo, neomejenimi telefonskimi povezavami, potovanji in mednarodnimi izmenjavami. Izobraževalne ovire se odpravljajo z BAMA, izmenjavo študentov, s skupnim načrtovanjem izobraževanja in s štipendijami.

Pri premagovanju ločnic in vzpostavljanju nekakšne skupne evropske identitete imajo verske vsebine le majhno vlogo. V vseh načrtih preureditve izobraževalnega sistema je ključni motiv konkurenčnost evropskega gospodarstva, kvaliteta izobraževanja in njena preglednost, ne pa toliko povezanost z duhovno tradicijo stare celine. Izobrazba naj bi omogočila, da bi vsak evropski državljan nastopil na skupnem trgu delavne sile, se osebno razvil in bil tako sposoben se vključiti v družbeno okolje, kjer bo delal. Versko izročilo pa je vezano na ozko okolje in kulturno stvarnost. K tej izločitvi verskih vsebin pripomore tudi tradicija laičnosti v zahodnem izročilu, ki v želji po nevtralnosti in tolerantnosti izloči iz javnega izobraževalnega programa vsako specifično religiozno vsebino. Po mnenju predavateljice je to za bivše komunistične dežele težko razumljivo stališče. Prejšnji režim je načelno zavračal vsako religiozno dimenzijo, zato ljudje sedaj, ko imajo končno svobodo izpovedovati vero, pričakujejo njeno vključitev v javno življenje, kar je v nasprotju s tradicijo zahodnega laicizma.

Kljub mnogim negativnim stališčem do vere je krščanstvo poklicano, da v novih okoliščinah najde mesto v pedagoškem delovanju. Še posebej tedaj, ko država nastopa vedno bolj kot edina razsodnica, kaj je nevtralno izobraževanje. Cerkev s tem izgublja prostor delovanja, mora pa vztrajati, da v sekulariziranem okolju ponuja eno izmed drugačnih poti razmišljanja in življenja. Zato to ne pomeni, da naj bi se verske skupnosti izločile iz javnega vzgojno izobraževalnega procesa, ampak bi se morale bolj preusmeriti na osebno raven. Sama politika to pričakuje in omogoča. Izločitev verskega pouka iz javnih ustanov bi morala pospešiti razmišljanja, kako vzpodbuditi na tej osebni ravni potrebo po verskem izobraževanju. To terja večjo odgovornost vsakega posameznika za versko vzgojo in zahteva preureditev tradicije na tem področju kot tudi močnejšo zavzetost verskih občestev. Verska vzgoja po načelu »naredi sam« pa bo težko odigrala povezovalno vlogo, predvsem ne bo mogla biti vzgojiteljica za solidarnost. Izobraževanje, ki sloni samo na ekonomskih predpostavkah, ne bo moglo kljubovati neoliberalnim poizkusom globalizacije življenja, ki prej omenjene meje odpravlja le še z gospodarskim nasiljem.

Predavateljica je zaključila s pripombo, da je unija s širitvijo res odpravila politične in ekonomske meje, mej v zavesti ljudi pa ne more odpraviti. Različnosti, ki izhajajo tudi iz religiozne tradicije bi se morale poglobiti, ne pa z ekonomskimi pritiski odpravljati, da bi resnično prišlo do solidarnosti, ki naj bi bila po njenem mnenju temelj skupne evropske identitete.

2. Teologija dialoga in katehetske predpostavke

Za katehetsko dejavnost v tako raznoliki stvarnosti, kot je bilo zgoraj predstavljeno, je potreben dober teološki temelj. K temu naj bi pripomogel zgodovinski pregled različnih poizkusov v Cerkvi, da bi vzpostavila odnos do drugačnih in njihovih skupnosti. Profesor Mihaly Kranitz iz Budimpešte je poskušal v tem srečevanju krščanstva z drugimi slediti poizkusom vzpostavitve teologije dialoga. V prvi krščanski skupnosti je bil odprt odnos najprej do judovske skupnosti, saj so apostoli še naprej obiskovali shodnico. Judovska skupnost jih je sama izločila, ker ni bila odprta za njihovo oznanilo, čeprav so odnosi dobri vse do tretjega stoletja. Hkrati se prva skupnost kristjanov hitro odpre tudi do poganov in jim ne nalaga posebnih bremen, kar je razvidno tudi iz prvega koncila v Jeruzalemu (prim. Apd 15,19). Zaradi negativne naravnanosti okolja se ta odprtost do poganskega sveta kmalu spremeni v apologetsko obrambo, ki pa ni bila samo v poudarjanju svojega prav. Že Klemen Aleksandrijski poskuša pozitivno oceniti vlogo grško-rimske tradicije (to se lahko zasledi že v Pavlovem govoru v Atenah,

*(prim. Apd 17,22-31), ki naj bi bila poleg judovske postave druga pot priprave za evangelij. Državno vero čaščenja cesarja kot božanstva pa je krščanska skupnost popolnoma odklonila. Priznavala je politično vlogo vladarja, ni pa sprejemala njegove božanskosti. Z rastočo močjo krščanstva pa je tudi odnos do judovstva vedno bolj odklonilen.

Do muslimanov je nastopila Cerkev najprej z apologijo, nato z očitnim bojem, ki se kaže v križarskih vojnah, na drugi strani pa imamo nekakšno strpno sobivanje v mavrski Španiji. Z Raymondom Lullusom se začne novo iskanje skupnih poti.

Misijonska dejavnost je krščanstvo vedno znova vodila v stik z novimi kulturnimi okolji. Tu je mnogokrat nastopila kot zaščitnica in celo začetnica kulturnega razvoja določene skupnosti. To spoštovanje različnih kultur in njihov študij je vedno bolj, še posebej na španskih in portugalskih univerzah, sprožal vprašanje o odrešenju poganov. Bogastvo duhovne dediščine novo odkritih kultur in teološka poglobitev bogopodobnosti vsakega človeka je vedno bolj odpiralo prostor spoštovanja različnih verstev tudi v praksi Cerkve.

Drugi vatikanski koncil postavi temelje skupni zavesti pripadnosti enemu samemu človeštvu. Čeprav ohranja enkratnost vere v odrešenje v Jezusu Kristusu, hkrati priznava globoko spoštovanje in moč drugim duhovnih dediščinam človeštva. Tej koncilski zasnovi je dala konkretne poteze zavzetost Janeza Pavla II. ob poizkusih zbliževanja različnih verstev v skrbi za skupno dobro človeštva. Ob tem ne smemo pozabiti, da je dialog med različnimi krščanskimi izročili nekaj, kar vodi k vedno večjemu sodelovanju in spoštovanju. Zato je poimenovanje Lutra za »našega očeta v veri« s strani papeža znak iskanja skupne poti do odrešenja v Kristusu, ki doseže vrh s podpisom temeljne ekumenske listine 21. aprila 2001 v Strassburgu.

Direktor inštituta Lumen Vitae Henri Derroitte je v svojem predavanju postavil vprašanje: Kakšna kateheza je potrebna za dialog odprto osebo? Dober odgovor na to vprašanje se najde v knjigi, ki jo je izdal škofijski svet iz Quebeca.[4] V njem je pet temeljnih točk za katehezo, ki naj sledi Jezusu Kristusu kot poti k počlovečenju. Najprej naj kateheza vodi v vero, upanje in ljubezen, kot to lahko živi kateheziranec in mu bo to omogočilo sprejetje oznanila. Kateheza mora biti delovanje, ki bo hkrati uvod, učenje in naloga za poučevanje. Nujno vodi k vključitvi v misterij Svete Trojice. Gre za učenje in pripravo na krščansko življenje in mora zavzemati celotno krščansko vzgojo. Po predavateljevem mnenju je kateheza prevečkrat omejena zgolj na posredovanje znanja in izkušenj vere. Severnoameriška tradicija jo

[4] Assemblée des Évêques du Québec, *Jésus-Christ chemin d'humanisation,* Médiaspaul, Montréal 2004, 45.

poskuša pod vplivom protestantizma definirati veliko širše; k temu nas vabi tudi vedno večja ponudba različnih oblik verovanja. Zato se pred katehezo postavljata dve temeljni nalogi: 1. Kateheza naj podpira krščansko identiteto, ki bo krepila zavest krsta, vere in pripadnosti Cerkvi. 2. Katehiziranca naj pripravlja na nenehno srečevanje in dialog z ljudmi drugačnega prepričanja. Po besedah Didierja Pollefeya lahko odprta kateheza, ki poudarja bogastvo različnih verstev, pripomore k večji samozavesti in spoštovanju lastnega prepričanja; potrebuje pa poglobitev krščanskih virov. To naj bi vodilo k novemu načinu biti kristjan.[5]

Če hoče kateheza slediti tem ciljem, mora veliko bolj poudarjati osebno dimenzijo in odprtost do drugih verstev, ki bo že vnaprej dialoško zaznamovana in bo to prenesla tudi v versko pedagoški pogled. S tem ne gre več le za postopek poučevanja, kjer bi se enostavno posredovalo določene oblike krščanskega verovanja, ampak za uvajanje, poučevanje, učenje in pustolovščino hkrati. Pri tem je treba vztrajati, da določena identiteta ne gradi na izključevanju, ampak na zdravem vključevanju in sožitju. Pluralnost mora biti resno mišljena, saj se zvestoba lastni veri najprej kaže v odprtju in razumevanju do drugih verstev.

S tem pa nočemo zanemariti krščanskega izročila in bogastva. Da bi odprtost do drugih in lastna rast v krščanstvu šla pravo pot, je treba vedno bolj poudarjati središčnost kateheze. Ta naj bi bila vedno bolj kristocentrična. V središču je oseba Jezus Kristus in to križani in vstali. Zato je treba vedno govoriti o Bogu v luči razodetja, ki nam ga posreduje Jezus. S stališča učlovečenja sledi druga zahteva v katehezi. Ta naj bi vedno bolj uporabljala jezik in izkušnje vsakdanjega življenja konkretnih oseb. Kar zopet zahteva, da se kateheza opravlja v živih skupnostih, ki so odprte za izkušnje novih članov. Kateheza je vedno bolj prostor dialoga, odprtosti, srečevanja, da se uvajanje v vero lahko ukorenini v življenju konkretnih ljudi. Z odprtostjo kateheze konkretnim ljudem in njihovi poti k Bogu se poglablja zaklad vere. Šele tako bo kateheza tudi opravljala preroško službo, saj bo osebno doživeto oznanilo delovalo korektivno na konkreten način življenja. S tem ne bo šlo več le za informacijo in poučevanje, ampak za živo vključitev v občestvo verujočih.

Tako postavljena kateheza bo vedno bolj vodila k dialoški naravnanosti lastne verske zavesti. Vendar tega ne bo dosegla v izoliranosti in odmaknjenosti od izkušenj drugih. O dialogu govorimo lahko le tam, kjer vlada pravi in dejaven pluralizem. To odprtost za srečevanje ra-

[5] Prim. F. Wilfred, *Une nouvelle manièrе d'être chreétien. Préparer la rencontre avec des voisins d'autres croyances,* v: *Concilium,* 279 (1999), 65.

zličnih izkušenj bi morala omogočati ravno kateheza, ki bi s tem tudi odpravljala razne predsodke in bojazni. Voditi nas mora vera, da je bistvo človeka v bogopodobnosti, ki se kaže v sposobnosti za svobodo in ljubezen. S tem kateheza ni več v službi zgolj nekega občestva, Cerkve, ampak postaja vedno bolj zavezana božjemu poslanstvu. Cerkev je zavezana poslanstvu, ki ji ga daje Bog. V tako utemeljenem poslanstvu je kateheza zavezana spoštovanju in sprejemanju izkustev, ki jih prinašajo različna izročila ali posamezniki o Bogu.[6] Središče kateheze bo tako vedno bolj verovanje in način življenja, ki iz tega prepričanja sledi. To vključuje tudi določeno ponižnost in priznanje, da se nikoli ne da izčrpati vsega Razodetja. Pripravljenost na vedno novo oznanilo, ki izhaja iz prepričanja o odprtosti Svetega pisma novim razumevanjem v konkretni situaciji, bo zorelo tudi v zavest, da se skrivnost Boga odkriva tudi v drugih verstvih, kar je morda nam ostalo še zakrito. Primer za to je sinoda azijskih škofov, ki je predlagala katehezo, ki bo črpala v izkušnji budističnih menihov, da bi nagovarjala k veri v Boga.

Za vzpostavitev zdrave krščanske identitete, ki bo brez strahu in podcenjevanja lastnega izročila ali izročila drugih ravnala dialoško, je pomembnih več dejavnikov: čas, ki ga namenjamo drug drugemu; kultura pogovora, ki bo vedno že vnaprej zahtevala poznanje drugih; skromnost in pripravljenost prisluhniti drugim in biti odprti zanje; približevanje oblik izpovedi vere, kjer bo krščanska vera rasla z izkušnjo drugih; vse to naj se potrjuje v življenju, saj je to le toliko resnično, kolikor je vpleteno v vsakdanje življenje.

To zahteva veliko mero motiviranosti in prebuditev zvedavosti pri katehizirancih. Hkrati ne smemo pozabiti, da bo za dialog pripravljen tisti, ki bo začutil, da je tudi njegovo mnenje in izkustvo dobrodošlo. Zato se mora vsaka kateheza začenjati s poslušanjem. S tem ne bo več, kot pravi Vincent Ayel, kateheza dajala le formalnih odgovorov na vprašanja, ki jih ni nihče zastavil in nikogar ne zanimajo. Ker pa je danes vedno več ljudi, ki se bojijo odvisnosti, zavezanosti, ki nemirno iščejo in se težko odločijo, jim je treba omogočiti nekakšen nevtralen prostor, kjer se bodo rešili strahu in se odprli izkušnji, ki jo prinašajo drugi.

Predavatelj je podal tudi primer programa šolske kateheze za frankofonski del Belgije, ki v veliki meri vključuje prej predstavljeni dialoški princip. Predvsem izhaja iz dejstva, da v sodobni pluralni družbi ne gre toliko za dialog med različnimi verami, ampak za dialog med ljudmi različnih prepričanj. Metodološki pristop, ki so ga izbrali v tem načrtu, poskuša najprej prebuditi zanimanje, motivacijo in

[6] Prim. C. Salenson, *Révélation et dialogue,* v: *Catéchèse,* 173 (2003), 164.

vprašanja, kar predpostavlja tudi soočenje z lastnimi občutki, predsodki in poznanjem. Tako naj bi v naslednjem koraku kateheze prišli do konkretnih vprašanj in situacij, ki bi jih bilo treba razumeti in razrešiti. Druga faza vključuje zbiranje informacij in odkrivanje najrazličnejših odgovorov. Pri tem se lahko poslužujejo najrazličnejših sredstev, od literature do prireditev. Tretja faza vključuje soočenje in analizo različnih stališč, ko se katehiziranci kritično spopadejo s pridobljenim v prejšnji fazi. Pri tem je treba vzpodbujati šolarje k pravilni argumentaciji in vodenju diskusije. Četrta faza zahteva integracijo, osebno zavzetost in sintezo. Ko učenci uspejo zbrati informacije in jih skupaj premisliti, lahko sami zavzamejo neko stališče do konkretne problematike. Podajo razloge za svoje stališče, verovanje in prepričanje. V zadnjem, petem, koraku si šolarji znova postavijo začetno vprašanje in preverijo, koliko jim je uspelo nanj odgovoriti. Na tem primeru lahko vidimo, kako je mogoče vzpostaviti pouk, ki bo vključeval različnost tradicij in gojil dialoško naravnanost vere.

3. Praktična uporaba dialoško naravnane kateheze

Zaključek prejšnjega predavanja je nakazal usmerjenost kongresa, da na konkretnih primerih poskuša podati teoretične osnove in jih s tem še z večjo odgovornostjo premisliti. Najprej je predstavil Werner Simon primer iz Berlina.[7] V tem velemestu je vedno bolj navzoča pluralnost, saj je bilo v letu 2003 uradno ugotovljeno 360 najrazličnejših verskih skupin. Hkrati je vedno več otrok, ki se v šoli ne odloči za verski pouk, čeprav je šolski zakon za deželo Berlin kot primarno nalogo verskega pouka predvidel vzgojo za medkulturni dialog, kar je pogoj demokratičnega sožitja. Tako je verski pouk, ki ni obvezen in je njegova izvedba v šoli prepuščena verskim skupnostim, da ga opravijo z državno priznanim usposobljenim osebjem, v letu 2002/03 obiskovalo le 42% vseh šolarjev. Ob tem se postavlja vprašanje, kako je mogoče govoriti o sožitju, dialogu, razumevanju in sploh o demokratičnosti družbe, če več kot polovica otrok v rednem šolskem pouku ne dobi nobene informacije o tako pomembni stvari, kot je versko prepričanje. Težko bi govorili o pluralizmu, kjer gre za brezbrižnost in nepoučenost. Da bi to dilemo rešili, sta evangeličanska cerkev Berlin-Brandemburg in katoliška nadškofija Berlin skupaj pripravili predlog za verski pouk kot kooperativni predmet na filozofsko-etičnem in svetovnonazorskem področju, ki bi bil obvezen za vse. Ta bi vključeval različne možnosti izbire, od etičnega, filozofskega pouka, do katoliškega, protestant-

[7] Prim. http://www.kath.de/bistum/berlin/schulen/ru_faechergruppe/nav.htm (12. 8. 2004).

skega, muslimanskega ... verouka. Vsak učenec bi se odločil za eno področje, ki pa že vnaprej predvideva in zahteva medpodročno sodelovanje. Tri temeljne točke so pri predlaganem pomembne: omogočanje pluralnosti in avtentičnost pouka; spoštovanje lastne tradicije, oziroma tradicije staršev, hkrati pa vključevanje v pluralno okolje; same verske skupnosti so vključene v oblikovanje pouka, kar predpostavlja zvestobo avtentičnosti. Izhaja se iz stališča, da so pomembnejši od besedil živi ljudje in njihova vera.

Predlog je izredno vzpodbudil ekumenski dialog med katoličani in evangeličani; njegov glavni cilj je ohranjati različnost, omogočiti izkustvo lastnega izhodišča, vzpodbuditi razpravljanje o verskih resnicah, vzgajati za razumevanje drugih in dati izkušnjo biti razumljen. Taki cilji predvidevajo didaktični model v štirih fazah. Najprej se v več urah pouka obdela skupne teme, ki posegajo na svetovnonazorska področja. Vsak bi storil pri svojem izbranem predmetu in s tem tudi s področnimi predpostavkami in načinom. Nato skupaj predstavijo iz teh področji pridobljeno spoznanje. Gre za srečanje in izmenjavo. Tretji korak predvideva diskusijo v mešanih skupinah, kjer se predstavljene teme na novo premisli in poglobi. Zaključek je spet v začetnih področnih skupinah, kjer se opravi refleksija in zbere temeljna spoznanja. Še posebej so zavezani k sodelovanju učitelji, saj pouk ne poteka toliko v razredu kot v projektnih delavnicah, ki vključuje širši prostor, kot je le šola. Pri tem se zahteva preglednost načrtovanja pouka, enakost med področji in učitelji, spoštovanje prepričanja posameznika, zgolj argumentirano kritiko in da ima vsak pravico predstavljati svojo versko skupnost. Odprta vprašanja pa ostajajo glede primernosti določenih didaktičnih modelov, glede stopnjevanja zahtevnosti in ocenjevanja doseženega, prilagoditev šolski stopnji (predvideva se le od 7. do 10. leta šolanja) in različne zmožnosti šol, da ponudijo več področji, kjer bi se ta pouk opravljal. Treba je reči, da gre za izredno priložnost, kjer bi v živo živeli in ne samo poučevali dialog.[8]

Drugačno izkušnjo je predstavil Csabo Kato pastoralni delavec iz velike mestne župnije v Budimpešti. Spraševal se je predvsem o vrednotah, ki naj bi jih v procesu evangelizacije posredovali mladim, da bi ti lahko osebno zaživeli svojo vero. Izhajal je iz svoje izkušnje družbe v tranziciji, kjer so stare vrednote izgubile svojo moč v luči porabništva in strahu pred prihodnostjo. Družina, ki je prej vzgajala za vrednote, tega ne počne več, čeprav vse javne raziskave kažejo na vrednost

[8] Prim. http://www.kath.de/bistum/berlin/schulen/ru_faechergruppe/99_zusammenfassung.htm (13. 8. 2004). »Deshalb ist die Berliner Schulreform eine einmalige Chance für die gleichberechtigte Zusammenarbeit der Religionsgemeinschaften und Weltanschauungen.«

družine v očeh mladih. Večina anketirancev pod 20 let navaja kot svoj največji problem, da v najtežjih trenutkih niso imeli podpore in razumevanja staršev. V dobi odraščanja, ki jo brezposelnost in vedno daljša doba šolanja podaljšuje, se pri mladih, ko gre za vprašanje lastne identitete kaže velika mera lahkotnosti. Neodločenost, nevezanost in nezavzetost vedno bolj zaznamujeta mlado generacijo. S tem postaja tudi prihodnost vedno bolj negotova. Mladi vedno manj verjamejo v svojo prihodnost, kar lahko razloži tudi nezmožnost za poroko, družinsko življenje, duhovne poklice in družbeno angažiranost.

Stara komunistična dediščina je tudi prepričanje, da je vera nekaj zasebnega, zato so redki pripravljeni v javnosti pričevati svojo vero. Ko Cerkev poskuša pokazati svojo socialno zavzetost, jo mnogokrat ne razumejo niti njeni verniki. Ob tem pa vedno bolj raste moč družbenega ozračja, ki zagovarja uživanje in pridobitništvo. V samih krščanskih skupnostih vlada tudi napetost med starimi verniki in tistimi, ki so vstopili vanjo po padcu komunizma.

Vsi ti problemi kličejo po novem oznanilu evangelija. Ta pa predvideva predevangelizacijo ali oznanjevanje temeljnih življenjskih vrednot. To lahko poteka samo v majhnih in živih skupinah, kjer si upajo priti tudi na dan s svojimi ranami iz preteklosti, kar jim omogoči izkušnjo odrešenja Jezusa Kristusa, o katerem občestvo pričuje. Ob tem jih je treba vedno bolj vključevati v aktivno življenje družbe, kjer bodo sami sposobni začutiti, da zmorejo kaj storiti. Ob izkustvu, da so nekomu potrebni, bodo vedno bolj cenili tudi sebe in vrednote, ki jih vodijo pri delu za druge.

Izkušnjo popolne pluralnosti je predstavila Nicoleta Martian – Maldovan, profesorica didaktike iz Romunije. Izhaja iz grkokatoliške tradicije Sedmograške in živi in deluje v okolju, kjer so navzoče še pravoslavna, reformirana in katoliška Cerkev. V predstavitvi zgodovine Romunije in svoje Cerkve je pokazala na težavnost pluralnosti. Še posebej na primeru povojnega dogajanja, ko je pravoslavna Cerkev izkoristila komunistični režim proti uniatom. Takrat so jim v veliki meri pomagale katoliške skupnosti. Danes imajo spet svobodo veroizpovedi in pravico do lastnega verskega pouka v šoli. Pluralnost okolja je grškokatoliška skupnost vzela zares. Najprej to počne pri svojem verskem pouku. Saj je njen prvi cilj odprava predsodkov in poznanje drugih verskih skupnosti. Ob tem pripravljajo skupna izobraževalna in pogovorna srečanja s pravoslavnimi verniki. Še posebej poskušajo skupaj poglabljati duhovno globino, ki jo narekuje vzhodno izročilo. Skupaj s poukom gre tudi ekumenska usmeritev pri socialnem delu, kjer ne sprašujejo po verski pripadnosti, ampak odgovarjajo na konkretne potrebe ljudi, ki se obračajo nanje. Čeprav velikokrat doživljajo nerazumevanje s strani pravoslavne skupnosti, ki je nacionalna, Romunska

Cerkev, poskušajo biti most med Vzhodom in Zahodom. Iz lastne izkušnje v povezanosti s katoliško Cerkvijo črpajo moč za spoštovanje pravoslavnega izročila.

Zanimivo izkušnjo je podal Enzo Biemmi iz Verone, ki je prebral poročilo sodelavca Antonia Scarttolinija o medsebojnem sodelovanju valdeške, romunsko pravoslavne in katoliške Cerkve v Veroni. Poročilo je naslovil: Simfonija krščanskega praznovanja. Projekt sta skupaj pripravila škofijski urad za katehezo ter urad za ekumenizem in dialog iz Verone. Direktor katehetskega urada je študiral umetnost v Parizu in se je vprašal, zakaj ne bi pripravili ekumenske kateheze s pomočjo bogatega ikonografskega izročila. Zato so k sodelovanju najprej povabili pravoslavno Cerkev, ki ima bogato ikonografsko izročilo, nato se jim je pridružila še evangeličanska valdeška Cerkev. Zadali so si naslednje cilje: ustvariti prostor ekumenskega srečevanja, izmenjati si kristološko-katehetske izkušnje z iztočnico v odlomkih iz evangelija, prisluhniti različnim verskim izkušnjam, predvsem s pomočjo umetnosti premakniti pogovor iz teološke na izkustveno raven. S tem so vzpostavili trojni dialog: besedil, slik in vere.

Samo srečanje poteka na različnih krajih. V sakralno opremljenem prostoru človeka sprejme duhovna glasba. Začne se vedno z molitvijo psalma, ki uvede v evangeljski odlomek. Po prebranem odlomku in tišini najprej spregovori valdežanska pastorka in iz svoje protestantske izkušnje osvetli prebrani odlomek. Nato pristopi pravoslavni duhovnik s predstavitvijo ustrezne ikone, ki so jo prej vsi prejeli, in ob podobi razloži prebrani odlomek. Zaključi katoliški duhovnik, ki s pomočjo reprodukcije slike iz zahodne umetnosti poda katoliško razumevanje prebranega odlomka. Čeprav so razlage evangelijev mnogokrat zelo podobne, so vendarle zelo različne, saj vključujejo drugo izročilo in okolje. Na koncu lahko udeleženci postavijo svoja vprašanja, dajo svoja mnenja, molijo in posredujejo lastne izkušnje. Zanimivo je, kako si ljudje, ki gredo v življenju drug mimo drugega, prisluhnejo in odprejo svoje življenje. Ne gre več za pogovor o dialogu in sodelovanju, dialog je stvarnost, ki vodi k poznanju drugih, priznanju različnosti in hvaležnosti zanjo. S podobo, ki služi za razumevanje, ne le razlagajo prebrano besedilo, ampak na novo razumejo življenje iz vere. Ker pa protestantsko izročilo ni naklonjeno upodobitvam, so dodali glasbo, ki je v njihovem izročilu izredno bogata. Vedno bolj prihajajo do spoznanja, da je vera močno zakoreninjena v estetskem čutu in ne toliko v razumu. Še posebej pa preko njega zmorejo ljudje veliko bolj prebuditi čut razumevanja in spoštovanja drugih. Mnogi so priznali, da so preko teh srečanj, kjer se vera in umetnost povezujeta, globlje začutili lastno versko občutje, predvsem osnovno zavest zastonjske obdarovanosti. Pri tem ima veliko vlogo simbolna dimenzija uporabljenih umetniških

del. Simbol je globoko zakoreninjen v človekovi duševnosti in vedno spodbuja k mišljenju in dialogu. Umetnost ima moč, da neizrazljive občutke vere okrepi in jih na simbolni način izrazi. S tem se postavlja pod vprašaj sam izraz resnice, ki je po razumski definiciji v sovpadanju objekta in spoznanja. Preko podob se svet vedno ustvarja na novo, »svet kot«, bi rekel P. Ricoeur.[9] S tem pa pridobivajo umetnine zakramentalno vrednost, saj razkrivajo zakrito. Ta izkušnja je postala dvojni dialog: med različnimi krščanskimi cerkvami in med krščanstvom in kulturo.

4. Zaključek

Ob bogatih diskusijah, ki so jih predavanja in posredovane izkušnje vzpodbudile, je vedno bolj rasla potreba po poglobitvi teologije dialoga, ki bo katehetskemu delu služila kot temelj za operativno delovanje. Ob tem je treba dodati tudi živo izkušnjo v Budimpešti, kjer je pri slovesnem somaševanju v Matijevi cerkvi bilo mogoče čutiti duha njihove tradicije. Obiskali smo dve župniji, v katerih je bilo opaziti veliko zavzetost mladih družin in bogato pastoralno delo z otroki. Živa občestva poskušajo vzpostaviti dialog s svojim okoljem, ki je vedno bolj brezbrižno do verskih vrednot. Močne so apostolske skupine, ki v svojo krščansko identiteto vključujejo zavest oznanjevanja. Zato se je na koncu zopet pojavilo začetno vprašanje: Kakšna je identiteta kristjana v pluralni družbi. Vedno bolj se je postavljalo tudi vprašanje o temelju in obliki resnice, ki jo mora kateheza posredovati. Ta se je vedno bolj kazala kot skrivnost trinitarničnega razumevanja Boga. Identiteta, ki se poraja v luči resnice na temelju vere v Sveto Trojico, ne more biti drugačna kot dialoška. Ne obstaja kot izključujoča identiteta, kjer ni prostora za drugega in drugačnega, ampak kot vključujoča, po kateri smo vsi ljudje bratje in sestre. Moč samopodobe sovpada s sposobnostjo za dialog. To mora upoštevati tudi katehetika. Kako bo drugače lahko govorila o Jezusu iz Nazareta, ki je vstopil v dialog s človekom, s tem da je postal popolnoma drugi. Ta samopodoba se vzpostavlja le preko pripovedovanja in integracije pripovedi drugih. Pot oznanjevanja gre preko pripovedovanja o tem, kaj človek postane s pomočjo božje milosti. Dialog z drugimi pa mu pomaga, da bo na drugačen način veren, kot je bil prej in s tem še bolj kristjan.

Vloga kateheze je predvsem v odpiranju ljudi za možnost verske izkušnje. Če je včasih kateheza skrbela za ohranjanje prave vere in se

[9] Prim. P. Ricoeur, *La métaphore vive,* Seuil, Paris 1997, 376. »Biti kot, trdimo, pomeni biti in ne biti. Tako nam dinamičnost pomenov daje pristop k dinamični viziji realnosti, ki je implicitna ontologija metaforičnega izražanja.«

je ukvarjala predvsem z verniki, mora biti danes odprta za te, ki trkajo na njena vrata in od evangelija pričakujejo moč za svoje življenje. Kateheza naj, kakor so zapisali francoski škofje v pismu novembra 2002, pomaga odpirati vrata do moči, ki jo v božji besedi in evharistiji potrebujemo za vsakdanje življenje. To pa lahko stori samo z živim pričevanjem posameznikov in občestev. Izkušnje kažejo, da je medverski in ekumenski dialog v Evropski uniji možen, še več, nujen. Zato naj si stroka v Sloveniji prizadeva za ustreznejšo rešitev teh vprašanj.

Povzetek: **Janez Vodičar, *Kateheza v raznoliki in multikulturni Evropi***

Širitev Evropske unije prinaša nove izzive tudi za delo na področju kateheze in verskega pouka. Na rednem kongresu maja letos v Budimpešti smo se člani EEC (Équipe européenne de catéchese) soočili z novimi izzivi, ki jih prinaša razširjena Evropa. Pred očmi smo imeli predvsem raznolikost in težave, ki iz tega izhajajo za verski pouk. Pluralnost je dejstvo, ki zahteva nov pristop v pri krščanskem verskem pouku. Razlike, ki jih je prikazala predavateljica iz Poljske Elzbieta Osewska, onemogočajo vzpostavitev skupne evropske identitete. Ekonomski, politični in kulturni dejavniki ne zadostujejo. Brez vzgoje in verskega pouka ne bo mogoče vzpostaviti skupne evropske identitete. Sama Cerkev je v zgodovini različno delovala ob soočanju z drugače verujočimi. Teološka potreba po odprtosti do drugih krščanskih skupnosti in nekrščanskih verstev terja novo teologijo dialoga. Šele s pomočjo take teologije bo kateheza in verski pouk vzgajal in poučeval v zvestobi lastni veri in odprtosti do drugih. Ta je po mnenju direktorja inštituta Lumen Vitae Henrija Derroittja možna le na temelju doslednega spoštovanja resnice o bogopodobnosti vsakega človeka. Kateheza, ki bo zmogla ohraniti in vedno bolj gojiti kristocentričnost, bo tudi vedno bolj odprta za druge. Pluralnost je sad lastne zavesti odrešenosti vseh ljudi v Kristusu.

Predstavljeni so bili tudi konkretni primeri pluralnosti katehetskega dela. Župnijska izkušnja iz Budimpešte vedno bolj poudarja pomen malih pričevalnih skupin, ki so odprta za vsakega, ki si želi evangeljskega oznanila. Berlinski koncept združevanja različnih predmetov v poučevanju verstev, kaže na možnost, kako lahko v šoli utrdimo zavezanost lastni veroizpovedi in hkrati omogočimo spoštovanje drugih in bogatenje sebe v pluralni družbi. Romunska izkušnja grškokatoliške skupnosti kaže na zmožnost graditve mostov tam, kjer je to bilo še pred kratkim nemogoče. Ravno tako je ekumenski pristop s pomočjo umetnosti, ki ga živijo v Veroni, pokazal, kako lahko pluralnost bogati versko življenje. Tam, kjer je vera vedno globlja in naravnana na Kristusa, zmoremo tudi pravo odprtost za versko izkušnjo drugih.

Ključne besede: EEC (Équipe européenne de catéchèse), pluralnost, kateheza, verski pouk, dialog, krščanstvo, ekumenizem, odprtost

Summary: **Janez Vodičar, *Catechesis in the Diversified and Multicultural Europe***

The enlargement of the EU brings new challenges also to catechesis and religious instruction. At the EEC (Équipe européenne de catéchčse) Conference in Budapest in May 2004, the members were confronted with these challenges, especially with the diversity and the consequences thereof for religious instruction. The pluralism is a fact, which requires a new approach in the process of teaching christianity. The differences found by the speaker Elzbieta Osewska from Poland make it impossible to establish a common European identity. Economic, political and cultural attempts to abolish the lines of separation are not sufficient. The establishment of a common European identity will not be possible without the contribution of education and religious instruction.

The Church itself has acted rather differently in the past when confronted with those that were different. The theological need for openness to other Christian communities and non-christian religions requires a new theology of the dialogue. Only by means of such theology the catechesis and religious instruction will educate and teach to be faithful to one's own religion and open to others. According to the opinion of Henri Derroitte, director of the Lumen Vitae Institute, this openness is only possible on the basis of strictly respecting the truth of the godlikeness of every man. A catechesis that will be able to preserve and promote christocentricity will also be more and more open to others. Plurality is the result of one's own consciousness of all people being redeemed in Christ.

At the conference also concrete examples of the plurality of catechetic work were presented. The parish experience from Budapest emphasizes the importance of small witness groups open to everyone wishing to learn about the Gospel. The Berlin concept of unification of different subjects in religious instruction shows a possibility how to consolidate one's own religion and at the same time encourage respect and enrichment in a pluralistic society. The Romanian experience of the Greek-Catholic community shows that it is possible to build bridges where this was impossible only a short while ago. Also the ecumenical approach by means of art in Verona has shown how pluralism can enrich the religious life. Where the religion becomes ever deeper and christocentric, it is also capable of openness to the religious experience of others.

Key words: EEC (Équipe européenne de catéchèse), pluralism, catechesis, religious instruction, dialogue, christianity, ecumenism, openness

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 1 Habermas, Jürgen: 2
BV 65 (2005) 1, 73–93

Marjetka Raušl

Habermasova teorija komunikativnega delovanja v teološki perspektivi. Pogovor med Jürgenom Habermasom in teologi

Uvod

Drugi vatikanski koncil (1962-1965) naj bi med drugim pomenil tudi odgovor katoliške Cerkve na konkretna aktualna vprašanja takratnega časa. Kljub temu da se je Cerkev na tem koncilu v veliki meri ukvarjala »*s poglobitvijo spoznanj o lastnem bistvu in poslanstvu*«, pa je bil njen pogled usmerjen tudi v soočenje s takratnim tehnološkim in industrijskim svetom, nekoliko manj še s tehničnim razvojem in z znanstvenim napredkom. To je bil čas političnih napetosti (hladna vojna, zaostrovanje konflikta med Izraelci in Palestinci), na katerega se je katoliška Cerkev morala odzvati. In se tudi je. Izdala je veliko dokumentov o takrat žgočih vprašanjih (družini, kulturi, ekonomsko-socialnem življenju, politični skupnosti, delu za mir in oblikovanju človeške skupnosti) in jih dopolnjevala tudi po koncilu.

Toda danes, ko smo že krepko zakorakali v tretje tisočletje in ko se informacijsko-komunikacijska družba preveša že v svoje »post« obdobje, teh dokumentov ni več mogoče uporabljati v tolikšni meri kot je to bilo mogoče pred tridesetimi leti. Tudi izjave papeža in raznih kongregacij o posameznih perečih problemih (genetika, kloniranje) ne zadostujejo. Potreben je tretji vatikanski koncil.

Tretji vatikanski koncil, ki bo izhajal iz drugačne definicije sodobne informacijsko-komunikacijske družbe in njenih zakonitosti, se bo soočal z njenimi problemi in jih poskušal reševati s primernimi metodami. Najprej je treba nujno upoštevati interdisciplinarnost različnih družbenih znanosti in se ne izgubljati več v drobljenju posameznih ved v razne veje in podveje, kjer izgubljamo pregled nad celoto. Tudi teologija je zgolj ena izmed znanosti - četudi za teologe morda najvišja in najodličnejša - toda če naj bi se šli interdisciplinarnost, je enakovredna ostalim znanostim. In drugič, zavedati se moramo naraščajočega pomena komunikacije, ki že več kot eno desetletje igra najpomembnejšo vlogo na vseh ravneh družbenega življenja. Prihodnost teologije (in tudi katoliške Cerkve) je samo v njenem dialogu z drugimi znanostmi.

Prihodnost teologije je v interdisciplinarni komunikaciji z drugimi vedami.

Če želimo krščansko sporočilo narediti privlačno za sodobnega elektroniziranega človeka, ki ga na vsakem koraku spremljajo avtomati in računalniki in ki po navadni pošti ne prejema več niti računov in položnic, ampak uporablja spletno bančništvo in vituralne poštne nabiralnike, se morata teologija in Cerkev tudi temu primerno približati in ne čakati na tistih nekaj cerkvenih spletnih straneh, da bo kdo »slučajno« kliknil na njihov naslov.

Da so zakonitosti informacijsko-komunikacijske družbe zapletene in da jih je potrebno videti iz različnih zornih kotov in različnih perspektiv, je dokazal nemški filozof in sociolog Jürgen Habermas.[1]

1. Habermas v informacijsko-komunikacijski družbi

Največji problem informacijsko-komunikacijske družbe je človeško sožitje. Združenja, interesne skupine in druge družbene skupnosti, ki temeljijo na skupnem hotenju in delovanju vseh svojih članov, so zaradi egoizma, samovolje, nespameti in izkrivljenih oblik komunikacije zmeraj v nevarnosti, da pristanejo v nasprotovanjih in sporih. Do razumevanja drugačnosti in sprejemanja različnosti lahko pride samo tam, kjer ni tlačenja posameznikov, raznih oblik odtujitve in nezrelosti. Samo tam, kjer je komunikacijsko delovanje daljnoročno možno, kjer je svoje mnenje v splošnem in svobodnem soglasju mogoče uveljaviti s prepričljivim argumentom, je možno tudi človeško sožitje v družbi. V tem času pa se zdi, da je dialog (kot ena izmed oblik medsebojne komunikacije) na skoraj vseh področjih družbenega življenja takorekoč brez možnosti. Družba je prepredena s konflikti.

Vsi apeli verskih voditeljev k solidarnosti (tudi poziv *papeža Janeza Pavla II.* ob začetku svetega leta 2000, naj bogate države odpustijo dolgove državam dolžnicam, ki so večinoma države tretjega sveta) in

[1] Jürgen Habermas, rojen leta 1929 v Düsseldorfu v Nemčiji, je študiral filozofijo, zgodovino in psihologijo v Göttingenu, Zürichu in Bonnu. Promoviral je z nalogo *Absolutno in zgodovina*, kjer se je soočil s Schellingom. Med leti 1956 in 1959, ko je delal kot asistent na *Inštitutu za družbene znanosti* v Frankfurtu na Maini, se je pobliže spoznal z mišljenjem Frankfurtske šole, ki je vplivalo na nekatera njegova kasnejša dela. Na osnovi analitičnih družbenih ved je, zvest osnovnim marksističnim idejam človekove emancipacije od sil narave, poskušal izdelati normativne osnove družbenih procesov. V habilitaciji *Strukturne spremembe javnosti (Strukturwandel der Öffentlichkeit)* je postavil temeljni kamen svojemu družbeno-kritičnemu mišljenju. V *Teoriji komunikativnega delovanja (Theorie der kommunikativen Aktion)* pa dokazuje tezo, da se normativne osnove družbenih procesov nahajajo v govorici. Skupaj s K. O. Apelom je Habermas najpomembnejši zastopnik transcendentalno-pragmatične utemeljitve etike.

vsi pozivi političnih veljakov ter raznih političnih organizacij (prim. *Organizacije združenih narodov* in *Organizacije za varnost in sodelovanje*) k pripravljenosti za sklepanje kompromisov se zdijo spričo naraščajoče polarizacije in vedno več militantnih konfrontacij brezpredmetne. Kljub temu da se na vsakem koraku prisega na demokracijo in demokratičnost, še zdaleč nimajo vsi ljudje ne možnosti in ne sredstev, da bi mogli soodločati pri družbenem procesu oblikovanja volje in pri nekaterih drugih odločilnih družbenih procesih. Bodisi ker to ovirajo komunikacijske bariere (jezikovne, socialne, verske), bodisi določeni karteli, ki razpolagajo s potrebnimi informacijami (ideološko kanalizirajo vsebino sporočil ali pa enostavno posredujejo zgolj delne informacije). Kljub temu da nobena doba v zgodovini človeštva ni poznala tako pisanih možnosti za družbeno komunikacijo (različne vrste medijev, širok izbor zvrsti, veliko komunikacijskih središč in oblik srečevanja), ni bila stopnja osamljenosti in pomanjkanja stikov še nikoli tako visoka. Z razširitvijo novih komunikacijskih sredstev nezadržno narašča opustelost družbe.

Na te težave išče rešitve med drugimi tudi Habermas. Izdelati želi *univerzalne pogoje sporazumevanja* in rešiti vprašanje *razumne družbene organizacije*. Razvije teorijo komunikacijskega delovanja, ki temelji na *diskurzivno-komunikativni etiki razuma*, in sicer najprej kot področje družbene prakse, ki ga je mogoče etično oziroma racionalno presojati in regulirati, in potem kot tisto polje, na katerem nastajajo tudi merila za oblikovanje takšnih sodb. Tako se Habermas izogne skušnjavi, da bi izumil neko novo etiko, ampak postavi komunikativno delovanje za vir vseh tistih norm, ki jih morajo sodelujoči v nekem komunikacijskem procesu upoštevati, če želijo priti do koncepcije razumnega družbenega reda.

Smisel Habermasovega komunikacijsko-teoretičnega nastavka za kritično družbeno teorijo je pokazati, katere so tiste neobhodno potrebne strukture za komunikativno delovanje, preko katerih je mogoče priti do normativnih vsebin in osnov sodobne razumne družbe. V kontekstu svoje teorije komunikativnega delovanja je izdelal etiko diskurza, ki jo razume kot novo komunikativno-teoretično formulacijo Kantove moralne teorije (glede utemeljitve etičnih norm). Kantov kategorični imperativ je pri Habermasu postopek, v katerem moralno-praktične diskusije med posamezniki najdejo svojo racionalno podlago. Univerzalnost etičnih norm Habermas preverja tako, da jih postavi v komunikativno dejanje (ki nič drugega kot diskusija sama). Splošno zavezujoče norme so zanj tiste, ki dobijo (prostovoljno in svobodno doseženo) soglasje vseh udeležencev praktičnega diskurza. Pa poglejmo nekatere glavne poudarke njegove teorije komunikativnega delovanja.

2. Teorija komunikativnega delovanja

Habermas uporablja v svoji teoriji komunikativnega delovanja različne jezikovne in filozofske modele (Austinovo *teorijo jezikovnega dejanja*,[2] Wittgensteinov koncept *jezikovnih iger*[3] in Meadsov *simbolični interakcionizem*). Družbenim znanostim želi postaviti jezikovno-teoretične temelje, zato v njegovi kompleksni teoriji prav posebno mesto zavzema govorica. Ta ima pomembno vlogo tudi pri njegovem glavnem cilju, družbeni integraciji.

Družbena integracija, ki se je v preteklosti dosegala s sakralnimi normami, je v modernem svetu demitizirana, zato jo je mogoče doseči samo s pomočjo komunikativno izdelanega konsenza. Cilj družbene integracije je konsenz (soglasje), sredstvo za njegovo dosego je govorica, način, po katerem se bližamo soglasju, je govorno dejanje. V govornem dejanju udeleženci zahtevajo medsebojno upoštevanje, argumentativno upoštevanje stališč in dejstvo, da je lahko stališče vsakega izmed njih sprejeto ali pa tudi ne.

Habermasova komunikacijska družbena teorija je središčni del njegove splošne teorije o družbi, t.i. teorije moderne. Njegov namen je osvetliti osnovne pogoje procesa medsebojnega sporazumevanja. To teorijo je Habermas razvil, da bi presegel pomanjkljivosti dveh drugih družbenih teorij, in sicer *teorije družbenega delovanja* in *sistemske teorije*.

Komunikacija je za Habermasa proces, v katerem se poskuša doseči medosebni sporazum. Ta sporazum določa medsebojno sporazumevanje, deljeno vedenje, medsebojno zaupanje in skupno doseženo soglasje. Skupina ljudi lahko pride do sporazuma samo z upoštevanjem teh zahtev. Šele ko vsi sodelujoči v nekem komunikacijskem procesu skupaj priznajo te recipročne zahteve, ki so centralni element univerzalnih pogojev medsebojnega sporazumevanja, so izpolnjeni osnovni pogoji za začetek komunikativnega delovanja. Ti pogoji so:

• Medsebojno zavedanje vseh komunikacijskih partnerjev, da mora prav vsak izmed njih odgovoriti na temeljne zahteve, če naj se komunikacija med njimi sploh vzpostavi.

---

[2] V svoji teoriji jezikovnih dejanj je Austin raziskoval različne *funkcije jezika*. Jezik nima le opisne ali konstativne, ampak tudi performativno funkcijo, kar pomeni, da lahko z določenimi besedami tudi delujemo (kot npr. z besedo »da« pri poroki).

[3] Wittgenstein razlaga jezik s pomočjo *jezikovnih iger*. Beseda »jezikovna igra« pomeni, da je govor del dejavnosti ali forma življenja. Tako kot npr. v šahovski igri pravila igre določajo šahovske figure, je podobno pri jeziku, v katerem pravila določajo besede. Vprašanje, »kaj je beseda«, je analogno vprašanju, »kaj je šahovska figura«. Odgovor predpostavlja konvencionalni sistem pravil. Kakor slovničnih pravil ne more določati vsak posameznik zase, tako tudi samo enkratno upoštevanje pravil ni mogoče.

• Predvidevanje vseh komunikacijskih partnerjev, da te pogoje za medsebojno komunikacijo izpolnjujejo.

• Prepričanje vseh komunikacijskih partnerjev, da so postavljene zahteve že izpolnjene oziroma da jih je možno v vsakem trenutku izpolniti.

Če ta osnovni konsenz ni izpolnjen, potem ni mogoče vzpostaviti komunikacije med partnerji in ne nadaljevati komunikacijskega delovanja.

Habermas se zaveda, da s temi zahtevami postavlja kriterije za najboljši možni način komuniciranja (minimalni proces sporazumevanja oziroma medsebojnega komuniciranja je dosežen, ko se dve osebi razumeta zgolj na ravni upoštevanja slovničnih pravil) in polnega izpolnjevanja vseh zahtev v vsakdanjih normalnih komunikacijskih situacijah ni mogoče pričakovati. Zato Habermas poleg komunikacijskega delovanja ponudi diskurz kot drugo obliko komunikacijskega občevanja med ljudmi. V diskurzu je mogoče z *metodo utemeljevanja* ponovno vzpostaviti prekinjeno medsebojno sporazumevanje in nadaljevati komunikacijsko delovanje. Na ta način postanejo težave, ki so se pojavile pri komunikacijskem delovanju, v diskurzu same tema medsebojne komunikacije.

Idealna govorna situacija nastopi v tistem trenutku, ko poskušamo stopiti v diskurz z našimi komunikacijskimi partnerji oziroma, ko predvidevamo, da to lahko v vsakem trenutku storimo. To je seveda zares »idealna« situacija, ki ni nikoli v celoti realizirana, ampak kvečjemu delno. Idealna govorna situacija predpostavlja, da nanjo ne vplivajo ne zunanji dejavniki ne prestroge zahteve komunikacijskega delovanja. Zato je takšna situacija po mnenju nekaterih kritikov dejansko utopija komunikacije, saj situacije, proste vseh pritiskov in zunanjih dejavnikov, v kateri bi obstajala popolna enakost možnosti pri prevzemanju vlog v dialogu, ni. Drugi pa menijo, da elementi govorne situacije niso »utopični«, marveč opisujejo transcendentalne pogoje realnega komuniciranja.[4] Ti pogoji so:

• možnost vsestranske udeležbe, saj je diskurz odprt za vse prištevne člane nekega družbeno delujočega sistema;

• medsebojno priznavanje vseh udeležencev diskurza kot enakopravnih članov;

• pravica vsakega od udeležencev, da problematizira veljavnost izjav nekega drugega udeleženca in da zahteva njegovo argumentativno rešitev;

• celoten proces diskurza poteka svobodno, udeleženci niso pod nikakršno prisilo, skupen interes vseh je le priti do racionalno utemel-

[4] K. O. Apel, *Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?*, v: W. Vosskamp, *Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie*, Stuttgart 1982.

jenega soglasja; ukloniti se je treba samo teži dokazov in prepričljivosti argumentov.

Argumentativno dokazovanje v tem procesu mora biti zasnovano tako, da lahko vsak razumen človek, ki v diskurzu ni sodeloval, pride do istega zaključka, kot so prišli udeleženci.

Resnični obstoj idealne govorne situacije predstavlja cilj družbenega življenja. Dokazuje se kot »idealna življenjska oblika«, v kateri obstaja sistematična razdelitev možnosti pri izbiri in izvršitvi komunikacijskih dejanj, integracija diskurzivno najdenih vrednot in norm v recipročno prepoznano hotenje in delovanje ter njihova svobodna izvršitev. Habermasov diskurz pod tem vidikom kaže na etične norme, ki jih je za človeško sožitje potrebno spolnjevati pri vsaki obliki komunikacije, obenem pa nudi tudi transcendentalni dokaz, da so moralna načela razumna.

Osrednja kategorija komunikativnega delovanja je po Habermasu govorno dejanje. To je tista transcendentalna nujnost, kateri ljudje kot govorci vedno podležemo, najsi bo takrat, ko to dejanje izvajamo (govorimo), ko ga poskušamo razumeti (premišljujemo) ali ko nanj odgovarjamo. V tem pojmovanju Habermas zanemari področje neverbalne komunikacije in svojo analizo koncentrira na jezikovno-komunikacijsko delovanje. Do tega pride, ker v jeziku vidi specifično človeško sredstvo razumevanja, v vseh drugih oblikah družbenega delovanja pa produkte tega delovanja, usmerjenega v sporazumevanje. S tem, ko pojmuje govorno dejanje kot središčno enoto analize, konsekventno zastopa svoje univerzalno-pragmatično stališče, saj v ospredje postavi pragmatično jezikovno dimenzijo: v tej prepoznamo tiste vrste jezikovnih izrazov, s katerimi izrazimo pogoje možne komunikacije.

Zmožnost komuniciranja je sposobnost govorca, pripravljenega na sporazumevanje, da oblikuje en pravilni stavek (se pravi, da je v skladu s slovničnimi pravili). S tem govorec ne ravna samo jezikovno, ampak tudi komunikacijsko pravilno. Predpogoj, ki ga postavlja Habermas, je, da ima iste sposobnosti in možnosti tudi njegov sogovornik.

Habermas ločuje med:

• strateško komunikacijo (usmerjeno na uspeh): ima določen namen; nekdo se osredotoči na uveljavitev lastnih interesov, kar lahko poskuša doseči javno, prikrito ali celo manipulativno;

• komunikacijo, katere cilj je razumevanje: pogoj za njen uspeh je, da vsi udeleženci komunikacijskega delovanja uresničijo zahteve po pravilnosti, resnici in dejanskosti.

Vsak, kdor komunikativno deluje in se s svojim jezikovnim delovanjem želi udeležiti procesa sporazumevanja, se v istem trenutku implicitno zaveda, da veljajo določene univerzalne zahteve, ki jih morata

tako on sam kot njegov komunikacijski partner prepoznati in upoštevati v procesu komunikativnega delovanja. Te zahteve so:

• zahteva po razumljivosti: govorec ve, da se mora razumljivo izraziti; oblikovati mora pravilno oblikovane jezikovne izraze in stavke, ki so podrejeni slovničnemu sistemu pravil govornikove in poslušalčeve govorice, da se ta dva lahko med seboj razumeta;[5]

• zahteva po propozicionalni resnici: govorec ve, da mora poslušalcu posredovati resnično vsebino; govoriti mora o nečem, kar je kot realno eksistentno poznano obema vpletenima v komunikacijski proces. Govorec ve, da mora neko zunanjo realnost, ki je predmet jezikovnega dejanja, kot tako prepoznati tudi poslušalec. V tej zahtevi je jasno prepoznavno, da je Habermas privrženec konsenzne teorije resnice (pogoj za resničnost izjave je potencialno soglasje vseh soudeležencev diskurza), ki nasprotuje korespondenčni teoriji resnice (izjave so resnične, če se ujemajo z resničnostjo). Habermas ima neko izjavo za resnično, če njeno vsebino kot resnično prepozna tudi poslušalec;

• zahteva po pravilnosti: govorec ve, da mora izbrati takšno izjavo, ki bo dopuščala, da se bosta oba vpletena v diskurz med seboj razumela. Izjava take vrste mora biti »pravilna« glede na družbene oziroma individualne prepoznane vrednote in norme (morajo se z njimi ujemati), da lahko poslušalec govorčevo izjavo tudi sprejme;

• zahteva po resnicoljubnosti (iskrenosti): govorec se zaveda, da mora biti namen njegovega govornega dejanja, da ga bo poslušalec razumel. Svoje namene mora iskreno izraziti; imeti mora voljo do samopredstavitve oziroma do predstavitve interesov, ki jih v svojem govoru zasleduje, da mu poslušalec lahko verjame in zaupa.[6]

Habermas ločuje štiri različne modele komunikacijskega delovanja:

1. objektivno (smotrno, teleološko)
2. normativno (socialno)
3. subjetivno (dramaturgično, ekspresivno)

[5] Zahtevo po razumljivosti Habermas kasneje opusti, češ da je neizogibni prvi predpogoj za komuniciranje in ne sodi v sklop glavnih načel.

[6] Omenjene štiri zahteve lahko ilustriramo na primeru ustnega izpita na fakulteti, kjer profesor študenta sprašuje o vsebini njegovega predavanja. Da bi bilo zadoščeno vsem štirim zahtevam za uspešno komunikacijsko delovanje, je treba, da: 1.) študent in profesor drug drugemu priznata sposobnost in pripravljenost slovnično pravilnega oblikovanja in zato razumljivega načina izražanja; 2.) prepoznata, da jezikovni opisi, ki jih uporabljata, odgovarjajo realnosti; 3.) sprejmeta pogovorno situacijo (v tem primeru izpit) in iz nje izpeljeta soglasno upravičenost za vsakokratni govorni akt (vprašanje, odgovor); 4.) zaupata vsakokratnemu izgovorjenemu govorčevemu namenu (intenciji) in zato v profesorjevih vprašanjih prepoznata, da gre za kontrolo znanja oziroma refleksije in ne za npr. poskus zmesti študenta; v študentovih odgovorih pa za sporočilo o subjektivnem znanju in ne za provokacijo.

4. komunikativno: pojem komunikativnega delovanja se po Habermasu nanaša na interakcijo najmanj dveh subjektov, govorno in delujoče sposobnih, ki z verbalnimi sredstvi vstopijo v medosebni odnos. Akterji tega procesa se skušajo sporazumeti o situaciji delovanja, da bi lahko sporazumno koordinirali svoje delovanje.

Tem modelom komunikacijskega delovanja pa odgovarjajo tudi trije modeli sveta ali tri resničnosti:

1. objektivni svet: celota vseh entitet, o katerih je možno podati prave izjave;

2. socialni svet: celota legitimno urejenih družbenih odnosov, ki jih vsi udeleženci komunikacijskega procesa kot takšne prepoznajo;

3. subjektivni svet: celota privilegirano dostopnih doživljajev govorca;

4. tisti akterji v procesu komunikacijskega delovanja pa, ki uporabljajo četrti - komunikativni - model delovanja, se poslužujejo vseh treh svetov oziroma vseh treh modelov resničnosti naenkrat.

Govorno dejanje je lahko neveljavno, če je:

- neresnično glede na podano izjavo,
- nepravilno glede na dani normativni kontekst,
- neiskreno glede na govornikov namen.

Zahteve po veljavnosti so pogojene z intersubjektivnim prepoznanjem govorca in poslušalca. Uveljavimo jih z argumenti (diskurzivno), poslušalec pa nanje reagira z racionalno motiviranim pristankom. Če sodelujoči menijo, da so zahteve po veljavnosti recipročno izpolnjene, se komunikativno delovanje lahko nadaljuje.

Habermasov pojem komuniciranja in medsebojnega sporazumevanja je povezan z dvema implikacijama: s predstavo o simetrični razdelitvi dialoških vlog (se pravi o enakosti možnosti pri upoštevanju interesov) in razumsko motivirani diskusiji o različnih interesih med razumno delujočimi komunikacijskimi partnerji.

Da bi se dva lahko medsebojno sporazumela, morata stopiti v diskurz. Da pa z diskurzom lahko sploh začneta, morata oba predpostavljati idealno govorno situacijo in s tem utopično predstavo, da je komunikacija brez prevlade ene od obeh mogoča. To pomeni, da obe pričakujeta popolnoma uravnoteženo enakost možnosti pri zaznavanju njunih dialoških vlog. Vsak izhaja iz prepričanja, da ima enake možnosti, da v procesu medsebojne komunikacije predstavi svoja stališča in jih tudi uspešno uveljavi. Slednje predvsem zato, ker oba pričakujeta, da morebiten konsenz med njima ni odvisen od ničesar drugega kakor od »neprisiljene obveznosti boljšega argumenta«. Takšni procesi medsebojne komunikacije so usmerjeni na sporazum, ki ga oba udeleženca dosežeta, ker sta oba zadostila pogojem za razumsko motiviran pristanek glede vsebine neke podane izjave.

Ideja diskurza, kot jo razvija Habermas, predpostavlja, da je komu-

nikacijsko delovanje prosto kakršnihkoli ilegitimnih in ideoloških vplivov, če naj bo uspešno prakticirano v celotni družbi. Diskurz, sredstvo skupnega iskanja resničnosti in praktičnega soglasja o vrednotah in normah, je učinkovit instrument proti monološki uveljavitvi interesov in osnovni model razumnega družbenega reda. Družba, prosta represij in ki velja za »komunikativno«, lahko to doseže zgolj s konsenzom vseh njenih članov.

Največja moč ideje diskurza je, da ponuja tiste ultimativne kriterije, s katerimi se je mogoče vprašati po umnosti družbenih norm, po poti njihove geneze in upravičenosti. Že sama izpolnitev teh kriterijev dovoljuje začetek pogovora o pametnem oblikovanju in integraciji družbenega sistema. Tudi sam obstoj pravnega reda še nič ne pove o njegovi legitimnosti. Celo tisti pravni red, ki ga neka družba spozna in sprejme za svojega, še ni identičen z legitimnim potekom iskanja in kodifikacije prava. Pod ciljem »legitimne legalitete« se nahaja tak normativni red, ki ga vsi udeleženci ne samo sprejmejo, marveč pri njegovem nastanku tudi svobodno aktivno sodelujejo. To pa predpostavlja svoboden osnovni konsenz, ki mora biti vključen v potek formuliranja norm in s tem v metakomunikativno družbeno integracijo.

Habermasova teorija komunikativnega delovanja je preveč oddaljena od prakse, ker se koncentrira na univerzalne pogoje komuniciranja in tako pozabi na konkretno (empirično) družbeno življenjsko prakso. Ker ne upošteva družbenih fenomenov, tudi ni mogoče realizirati pogojev za uresničenje idealne govorne situacije. Pridemo do paradoksa, ko je komunikacija, sicer tesno povezana z družbenimi strukturami, podvržena analizi ne glede na družbene strukture in družbene procese. Takšna teorija tako ni uporabna niti kot okvir, iz katerega bi lahko poskusili ocenjevati empirično situacijo. Kljub temu pa se moramo zavedati, da Habermas s svojo teorijo nikoli ni hotel opisati empirične realnosti, saj celo sam pravi, da so pogoji za idealno govorno situacijo kontrafaktični, se pravi, da ne zadevajo realnosti družbene situacije. Po drugi strani pa je prav iz perspektivne idealne govorne situacije mogoče izpeljati merilo, s katerim je mogoče diagnosticirati, koliko je realnost oddaljena od idealnega stanja.

Oddaljenost realnega in idealnega stanja je mogoče analizirati tudi na političnem parketu, tako v odnosu med dvema političnima akterjema (npr. političnima strankama) kot v odnosu med političnim akterjem in politično javnostjo. Za Habermasa je politična javnost prostor, v katerem naj bi se konfliktna družbena vprašanja reševala z razumno diskusijo in pametno ureditvijo. To pa predpostavlja obstoj dveh komunikativnih pogojev, ki jih Habermas poimenuje kot dva konstitutivna momenta demokratične javnosti: splošna dostopnost in razumna diskusija.

Splošna dostopnost: pomeni, da v bistvu nihče ni izključen iz procesa sprejemanja odločitev. To pa zahteva, kot pravi Habermas, popolno vključitev vseh možnih udeležencev, enakopravnost strank, odprtost za različne teme in prispevke, preverljivost rezultatov. Tu pa smo ponovno pri utopičnem modelu, kajti stanja, v katerem bi prav vsi državljani in državljanke pri nekem procesu soodločali (npr. volitve) in kjer bi bili prav vsi enako kvalitetno poučeni o političnih vsebinah, ni možno realizirati. Pa ne samo zato, ker večini manjka vpogled in strokovno znanje, ampak tudi, ker si vsak posameznik zaradi pomanjkanja časa in finančnih sredstev (kljub vsem izpolnjenim intelektualnim predispozicijam) ni sposoben pridobiti popolne informacije. Kljub temu pa pod Habermasovo teorijo ne moremo potegniti črte in je zaradi idealizma obsoditi neuresničljivosti. Nasprotno: prav zaradi faktične nezmožnosti, da bi lahko bil vsak posameznik udeležen pri vsem političnem dogajanju, je treba umestiti posrednike, profesionalne komunikatorje (novinarje), ki procese pogajanj, pogovorov in prejemanja odločitev z objavljanjem v medijih naredijo javno dosegljive. Šele s tem je vsem možnim udeležencem omogočeno, da se udeležijo političnega procesa. Prav v smislu načela splošne dostopnosti kot dostopnosti do informacij in njihove objave je mogoče na klasičen način utemeljiti nalogo političnega novinarstva v demokratično urejeni družbi.

Razumna diskusija: glede na novinarstvo v demokratični družbi naj bi racionalna diskusija potem pomenila, da je dana prednost objavljeni diskusiji nekega razumnega, argumentativno utemeljenega pogovora in da se moč medijev ne uporablja primarno manipulativno. Ta nevarnost se vedno omenja, kajti vedno gostejša komunikacijska mreža elektronskih masovnih medijev je danes organizirana tako, da raje kontrolira depolitiziranost ljudstva, kakor pa da bi državne in družbene kontrole podredila decentraliziranemu diskurzivnemu oblikovanju mnenja.

Oba momenta, splošna dostopnost in racionalna diskusija, proizvajata kritično publicistiko, ki naj bi po Habermasu izpodrinila danes prevladujočo manipulativno publicistiko. Manipulativna publicistika ne počne nič drugega, kot da strukturira pozornost s pomočjo določenih tematskih področij; to pomeni, da lansira v javnost druge teme, probleme in argumente, kot naj bi jih. Smisel kritične publicistike je zato v tem, da omogoča javne diskurze, ki skupaj z institucionalnim političnim oblikovanjem volje predstavljajo komunikativno moč svoje vrste.

Šele v takšni organizirani demokratični javnosti, ki se orientira po principih na sporazumevanje naravnane komunikacije, se zdi, da je cilj pojasnjevanja mogoče doseči. Dogaja se proces emancipacije, v katerem se ljudje osvobajajo svoje nezrelosti (v Kantovem smislu nezmožnosti, da bi brez pomoči drugih uporabljali svoj razum). Nezrelost je

namreč vse prevečkrat povezana z neinformiranostjo. Slednjo pa je potencialno mogoče premagati prav v komunikativni javnosti.

3. Habermasova teorija pod filozofsko-sociološkim vidikom

Če ostanemo na filozofsko-sociološki ravni, potem bi prišli do zaključka, da je Habermasov diskurz v realnem življenju neuporaben:

• ideja diskurza ne ponuja nobene strategije o možnosti uresničitve oziroma uveljavitve v diskurzu doseženega rezultata. To prihaja do izraza posebej v političnem življenju. Teoretični vpogled v potrebne pogoje za dosego umnega družbenega reda sicer določi njegov cilj, vendar ostaja brez koncepta za praktično uresničitev tega cilja. Ideja diskurza s tem seveda ni diskreditirana; velikokrat se tega razloga poslužujejo tudi tisti, ki se hočejo z opozarjanjem na težavnost njegove praktične aplikacije odpovedati komunikativnemu umu (kot ideologije, ki se hočejo izogniti potrebnih sprememb v nekem družbenem sistemu);

• pogoji, ki jih diskurz postavlja, predstavljajo že samo s strani komunikacijskih sposobnosti udeležencev preveliko zahtevo. Udeleženci morajo strokovno poznati stvari, o katerih razpravljajo, obvladati morajo slovnična pravila in biti morajo sposobni izražanja;

• tudi časovni faktor bi zminiral idejo diskurza. Nemogoče je misliti, da bi bil nek racionalni konsenz šele takrat primeren za postavitev imperativov, ko mu pritrdijo vsi udeleženci diskurza. V kompleksnosti informacijsko-komunikacijske družbe mora ravno zaradi časovnega pritiska hitro priti do odločitev;

• če bi se rigorozno držali pravila, da se smejo diskurza udeležiti samo tisti posamezniki, ki so govorno in delovanjsko zmožni, lahko diskurz postane nehuman. Kdo bo branil interese mladoletnih in patološko nerazumnih, če niso niti potencialni udeleženci diskusije?

4. Teološka kritika Habermasove teorije komunikacijskega delovanja

Teologi[7] v delu *Habermas, Modernity and Public Theology* izhajajo iz prepričanja, da je versko izročilo zelo pomembno za razlago človeške narave in družbe. Teološke refleksije o pomenu verskega izročila pa

[7] V tem primeru s terminom »teologi« označujemo avtorje Habermasove teološke kritike Davida Tracya, Helmuta Peukerta, Francisa Schüssler Fiorenzo, Matthewa Lamba, Freda Dallmayrja, Charlesa Davisa, Garya M. Simpsona, Roberta Wuthnowa. Gl. Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, *Habermas, Modernity and Public Theology*, Crossroad, New York 1992.

ne prispevajo samo pomembnega deleža k razumevanju človeške narave in družbe, ampak tudi k razumevanju razumnosti in sodobnosti. Vsi teologi, ki se v tem delu soočajo s Habermasom, so prepričani, da je Habermasov »izvirni greh« ta, da je iz svoje teorije komunikativnega delovanja povsem izključil vero. Menijo namreč, da bi Habermas, če bi upošteval vlogo, ki jo ima vera v človekovi naravi in družbi nasploh, lahko spoznal pomanjkljivosti svoje teorije in ponudil bolj izčrpno in popolnejšo razumevanje družbe, sodobnosti in tudi komunikacijskega procesa.

Versko izročilo in teološka refleksija presegajo tiste dimenzije zasebnega in javnega življenja, katerih racionalnost se vedno bolj reducira v tehnokratsko in strateško utemeljevanje. Teologi so prepričani, da bi bila Habermasova teorija komunikativnega delovanja popolnejša in doslednejša, če bi poleg odnosa kritične teorije do religije in teologije izdelal tudi odnos religije in teologije do kritične teorije. Zato so imenovani teologi Habermasovo teorijo vzeli pod drobnogled na štirih ravneh.

4.1 Javna sfera (javnost) in racionalnost

Habermas si je prizadeval najti srednjo pot med dvema racionalnostima. Instrumentalna oziroma tehnokratska racionalnost, ki omejuje razumnost na izbiro pomena (namesto na odločitev o bistvenem namenu), kot tudi monološka racionalnost, ki je zasnovana na individualni samo-refleksiji, predstavljata skrajnosti. Nasproti obema Habermas razvije komunikativno racionalnost.

David Tracy v tem smislu Habermasu pritrdi, saj v svojem prispevku pokaže, da je komunikativno razumevanje racionalnosti pomembno za javno naravo teologije.[8] Teologija mora v sodobnem svetu spoznati, da tista javnost, s katero je sama v dialogu, ni ne neka abstraktna univerzalna javnost, ne monološka tvorba, ampak javnost, ki jo sestavljajo odprti in javni pogovori in različne skupnosti v pluralnih diskurzih. Teologija postane javna, ko stopi z različnimi skupnostmi v družbi v dialog. Takšna teologija priznava različnost, sodobni pluralizem jemlje nadvse resno in se celo odpove ideji, da bi teologija predstavljala privilegirano in ekskluzivno obliko kulturnega življenja. Teologijo razume Tracy kot komunikativno podjetje, ki postane javno prav s svojo odprtostjo za pogovor in dialoškost.

[8] David Tracy, *Theology, Critical Social Theory, and the Public Realm*, v: Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, *Habermas, Modernity and Public Theology*, Crossroad, New York 1992, 19-42.

Habermasu v njegovi teoriji etičnega diskurza pritrdi tudi Francis Schüssler Fiorenza.[9] Habermas razume etični diskurz kot obliko praktičnega dokazovanja, ki si prizadeva za razrešitev spornih moralnih stališč o načinu življenja. Prav to moralno dokazovanje je zanj konkreten diskurz. Habermas v tem kontekstu zamenja Kantov reflektirajoči moralni subjekt s skupnostjo oseb, ki so udeleženi v moralnem diskurzu. Fiorenza meni, da je Habermasova etika diskurza model, ki prispeva k razumevanju vloge tradicije moralnega diskurza in javne vloge politične teologije. Komunikativna racionalnost namreč prisili politično teologijo, da svojih političnih in moralnih zahtev ne utemeljuje z avtoriteto verske tradicije, ampak v odprtem diskurzu v družbi in v javnosti. S tem, ko Habermas zahteva postavitev argumentov in način prepričevanja z utemeljenimi razlogi, prepreči političnim liberalnim teologom, da bi svoje etične politične sodbe utemeljevali z abstraktnimi kategorijami naravnega prava, božje oblasti ter z eshatološkimi in apokaliptičnimi tezami. Pomemben Habermasov prispevek je za Fiorenzo torej prav v tem, da morajo sodobni teologi svoje verske trditve in politične zahteve znati utemeljiti v javnem diskurzu.

Na ravni odnosa med javnostjo in racionalnostjo Habermasu pritrdi tudi Charles Davis, ki trdi, da nemški sociolog in filozof s komunikativno racionalnostjo ponudi teologom orodje, s pomočjo katerega lahko raziskujejo racionalno osnovo za versko upanje.[10] Davis tako raziskuje utemeljitve za versko upanje in se pri tem naslanja na neprisiljen diskurz med kristjani samimi ter med kristjani in drugimi verskimi skupnostmi. Habermasov pristop k racionalnosti spodkopava dosedanje teološko dokazovanje in razlaganje, ki se je praviloma izmikalo racionalni kritiki in glasovom drugih verskih tradicij. Komunikativna racionalnost, ki jo razvije Habermas, predstavlja kritiko teološkemu sklepu o krščanskem upanju. Davis poskuša razviti posebno politično teologijo, ki povezuje prakso, prosti diskurz in kritično refleksijo.

Najpomembnejši Habermasov prispevek je po mnenju Garya M. Simpsona ta, da je v raziskovanju odnosa med komunikativno racionalnostjo in terminologijo svetega osnova skupnosti prav komunikativna argumentacija.[11] Komunikacija po Simpsonu prispeva k razumnim spo-

[9] Francis Schüssler Fiorenza, *The Church as a Community of Interpretation: Political Theology between Discourse Ethics and Hermeneutical Reconstruction*, v: Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, *Habermas, Modernity and Public Theology*, Crossroad, New York 1992, 66-91.

[10] Charles Davis, *Pluralism, Privacy, and the Interior Self*, v: Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, *n. d.*, 152-172.

[11] Gary M. Simpson, *Theologia Crucis and the Forensically Fraught World: Engaging Helmut Peukert and Jürgen Habermas*, v: Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, *n. d.*, 173-205.

razumom, ti pa k oblikovanju skupnosti. Komunikativna argumentacija tako oblikuje osnovo za solidarnost v kaki družbeni skupnosti.

Vsi štirje teologi (Tracy, Fiorenza, Davis, Simpson) so uspeli pokazati, kako lahko neka »srednja« pot racionalnosti (med instrumentalno in monološko), se pravi komunikativna racionalnost, vpliva tudi na teologijo. Čeprav vsak iz svojega zornega kota, vsi štirje pristanejo pri zaključku, da je komunikativna racionalnost izjemnega pomena tako za javno naravo teologije kot za diskurzivni značaj politično-teoloških trditev, naravo upanja, in odnos med komunikativno racionalnostjo in skupnostjo.

4.2 Sodobnost in interpretacije sodobnosti

Habermas je do komunikativne racionalnosti in pomena javnosti za etični, praktični in politični diskurz prišel, ko je analiziral prav spremembe javnosti v sedanjosti. Ta njegova analiza pa nima samo zgodovinske, marveč tudi sistemsko vrednost. V *Strukturnih spremembah javnosti* Habermas dokazuje, da je pojav množičnih občil pripeljal do propada javne sfere v sodobnih demokracijah.

Robert Wuthnow priznava Habermasu največji prispevek pri razumevanju sodobnosti v tem, ko v njej prepozna dve glavni značilnosti, in sicer kopičenje kapitala in naraščajočo državno birokratizacijo.[12] S tem Habermas nedvomno nadaljuje neomarksistične in webrovske analize o napredujočem kapitalizmu in državnem socializmu. Habermasove kategorije življenjskega sveta in analize o tem, kako denar in oblast upravljata družbeni sistem, predstavljajo konkretno analizo sodobne družbe. Wuthnow mu priznava, da je veliko bolj konkreten kot neke splošne kategorije javne sfere in državne religije. Razen tega imajo Habermasove teorije razlikovalno prednost, saj omogočajo prepoznavanje družbenih deviacij tako v kapitalistični kot v socialistični družbi.

Habermasova razlaga sodobnosti naj bi bila usmerjena proti zgodnjim predstavnikom frankfurtske šole in njihovim razsvetljenskim pogledom, trdi Helmut Peukert. Ne Marxova teorija kapitalizma ne Webrova razlaga sodobnosti in tudi ekspanzija birokracije ne morejo zadostno razložiti patologij v sodobnih družbah.[13] Peukert je prepričan, da je Habermasova razlaga veliko boljša, zlasti še vidik življenjskega sveta. Zato predstavlja Habermasovo delo kot pomembnejše in natančnejše sistematično sredstvo tako za razumevanje pozitivnih kot negativnih vidikov sodobnosti.

---

[12] Robert Wuthnow, *Rationality and the Limits of Rational Theory: A Sociological Critique*, v: Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, *n. d.*, 206-225.

[13] Helmut Peukert, *Enlightement and Theology as Unfinished Projects*, v: Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, *n. d.*, 43-65.

Matthew Lamb trdi, da sodobna tehnokratska racionalnost ne predstavlja linearnega napredka, kot bi nas radi prepričali nekateri sodobniki, ampak pristaja v slepi ulici dogmatizma instrumentalne racionalnosti in dominacije njene tehnološke racionalnosti.[14] Lamb ugotavlja, da je Habermasova analiza o nezadostnosti racionalnega procesa v sodobnosti pomemben vir tudi za sodobno teologijo. Kljub temu namreč, da Habermas kritizira sodobno razsvetljenstvo, se mu ne odpove povsem kot to počne globalni postmoderni kriticizem. Njegova dialektična interpretacija sodobnosti je srednja pot med obema skrajnostima, sodobnim dogmatizmom in postmodernim nihilizmom. Lamb pravi, da bi tako stališče morala zavzeti tudi teologija. Komunikativno dejanje ni model, ki bi preprosto zamenjal starega, ampak predstavlja nadaljujoč in kritičen proces - tak proces, ki nam pomaga razložiti sodobnost tako, da postanejo tudi njene dvoumnosti in patološkosti jasno razvidne.

Tudi ti trije teologi (Wuthnow, Peukert, Lamb) vidijo v Habermasovi teoriji pomemben prispevek za razlago o dvoumnostih sodobnosti, še posebej o dvoreznem meču, ki ga predstavlja njena racionalnost ter strukture moči in oblasti. Kljub temu da so Habermasove kategorije tisto sistemsko sredstvo, ki je že precej izboljšano od Marxove strukture in od Webrove teze o privatizaciji, pa obstaja nekaj osnovnih nejasnosti, med drugim tudi o naravi in vlogi vere v sodobnosti.

4.3 Vera in javna sfera

Osrednja točka nestrinjanja teologov s Habermasom je razlaga zgodovinskega razvoja religije in trenutne vloge vere v družbi. Teologi se ne strinjajo ne z njegovim pojmovanjem religije ne s poskusom analize in raziskave vira vere v javni sferi.

David Tracy trdi,[15] da Habermasovo vztrajanje na stališču, da obstajajo samo 3 vrste avtonomnih zahtev po veljavnosti (objektivna oz. znanstvena, družbeno-socialna, subjektivna), ni pravično do estetične in religiozne dimenzije človekovega življenja. Habermasova razdelitev reducira estetično na ekspresivno in spregleda obstoj sodobne verske misli. Takšna opustitev pa pri Habermasu povzroči, da spregleda pomen vere v sodobnih družbenih in političnih gibanjih, ki črpajo svojo življenjsko moč prav v religiji.[16] Tracy se trudi, da bi pomen vere in verskih simbolov v javnosti povezal s pokantovskim metafizičnim procesom in s hermenevtično vzpostavitvijo estetične in utopične misli. Ker se Haber-

[14] Matthew Lamb, *Communicative Praxis and Theology: Beyond Modern Nihilism and Dogmatism*, v: Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, *n. d.*, 92-118.
[15] David Tracy, *n. d.*
[16] Prim. prizadevanja katoliške Cerkve v gibanjih za človekove pravice, osvoboditvena gibanja, teologija osvoboditve, itd.

mas v bistvu zaveda odnosa med veroizpovedmi svetovnih religij in pojavom univerzalnih etičnih norm v teh religijah, bi moral temeljiteje raziskati bogastvo religij.

Sociološki vidik podčrta Robert Wuthnow, ki se sprašuje, ali so Habermasove zahteve po veljavnosti sploh primerne za razumevanje in preprečevanje naraščajoče racionalizacije življenjskega sveta.[17] Wuthnow namreč meni, da bi bile ekspresivne oblike komunikacije v življenjskem svetu veliko bolj primerne kot način preprečevanja stalne monetarizacije in naraščajoče birokratizacije. Ta Wuthnow argument, ki opravičuje »dramatični« pristop k reševanju problemov, daje drugačno vrednost in legitimacijo sodobnim protestnim (npr. okoljevarstvenim) gibanjem. Na tej točki se srečata Wuthnow in Tracy, ki prav tako trdi, da je treba celoten simbolični sistem (oblike, dejanja, podobe) razlagati kot obliko upora proti kolonizaciji in alienaciji.

Odnos med tradicijo verskega in moralnega diskurza ter med komunikativno diskurzivno etiko raziskuje Francis Schüssler Fiorenza. Ker Habermas ostro razlikuje med dobrim in slabim, ima svojo diskurzivno etiko za sestavno načelo pri ugotavljanju upravičenosti dobrega. Kljub temu da pluralizem sodobnih družb postavlja pod vprašaj prej pravilnost kot dobrost, domneva o dobrosti ni eliminirana. Nasprotno, prav na tej točki se pojavi zamisel o skupnem dobrem v javni sferi. Vendar pa se potem zgodi, da je praktični javni diskurz osiromašen, saj predpostavlja zamisel dobrega, ki ga sploh ne vsebuje. Tako se zgodi, da krščanske Cerkve (kot diskurzivne skupnosti) pri poskusu interpretacije praktičnega potenciala svojih moralnih in verskih tradicij v družbenem diskurzu prinesejo svoje tradicije dobrega v diskurz s formalno koncepcijo pravilnega. Takšen diskurz pa ima posledice za teologijo in njen odnos do javnega etičnega diskurza. Etični diskurz v sodobni teologiji namreč ne temelji zgolj na avtoriteti, ampak poskuša povezati vidike verskih tradicij (kot moralnih in utopičnih vizij dobrega) z javnim diksurzom o pravičnosti.

4.4 Vera in interpretacije sodobnosti

Habermasovo interpretacijo sodobnosti ocenjujejo nekateri teologi z vidika teodiceje. Znamenja trpljenja so danes povsod prisotna. Lakota in revščina v državah tretjega sveta, prelivanje krvi na vojnih bojiščih, posledice naravnih katastrof in pobijanje med mafijci po svetu so samo najočitnejša znamenja. Holokavst je postal simbol trpljenja in zla dvajsetega stoletja. Takšni in podobni primeri porajajo vprašanje teodiceje in sicer ne samo teološko spraševanje o božji pravičnosti v trpljenju, ampak tudi vprašanje o pomenu takega trpljenja in možnosti solidar-

[17] Robert Wuthnow, *n. d.*

nosti z žrtvami. Teologi postavljajo različne interpretacije sodobnosti pod teodicejski drobnogled.

Peukert črpa iz »nedokončane zgodovine« Walterja Benjamina, Maxa Horkheimerja in apokaliptičnih motivov judovske tradicije. Če naj bi naša kolektivna zgodovinska izkušnja imela kakšen pomen, potem mora naše iskanje univerzalne solidarnosti vključevati tudi tiste žrtve, katerih glasovi so bili v kolektivni konverzaciji nasilno utišani. Izkušnja Auschwitza, Dachaua in drugih nacističnih zločinov ne vpliva samo na razlaganje pomena sodobnosti, ampak tudi na pomen pravičnosti in univerzalne solidarnosti. Tradicionalno vprašanje teodiceje po smislu trpljenja se v tem sodobnem svetu trpljenja spremeni v vprašanje solidarnosti s trpečimi in upravičenosti trpljenja. Sodobnosti zato nikakor ne moremo prikazati zgolj kot procesa racionalizacije, monetarizacije in birokratizacije. Ko Habermas zahteva stalen in neomejen diskurz, ne gre dovolj daleč, če ne vključi in upošteva tudi žrtev preteklosti.

To aktualno vprašanje teodiceje, ki ga sproži Peukert, nadaljujeta Lamb in Simpson. Lamb pravi, da sta največja kritika sodobne kulture prav velika revščina in uboštvo tretjega in četrtega sveta. Veliko trpljenje v sodobnosti pa zanj ni samo vir interpretacij sodobnosti, ampak tudi že tisto žarišče, iz katerega je treba črpati odgovore na smisel in pomen tega trpljenja. Simpson se, zavezan politični teologiji Jürgena Moltmanna, trudi, da bi razložil pomen teologije križa v tem svetu, v katerem igra posebej pomembno vlogo prav pravičnost.

Medtem ko Peukert in Lamb kot Metzova študenta zasledujeta politično teologijo, ko poskušata integrirati levo-hegelijanske poudarke v osvoboditveno prakso s teološkim razumevanjem odrešenja, pa se Fred Dallmayr zadeve loti iz povsem druge perspektive.[18] Dallmayr izhaja iz filozofske tradicije fenomenologije in poskuša vzpostaviti uresničenje zgodnje frankfurtske šole v spravo z naravo. To počne, da bi opravičil tisto osvoboditveno misel, ki je predana bolj Heglu kot Marxu. Zato tam, kjer Peukert in Lamb poudarjata nasproti Habermasovemu pojmu skupnosti versko eshatologijo, Dallmayr zamenja Heglovega duha z jezikom. Na mesto, kamor je Habermas postavil komunikativno razumevanje jezika in racionalnosti, pa Dallmayr postavi poslušajočo dimenzijo jezika, podčrta pomembnost osredotočenja na igro in razloži pomen razumevanja sprave.

Na področju vere in interpretacije sodobnosti tako niso več opazna samo nesoglasja med teologi in Habermasom, ampak tudi razlike med teologi. Tako eni poudarjajo, da je sodobnost vplivala na spremembo

[18] Fred Dallmayr, *Critical Theory and Reconciliation*, v: Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, *n. d.*, 119-151.

vere (in se zato s Habermasom razlikujejo v njegovem pojmovanju vere), drugi pa kažejo na pomen vere in religije kot vira za kritiko sodobnih družbenih deviacij. Ena velikih razlik med teologi in Habermasom pa je tudi vprašanje odnosa med javnim in zasebnim v sodobnosti. Habermas namreč vztraja na stališču, da gre za dualni sistem javnega (institucionalni sistem) in zasebnega (življenjski svet); teologi pa kritizirajo njegovo razumevanje velike vloge posameznikovih potreb in interesov v etičnem diskurzu.

5. Habermasov odgovor

Zanimivo je, da Habermas sprejeme nekatere teološke ugovore, na primer kritiko Davida Tracya, da je estetsko več kot espresivno. Prizna tudi, da se je vera v sodobnosti pomembno razvijala (Tracy, Fiorenza, Peukert) in da javne vloge vere ni mogoče podrediti weberjanski privatizaciji. Po drugi strani pa Hebrmas izpodbija teze in pisanja nekaterih teologov, na primer Dallmayrja.[19]

Temeljno nesoglasje med Habermasom in teologi glede interpretacije religije in vloge vere v sodobnosti ostane nerešeno. Ta razlika se pokaže tudi v Habermasovem tipološkem razločevanju teoloških možnosti v sodobnosti, ko teologe razvrsti v tri glavne smeri:

1. moderni protestantski kerigmatični teologi, ki sledijo Kirkegaardovi tradiciji in vztrajajo na neodvisnosti vere od razuma;

2. razsvetljenski katoličani, ki vero in razum povezujejo. Ker se preveč posvečajo dialogu z različnimi neteološkimi disciplinami, jim ne uspe izdelati posebnega teološkega prispevka;

3. metodični ateisti s svojim radikalnim programom demitologizacije, ki se razteza od Heglove filozofske rekonstrukcije religije do politične interpretacije Jensa Glebe-Möllerja.

Habermas se sicer izogne skušnjavi, da bi svoje teološke kritike strpal v te skupine, vseeno pa je tipologija pomembna, ker oblikuje njegov odgovor. Tistim teologom, ki poudarjajao javno in samokritično naravo teološkega diskurza, postavi vprašanje o posebnosti (oziroma o značilnostih) teološkega prispevka v javni sferi. Habermas ne priznava etičnih, političnih in utopičnih verskih tradicij in njenih razrednih simbolov. Ko začnejo namreč teologi navajati te tradicije in simbole kot subjekte skupnega kritičnega dialoga in si te tradicije prizadevajo povezati v javni sferi, Habermas trdi, da teologija pričenja izgubljati svojo posebnost. Takšno povezovanje verskih tradicij Habermas primerja s prevajanjem iz enega v drugi jezik, tako primerjavo pa teologi

[19] Jürgen Habermas, *Transcendence from Within, Transcendence in this World*, v: Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, *n. d.*, 226-250.

zavračajo. Habermas nasploh teologijo zavrača kot komunikativno vedo, saj pravi, da bi se nujno oddaljila od svoje bistvene značilnosti, če bi taka zares postala. Torej Habermas teologiji zanika njeno komunikativnost. Teologi takšno trditev zavračajo in pravijo, da je teologija javna in komunikativna, saj ni avtoritativna, ampak se odpira drugim virom in znanostim (je interdisciplinarna), in ni sektaška, ker se angažira v diskurzivnem posvetovanju o svoji etični vsebini in se zavzema za kritično vzajemnost ter za široko reflektivno ravnovesje različnih principov in kriterijev.

Teološko zahtevo po transcendentalni solidarnosti z žrtvami trpljenja Habermas odkloni, češ da samo vprašanje trpljenja žrtev v preteklosti še ne dokazuje obstoja Absolutnega. To zanj ostaja postulat, ki pa ga niti misliti ni mogoče. Zato Habermas pravi, da solidarnost z žrtvami in zavest krivde ostajata, spremeniti ju je po njegovem mogoče edino v aktivni boj proti nepravičnosti.

Sklep

Odnos med kritično teorijo, teologijo in javnostjo pa kljub nedorečenim in odprtim vprašanjem ostaja pomemben, saj je odprl nekatere odločilne izzive: 1.) pričetek dialoga med teologijo in kritično teorijo; 2.) teologi, ki so v tem dialogu sodelovali, so praktično teologijo predstavili na način, da so pritegnili kritično teorijo in Habermasa: na osnovi Habermasovih razmišljanj so razširili, preoblikovali in izzvali to teorijo, jo postavili v odnos s teologijo in teološko refleksijo v javnosti. Drugi teologi pa so pokazali na nezadostnost Habermasove teorije, na meje kritične teorije in opozorili na dejstvo, da sega vera onstran meja tega sveta; 3.) teološki eseji so pomemben prispevek h kritični praktični teologiji, ki zadeva javnost, saj se borijo za pojasnitev tako osnovnih kategorij kot so racionalnost, sodobnost, razlika med javnim in zasebnim. Spregledati tudi ne gre teoloških trditev, da religija zagotavlja vir kulturno-političnih družbenih sprememb in predstavlja odločilno družbeno silo.

Prav pričetek dialoga (interdisciplinarna komunikacija) med teologijo in kritično družbeno teorijo je bistvenega pomena pri analizah družbene stvarnosti za potrebe tretjega vatikanskega koncila. Edina prihodnost teologije je prav v pluralnih diskurzih v Habermasovem smislu, v katerih se bo odpovedala svojemu ekskluzivizmu in svojo teološko govorico, sodobniku največkrat popolnoma nerazumljivo, prevedla v nov jezik. Za razreševanje spornih moralnih vprašanj, ki razjedajo sodobnika, se lahko posluži etičnega diskurza in z utemeljenimi argumenti družbo prepriča, da je njen moralni nauk uresničljiv tudi v tretjem tisočletju.

Literatura:

Tilmann Altwicker, *Zu den linguistischen Grundlagen der Diskursethik bei Jürgen Habermas*,

gl. http://www.uni-heidelberg.de/institute/fak9/gs/sprache2/altwick2.htm (stanje: 13.05.2000)

K. O. Apel, *Ist die Ethik der idealen Kommunikationsgemeinschaft eine Utopie?*, v: W. Vosskamp, Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie, Stuttgart 1982.

Don S. Browning in Francis Schüssler Fiorenza, *Habermas, Modernity, and Public Theology*, Crossroad, New York 1992.

Hans-Joachim Höhn, *Kirche und kommunikatives Handeln. Studien zur Theologie und Praxis der Kirche in der Auseinandersetzung mit den Sozialtheorien Niklas Luhmanns und Jürgen Habermas*', Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1985.

Hans-Joachim Höhn, *Konsenz und Konflikt. Diskursethik als Paradigma einer Christlichen Sozialethik*, v: Brennpunkt Sozialethik, M. Heinbach-Steins u.a., Freiburg-Basel-Wien 1995.

Peter Kunzmann, Franz-Peter Burkard, Franz Wiedmann, *DTV Atlas filozofije*, DZS, Ljubljana 1997.

Loet Leydesdorff, *Luhmann, Habermas, and the Theory of Communication*, gl. http://www.chem.uva.nl/sts/loet/montreal.htm (stanje: 02.10.2000)

Gerhard Preyer, *Lebenswelt - System - Gesellschaft. Konstruktionsprobleme und Kritik der Theorie des kommunikativen Handelns' von Jürgen Habermas*, gl.

http://www.rz.uni-frankfurt.de/protosociology/P-LSG-e.htm (stanje: 30.09.2000)

Prof. Dr. Jürgen Habermas: Person, Werk, Rezeption, v: Philosophie der Gegenwart in Einzeldarstellungen, Julian Nida-Rümelin, Stuttgart 1991, str. 210-217. (gl. tudi http://www.uni-magdeburg.de/iphi/aktuelles/Habermas3.html)

Povzetek: **Marjetka Raušl, *Habermasova teorija komunikativnega delovanja v teološki perspektivi. Pogovor med Jürgenom Habermasom in teologi***

Sodobna informacijsko – komunikacijska družba deluje v znamenju komunikacije med posameznimi člani te družbe. Kljub temu je njen največji problem človeško sožitje, ker je prepredena s konflikti, po drugi strani pa se zdi, da z naraščanjem števila komunikacijskih sredstev nezadržno narašča tudi opustelost družbe.

Nemški filozof Jürgen Habermas je zato želel izdelati univerzalne pogoje sporazumevanja in rešiti vprašanje razumne družbene organizacije. Razvil je teorijo komunikativnega delovanja, ki temelji na diskurzivno – komunikativni etiki razuma. V kontekstu te teorije je izdelal etiko diskurza, ki jo razume kot novo komunikativno – teoretično formulacijo Kantove moralne teorije. Splošno zavezujoče so zanj tiste norme, ki dobijo prostovoljno in svobodno doseženo soglasje vseh udeležencev praktičnega diskurza.

Teorija komunikativnega delovanja, ki jo je razvil Habermas, je doživela veliko kritik. Še največ razumevanja za Habermasovo teorijo so pokazali teologi, čeprav mu že na začetku zamerijo, da je iz teorije komunikativnega delovanja povsem izključil vero. Čeprav Habermas zavrača teologijo kot komunikativno vedo, je prispevek diskurza med Habermasom in teologi velik, ker začenja dialog med teologijo in kritično teorijo.

Ključne besede: Habermas, komunikacija, etika diskurza, teorija komunikativnega delovanja, javnost, sodobnost, racionalnost, kritična teorija

Summary: **Marjetka Raušl, *Habermas' Theory of Communicative Action in Theological Perspective. The Discourse Between Jürgen Habermas and Theologians***

The modern information-communication society acts in the sign of communication between the members of this society. Nevertheless, the greatest problem of this society is the social existence because of the great number of existing conflicts and, on the other hand, the growing number of communication media seems to result in a growing desolation of the society.

Therefore the German philosopher Jürgen Habermas wanted to draw up universal conditions of communication and solve the problem of a rational organisation of the society. He developed the theory of communicative action based on discourse-communicative ethics of rationality. In the context of this theory he drew up a discourse ethics, which he understands as a new communicative-theoretical formulation of Kant's moral theory. As generally binding he considers those norms that receive a free consent of all participants in the practical discouse.

The theory of communicative action as developed by Habermas has been strongly criticised. He has received the greatest amount of understanding from theologians though they blame him for having completely excluded religion from the theory of communicative action. In spite of Habermas' refusal to consider theology a communicative science, the contribution of the discourse between Habermas and theologians is important because it marks the beginning of the dialogue between theology and critical theory.

Key words: Habermas, communication, discourse ethics, theory of communicative action, public, modernity, rationality, critical theory

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 262.5 Vat. II. : 246
BV 65 (2005) 1,

Angelo Lameri

Sacrosanctum Concilium: una riflessione teologica sulla liturgia e considerazioni a quarant'anni dalla promulgazione

Introduzione

In questi giorni in diverse parti del mondo, presso centri accademici, diocesi, istituti liturgici e pastorali, si stanno susseguendo giornate di studio e di riflessione nel 40º anniversario della prima Costituzione conciliare, la *Sacrosanctum Concilium* (= SC),[1] approvata a larghissima maggioranza dai padri conciliari (2147 *placet* – 4 *non placet*) e promulgata da Papa Paolo VI il 4 dicembre 1963. Sembrano ancora rimbalzare da un confine all'altro della terra le parole di viva soddisfazione e di sincero entusiasmo con le quali il Pontefice concludeva il secondo periodo conciliare, annunciando la promulgazione della SC: »Noi vi ravvisiamo l'ossequio alla scala dei valori e dei doveri: Dio al primo posto; la preghiera prima nostra obbligazione; la liturgia prima fonte della vita divina a noi comunicata, prima scuola della nostra vita spirituale, primo dono che noi possiamo fare al popolo cristiano, con noi credente e orante, e primo invito al mondo, perché sciolga in preghiera beata e verace la muta sua lingua e senta l'ineffabile potenza rigeneratrice del cantare con noi le lodi divine e le speranze umane, per Cristo Signore e nello Spirito Santo«.[2] L'entusiasmo del Papa si è presto diffuso nella Chiesa, soprattutto per alcune affermazioni della SC, che trovarono poi attuazione nella riforma liturgica che ne è seguita: introduzione delle lingue moderne, significativo ruolo affidato alle Conferenze Episcopali, restaurazione della concelebrazione e della Comunione sotto le due specie, semplificazione dei riti e spazio offerto all'adattamento degli stessi all'indole e alle tradizioni dei vari popoli. Più profonde poi le ripercussioni che il nostro documento ha operato nei confronti degli altri testi conciliari e post conciliari, in modo particolare sul versante ecclesiologico e sacramentale e in quello più direttamente pastorale.

[1] Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione *Sacrosanctum Concilium*, in: *Enchiridion Vaticanum* (= EV) 1, EDB, Bologna 1979[11], pp. 16-95.
[2] Paolo VI, *Discorso a chiusura del secondo periodo del Concilio*, in: EV 1, pp. [127]-[129].

Oggi, a distanza di quarant'anni, la SC fa ancora parlare di sé. Ad essa si appellano coloro che, apprezzando la riforma liturgica che ne è scaturita, desiderano che le profonde intuizioni del Concilio continuino a imprimere slancio innovatore nella Chiesa. Ma, paradossalmente, la SC è invocata anche da coloro che si oppongono alla riforma, ritenendo che essa sia andata al di là delle decisioni conciliari.[3]

Commemorando il quarantesimo di promulgazione appare quindi importante una serena rilettura della Costituzione e della riforma liturgica, cogliendone luci e ombre, in continuità con quanto il Magistero e autorevoli autori hanno avviato quindici anni fa, a venticinque anni dal 4 dicembre 1963.[4]

In modo particolare riteniamo importante richiamare le affermazioni di Giovanni Paolo II, che nella VQA si preoccupa di dimostrare come la riforma liturgica conciliare non è nata improvvisamente e in modo arbitrario, ma si è inserita armonicamente, come compimento di un cammino di Chiesa che ha preso origine dalle istanze dei Padri del Concilio di Trento ed è passato attraverso gli interventi riformatori di san Pio X, di Pio XII, del beato Giovanni XXIII. Afferma il Papa: «Tale riforma d'insieme della liturgia rispondeva ad una speranza generale di tutta la Chiesa. Infatti, lo spirito liturgico si era diffuso sempre più in quasi tutti gli ambienti unitamente al desiderio di una «partecipazione attiva ai sacrosanti misteri e alla preghiera pubblica e solenne della Chiesa», e all'aspirazione, altresì, di ascoltare la parola di Dio in misura più abbondante ... Questo lavoro è stato fatto sotto la guida del principio conciliare: fedeltà alla tradizione e apertura al legittimo progresso; perciò si può dire che la riforma liturgica è strettamente tradizionale «secondo i santi padri» (n. 4).

1. Contenuti/originalità proprie di SC

Particolarmente significativi sono i contenuti propri della SC in ordine a una comprensione teologica della liturgia. Il tempo che una relazione normalmente offre non consente una trattazione completa ed esaustiva, è quindi necessario operare alcune scelte che delimitino con sufficiente chiarezza l'ambito delle nostre considerazioni. Proponiamo tre aree di indagine, che riteniamo particolarmente rilevanti anche in riferimento agli sviluppi prodotti nei successivi documenti conciliari e nella riflessione teologica.

[3] In genere i paragrafi più citati sono il 36 § 1: »L'uso della lingua latina, salvo diritti particolari, sia conservato nei riti latini«; 114: »Si conservi e si incrementi con grande cura il patrimonio della Musica sacra«; 116: »La Chiesa riconosce il canto gregoriano come canto proprio della liturgia romana: perciò nelle azioni liturgiche, a parità di condizioni, gli si riservi il posto principale«.

1.1 Storia della salvezza, Gesù Cristo e liturgia

Possiamo constatare con immediata evidenza che l'approccio conciliare alla liturgia si discosta di molto dal tradizionale metodo dei manuali preconciliari che, dalla generale riflessione sulla natura del culto e sulle sue forme di attuazione (interno – esterno; pubblico – privato), giungevano a definire la liturgia come il culto pubblico e ufficiale che la Chiesa rende a Dio.[5] SC 5-7 pone come punto di partenza della riflessione teologica sulla liturgia la volontà salvifica universale di Dio, che trova attuazione nella storia dell'uomo e compimento negli eventi pasquali del Cristo morto e risorto, dai quali è scaturito il mirabile sacramento della Chiesa. In questo contesto viene esplicitato il rapporto di continuità-discontinuità tra l'opera salvifica di Cristo e la sua attuazione nell'oggi della Chiesa: «Ideoque, sicut Christus missus est a Patre, ita et ipse Apostolos, repletos Spiritu Sancto, misit, non solum ut, praedicantes Evangelium omni creaturae, annuntiarent Filium Dei morte sua et resurrectione nos a potestate satanae et a morte liberasse et in regnum Patris transtulisse, sed etiam ut, quod annuntiabunt, opus salutis per Sacrificium et Sacramenta, circa quae tota vita liturgica vertit, exercerent» (SC 6).

La liturgia della Chiesa appare quindi come celebrazione della salvezza: il piano concepito *ab aeterno* da Dio si attua «storicamente» nell'AT e nel NT e si ri-attualizza «sacramentalmente» nelle azioni liturgiche della Chiesa fino al definitivo compimento escatologico nel secondo avvento di Cristo. Questa attuazione dell'*opus salutis* è resa possibile dal fatto che «Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis» (SC 7).

Notiamo immediatamente come il ricentramento cristologico della liturgia avviene a partire dalla categoria teologica di «storia della salvezza».[6]

---

[4] Cfr in modo particolare: Giovanni Paolo II, Lettera apostolica *Vicesimus quintus annus* (= VQA), in EV 11, pp. 976-1013; A. G. Martimort, *La Constitution Sacrosanctum Concilium 25 ans après*, «Notitiae» 25(1989), pp. 51-67; Cfr. anche una prima rassegna bibliografica apparsa nel ventesimo anniversario: M. Sodi, *La »Sacrosanctum Concilium« e i suoi commenti dal 1964 ad oggi*, «Notitiae» 19 (1983), pp. 571-607.

[5] Cfr. alcune definizioni: »La liturgie, dans son acception actuelle qui n'est pas fort ancienne, peut se définir le culte pubblic et officiel que l'Eglise chrétienne rend à Dieu« F. Cabrol, *Liturgie*, in : *Dictionnaire de Théologie Catholique*, vol. IX/I, Paris 1926, p. 787; »La liturgie est le culte extérieur que l'Eglise rend à Dieu« M. Festugiere, *Qu'est-ce que la Liturgie?,* Paris 1914, p. 28; »Quia omnes functiones sacri ministerii nomine cultus divini comprehendi possunt, Liturgia definiri potest «cultus publicus ab Ecclesia praestitus» ... Brevissime definitio est : cultus publicus familiae Dei« M. Gatterer, *Annus liturgicus cum introductione in disciplinam liturgicam*, Oeniponte 1935, pp. 4-5.

[6] Cfr. G. Pasquale, *La teologia della storia della salvezza nel secolo XX*, EDB, Bologna 2002.

Divenuta una delle questioni primarie della teologia biblica alla fine degli anni ’50, questo concetto si affermò nell’ambito del dibattito esegetico grazie all’opera di G. von Rad, che ha richiamato l’attenzione sul carattere dell’AT come annuncio della fede di Israele in forma di storia raccontata: «Israele ha parlato di Dio solo all’ombra di determinati fatti storici e una teologia dell’AT deve comunque implicare quei fatti attestati da Israele e anzi da essi procedere».[7] In continuità con queste riflessioni in ambito veterotestamentario, anche nell’esegesi del NT si cominciarono a diffondere, negli anni ’60, voci a sostegno dell’importanza strutturale di questa visione della storia per la formazione della tradizione e della teologia neotestamentarie. Tra queste, veramente significativa, quella di O. Cullmann, secondo il quale la teologia della storia della salvezza costituisce addirittura il centro della fede neotestamentaria.[8] Prima che, alla fine degli anni ’60, tale prospettiva biblica incominciasse ad essere messa in discussione, essa, riformulata e riproposta scientificamente alla teologia dogmatica dagli studi biblici, divenne un concetto-chiave che ha contribuito a sviluppare la teologia del Concilio Vaticano II. Proprio la SC, avendo assunto questa prospettiva come chiave ermeneutica della celebrazione della Chiesa, ha avuto il merito di renderla poi familiare anche agli altri documenti conciliari. Afferma L. Girardi: «Dal Vaticano II in poi, la comprensione teologico-biblica della liturgia ha segnato ogni comprensione e rilettura dell’azione liturgica: la liturgia attualizza e comunica la rivelazione divina culminata in Cristo e tale rivelazione è compresa come «storia della salvezza. Il modo di intendere la liturgia presuppone questo modo di intendere la divina rivelazione. Ci sono delle forme di corrispondenza tra rivelazione e liturgia che fanno da sfondo alla svolta conciliare. Con il nuovo concetto di rivelazione come storia della salvezza cambia anche il concetto di liturgia come partecipazione al mistero-evento e non come risposta al mistero-dottrina e fruizione della redenzione. La liturgia diventa celebrazione del mistero».[9] Secondo questa prospettiva il piano salvifico di Dio prevede un’attuazione della salvezza che è ad un tempo storia e mistero. È storia in quanto la salvezza diviene realtà nell’evento Cristo; è mistero in quanto la medesima e unica realtà della salvezza continua a essere presente e accessibile nel sacramento di Cristo che è la Chiesa e, in modo specifico, nei segni sacramentali della liturgia. Le

[7] G. von Rad, *Teologia dell’Antico Testamento. Vol I Teologia delle tradizioni storiche di Israele*, Paideia, Brescia 1982[4], p. 17.
[8] Cfr. O. Cullmann, *Il mistero della redenzione nella storia*, Il Mulino, Bolonga 1966.
[9] L. Girardi, *Conferma le parola della nostra fede. Il linguaggio della celebrazione*, Edizioni liturgiche, Roma 1998, p. 244.

due forme – storia e mistero – non sono separabili, essendo l'evento di salvezza storico ordinato a perpetuarsi nell'atto sacramentale-liturgico e quest'ultimo a consentire, nel tempo e nello spazio, l'accesso al dono della salvezza che da quello è scaturito.[10]

Non possiamo infine non osservare la stretta relazione tra questa impostazione e il profilo innovatore della dottrina sulla rivelazione della Costituzione dogmatica *Dei Verbum.*[11] Non sfugge infatti l'affinità concettuale tra il «Christus ... Apostolos ... misit, non solum ut ... annuntiarent ... sed etiam ut, quod annuntiabant, opus salutis ... exercerent» di SC 6 e quanto dichiarato in DV 2 a proposito della rivelazione che «fit gestis verbisque intrinsece inter se connexis, ita ut opera, in historia salutis a Deo patrata, doctrinam et res verbis significatas manifestent ac corroborent, verba autem opera proclament et mysterium in eis contentum elucident».[12] La rivelazione è qui intesa non soltanto come insegnamento sugli eventi salvifici, né colui che la riceve come il semplice destinatario di un'informazione divina; la rivelazione viene vista, piuttosto, come una reale autocomunicazione di Dio, attraverso cui l'uomo, nell'intera sua esistenza, è chiamato a coinvolgersi in una comunione di vita con lui, e che, attraverso fatti e parole, si realizza concretamente nell'ambito della storia.[13] Si viene qui a costituire una circolarità tra storia della salvezza, rivelazione, azione liturgica: infatti, se da un lato la liturgia si colloca all'interno della storia della salvezza come momento attuativo *in mysterio* del coinvolgimento dell'uomo nella comunione con Dio, dall'altro si può dedurre che la storia della salvezza è concepita non come una storia conclusa nel passato, ma come una storia che continua anche attraverso l'azione liturgica.

1.2 Liturgia »epifania della Chiesa«

La SC può essere a ragione considerata un chiaro segno anche dell'ecclesiologia conciliare. Da un lato essa è maturata con il fiorire della visione di Chiesa fatta propria dal Concilio, dall'altro la sua pubblicazione ha coinciso con il dibattito appassionato sulla domanda

[10] Cfr. A. Pistoia, *Storia della salvezza*, in: D. Sartore – A. M. Triacca (a cura), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Edizioni Paoline, Roma 1992[5], pp. 1379-1393.

[11] Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione dogmatica *Dei Verbum,* in EV 1, pp. 488-517.

[12] Cfr. anche SC 35: »...in Liturgia ritum et verbum intime coniungi«.

[13] Cfr. J. Schmitz, *Il cristianesimo come religione-di-rivelazione nella confessione della Chiesa*, in: AA. VV., *Corso di teologia fondamentale 2. Trattato sulla rivelazione*, Queriniana, Brescia 1990, pp. 11-27, qui p. 25. Cfr. anche P. Sequeri, *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Glossa, Milano 2002.

fondamentale che ha interpellato l'assemblea conciliare: «Chiesa, cosa dici di te stessa?» Le affermazioni dottrinali e le indicazioni della SC hanno costituito le primizie della dottrina emersa poi nella *Lumen gentium*[14] e nei successivi decreti ad essa ispirati. Fin dai suoi primi articoli la SC mostra la consapevolezza dell'impreteribilità del rapporto tra Chiesa e liturgia. Al n. 2, infatti, leggiamo che la liturgia «summe eo confert ut fideles vivendo exprimant et aliis manifestent mysterium Christi et genuinam verae Ecclesiae naturam ... Unde, cum Liturgia eos qui intus sunt cotidie aedificent in templum sanctum in Domino ... et sic Ecclesiam iis qui sunt foris ostendit ut signum levatum in nationes, sub quo filii Dei dispersi congregentur in unum quousque unum ovile fiat et unus pastor». Così pure il n. 26 dall'affermazione che le azioni liturgiche non sono azioni private, ma celebrazioni della Chiesa, fa derivare la conseguenza: «Quare ad universum Corpus Ecclesiae pertinent illudque manifestent et afficiunt».

Molte sarebbero le considerazioni da sviluppare in seguito a questi due testi ricchi di dottrina liturgica ed ecclesiologica.[15] Dal Concilio ad oggi molte riflessioni sono state proposte e il dialogo tra ecclesiologia e liturgia si è notevolmente sviluppato. Tra i liturgisti citiamo in modo particolare Salvatore Marsili, che nella sua proposta di teologia liturgica, dedica pagine molto interessanti al rapporto chiesa-liturgia. Egli afferma che la liturgia, in quanto esercizio del sacerdozio di Cristo attuato nella Chiesa, è azione congiunta di Cristo e della Chiesa. La liturgia è dunque culto della Chiesa non perché eseguita a suo nome, ma perché svolta in *persona ecclesiae*, cioè da chi, o come comunità o come individuo, impersona la Chiesa. Appare quindi con sufficiente evidenza che il vero soggetto della liturgia è propriamente solo la Chiesa : non esiste una liturgia «in nome della Chiesa», ma solo una «liturgia della Chiesa».

Lo stesso Marisili invita però a compiere un passo successivo. Egli non solo evidenzia la dimensione intrinsecamente ecclesiale della liturgia, ma anche la dimensione intrinsecamente cultuale della Chiesa. Proprio partendo dalle affermazioni di SC 2 e 26, egli osserva come «sia giunto il momento di fermarci sull'aspetto liturgico della Chiesa. Mentre infatti la liturgia potrebbe essere ecclesiale anche solo per destinazione e per ordinamento – come del resto s'è visto che è avvenuto –, potremo così invece scoprire che la Chiesa è liturgica per intima costituzione. È quello appunto che ci propongono SC 2 e 26, pre-

[14] Concilio Ecumenico Vaticano II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium,* in: EV 1, pp. 120-263.

[15] Cfr. A. Lameri, *Liturgia »Epifania della Chiesa«*, «Liturgia», 34 (2000), pp. 398-402.

sentandoci la liturgia come «rivelatrice della vera natura della Chiesa».[16]

Nella Costituzione conciliare e nella riflessione che ne è seguita si avverte la necessità di una rinnovata concezione di Chiesa da parte di tutti coloro che ne sono membri. In modo particolare la considerazione della concreta assemblea celebrante, che si riunisce qui ed ora, come luogo proprio del darsi dell'evento liturgico-sacramentale nella storia, ha favorito il concretizzarsi della nozione di Chiesa universale in quella di Chiesa locale, fatta di persone in reciproco contatto in un determinato tempo e luogo. Afferma a questo proposito D. Mosso: «La nozione giuridica di chiesa-società, organizzata attraverso le sue strutture e i suoi gradi gerarchici, deve passare in second'ordine rispetto al concetto di chiesa-comunione di credenti in Cristo. Solo così si può veramente fondare il principio della «piena, consapevole e attiva partecipazione alle celebrazioni liturgiche, che è richiesta dalla natura stessa della liturgia e alla quale il popolo cristiano (...) ha diritto e dovere in forza del battesimo» (SC 14*)*.[17]

Proprio l'attenzione all'assemblea convocata per la celebrazione ha portato da un lato a cogliere il suo essere vero soggetto della celebrazione stessa e dall'altro a leggerne simbolicamente il significato: non una folla, un assembramento di persone che assistono individualisticamente ad un rito, ma una realtà viva, sacramentale, icona della Chiesa orante, corpo mistico di Cristo, organismo articolato e complesso, con molte funzioni e con molti servizi.[18] Proprio un'assemblea articolata, composta, gioiosa, ricca di ministerialità riproduce esteriormente il mistero di cui è l'espressione: il mistero della Chiesa di Cristo gerarchicamente ordinata sotto il suo unico Capo e Signore. In questa direzione dobbiamo indirizzare il nostro impegno per l'attuazione della riforma conciliare: per dare, attraverso la concreta assemblea, ogni concreta assemblea celebrante, un'immagine di Chiesa, raccolta attorno al suo Signore, per ascoltare la sua parola e rivivere il mistero della Pasqua, per rinfrancare, nella gioia e nella condivisione dell'unica fede e dell'unico Nutrimento celeste, il proprio cammino nella città degli uomini, allusione e prolessi del Regno di Dio, che si manifesterà alla fine dei tempi in quella città, la nuova Gerusalemme, pronta come sposa adorna per il suo sposo (Ap. 21,2).

---

[16] S. Marsili, *La Liturgia, momento storico della salvezza,* in: *Anamnesis 1*, Marietti editori, Casale Monferrato 1974, p. 111.

[17] D. Mosso, *Liturgia,* in: *Dizionario teologico interdisciplinare*, Marietti editori, Casale Monferrato, 1977, p. 82.

[18] Cfr. queste considerazioni in: Consiglio dell'APL, *Celebrare in spirito e verità. Sussidio teologico-pastorale per la formazione liturgica*, CLV – Edizioni Liturgiche, Roma 1992, pp. 91-96.

Sempre la Costituzione liturgica conciliare ci sollecita a cogliere il profondo rapporto di comunione tra i santi, il rapporto tra la liturgia terrena e quella celeste : «In terrena liturgia caelestem illam praegustando participamus, quae in sancta civitate Ierusalem, ad quam peregrini tendimus, celebratur, ubi Christus est in dextera Dei sedens, sanctorum minister et tabernaculi veri ...» (SC 8). È Cristo che, assumendo la nostra natura umana, ha introdotto in questa terra quell'inno che viene eternamente cantato nelle sedi celesti ed ha associato a sé tutta la comunità degli uomini nell'elevare al Padre il canto di lode (SC 83).

Questa dimensione escatologica, questo carattere dell'unione apocalittica tra cielo e terra, è particolarmente presente nella tradizione orientale, dove spesso i testi ricordano che la liturgia è partecipazione alla lode angelica, è apparizione iconica del Regno di Dio.[19] La tradizione liturgica orientale dal carattere iconico della liturgia fa derivare una concezione di Chiesa come comunità già immersa nei «tempi ultimi». Scrive ad esempio J. Corbon: «I tempi della Promessa hanno portato il loro frutto nella Risurrezione di Gesù (At 13,32). La Pienezza della divinità abita ormai tra gli uomini nel Corpo di Cristo; per lui, la nostra umanità è entrata nella Comunione eterna con il Padre. Il nostro tempo è adesso «pieno di Grazia e di Verità» (Gv 1,14). Questa pienezza che è celebrata nella Liturgia celeste è nostra «di già» : sì, in Cristo, noi siamo già nell'Oggi di Dio (Eb 3,13 e 4,7). Il sabato ciclico era il segno del tempo segnato dalla morte, ma con la Risurrezione di Gesù noi entriamo nel Giorno che non conosce sera. È questo Giorno, questa pienezza, che lo Spirito di Cristo fa venire nel nostro vecchio tempo scendendo sui discepoli nel giorno in cui si compì la festa di Pasqua. L'Avvento della Chiesa fa dunque incominciare gli «ultimi tempi». I due avventi coincidono: la Chiesa è essenzialmente «escatologica» vale a dire «negli ultimi tempi»; essa è il sorgere della Pienezza nel profondo del nostro tempo e con ciò, l'inizio della sua Consumazione attraverso la sua attesa».[20]

1.3 Sacra Scrittura e celebrazione

«Maximum est sacrae Scripturae momentum in Liturgia celebranda» (SC 24). Questa affermazione di principio della Costituzione liturgica ha trovato il suo sviluppo sia all'interno dello stesso documento sia, soprattutto, nell'esecuzione della riforma. L'importanza massima della sacra Scrittura ha trovato applicazione in modo particolare nel nuovo Lezionario che, per la prima volta nella storia della liturgia, propone

[19] Cfr. D. Gelsi, *Orientali, liturgie*, in: D. Sartore – A. M. Triacca (a cura), *Nuovo Dizionario di Liturgia*, Edizioni Paoline, Roma 1982, pp. 983-1007.
[20] J. Corbon, *Liturgia alla sorgente*, Edizioni Paoline, Roma 1982, pp. 67-68.

un'abbondante mensa della parola di Dio, così che sono stati aperti più largamente ai fedeli i tesori della Bibbia (cfr. SC 51). Questa «importanza massima» della sacra Scrittura non ha però trovato applicazione solo in una più abbondante presenza di pericopi bibliche, ma anche nell'elaborazione di una teologia della proclamazione liturgica della parola di Dio.

A questo proposito non possiamo non citare i *Praenotanda* della seconda edizione tipica dell'*Ordo lectionum Missae* (= POLM),[21] pubblicati nel 1981, che offrono un'organica trattazione dei principi teologici per la celebrazione liturgica della parola di Dio.[22] Un'attenta lettura di tale testo ci suggerisce che nell'azione liturgica – specie nell'eucaristia – la parola di Dio non è semplicemente «letta», ma «celebrata»: il rituale che accompagna la sua proclamazione e scandisce i momenti del suo essere proposta all'assemblea la rende un'azione, un «evento». Un evento come la rivelazione (cfr. DV 2). La liturgia della Parola è, quindi, un vero e proprio atto di culto, non preparazione ad esso. Già la nozione di culto nella tradizione biblica vetero e neotestamentaria ci porta a riconoscere un ruolo particolarmente significativo alla parola di Dio, proclamata e ascoltata, in ordine al culto che Dio si aspetta dal suo popolo. L'adesione all'Alleanza, i richiami dei profeti, la letteratura sapienziale sono fatti propri e portati a compimento da Gesù che annuncia la fine del culto sacerdotale-templare, così come era vissuto nella religione israelitica, per proclamare il suo compimento nel culto in »spirito e verità» (Cfr. Gv 4).

Gesù infatti è il Verbo, la «Parola» fatta carne, che ha posto la sua tenda in mezzo a noi (Cfr. Gv 1,14). È colui che rivela il Padre (Gv 1,18); il suo sangue, versato per la nuova ed eterna alleanza, è il compimento dei sacrifici antichi; egli è il vero agnello pasquale che toglie il peccato del mondo.[23]

Il culto spirituale, realizzato da Gesù nel suo corpo, continua oggi nella Chiesa, che diviene «corpo di Cristo» unendosi all'offerta del sacrificio del suo Signore. Tale offerta è innanzitutto l'ascolto – rispos-

[21] Cfr. il testo in: EV 7, pp. 922-1024.

[22] Cfr. A. Lameri, *L'anno liturgico come itinerario biblico*, Queriniana, Brescia 1998, in modo particolare le pp. 19-30.

[23] Cfr. la presentazione che di Gesù fa Giovanni Battista in Gv 1,29.36; la prescrizione sull'agnello pasquale di Es 12,46 applicata a Gesù in Gv 19,36; L'Agnello che fu immolato č ora *degno di ricevere potenza e ricchezza, sapienza e forza, onore, gloria e benedizione* (Ap 5,12).

[24] S. Paolo definisce «liturgia» la fede dei filippesi e su tale offerta č disposto a versare il suo sangue come libagione: »E anche se il mio sangue deve essere versato in libagione sul sacrificio e sull'offerta della vostra fede, sono contento e ne godo con tutti voi« (Fil 2,17). Altrove definisce «ufficio sacro» l'annuncio del Vangelo e la conversione dei pagani *oblazione gradita, santificata dallo Spirito Santo* (Cfr. Rm 15,16).

ta di fede[24] a Colui che il Padre ha mandato e che invita a rimanere nel suo amore nell'osservanza dei suoi comandamenti per conseguire gioia e pienezza di vita.[25]

La Chiesa quindi, quando «celebra» la Parola di Dio, si pone in atteggiamento cultuale, perché quella Parola che viene solennemente proclamata è «Cristo che parla» e chiede la nostra risposta, la nostra adesione di fede. Chiede di portare nella vita di ogni giorno ciò che si è ascoltato.

Questo atteggiamento di «culto spirituale» si dilata, trova il suo compimento, nell'evento sacramentale, dove la risposta di fede, la fedeltà, nella vita, all'alleanza, che la Parola proclamata ha suscitato nell'oggi, diventa offerta vivente e gradita a Dio, unendosi al sacrificio di Cristo al Padre.

La Chiesa, ogni cristiano, celebrando nell'azione di grazie il memoriale della passione – morte – resurrezione del suo Signore, si unisce al sacrificio spirituale del Figlio con il quale diventa un solo corpo. Nella celebrazione dell'eucaristia, quindi, la dinamica: proclamazione della Parola – ascolto – adesione di fede, è parte integrante del «memoriale» perché costituisce la dinamica stessa dell'evento salvifico della Pasqua di Cristo che si attua in noi. Infatti come un tempo il Verbo, nell'assumere la concretezza della carne, segno del suo ascolto-adesione al disegno di Dio, ha attuato una volta per tutte la redenzione dell'uomo, facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce, così nella celebrazione dell'eucaristia, la Parola, risuonando nella concretezza del rito, nel memoriale eucaristico si fa salvezza offerta «qui e ora» a chi l'accoglie nell'obbedienza della propria fede.

2. «Per ritus et preces»: solo una questione di metodo?

Un aspetto non secondario della riflessione teologica post conciliare, specie in questi ultimi decenni, è costituito dalla maturazione di un interesse per lo studio del rito come tema proprio della teologia. Come afferma A. Grillo, si è passati dalla presupposizione del rito, tipico dell'epoca delle origini cristiane, alla sua rimozione in epoca moderna, per giungere faticosamente alla sua reintegrazione nella fede e nella teologia. Sotto questo profilo «l'opera di P. Sequeri[26] è di grande significato anzitutto per la sua natura formale di «trattato di teologia fondamentale», che

[25] »Come il Padre ha amato me, così anch'io ho amato voi. Rimanete nel mio amore. Se osserverete i miei comandamenti, rimarrete nel mio amore, come io ho osservato i comandamenti el Padre mio e rimango nel suo amore. Questo vi ho detto perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena« (Gv 15,9-11).

[26] Cfr. P. Sequeri, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996.

formula la propria reintegrazione del rito nel fondamento della fede: credo di non sbagliarmi se ravviso in quest'opera il primo tentativo sistematico di formulazione di una teologia fondamentale che assuma in pieno il rito come «dato» fino ad affermare che «il rito cristiano custodisce formalmente la trascendenza di Dio in seconda battuta».[27]

Tale processo di reintegrazione del rito nel fondamento della fede, che ha avuto il suo avvio con il movimento liturgico, è stato senz'altro incoraggiato da SC 48, dove, nel contesto della partecipazione all'eucaristia, si invita ad aiutare i fedeli a *intus legere* il mistero delle fede «per ritus et preces». Ciò ha contribuito a delineare con sufficiente chiarezza che una riflessione sistematica sull'eucaristia «non può svolgersi in modo astratto, prescindendo dal dato antropologico implicito nel fatto rituale (storicamente situato), e non può rimanere distaccata e autonoma rispetto alle concrete forme celebrative che l'eucaristia stessa assume nel tessuto vivo delle comunità ecclesiali, senza tradire se stessa. La prima e fondamentale comprensione dell'eucaristia avviene nella celebrazione e attraverso di essa; ma è per lo stesso motivo che la riflessione teologica deve esercitare una funzione critica nei confronti delle concrete prassi storiche relative all'eucaristia. Fra teologia e celebrazione dell'eucaristia rimane quindi un rapporto dialettico insopprimibile».[28] La preoccupazione sopra formulata di cogliere il rapporto tra momento teorico-speculativo e immediatezza simbolica del rito di per sé non riguarda solo il capitolo dell'eucaristia, ma investe tutta la riflessione sui sacramenti. Afferma S. Ubbiali: «Per una lettura appropriata della realtà del sacramento occorre postulare il primato del ricorso alla pratica ecclesiale. Poiché la Chiesa unicamente nella celebrazione conquista e percepisce ciò che il sacramento di sua natura è, la teoria del sacramento deve procedere dal rimando all'atto pratico».[29]

Quindi, «per ritus et preces», che poteva sembrare semplicemente come una indicazione di metodo catechistico, è divenuta una prospettiva di metodo nell'indagine teologica sui sacramenti, per passare poi alla riflessione teologico-sistematica che sta conoscendo una ripresa di interesse per il dato rituale come elemento fondamentale per il rapporto del cristiano con il suo Signore.

---

[27] Cfr. A. Grillo, *Rito*, in: G. Barbaglio – G. Bof – S. Dianich, (a cura), *Teologia*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, pp. 1311-1336, qui p. 1333.
[28] D. Mosso, *Celebrare l'eucaristia: significato e problemi della dimensione rituale*, «Rivista liturgica», 69(1983), p. 583.
[29] S. Ubbiali, *Liturgia e sacramento*, «Rivista liturgica», 75(1988), p. 314.

3. Conclusione

Al termine di questa pur incompleta disamina della SC non possiamo che concordare con il giudizio di un liturgista italiano, attivo protagonista nell'opera della riforma: Pelagio Visentin. Egli dichiarava che il primo grande merito della riforma liturgica è quello di esserci stata: dopo tanti secoli di immobilismo aver avuto il coraggio di attuare una riforma così imponente, che ha messo mano a tutto, da capo a fondo, sembra un grandissimo fatto storico.[30] Sì, l'evento conciliare, la Costituzione liturgica e la riforma che ne è seguita sono stati grandi fatti storici, che hanno profondamente rinnovato il volto della Chiesa e la sua azione in mezzo agli uomini e alle donne del nostro tempo.

Detto questo, senza enfatizzazioni, possiamo affermare che molto si deve proprio al primo documento approvato dall'assise conciliare, che ha costituito un momento di arrivo di una lunga riflessione, ma anche e soprattutto un punto di partenza per nuovi e, in alcuni casi, inaspettati sviluppi.

La circolarità e il reciproco rimando tra dottrina della rivelazione e impostazione storico-salvifica della SC; l'ecclesiologia di comunione, attenta alla realtà della Chiesa locale; il fervore di studio e di diffusione della conoscenza della parola di Dio tra il popolo cristiano, grazie anche alla sua abbondante presenza nell'azione celebrativa; la riscoperta del rito, non come «vuote cerimonie», ma come linguaggio per fare esperienza del mistero di Dio e per custodire la priorità dell'agire di Dio sull'agire dell'uomo sono meriti che sicuramente dobbiamo ascrivere alla Costituzione liturgica conciliare e a coloro che in questi quarant'anni ne hanno approfondito la conoscenza e proseguito il cammino.

Certo, non tutto ciò che in questi decenni è stato fatto è positivo o ha prodotto quello che ci si aspettava; non sempre la riforma liturgica è stata correttamente applicata; non sempre nei documenti applicativi della SC è possibile trovare la stessa ispirazione e un coerente sviluppo. Riteniamo però che il cammino della riforma vada interpretato e proseguito secondo quanto suggerito dal Card. Arinze, Prefetto della Congregazione per il Culto Divino e la Disciplina dei Sacramenti, che recentemente, nell'incontro europeo dei Segretari nazionali di liturgia, ha affermato che lo scopo dei documenti normativi pubblicati in questi decenni è per la continuazione del rinnovamento liturgico. Si può dire «che il loro scopo è stato quello di sollecitare il rinnovamento della liturgia, incoraggiando quegli elementi positivi che sono emersi at-

[30] Cfr. P. Visentin, *Incidenza della riforma liturgica nella nuova impostazione pastorale*, «Rivista liturgica», 61(1974), pp. 73-87.

traverso l'ispirazione dello Spirito Santo durante il corso dei quarant'anni passati e, al tempo stesso, di stabilire i principi chiari, formulati sull'esperienza maturata, che spinge in avanti il cammino per quel rinnovamento liturgico voluto dai Padri del Concilio Vaticano II».

Povzetek: **Angelo Lameri, *Teološko razmišljanje o bogoslužju. Presoje štirideset let po razglasitvi konstitucije o bogoslužju***

Omenjena razprava ob 40-letnici konstitucije o bogoslužju *Sacrosanctum concilium* omogoča vnovično branje konstitucije v luči razvoja, ki sta ga teološko razmišljanje in udejanjanje liturgične prenove ustvarila. Vse od razmišljanja cerkvenega učiteljstva in pomembnih strokovnjakov je moč individualizirati nekatere pomembne vsebine v redu kasnejšega razvoja koncilskih dokumentov in teološkega razglabljanja. Med drugim lahko navedemo naslednje: 1.) vzajemno sklicevanje med naukom o razodetju in zgodovinsko-odrešenjsko zasnovo konstitucije o bogoslužju; 2.) razvoj občestvene ekleziologije, pozorne do stvarnosti lokalne Cerkve, začenši od bogoslužnega obhajanja, ki ima za subjekt občestvo, ki obhaja; 3.) gorečnost za proučevanje in oznanjevanje Božje besede med krščanskim ljudstvom, kjer gre zahvala bogato pogrnjeni mizi Božje besede v bogoslužju; 4.) odkritje obreda, sicer ne v luči nekih ceremonij, ampak odkritje obreda kot lastnega jezika, ki mi omogoča posebno izkustvo Božje skrivnosti in prednost Božjemu in ne človeškemu delovanju. Skratka, spominjati se tako pomembne obletnice pomeni zavedati se vnovič ključnih principov konstitucije o bogoslužju, ki so nam spodbuda pri prenovi bogoslužja v duhu cerkvenih očetov, ki so si prenove bogoslužja posebej želeli.

Ključne besede: koncil, konstitucija, bogoslužje, odrešenjska zgodovina, Cerkev

Summary: **Angelo Lameri, *Theological Reflection on Liturgy. Forty Years after the Promulgation of the Constitution on the Sacred Liturgy***

The treatise on the occasion of the 40th anniversary of the Constitution *Sancrosanctum Concilium* deals with a new reading of the Constitution in the light of the development of the theological thought and the bringing of liturgical renewal into action. On the basis of the Church's Magisterium and the thought of important experts it is possible to establish some emphases in the later development of the documents of the Vatican Council and of theological reflection: 1) the mutual references between the teaching on revelation and the historical-redemptive basis of the constitution on liturgy; 2) the development of community ecclesiology that pays attention to the reality of the local church beginning with the liturgical celebration having the celebrating community as the subject; 3) the eagerness to study and preach God's word among the Christian people, which is largely due to the richly set table of God's word in the liturgy; 4) the discovery of ritual not as a ceremony but as a language of its own, which makes possible a special experience of the Divine mystery and gives God's action priority over the human one. Thus, to remember such an important anniversary means to repeatedly become aware of the key principles of the Constitution on the Sacred Liturgy as an incentive to renew the liturgy in the spirit of the Church Fathers.

Key words: Vatican Council, constitution, liturgy, history of redemption, Church

UDK 316.647.5:291.13

Pluralizem v Evropi?

Letna konferenca *Societas ethica*
Zavod sv. Stanislava, Ljubljana-Šentvid, 25.-29. avgust 2004

Najprej nekaj besed o združenju *Societas ethica.* Evropsko združenje za raziskave v etiki (European society for research in ethics) *Societas ethica* je na letni konferenci v Ljubljani obhajala 40-letnico svojega obstoja. Ustanovljena je bila leta 1964 v Baslu, in sicer na pobudo teologa Hendrika von Oyena. V prvih letih najdemo med njenimi člani tudi teologe, na primer Franza Böckleja, Arthurja Richa, Dietricha Ritschla, Nielsa Hansena Søeja und Gustava Wingrena. Danes šteje *Societas ethica* nekaj več kot 270 moralnih filozofov/filozofinj in teologov/teologinj iz 20 držav. V začetku je značaj združenja zaznamoval dialog med katoliškimi in protestantskimi teologi, danes pa so v ospredju zanimanja vsa moralnofilozofska vprašanja. *Societas ethica* razume samo sebe kot forum izmenjav znanstvenoraziskovalnega dela, idej in izkušenj različnih filozofskih in teoloških izročil. Zato spodbuja k znanstvenemu delu ter k sodelovanju raziskovalce in raziskovalke iz različnih dežel, da bi prerasli ideološke, politične in verske meje. V *Societas ethica* imajo svoje mesto tako analitična filozofija kakor tudi kontinentalna filozofska izročila.

V *Societas ethica* sta danes dva uradna jezika, angleški in nemški. To velja tako za letne konference kakor tudi za publikacije, ki jih izdaja *Societas ethica.* Drugi jeziki, zlasti francoščina ter mediteranski jeziki, so dobrodošli, vendar so za mnoge nerazumljivi in ne veljajo za uradne jezike.

Societas ethica organizira vsako leto en kongres, t.i. letno konferenco, običajno konec avgusta. Takrat se lahko konference udeleži največ članov. Konferenco sicer oblikuje vodilna tema in vsaj pet predavanj, ki jih izvajajo povabljeni gostje, nič manj pomembna oblika dejavnosti pa niso prispevki članov, ki so k sodelovanju povabljeni približno osem mesecev pred konferenco, da oddajo svoje predloge. Štiri mesece pred konferenco predsedstvo družbe odloči, katera predavanja *(call for papers)* se bodo tudi dejansko izvajala. Vodilna tema je vedno taka, da se vsaj v nekem smislu nanaša na osnovno etično orientacijo, v zadnjih letih pa stopajo v ospredje tudi dileme s področja praktične oziroma aplikativne etike. *Societas ethica* vsako leto izda zbornik predavanj s konference. Od leta 1998 *Societas ethica* v povezavi s Kluwer Academic Publishers izdaja revijo *Ethical Theory and Moral Practice.*

Sprotne informacije je mogoče najti na spletni strani (http://www.societasethica.info/). Trenutno predsedstvo *Societas ethica* je na univerzi v Erlangenu. Vodi jo Hans G. Ulrich s sodelavci. Letno konferenco v Ljubljani je poleg predsedstva in Teološke fakultete UL (pokrovitelj konference) organiziral tudi Zavod sv. Stanislava v Ljubljani-Šentvid.

Za Konferenco v Ljubljani so se odločili v Sigtuni na Švedskem, kjer je *Societas ethica* zasedala leta 2003. Tega leta je bilo izvoljeno novo predsedstvo, ki je imelo velike težave pri izbiri vodilnih referentov. Program konference je bil dokončan šele v začetku julija 2004, kar je pomenilo manjša sredstva sponzorjev. Med organizatorji iz tujine je poleg tega prevladoval nek strah pred »Vzhodom«, ki se je kasneje izkazal za neutemeljenega. Celo nasprotno: konferenca je odlično uspela in s tem prekrila nekatere senčne strani tako organizatorja kakor tudi okolja, v katerem se je odvijala.

Želja, naj bi s temo o pluralizmu konferenca stopila na tla neke države, ki bo (je) to leto postala članica EU, je narekovala, da se je v naslovu *Pluralizem v Evropi?* zapisal tudi vprašaj. To sicer ni pomenilo, da je bil dvom vodilni motiv konference, pač pa približek nekaterim (trem) področjem, na katerih je bilo mogoče bolj ali manj zanesljivo registrirati dinamiko vprašanj, ki se nanašajo na preseganje meja oziroma na njihovo občutenje.

Konfererenca je potekala v Zavodu sv. Stanislava v Šentvidu od srede, 25. avgusta, do nedelje, 29. avgusta. Po pozdravih in formalnem začetku konference je uvodno predavanje imel Edvard Kovač iz Ljubljane. Govoril je o filozofiji pluralizma in o pluralizmu kot filozofiji, in sicer z vidika sodobnih francoskih mislecev Ricoeurja in Levinasa.

Prvi dan konference je bil posvečen pluralizmu na področju prava (One Law?). Uvodno plenarno predavanje je imel Bojko Bučar iz Ljubljane *(Issues on the Rule of Law within and utside the European Union)*. Govoril je o pomenu prava v EU in zunaj nje. Oblikovanje pravnih standardov je pomembno, ker pravo izraža skupne vrednote v kaki družbi. Samoumevno se zdi, da je enakost vseh s pravnega vidika najvišje merilo pravičnosti, vendar je to načelo skoraj nedosegljiv ideal. Ne glede na to, da je pravo v službi ljudi, to je: varuje posameznika pred družbo, je treba na sedanji razvoj prava in seveda zlasti na možnosti ene same pravne doktrine v EU gledati kot na urejanje odnosov med posamezniki in skupinami celotne družbe.

Sledilo je šest naročenih predavanj, od katerih so istočasno potekala tri. Poslušati je bilo mogoče največ dve predavanji. Svoje teme so predstavili Norbert Campagna iz Luxemburga *(Weltanschaulicher Pluralismus als Herausforderung für die Erziehung der jungen Europäer)*, H. W. Sneller iz Leidna *(Pluralität der Meinungen und die Gottesidee.*

Religiöse Motivierung der Gewissensfreiheit in Spinozas Theologischpolitischem Traktat), Wahe H. Balekjian iz Glasgowa *(The Promotion and Protection of Pluralism in the Enlarged European Union)*, Lovro Šturm iz Ljubljane *(Soziokulturelle und ethische Voraussetzungen der modernen freiheitlichen demokratischen Gesellschaft)*, Peter Rijpkema iz Utrehta *(Can 'One European Law' Be Based on Shared Legal Convictions?)* ter Anton Wedder iz Tilburga *(The Practical Moral Need for Universalism)*. Popoldne tega dne so člani projektnih skupin najprej predstavili potek nekaterih znanstvenih projektov, in sicer najprej Mihai. D. Grigore iz Romunije, ki sodeluje v projektu *Die Ehre und die Gesellschaft. Der mentale Umbruch in den Gottesfriedenbewegungen des 9.-11. Jahrhunderts* (poteka na univerzi v Erlangenu), Stefan Steiff iz Züricha, ki sodeluje v projektu *Kirchenfinanzen in der pluralistischen Gesellschaft. Die finanziellen Grundlagen der reformierten Kirchen in der Schweiz und ihre Problematik*, in Mette Ebbesen iz Aarhusa, ki sodeluje v projektu *Beauchamp & Childress' Bioethical Theory is Base on an Unexplored Common Morality Thesis*, po pavzi pa je sledilo sedem predavanj iz seznama tem, ki jih je razpisala *Societas ethica*: H. Joachim Türk iz Nürnberga *(Universalismus und Partikularismus. Politische, kulturelle und ethische Di- und Konvergenzen)*, Jan Jans iz Tilburga *(Beneath the Headscarf)*, Elke Schwinger iz Münchna *(Die Identität Europas: Eine Aufgabe moderner Zivilgesellschaften)*, Pico Ocoleanu iz Romunije oz. iz Erlangena *(Europas Patria. Zur näheren Bestimmung eines kritischen Konzeptes des Politischen)*, Marcus Babo iz Luzerna *(Das vereingite Europa und die Flüchtlinge)*, Stefan Heuser iz Erlangena *(Wie aus Babylon Europa wird – Politisches Handeln in der verwalteten Welt)* in Anne Mette Fruelund Andersen iz Aarhusa *(Pluralism and the prospects for a Common Morality)*.

Drugi dan konference je potekal na témo enega tržišča *(One Market?)*. Plenarno predavanje na to temo je imel Paul Dembinski iz Ženeve *(The level playing field principle and pluralism in economic life)*. Predstavil je nekaj običajnih zmot spričo velikih multinacionalnih podjetij in poudaril prednosti velikih grupacij in soodvisnih podjetij. Nato so nastopili štirje vabljeni predavatelji, po dva istočasno. Najprej je predaval Gerhard Kruip iz Hannovra *(Erfordert die ökonomische Integration Europas eine Übereinstimmung sozialethischer Ziele?)*; hkrati je potekalo predavanje Gotlinda Ulshöferja iz Arnoldshaina *(Corporate Social Responsibility, new Governance-Structures and Economic Pluralism in the EU – Is an Ethics of Responsibility adequate?)*. Frans Brom iz Utrechta in Volkert Beekman iz Den Haaga sta imela predavanje *Corporate Social Responsibility in a Pluralist Market. The European Food Market as an Example*. Hkrati je potekalo predavanje Jo-

hannesa Euricha iz Bochuma in Alexandra Brincka iz Bayreutha *(Pluralismus als Herausforderung der Ökonomie. Überlegungen zum Ausgleich pluraler Stakeholderansprüche durch normatives Stakeholdermanagement)*. Popoldne tega dne so udeleženci konference obiskali Univerzo v Ljubljani in se srečali z rektorjem prof. dr. Jožetom Mencingerjem, za tem pa so si ogledali staro Ljubljano. Zvečer tega dne je *Societas ethica* uradno obhajala 40-letnico obstoja, in sicer s koncertom, slovesnejšo večerjo ter spomini in načrti za prihodnost združenja, o čemer so govorili še živeči nekdanji in sedanji predsednik združenja.

Sobota je bila posvečena kulturi *(One Culture?)* Naslov z vprašanjem je spet hotel predvsem opozoriti na nekoliko zapostavljeno tematiko v Evropi, zlasti ob njeni širitvi. Uvodno plenarno predavanje je imel Bojan Žalec iz Ljubljane *(Cultural Dimensions of European Unity)*. Sledil je nastop vabljenega predavatelja Chistopherja Mandrija iz Berlina *(Christlicher Beitrag zur Einheit Europas. Überlegungen zu Möglichkeiten und Grenzen aus theologisch-ethischer Sicht)* in Erica Ettema iz Amsterdama *(The changing European culture and the problem of suffering from loneliness in relation to end of life situations)* ter Angele Roothaan iz Amsterdama *(Personal Identity and the question of culture)* in Donald Loose iz Tilburga *(Intercultural universalism. Some remarks on Edmund Husserls Concept of Europe)*. Ta predavanja so potekala istočasno. Drugo skupino vabljenih predavanj, ki so prav tako potekala sočasno, je začela Susan Frank Parsons iz Cambridgea *(The Need in the Question of Pluralism)*; sledil je Peter Dabrook iz Marburga *(Zwischen kultureller Praxis und transpartikularer Geltung. Der Beitrag religiöser Ethiken in der Gestaltung eines vernünftigen und doch bindungsfähigen Pluralismus)*, Thim Heysee iz Bruxellesa *(Pluralism, objectivity an history in ethics. A study of Bernard Williams' relativism)* in Benjamin Taubald z Dunaja *(Eine neue europäische Zivilreligion? Mit Habermas und Derrida in die 'postsekuläre Gesellschaft)*. Popoldne tega dne so nastopili še trije predavatelji, in sicer s prispevki na teme, ki jih je razpisala Societas ethica: Constantinos Athanasopoulos iz Aten *(The ethical Problem of Sensus Communis Philosophicus: Reflections on McKeon)*, Margot Lunnon iz Exetra *(Stories, Saints and Ethics)* in Ulla Schmidt iz Osla *(Church-organisation and common values)*. Popoldne tega dne je sledila še skupščina združenja z evalvacijo in načrtovanjem prihodnjih konferenc.

Konferenca se je uradno končala v nedeljo, 29. avgusta 2004 z mašo in zasedanjem razširjenega predsedstva.

Konferenca je odlično uspela, čeprav jo je v pripravljalnem obdobju spremljalo kar nekaj težav. Prva je bila že ta, da je bilo (pre)malo časa za pravočasno organizacijo ter pravočasno vlogo za morebitna državna sredstva pri izvedbi konference. Kasneje se je pokazalo, da so nekateri referenti, ki so že obljubili sodelovanje, odstopili, ker so se bali priti v Ljubljano. Program je tako bil »začasen« tako rekoč do zadnjega dne. To je imelo hude posledice pri iskanju sponzorjev, saj je za to zmanjkalo časa. K sreči je vse potekalo pod eno streho, tako da stroški niso šli preko roba.

Kljub določenemu strahu, ki je povezan z geografskim položajem Slovenije, je velika večina udeležencev menila, da je bila to ena boljših konferenc tako po znanstveni kakor tudi po družabni plati. *Societas ethica* bo do naslednje konference, ki bo leta 2005 v Salzburgu, pripravila zbornik predavanj.

Anton Mlinar

UDK 271 (497.4/.5)

XXVI. evropski teden v Gazzadi
(31. 8. do 4. 9. 2004)

Pod okriljem Ambrozijanske ustanove Pavla VI. (Fondazione Ambrosiana Paolo VI) in Katoliške Univerze Jezusovega Srca iz Milana ter s podporo pokrajine Lombardije je bil od 31. avgusta do 4. septembra 2004 v Gazzadi pri Milanu organiziran XXVI. evropski teden, namenjen preučevanju verske zgodovine posameznih evropskih narodov. Po drugih narodih (Rusih, Poljakih, Čehih in Slovakih, baltskih narodih, Angležih in Madžarih) so tokrat bili na vrsti Slovenci in Hrvati, kot del načrtnega in sistematičnega spoznavanja skupnih korenin različnih evropskih narodov. Po zamisli pobudnikov gre za srečanja, s katerimi želijo pomagati pri odkrivanju izvirnosti prispevkov posameznih narodnih skupnosti k oblikovanju nove evropske skupnosti in njene miselnosti; začetek takšnega procesa pa je poznanje lastne zgodovine. V skladu z načrtom organizatorjev bo pri obravnavanju verskega izročila v balkanskem prostoru v letu 2005 pozornost namenjena pravoslavnim narodom, predvsem Srbom in Bolgarom, v nadaljevanju bo prišla na vrsto še muslimanska skupnost. Ob sodelavcih iz okolja (iz Ljubljane M. Špelič, iz Zagreba F. Šanjek) je bil znanstveni koordinator srečanja akademik prof. Sante Graciotti, ugleden poznavalec verske zgodovine pri Slovanih. Ustrezno s prvotno zamislijo ustanove in vsem njenim dosedanjim delom se je Ambrozijanska ustanova zavzemala, da bi pri pripravi tedna bili vključeni vsi pomembni vidiki življenja obeh narodov, kot je to bilo doslej pri obravnavanju verske in splošne zgodovine drugih narodov. Ker pa je pri pregledu zgodovine obeh narodov odigrala bistveno vlogo katoliška religiozna identiteta in je le-ta temeljna vsebina historiografije, je v pripravi tedna veljala večja pozornost prav verskim vsebinam zgodovine obeh narodnih skupnosti.

Na začetku srečanja je bila poudarjena beseda papeža Pavla VI., pobudnika Ambrozijanske ustanove: »Kar predvsem daje zgodovini dostojanstvo, je njen namen: teži po resnici in je v službi resnice.« Potem ko je papež v enem svojih nastopov poudaril pomen človeka kot posebnega cilja zgodovinskega raziskovanja, velik vpliv socialnih, političnih in gospodarskih dejavnikov, je podčrtal pomen duhovnih in moralnih gibanj, verskih tokov, ki so zaznamovali ustanove, način življenja in civilizacije. »Ni mogoče ne priznati v tem svetu idej globok in trajen odtis, ki ga je na človeštvo in na družbo pustilo krščanstvo v teku dvajsetih stoletij svoje zgodovine, kjer je lahko razvilo svoje dejavnosti.

Cerkev, ki po svoji naravi ni navezana na nobeno kulturo, je lahko sprejela in posvetila v vsaki kulturi vse tisto, kar je le-ta imela najboljšega. Uvajanje vere in krščanskih navad se je pokazalo kot prvovrstni dejavnik civiliziranja, ki je odločilen za kulturni, človeški in moralni dvig oseb in ljudstev. Postopno prodiranje krščanskega oznanila med ljudstva starega in novega sveta predstavlja, in to ne more nihče zanikati, enega najbolj zanimivih in bogatih poglavij velike človeške avanture.«[1] V uvodnem nastopu je mons. Giuseppe Colombo v vlogi predsednika stalnega odbora Ambrozijanske ustanove Pavla VI. poudaril, da hočejo 'evropski tedni', ki jih ta ustanova organizira že 25 let, prispevati k afirmaciji in k boljšemu poznanju evropskih krščanskih korenin, o katerih ne moremo dvomiti. Problem njihovega priznanja je 'političen' in ne zgodovinski (kar se je na začudenje mnogih znova pokazalo ob dolgih razpravah o vsebini preambule prihodnje Evropske ustave in ob izključitvi izrecne omembe krščanskih korenin evropske civilizacije).

Želja organizatorjev, da bi v tradicionalne tedne seznanjanja z verskimi temelji evropske družbe vključili balkansko področje, so zaradi veliko različnih jezikov, kultur in verskih skupin, prvotni enotni načrt razdelili na več sklopov. V prvega so uvrstili srečanje italijanskih kulturnikov in učiteljev srednjih šol (verske tedne namreč Katoliška univerza iz Milana priznava kot trajne oblike izobraževanja učiteljev), s slovenskim in hrvaškim kulturnim in verskim prostorom. Trije tedni, pripravljeni v letih od 2004 do 2006, naj bi pokazali vso raznoliko duhovno, kulturno in versko podobo sveta, ki ga zahodna Evropa obravnava kot balkanski. Pozornost bo seveda veljala verski razsežnosti teh narodov; zaradi prevladujočega mesta katoliške Cerkve v zgodovini Slovencev in Hrvatov je bila na tokratnem tednu v ospredju njena vloga in njen pomen pri razvoju narodnih ustanov. Sinhron pregled pomembnih obdobij in pojavov pri obeh narodih je pokazal zanimivo in razgibano dogajanje na vzhodni obali Jadranskega morja vse od prvotnega pokristjanjenja do današnjih dni.

Najstarejši zgodovini krščanstva v tem prostoru so veljala tri predavanja. G. Cuscito, predavatelj s tržaške univerze, je orisal krščanstvo v rimski provinci Dalmaciji in v alpsko-jadranskem prostoru v pozni antiki. Predavatelj je poudaril vpliv, ki sta ga pri nastajanju krščanskih skupnosti v tem prostoru imela metropolitanska sedeža v Ogleju in Solinu. Sodelavka hrvaškega inštituta v Rimu J. Neralić je spregovor-

[1] V svojem nastopu pred Mednarodnim odborom zgodovinskih znanosti (Comitato Internazionale di Scienze Storiche) 3. junija 1967 je papež Pavel VI. spregovoril o tem, kar predstavlja v očeh Cerkve dostojanstvo zgodovine. Prim. Insegnamenti di Paolo VI, vol. V(1967), str. 278-283 passim.

ila o naselitvi Hrvatov na njihovem ozemlju ter proces prvotnega srečanja s krščanstvom, pri čemer je opozorila na vrsto vprašanj, ki nastajajo zaradi molka najstarejših pričevanj o prihodu Hrvatov in o začetkih širjenja krščanstva med njimi. O prihodu in pokristjanjenju Slovencev, o vlogi misijonskih središčih Ogleja in Salzburga ter izvirnosti misijonske akcije, ki so jo izvajali irski misijonarji, je predaval M. Špelič s Teološke fakultete v Ljubljani. Štiri prispevke so predavatelji namenili obravnavanju srednjeveške verske zgodovine na tem področju. Cerkvenemu in kulturnemu kontekstu hrvaškega glagoljaštva je svoje predavanje posvetil J. Bratulić iz Zagreba. V prispevku je opozoril na poseben pomen, ki ga je le-to imelo pri Hrvatih v času, ko je Evropo in Slovence zajela reformacija, ki pa v hrvaški duhovni prostor ni močneje posegla. Uporaba ljudskega jezika v bogoslužju je hkrati pomenila izvirno obliko obhajanja liturgičnih srečanj in izjemo v takratnem povsem latinsko usmerjenem svetu; po tem so Hrvatje za več stoletij prehiteli drugi vatikanski zbor. J. Faganel s Slovenske akademije znanosti in umetnosti je predstavil brižinske spomenike kot pomembne priče jezikovne in verske zgodovine slovenskega prostora ter najstarejši dokument, ki potrjuje evropske krščanske temelje Slovencev. Srednjeveški samostani, njihova razširjenost v slovenskem prostoru ter ukoreninjenje krščanstva in evropske kulture v slovenskem prostoru je bila tema prispevka M. Benedika s Teološke fakultete v Ljubljani. Predavanje je pokazalo na izredno intenzivne stike slovenskega prostora z drugimi deli Evrope. Pri tem so imeli osrednje mesto člani redovnih skupnosti in delo, ki se je odvijalo v samostanskih skriptorijih. Hierarhično Cerkev, redovne skupnosti, svetost in verski nauk med Hrvati v srednjem veku je predstavil S. Kovačić s splitske univerze. Tu je posebej opozoril na vlogo šolskega sistema, ki se je oblikoval ob katedralnih cerkvah ter pod okriljem mendikantskih redov (med temi so imeli prvo mesto dominikanci). Heterodoksnim srednjeveškim gibanjem v hrvaškem prostoru, to je 'krstjanom' v Bosni in dualistom v severni Italiji, je svojo obravnavo namenil hrvaški akademik dominikanec F. Šanjek, tudi sicer najboljši poznavalec teh pojavov v evropskem prostoru. Pokazal je na obsežne stike, ki jih je bosanski prostor, kjer so se razširili 'krstjani', imel s katarskimi skupinami v Dalmaciji in v Lombardiji ter s patareni, ki so se ustalili v mnogih delih Evrope. Od napovedanih predavanj, ki so obravnavala srednjeveško zgodovino, je moral izpasti tudi prispevek S. Ćošića iz Zagreba o knjižnicah, šolah in hrvaškem verskem slovstvu v 15. in 16. stoletju.

Oris temeljnih vsebin protestantske reformacije med Slovenci ter trajnemu pomenu kulturnega dela, ki so ga opravili slovenski protestanti, je podal B. Kolar. Delo, ki so ga opravili hrvaški frančiškani pri ohranjanju krščanstva v Bosni v času turške okupacije, je predstavil V.

Kapitanović z univerze v Splitu. Skopo ohranjeni dokumenti kažejo, da je manjšim bratom uspelo pridobiti izvirno mesto v muslimanski družbi, celo neke vrste priznanje s strani turških oblasti, kar jim je omogočilo, da so ostali s katoliškim prebivalstvom in ohranjali navzočnost katoliške skupnosti na ozemlju, ki je prišlo pod neposredno sultanovo oblast. O delu za ponovno uveljavitev katoličtva na Kranjskem s poudarkom na delu škofa T. Hrena ter spremljajoči razcvet katoliške kulture in umetnosti v istem času je predaval M. Ambrožič z ljubljanske Teološke fakultete. Hrenovega prispevka pri razcvetu umetnosti, kar je bilo v prvi vrsti v službi katoliške prenove, tako v njegovem času kot v naslednjih obdobjih ni mogoče spregledati; različne interpretacije škofove vloge ne zmanjšujejo njegovega pomena na tem področju. Analizi vpliva janzenizma in jožefinizma na versko življenje med Slovenci in Hrvati je bilo po programu organizatorjev namenjeno predavanje E. F. Hoška z Reke.

O Cerkvi ter njenem mestu pri narodnem dozorevanju Slovencev in Hrvatov v 19. stoletju in mestu, ki sta ga pri tem imela škofa J. Strossmayer in A. M. Slomšek, je predaval S. Slišković, predavatelj na zagrebški univerzi. Pri obeh protagonistih narodnega preporoda je izstopala sposobnost povezovanja nacionalnih teženj in želje po neodvisnosti s katoliškim univerzalizmom. Škof Slomšek je ob tem izstopal kot pastir in pedagog, škof Strossmayer kot intelektualec in politik. Hkrati s poudarjanjem narodnih teženj in z delom za ustanovitev pomembnih narodnih ustanov sta branila Cerkev pred liberalnimi vplivi, ki so prihajali iz istih nemških ter madžarskih središč.

Pregledu temeljnih značilnosti življenja Cerkve in verskemu življenju nasploh med Hrvati in Slovenci v jugoslovanski monarhiji na predvečer komunistične revolucije (to je med leti 1918 in 1945) je svojo pozornost namenil T. Vukšić iz Sarajeva. Opozoril je na novo versko okolje, v katerem se je znašla katoliška skupnost, ter na njen brezpravni položaj, kar je trajalo vse do propada monarhije. Čas po drugi svetovni vojni sta v svojo obravnavo vključila dva predavatelja. R. Morozzo della Rocca iz Rima je spregovoril o krščanskem življenju, mučeništvu in svetosti pod komunistično oblastjo; Z. T. Tenšek s Teološke fakultete v Zagrebu pa je svojo pozornost namenil pregledu vplivov, ki jih je v slovenski in hrvaški kulturni prostor prinesel drugi vatikanski cerkveni zbor ter značilnostim katoliškega ekumenskega delovanja, kot se je kazalo v cerkvenem tisku med Hrvati in Slovenci, predvsem v *Glasu koncila* in v *Družini* ter iskanju sprave po srbsko-slovensko-hrvaških vojnih spopadih.

Bistveni sestavni del vsakodnevnih vsebinskih sklopov in predavanj so bile razprave, ki so jim sledile. Pri tem so dobili posebno vrednost prispevki koordinatorjev srečanja. Šlo je namreč za diskusijske prispev-

ke dobrih poznavalcev slovenskega in hrvaškega versko-kulturnega prostora ter zgodovine obeh narodov. Skupaj s študenti na podiplomski stopnji, ki so se suvereno vključevali v razprave, so takšni trenutki bili priložnost za seznanjanje z raziskovalnimi projekti, ki so v teku na različnih italijanskih univerzah ter o objavah, ki so jih napovedovale različne založniške hiše.

Svojevrstna obogatitev srečanja je bil ogled zgodovinskega jedra Milana, milanske stolnice in prostorov, povezanih z delovanjem dveh uglednih meščanov, sv. Ambroža in sv. Karla Boromejskega. Udeležence zborovanja so sprejeli tudi najvišji predstavniki Katoliške univerze v prestolnici Lombardije, saj je univerza programe, ki jih pripravlja Ambrozijanska ustanova, vključili v redne oblike dopolnilnega izobraževanja pedagoških delavcev. Ob tem obisku univerzitetnih prostorov in srečanju z akademskimi oblastmi so se udeleženci seznanili s poslovanjem katoliške zasebne univerze in raznovrstnimi študijskimi programi, ki jih univerza ponuja.

Stalna sestavina evropskih tednov verske zgodovine je možnost, da se predavanj udeležujejo študentje, ki se pri svojem delu specializirajo za zgodovino posameznih kulturnih krogov, tokrat slovenskega in hrvaškega. Organizatorji vsako leto ponudijo deset prostih in brezplačnih mest. Trajen pomen vsakoletnemu srečanju daje objava zbornika. V zbirki dosedanjih objav je izšlo že 16 zvezkov; v tekočem letu se bo nov zvezek predstavil kot oris krščanstva v slovenskem in hrvaškem prostoru.

Bogdan Kolar

UDK 241:061.3

Konferenca moralnih teologov v Innsbrucku
(2. do 4. 1. 2005)

Innsbrucker Kreis, kakor se tudi imenuje novoletna konferenca nemško govorečih moralnih teologov, ima približno četrtstoletno zgodovino. Z njo so začeli znani innsbruški moralisti iz jezuitskega reda, kasneje pa je delo organizatorja prevzel Inštitut za sistematično teologijo innsbruške teološke fakultete. Nima značaja združenja, ampak je bolj druženje. Čeprav gre za konferenco nemško govorečih moralnih teologov, je udeležencev iz Nemčije le za vzorec; na splošno pridejo kolegi in kolegice z vseh teoloških fakultet in teoloških visokošolskih ustanov iz Avstrije, večina kolegov iz Švice, nekaj udeležencev iz Češke, Hrvaške in Slovenije pa morda samo spominja na nekdanje meje Avstrije.

Naslovna téma letošnjega *Innsbruškega kroga* je bila *Evolucijska teorija in ekumenska stvarjenjska etika (Evolutionstheorie und ökumenische Schöpfungsethik)*. Pravi prevod zadnje besede je bil možen šele po predavanjih, ki sta jih pripravila arhimandrid prof. dr. Kyrillos Katerelos iz Aten in prof. dr. Ulrike Link-Wieczorek iz Oldenburga. O tem kasneje.

Evolucijsko teorijo oziroma *Izvor in evolucijo vesolja (Ursprung und Evolution des Universums)* nam je z naravoslovnega vidika predstavil prof. dr. Gerhard Haszprunar iz Münchna. Je predstojnik zoološke državne zbirke in predavatelj na oddelku za biologijo münchenske univerze. S predavanjem je pokazal sedanjo raven znanja v naravoslovnih znanostih in v čem je ta lahko izziv za teologijo in teologe. V predavanju je predvsem predstavil »drugačno« branje evolucije stvarstva. Zasnoval ga je na majhnih presenečenjih, na primer na tezi, da je mikrofizikalno naključje (nedoločenost) v resnici naravni zakon, čeprav je vedno tudi naključje, na tezi, da je nedoločenost (na mikrofizikalni ravni) omejena svoboda stvarstva na vseh ravneh obstoja oziroma razvoja stvarstva itn. Predavatelj je menil, da je to toliko težje razumeti, kolikor očitnejše je razmerje med temeljnimi fizikalnimi silami oziroma kolikor bolj kričeče je razmerje med elektromagnetizmom, šibko in močno atomsko silo na eni in gravitacijo na drugi strani. Medtem ko se zdi, da so prve tri sile dokazane ali danes vsaj dovolj pojasnjene, je gravitacija zaradi svoje šibkosti nepojasnjena; a fizika ji vseeno »zaupa« zunanje vzdrževanje ustroja sedanjega vesolja. Na osnovi teh podatkov je G. Haszprunar postavil tezo, da so zakoni v naravi ustvarjalni, to je, da omogočajo nekaj novega. To nima nič

opraviti s tem, kako teologija lahko oziroma kako ne sme vstopati na področje naravoslovnih znanosti, niti ne s tem, da bi na temelju znanstvenih spoznanj Boga pojmovali tako ali drugače, pač pa je šel k biološki evoluciji in jo predstavil kot izjemen pospešek v razvoju sveta. Podobno kot je spolno razmnoževanje v biološki evoluciji še enkrat pospešilo razvoj, ga je pred 30 tisoč leti še enkrat pospešilo dejstvo kulture pri *homo sapiens sapiens*. Moderne znanosti so pokazale, da je človekov razvoj (evolucija) nekaj ustvarjalnega in da zakonitosti, ki jim lahko sledimo, sledijo običajnemu vzorcu vzrok-učinek samo na makro področju, na mikro ravni pa je predpostavka o tem apriornem vzorcu napačna.

Predavatelj je na zanimiv način pokazal, zakaj je neumno iskati nasprotja tam, kjer jih ni, in jih ne videti tam, kjer so. Evolucija namreč kaže na to, da je sestavni del stvarjenjskih pravil v stvarstvu tudi igra, uporaba orodja, učenje in posredovanje znanja, zavest (zlasti zavest o krivici) ter (pri človeku) zlasti spoznanje, da je sposoben narediti nekaj dobrega. To so dejavniki, ki gotovo obsegajo tudi naravne zakonitosti, a tako, da pokažejo, da je v evoluciji stvarstva vedno tudi prostor za nedoločenost (indeterminacija), da ni jasne smeri naprej, ampak samo možnost smeri. Odločilno vlogo pri evoluciji stvarstva oziroma pri njenem razumevanju je vedno igral človekov socialni čut, se pravi zavest, da je človek edino bitje na svetu, ki se lahko odloči, da bo svet napravil boljši. Če bi dopuščali, da je možen neposredni božji poseg »mimo človeka«, ne bi zanikali samo dejstva učlovečenja, pač pa tudi svobodo. Je lahko bil potres v JV Aziji neposreden božji poseg v svet? Kako nesmiselno je o tem govoriti, pove že podatek, da je bila neka oblika temeljne svobode dana že materiji od njenega nastanka naprej, in sicer tako, da snov, ki obstaja, ni edino možna, ni določena, ampak je bila prej »možna« in na neki način »priigrana«. Po mnenju G. Haszprunarja je za naravoslovca sedanjega časa, ki sledi teoriji evoluciji in jo dopolnjuje, pomembno, da ga spoznanja o evoluciji vodi k zavesti o etiki, to je k sprejemu možnosti, da je človek na črti evolucijskega vzorca prvo bitje, ki si postavlja vprašanje o tem, kako svet napraviti boljši.

Drugi dan so sledila predavanja, ki so to vprašanje osvetljevala s pravoslavne in s protestantske strani. Arhimandrid prof. dr. Kyrillos Katerelos iz Aten je imel dve polurni predavanji: *Pravoslavna stvarjenjska teologija in moderno naravoslovje (Ortodoxe Schöpfungstheologie und moderne Naturwissenschaft)* in *Metode in nastavki pravoslavne stvarjenjske etike (Methoden und Ansätze ortodoxer Schöpfungsethik)*, vsakič pa je sledila eno uro trajajoča razprava. V prvem predavanju je gost iz Aten predstavil nekaj okvirnih pojmov pravoslavne stvarjenjske teologije: poudaril je božje stvariteljsko dejanje, božjo negibnost kot posebno obliko božje popolnosti (medtem je vse, kar se

giblje, nepopolno), božjo transcendentnost, troedinost »navznoter« (stvarjenje kot notranje božje dogajanje, ki ne potrebuje oblike, da bi obstajalo), stvarjenje kot dejanje božje svobode, ustvarjenost stvari kot ustvarjalnost (čeprav se ustvarjalnost na stvareh izkaže za nepopolno), razliko med t.i. pojmovnim stvarjenjem (ustvarjanjem besed, »stvarjenja brez oblik«) in čutnim stvarjenjem (z obliko, kar dokazuje nepopolnost ustvarjenih reči), razliko med Stvarnikovo stvarjenjsko voljo (stvarjenje brez oblik) in Stvarnikovim tvornim delovanjem. Pravoslavna teologija se ne vprašuje, kaj o njeni teoriji meni znanost, pač pa poudarja, da stvarjenje ne more obstajati samo iz sebe, da je povod stvarjenja božja beseda (božja moč – *dynamis* – brez moči), božja volja, da nekaj ustvari, in sicer v odnosu s samim seboj (trinitaričnost navznoter). Na temelju nauka Kapadočanov pravoslavna teologija poudarja, da lahko naravoslovje odgovori le na vprašanje, kako je bil svet ustvarjen, da pa le teologija lahko odgovori, kdo je svet ustvaril in zakaj je z odrešenjsko-zgodovinskega vidika treba upoštevati tudi dopolnitev.

Ker pravoslavna teologija več ali manj le dopušča, da naravoslovna znanost govori o tem, »kako« je bil ustvarjen svet, se ji zdi refleksija o tem nepotrebna. Ko je K. Katerelos v drugem predavanju govoril o tem, kako se v teologiji poraja refleksija – če je potreba po refleksiji o stvarstvu ravno etika –, je pokazal na paradoks, s katerim se zadovolji teologija, ko namerava povedati, kaj je zanjo etika, in ko pravi: »Svet je bil ustvarjen iz dobrega, a je pod oblastjo hudega.« Kakor da bi hotel reči: Teologije etika kot taka ne zanima. Na stvarstvo in na stvarjenje človeka gleda z liturgično-evharističnega vidika, ko pravi, da je človek stvar, ki je bistveno povezan s svetom, in da je njegova (etična) naloga spraviti se s stvarstvom, z minljivostjo, ki jo nosi v sebi. Izvirni greh je upor proti minljivosti, ki je človeku tako rekoč prirojena s stvarstvom. Ker je človek božji odsev v svetu, je etično prav to, da se spravimo s stvarstvom, s svojo minljivostjo, in da odkrijemo smisel stvarjenja. Pravoslavna teologija s tem pripoveduje, da Bog odseva v človeku, ne človek v Bogu, in da je temelj »etičnega« v tem, da človek ugotovi, da stvarstvo ni njegova lastnina, pač pa dar božje ljubezni.

V razpravi po predavanju se je potem pokazalo dvoje: prvič, da je etika v pravoslavni teologiji neke vrste ekološka duhovnost, in drugič, da je (stvarjenjska) etika povsem neučinkovita in tudi dejansko namenoma pasivna. Teološka govorica je lepa, na resničnost pa nima nobenega vpliva, saj ga tudi noče imeti. Kot da svet ne bi bil tudi njena naloga! Zdi se, je rekel K. Katerelos, kot da bi imela pravoslavna Cerkev vrtoglavico. To dokazuje tudi podatek, da na teološki fakulteti v Atenah ni niti enega etika. Zato ni mogoče narediti naslednjega koraka in se vprašati: Kaj moram storiti? Pravoslavne Cerkve so

etično in ekološko problematiko tako rekoč prespale. Vendar je na drugi strani treba upoštevati, kar je povedal eden od udeležencev konference, da etika ne reši problema krivde in da bi bilo noro od človeka pričakovati, da bi se v nepopolnem in neodrešenem svetu obnašal kot svetnik. Kaj je torej etika in kakšna je (bi bila) etika, utemeljena na stvarjenju? Najbrž bi lahko na hitro rekli, da »ortopraksija«. Je to, kar je rekel eden od udeležencev, da ravnaš v nasprotju s svojimi interesi in se zavzameš za druge? Ko je eden od razpravljavcev trdil, da so grška stališča v organih EU ena najbolj liberalnih, smo to razumeli, da v grški družbi tudi pravoslavna Cerkev ni občutljiva za družbena, ekonomska in raziskovalna vprašanja.

Popoldne tega dne je Ulrike Link-Wieczorek iz Oldenburga v dveh referatih predstavila najprej teološko-zgodovinska in aktualna težišča v protestantski stvarjenjski teologiji *(Theologiegeschichtliche und aktuelle Schwerpunkte)*, v drugem referatu pa temeljne poteze etike, utemeljene na stvarjenjski teologiji, to je o naravni etiki *(Grundzüge eines schöpfungstheologischen Ansatzes theologischer Naturethik)*. Poleg običajnih teoloških trditev glede stvarjenja, kot na primer to, da gre za začetno dogajanje v stvarstvu, da ima stvarjenje značaj previdnosti (ta vidik povzroči težave, ko hočemo pojasniti velike naravne nesreče), da Stvarnik ni »zunaj«, temveč je navzoč, vidi protestantska teologija v stvarjenju predvsem človeka pred Bogom *(homo coram Deo)*, in sicer predvsem kot hvaležnega za življenje, kot naravno bitje, ki je tukaj in sedaj zadolženo za vse, kar obstaja, kot nekoga, ki se za to, kar obstaja, nenehno zahvaljuje, vedoč, da ni nobenega bitja v svetu, ki bi bilo sposobno vse to ohraniti pri obstoju (Lutrov pomen *creatio ex nihilo*). Skratka, po Lutru je stvarjenje način, kako Stvarnik nagovarja svet; človek je »nagovorjeni«, je sad ljubezni in je hkrati odgovoren za svet. Po Kalvinu je stvarjenje (stvarstvo) *theatrum gloriae Dei*. Medtem ko protestantska teologija razlikuje med naravo in stvarjenjem, pri čemer je narava širši pojem in s čimer hoče izraziti predvsem vidik trajnega stvarjenja *(creatio continua)*, poudarja, da je odprtost stvarstva svojski izraz nepopolnosti, še več, da je človek edino bitje, ki se zaveda nepopolnosti. Pri Kalvinu to pomeni, da je cilj stvarjenja Kristus: izpopolnitev stvarstva. Gostja iz Oldenburga je posebej govorila o Barthovi teologiji stvarjenja, se pravi o radikalni naravnanosti stvarjenja in odrešenja drugega na drugo, in sicer tako, da je stvarjenje zunanji razlog zaveze, zaveza pa je notranji razlog stvarjenja. Barth je s teologijo stvarjenja poskušal prevesti v običajni jezik to, da Bog živi z ljudmi. Barth je mislil, da je cilj stvarjenja v tem, da je omogočilo Stvarnikov odnos s človekom. Kaj ni nekoliko preveč zahtevno ustvariti na milijarde galaksij samo zato, da bi imel odnos s človekom? Barth je hotel podčrtati pomen božje previdnosti.

V razpravi se je pokazalo, da je šibka točka protestantske teologije v tem, da nima pravega stika s človekovo družbeno in kulturno strukturo, kakor da »zunajbožjega« prostora sploh ni. Četudi je relacijski model stvarjenja lep in na prvi pogled privlačen, je lahko hitro pretiran, ker v njem ni »mostu« k etiki. Eden od udeležencev konference je rekel, da je razlog za medsebojno oddaljenost teoretične in praktične teologije nenazadnje v tem, ker se protestanti bolj zavedajo viharne negotovosti etičnih norm in ker si (katoliška) teologija premalo prizadeva izraziti to, kako negotova je vsaka etika. *Homo coram Deo* zato ni etično vprašanje (kaj ne smeš / je treba storiti), temveč vprašanje orientacije (kdo si).

V drugem predavanju je Ulrike Link-Wieczorek govorila o možnem in o dejanskem vplivu teologije na etično refleksijo. Beseda je tekla o stvarjenju kot obojestranskosti med Stvarnikom in ustvarjenim (človekom). Predavateljica se je naslonila na Moltmannovo pojmovanje evolucije (t.i. ekološko stvarjenjsko teologijo) kot soodvisnosti (*Interdependenz* pomeni več kot soodvisnost), tako da bi bilo stvarjenje (tudi človekova etična ustvarjalnost) nekaj, kar se dogaja v sodelovanju, da je sodelovanje *(Interdependenz)*. Človekovo sodelovanje z Bogom se zrcali v odgovornosti do sveta, posebno do živalskega. Opozorila je tudi na ameriško procesno teologijo, ki je v novejšem času poskušala izdelati jezikovni vzorec stvarjenja kot evolucije. Z njim se je hotela izogniti razpetosti med *začetkom* in *creatio continua* ter poudariti, da je etično refleksijo, utemeljeno na stvarjenjski teologiji, mogoče izraziti kot ustvarjanje odnosov. Pokazala pa je tudi na pomanjkljivost procesne teologije, saj ta ne more uporabljati nekaterih standardnih teoloških pojmov. Ko je končno pokazala na Tillichovo pojmovanje bogopodobnosti, to je razpetosti med ontologijo in pripisovanjem (*Zuschreibung)* te v bistvu nerazložljive kvalitete obstoja, je tudi poudarila, da je etični refleksiji, utemeljeni na stvarjenjski teologiji, najbližje t.i. načelo trajnostnega razvoja *(Nachhaltigkeitsprinzip)*.

Ko je v torek, 4. januarja, potekala splošna razprava na témo konference, so se udeleženci poskušali zediniti glede vprašanja, kdaj in na kakšen način je teologija sploh kompetentna v etičnih vprašanjih oziroma zakaj ni. Govor je bil o dveh témah, o ekološki etiki oziroma o »etiki upočasnitve« (D. Mieth) in o stališču teologije do eksplozije prebivalstva. Pokazalo se je tudi, da je glavna etična dilema v tem, da je sodobnik vse manj pripravljen trpeti za svoja kritična stališča. Konferenca je sklenila svoje delo z razpravo o témi prihodnjega srečanja, ki bo v začetku leta 2006.

Anton Mlinar

Norbert Mette, *Katolička pastoralna teologija, Praktička teologija nekoć i danas*, Lepuri-Split 2004, 79 str.

V zbirki »Ravnokotarski *Cvit*«, ki jo ureja dr. Stipe Nimac, predavatelj pastoralne teologije na Katoliški teološki fakulteti Univerze v Splitu, je v hrvaškem prevodu kot 18. zvezek izšlo delo priznanega nemškega teologa Norberta Metteja *Katolička pastoralna teologija*, s podnaslovom *Praktična teologija nekoć i danas*. Delo, ki po navedbi urednika zbirke še ni izšlo v nemškem jeziku, prinaša pregled zgodovine praktične teologije, vendar tako, da se ne spušča v naštevanje vsega poznanega iz te zgodovine, ampak se ustavi samo pri pomembnejših smereh in osebnostih. Nakaže le glavne tokove v pastoralni teologiji od njenega začetka dalje in opozori na močnejše vplive nanje. Knjiga je namenjena tako študentom teologije kot teologom, saj zgodovina pokaže tudi na vpliv zgodovinskih tokov na sedanje pastoralne poudarke. Knjiga je lep prispevek k praznovanju 230-letnice, odkar se pastoralna teologija redno predava kot znanstvena disciplina v sklopu teološkega poučevanja.

Po naročilu cesarice Marije Terezije je benediktinski opat Franz Stephan Rautenstrauch (1734-1785) leta 1774 kot ravnatelj teološke fakultete na Dunaju napisal *Tabelarni oris pastoralne teologije*, ki je bil osnova za začetek predavanj te discipline na teoloski fakulteti. Pri tem se je naslanjal na delo teologa Jeana Opstreata iz Louvaina z naslovom *Pastor bonus* iz leta 1689. Ta pa je v tej knjigi posegel nazaj v samo apostolsko dobo, zlasti v novozavezne pastoralne spise, ter se posebej posvetil opisu prizadevanj tridentinskega koncila za izboljšanje pastoralne prakse.

Tako je začetek rednega poučevanja pastoralne teologije trdno utemeljen v cerkveni tradiciji od samih začetkov cerkvenega delovanja. Seveda je bilo tedanje poučevanje namenjeno izključno duhovniškim kandidatom. Ti naj bi imeli kot služabniki evangelija temeljno teološko sposobnost presoje v luči evangelija in tradicije, ki naj jo tudi učinkovito uporabljajo pri poučevanju vernikov. Zaradi močnih vplivov razsvetljenstva je bila naloga takratne pastoralne teologije, da ogroženi odnos med krščanstvom in družbo postavi na nove, trdnejše temelje in mu s tem zagotovi prihodnost.

Sprva precej družbeno pogojeni pastoralni teologiji je dal nove temelje regensburški škof Johann Michael Sailer (1751-1832), ki jo je razumel kot znanost, ki obravnava trojno duhovniško službo (poučevanje, bogoslužje in skrb za posameznikovo dušo) v luči Kristusovega odrešenja po obrazcu: »Bog v Kristusu – rešitev grešnega sveta«. Njegovo delo so nadaljevali njegovi učenci v sklopu t. im. Tübinške šole, posebno še Anton Graf (1811-1867), ki je pasto-

ralno teologijo definiral kot »znanost o cerkvenih, božje-človeških dejavnostih«, ki jih v korist izgradnje Cerkve »izvajajo osebe v cerkveni službi, predvsem tiste, ki so v duhovniškem stanu.« Osnovni poudarek je torej na izgradnji Cerkve, kar omogoča uresničitev njenega poslanstva.

Obdobje neosholastike v 19. stoletju pomeni korak nazaj v razvoju pastoralne teologije, saj se je ta zavestno vrnila k filozofiji srednjega veka in odklonilno gledala na novoveško razumevanje svobode in razuma. V ospredje je postavljala nespremenljivost cerkvenega nauka, popolno podreditev odločitvam cerkvenega učiteljstva in boj proti »modernim zablodam«, prednost formalnega pred vsebinskim. To dobo zaznamujejo predvsem Michael Benger, Josef Mast, Johann Baptist Renninger ter Joseph Amberger, ki pa se je v svojem priročniku močno povrnil na stališča Antona Grafa.

Za pastoralno teologijo v začetku 20. stoletja je pomemben izid Zakonika cerkvenega prava leta 1917 in uvedba protimodernistične prisege pred posvečenjem duhovnikov (v rabi do 2. vatikanskega koncila) ter prenoviteljska gibanja (mladinsko, liturgično, biblično, misijonarsko in ekumensko). Novo razumevanje pastorale se začne uvajati v katehezi preko »münchenske metode« in z razširjanjem »teologije oznanjevanja« Josefa Andreasa Jungmanna (1889-1975), pa tudi z uvel-javljanjem fenomenologije, eksistencializma in novih antropoloških znanosti, zlasti psihologije. Znanilci novih pogledov na pastoralno-teološke probleme so zlasti Cornelius Krieg, Linus Bopp, Constantin Nappel, Michael Pfliegler in Franz Xaver Arnold, ki je močno izpostavil kristološko dimenzijo pastorale z aksiomom o »Bogočloveštvu«.

Izvolitev papeža Janeza XXIII. in njegova napoved koncila je dala pastoralni teologiji nov polet, sama Cerkev pa je bila po koncilu z njo tako zelo zaznamovana, kot še nikoli doslej. Tega verjetno ne bi bilo brez izrednega napora, ki so ga vložili pastoralni teologi te dobe pod vodstvom Karla Rahnerja (1904-1984) v izdajo *Priročnika pastoralne teologije*, ki je izšel v petih zvezkih v letih od 1964-1972, torej ob 200-letnici uvedbe te teološke discipline v visokošolski študij.

Izdaja tega priročnika pomeni doslej višek v razvoju pastoralne teologije, saj ne pomeni samo najbolj obširne in temeljite ter konsistentne obravnave vseh pomembnejših pastoralnih vprašanj, ampak tudi njeno najsolidnejšo utemeljitev in vključitev v teologijo nasploh. Rahner je podal tudi njeno izčrpno definicijo: »Praktična teologija je teološka veda, ki se ukvarja z dejanskim in normativnim uresničenjem Cerkve; uresničenjem, ki se vedno znova realizira tu in sedaj; to pa dela s pomočjo teološke razlage vsakokratne situacije, v kateri se Cer-

kev uresničuje v vseh svojih razsežnostih.«

Priročnik je bil sicer toplo sprejet v krogih pastoralnih delavcev, vendar je hkrati sprožil tudi mnoge razprave in kritike. Kritiki so očitali, da je v načelu o »samouresničenju Cerkve«, ki ga je zagovarjal Rahner, skrita nevarnost, da se Cerkev s tem povzdigne do normativnega kriterija za svojo lastno prakso; da se namesto dosedanjega klerocentrizma uveljavlja ekleziocentrizem; da ni dovolj jasno razvite lastne metodologije in metodološkega povezovanja treh korakov oblikovanja praktičnoteološke teorije. Zato so nekateri teologi poskusili z novimi principi: praktična teologija mora slediti zahtevi Jezusove stvari (Biemer, Siller, Schuster); praktična teologija je znanost o delovanju (Zerfaß); praktična teologija je kritična teologija cerkvene prakse v družbi (Greinacher).

Poskus novega celovitega zajema pastoralno teološke snovi pomeni monografska izdaja *Pastoralne teologije* Paula Michaela Zulehnerja v štirih zvezkih v letih 1989-1991. Njegova teorija »optimizacije obstoječe cerkvene prakse« obstoji v treh korakih: kriteriologiji, kairologiji, prakseologiji.

Svojski pristop ima Johannes A. van der Van, ki razvija, t. i. »empirijsko teologijo«, ki se naslanja na »čikaško šolo« in predlaga pet pastoralno teoloških korakov: teološki razvoj problemov in ciljev, teološko indukcijo, teološko dedukcijo, empirijsko-teološko preverbo in teološko vrednotenje.

Pod vplivom južnoameriške teologije osvoboditve se kot kritika kooperativne pastorale v zadnjem času ponekod pojavlja »socialna pastorala«, ki želi poudariti, da je socialna dimenzija v luči evangelijskega oznanila o božjem kraljestvu bistvena sestavina vsake krščanske in s tem tudi cerkvene dejavnosti.

V letih 1999-2000 je pod vodstvom pastoralnega teologa Herberta Haslingerja izšel nov priročnik praktične teologije (*Handbuch Praktische Theologie*) v dveh zvezkih z dvema vidikoma: utemeljitve in izvedbe. Njegova novost je v izhodišču, da je treba kar se da zares jemati izkustva ljudi in izhajati iz njih pri pastoralno teoloških razmišljanjih.

Avtor Norbert Mette v predstavljenem delu na koncu izpostavlja tudi šest odprtih vprašanj za bodočnost: izdelava podrobnejše metodologije trojnega koraka (videti, presoditi, delovati), odnos praktične teologije do drugih družbenih in humanističnih znanosti, povezovanje množice različnih metod, uveljavljanje pastoralne teologije kot modrosti (sapientia) in ne le kot znanosti (scientia), povezovanje delovno-teoretske in fenomenološko-estetske paradigme, udejanjanje zahteve po neprestani prenovi Cerkve.

Peter Kvaternik

Paul M. Zulehner, *Kirche umbauen – nicht totsparen*, Schwabenverlag, Ostfildern 2004, 128 str.

Avtor se loteva v zadnjem času zelo aktualne, a tudi zelo kočljive pastoralnoteološke teme o potrebnosti preobrazbe in sprememb v Cerkvi in o treh vrstah pomanjkanja: o pomanjkanju duhovnikov, pomanjkanju vernikov in s tem povezanim pomanjkanjem denarja. Vse tri vrste pomanjkanja so v Cerkvah zahodne Evrope prišle do točke, ko se zdi, da ne zadoščajo zgolj lepotni popravki na podobi Cerkve, ampak so potrebne korenitejše spremembe. Tem pa Cerkev kot velika in močno razvejana institucija že sama po sebi ni naklonjena. Če pa so poleg tega v njej zelo močne še tiste sile, ki se zavestno upirajo vsaki spremembi, oziroma že v vsakem dosedanjem poskusu večjih sprememb takoj vidijo vzrok za sedanje ne ravno rožnato obstoječe stanje, potem se je treba sprememb lotiti še toliko bolj premišljeno. Po drugi strani pa vsako odlašanje z njimi, situacijo samo še poslabšuje, oziroma se samo še povečujejo potrebe po vedno bolj radikalnih in obsežnih spremembah.

Avtor se pri utemeljevanju svojih predlogov ali zaključkov ne naslanja samo na lastni razmislek in na izkustvo sedanje Cerkve, ampak predvsem na Božjo besedo, ki jo zna nenavadno pronicljivo brati v jeziku in duhu našega časa. Tako se že na začetku opre na odlomek iz prve Mojzesove knjige, v kateri so opisani Izakovi napori, da bi prišel do prepotrebne vode za svoje črede. Najprej poskuša očistiti in usposobiti že prej izkopane, a s časom zasute vodnjake. Toda, komaj je to narejeno, se takoj pojavijo filistejski domorodci, ki jih zahtevajo zase, tako da postanejo namesto vira življenja jabolko spora med njegovimi in njihovimi pastirji. Izak se nazadnje umakne pred njimi in si izkoplje nov lasten vodnjak. Avtor iz tega zaključuje, da so tudi za Cerkev na nekaterih pastoralnih področjih nekdanji vodnjaki, iz katerih je črpala življenje, zasuti in zato malo ali nič uporabni. Zato ni dovolj le obnavljati stare, ampak iskati hkrati tudi nove vire življenja.

Sedanja doba Cerkev sili, da razmišlja o preoblikovanju svoje dosedanje podobe. Nekdanje prepletenosti Cerkve, države in družbe skorajda ni več. Verniki (v zahodni Evropi) javno in v precejšnjem številu zapuščajo Cerkev. Avtor ugotavlja, da je pomanjkanje duhovnikov simptom pomanjkanja radikalnega evangeljskega življenja in oslabljene pripadnosti Cerkvi.

Ena pot iz nastale situacije je »sanacija stare cerkvene stavbe«. Prvi poskusi prenove v Cerkvi so šli v smeri teritorialnega in personalnega preurejanja. Tam, kjer je premalo duhovnikov, so bile župnije v skladu z Zakonikom cerkvenega prava zaupane skupini laikov z duhovnikom kot moderatorjem na čelu. To je v praksi pri-

vedlo do paradoksalnih »neposvečenih laiških duhovnikov«, torej laikov, nemalokrat žensk, ki morajo hočeš nočeš opravljati skoraj vse to, kar sicer počne duhovnik (razen seveda maševanja in spovedovanja), čeprav za to niso prejeli posebnega posvečenja. Druga prizadevanja so šla v smeri združevanja ali povezovanja župnij. To zopet vodi v še večjo klerikalizacijo cerkvenega življenja, saj se vse reforme izvajajo glede na število duhovnikov in ne najprej glede na blagor občestva. Takšne rešitve so privedle tudi do drugačnega razumevanja vloge duhovniške službe v Cerkvi.

Rešitev se marsikje išče tudi v bolj učinkovitem pridobivanju in izrabi razpoložljivih finančnih sredstev, pa tudi v smeri krčenja pastoralnih dejavnosti na najbolj bistvene naloge. Seveda se kmalu postavi vprašanje, kaj je res najpomembnejše glede na današnje družbene izzive.

Vsem tem poskusom je skupno to, da gre pri vseh za bolj ali manj defenzivne rešitve, ki Cerkvi jemljejo njen družbeni pomen in jo silijo v vlogo »male črede«, ki nima več prave misijonske zavzetosti, ampak se omeji na skrb za golo preživetje.

Druga pot reševanja nastalih problemov pa je (zavestno) ustvarjanje nove podobe Cerkve. Temu daje Zulehner večji poudarek in temu namenja večji del tu obravnavane knjige. Tak način reševanja sedanje krize predpostavlja, da se Cerkev jasno zaveda, kaj je njeno poslanstvo in kako ga uresničiti. V odgovoru na vprašanje, kako to poslanstvo uresničiti, se postavlja v ospredje potreba po intenziviranju njene misijonarske dejavnosti sredi sodobne evropske družbe. Če je zaradi nekdanjega popolnega pokristjanjenja Evrope nehote prišlo do nekakšne »misijonske atrofije« in »privatizacije religije«, pa je za današnje ljudi značilno občutno povečano iskanje duhovnosti z neko novo kvaliteto. Na to iskanje more dati zadovoljiv odgovor le mistagoško prežeta misijonarska dejavnost, v kateri se kristjani predstavijo kot resnični pričevalci za Kristusa in ne zgolj kot pasivni pripadniki Cerkve.

Za takšno misijonarsko dejavnost pa Cerkev po avtorjevem mnenju potrebuje nov tip duhovnikov. Prvi so taki, ki se posvetijo predvsem ustanavljanju novih občestev. Ti duhovniki naj bi bili neporočeni. Ko pa ta občestva zaživijo normalno cerkveno življenje, jih naprej oskrbujejo drugi duhovniki, ki jih Zulehner imenuje »ljudski duhovniki«, ti pa naj ne bi bili nujno neporočeni. Takšno rešitev vidi avtor utemeljeno v Svetem pismu nove zaveze, zlasti v Pavlovih pismih in opisu delovanja občestev, ki jih je Pavel ustanovil.

Poleg mreže evharističnih občestev v smislu sedanjih župnij bi morala Cerkev tudi v prihodnosti skrbeti za dejavnosti, ki presegajo prostor ene župnije ali občestva. Taka področja so npr. področje vzgoje, medijev in diakonije.

Takšna cerkvena organiziranost zahteva tudi drugačen način financiranja. Ta sprememba bo za Cerkve v zahodni Evropi, ki so skozi dosedanjo zgodovino razvile zelo prostrano in razvejano dejavnost, zelo boleč proces. Avtor se vsekakor zavzema za tak pristop, ki bo naravnan po eni strani na možnosti, po drugi pa na potrebe občestva, ne pa več Cerkve kot celote. Da bi postalo pastoralno delovanje preglednejše in učinkovitejše, bodo potrebni pastoralni centri, ki bodo razvijali in vodili čim bolj natančno določene in preverljive pastoralne projekte.

Peter Kvaternik

Marija Jasna Kogoj, *Uršulinski samostan v Ljubljani na prehodu iz avtonomije v Rimsko unijo s posebnim poudarkom na šolstvu med leti 1868 in 1918*, Ljubljana 2004, VI + 278 + XIII str.

V času, ko slovensko šolstvo doživlja globoke spremembe in utira nove poti, ko gre za iskanje mesta verskih vsebin v tem šolskem sistemu, pomeni zgodovinska raziskava o izobraževanju na Slovenskem, čeprav je narejena le v določenem obsegu, pomembno delo. Celovitega pregleda zgodovine izobraževanja na Slovenskem na žalost še vedno nimamo. V marsičem so za to bili krivi politični razlogi in ideološki pristop, ki je na tem področju vedenja na Slovenskem veljal v preteklih desetletjih. Hkrati še vedno manjka pregled zgodovine redovnih ustanov na Slovenskem in njihovih prispevkov na različnih področjih delovanja Cerkve. Disertacija M. Jasne Kogoj, ki sega na obe področji, je zato toliko bolj dragocena. V svojem delu namreč prikazuje »vlogo, ki sta jo imela slovenska uršulinska samostana v Ljubljani in Škofji Loki na območju nekdanje Avstro-Ogrske pri nastanku in razvoju Rimske unije uršulink« ter »delež slovenskih uršulink na področju šolstva, vzgoje in kulture slovenskega naroda«, kot je avtorica zapisala v predgovoru k delu (stran 1). Pri delu gre za analitično-sintetični pregled mesta ljubljanskega uršulinskega samostana in v širšem pomenu uršulinskih ustanov v celotnem cerkvenem kontekstu (temu je dalo pečat prizadevanje papeža Leona XIII., da bi izvedel večje poenotenje redovnih ustanov in v določeni meri tudi večjo centralizacijo), na področju vključevanja v družbo na Slovenskem (kjer se je zaradi prej omenjenega dogajanja manjšala vloga krajevnih škofov) in posebej delovanja na vzgojno-izobraževalnem področju v zadnjem obdobju avstro-ogrske monarhije, potem ko je bila leta 1868 sprejeta nova šolska zakonodaja. Gre torej za izrazito interdisciplinarno delo.

Poleg uvoda ima disertacija tri dele. Avtorica je najprej nanizala razloge za izbiro teme, predstavila metodološka načela, pojasnila terminologijo in svoje razloge za izbiro tehničnih izrazov, stanje virov in literature ter se zaustavila pri utemeljitvi kronološkega okvira svojega dela. Izhajajoč iz teoloških pogledov na redovne skupnosti v širšem eklezialnem kontekstu ter načel, ki jih je za to področje zapisal drugi vatikanski cerkveni zbor, opozori na pomen, ki so ga pri njihovem uresničevanju imele uršulinske ustanove nasploh. S pomočjo načel zgodovinskokritične metode je pri ljubljanskem uršulinskem samostanu želela ovrednotiti njegovo vlogo pri nastanku in razvoju Rimske unije uršulink ter prispevek samostana na vzgojno-izobraževalnem področju po letu 1868, pri čemer je šlo za globoko vzročno povezavo: priključitev k uniji je pripo-

mogla, da je bilo delo redovnic na šolskem in vzgojnem področju kvantitativno in kvalitativno na višji ravni, izkušnje te ustanove so se v nadaljevanju prek njenih voditeljic, ki so prevzemale odgovornosti v svetovnem merilu, prenašale na ustanove v drugih okoljih. Posebnega pomena je za raziskavo bila prav eklezialna razsežnost in vpetost v delovanje vesoljne in krajevne Cerkve.

V prvem delu disertacije avtorica predstavlja družbeno-politične, cerkvene in šolske razmere na Slovenskem od srede 19. stoletja do razpada Avstro-Ogrske. Sumarno je orisana biografija ustanoviteljice uršulink sv. Angele Merici in razvoj ustanove, ki je v skladu s tendencami v Cerkvi prehodila razvojno pot od preprostega cerkvenega združenja do stroge monastične skupnosti in se razširila na vse kontinente. Ker je tudi prestolnica Kranjske Ljubljana kot druga večja mesta v monarhiji želela imeti vzgojno-izobraževalno ustanovo za dekleta, so ljubljanski meščani dali pobudo za naselitev uršulink v njihovi sredi in za ustanovitev šole, iz katere se je v nadaljevanju razvilo pravo šolsko središče. Med letoma 1703, ko so uršulinke prišle v Ljubljano, do 1873, ko je bila ustanovljena vadnica pri učiteljišču, je bila uršulinska vzgojna in učna ustanova v Ljubljani edina javna dekliška šola v mestu. Hkrati so se že v istem času nakazale nekatere oblike sodelovanja z drugimi sicer avtonomnimi samostani po svetu, kar je posledično prineslo nove oblike povezovanja in se je končno izoblikovalo v Rimsko unijo.

V drugem delu disertacije velja pozornost bližnji pripravi na ustanovitev Rimske unije, njeni ustanovitvi, organizaciji in razvoju. Vse dogajanje je imelo razsežne odmeve pri slovenskih uršulinkah. Avtorica je celo desetletje raziskovala ozadje nastanka unije v osrednjih cerkvenih arhivih v Rimu in v uršulinskih skupnostih po vsej Evropi, za objavo pripravila več zvezkov dokumentov in svoja dognanja sistematično predstavila v disertaciji. Ultramontanistične tendence, ki so zaznamovale življenje Cerkve v drugi polovici 19. stoletja, in negativni odnos do cerkvenih ustanov s strani liberalnih in v določeni meri anticerkvenih krogov iz istega obdobja, so vplivali ne le na zapiranje Cerkve v njene okvire, temveč so pospešili nastajanje struktur, ki so kazale na večjo centralizacijo; cerkveni krogi so v tem videli večjo moč in pripravljenost za uresničevanje načrtov, ki jih je imel papež in njegov krog. Orisane so vloge več posameznikov, ki so imeli odločilno besedo pri uresničevanju zamisli unije, delež več samostanov ter Kongregacije za škofe in redovnike, ki je določila stopnje za uresničitev zamisli tako pri samostanskih skupnostih kot pri krajevnih škofih, ki so bili do takrat edini predstojniki uršulinskih skupnosti. Avtorica je ugotovila, da so bile reakcije na takšne pobude zelo

različne, od zelo nasprotnih do naklonjenih. Splošno mednarodni povezavi naklonjeno mnenje je omogočilo, da je prišlo do prvega posvetovanja predstojnic teh skupnosti v Rimu in da se je iz tako zastavljenega sodelovanja razvila Rimska unija uršulink. Od vsega začetka sta k njej pristopila oba slovenska samostana, podprl jo je tudi ljubljanski škof Anton Bonaventura Jeglič. Drugi del obsega še pregled organiziranosti unije ter praktičnih in pravnih posledic za vsakodnevno življenje in delo uršulink v izvirnem okolju. Ker sta od avstrijskih samostanov k uniji pristopila le ljubljanski in škofjeloški, so se slovenske uršulinke v določeni meri čutile izolirane. To je prineslo omahovanje med unijo in samostojnostjo; pri tem je dal svoj delež tudi škof Jeglič. Izvolitev predstojnice škofjeloške skupnosti za vrhovno predstojnico unije je pripomogla, da so se priključili še drugi avstrijski samostani. Temu delu disertacije daje posebno vrednost pregled vpliva in posledic prve svetovne vojne na življenje ljubljanskega uršulinskega samostana.

Tretji del disertacije je namenjen pregledu in analizi vzgojno-izobraževalnega dela ljubljanskih uršulink; to je bil prvotni razlog, da so sploh bile povabljene v Ljubljano. Celotno njihovo redovno življenje je bilo tesno povezano s šolo in vzgojnim zavodom. Čeprav se je v svetu uveljavil nek splošen sistem šol, ki so jih ustanavljale in vodile uršulinke, se je ta praktično prilagajal šolski zakonodaji v posameznih deželah in okoljih. Izvirna za vse njihove šole je bila delitev na notranjo in vnanjo šolo. V obravnavanem obdobju sta oba uršulinska samostana na Slovenskem imela pouk na notranjih šolah v nemškem jeziku, na vnanji šoli pa v slovenskem. Avtorica je ugotovila na temelju pregledov šolske dokumentacije, da ta demantira posplošeno trditev, po kateri naj bi bile uršulinske šole le v nemškem jeziku in naj bi zanemarjale slovenščino. Več kot stoletje in pol je bila uršulinska šola v Ljubljani edina javna dekliška šola, v kateri se je število učenk vidno večalo in je bilo treba pridobivati vedno nove šolske prostore. Čas med uveljavitvijo novega šolskega zakona 1869 in do konca prve svetovne vojne velja za največji razmah uršulinskih šol. Poleg učiteljišča so v tem času ustanovile še otroški vrtec in druge vrste šol. V njihovem okviru je zaživela prva slovenska meščanska šola in gospodinjska šola. Svoje vzgojno-izobraževalno delo so za določen čas razširile še v Mekinje pri Kamniku in v Idrijo. Iz poročil šolskih nadzornikov je razvidno, da uršulinske šole niso slovele le zaradi vzgojnih rezultatov, temveč tudi po sodobno opremljenih kabinetih, knjižnici, telovadnici, zgledno urejenem botaničnem vrtu in samostanskem parku ter razgibanih zunajšolskih dejavnostih, ki so dopolnjevale vzgojni proces. Integralni del razprave je predsta-

vitev pomembnih članic reda sv. Uršule, ki so dale bistveni prispevek za razvoj uršulinskega šolstva med Slovenci in vpliva na številne generacije učenk, ki so bile deležne uršulinske vzgoje. Pri tem je zgovorna govorica številk; ljubljanski uršulinski samostan je po številu učenk skozi vso zgodovino daleč presegal vse ostale samostane. Podobno potrjuje raznolikost vzgojnih rezultatov in družbeni pomen ljubljanskega samostana pregled narodnosti, socialnega porekla in veroizpovedi učenk. Zadnje poglavje v tretjem delu disertacije je namenjeno orisu specifičnosti uršulinske vzgoje, ki je posegala po izvirnih metodah in sredstvih, najbolj ustreznih za vzgojno delo med dekleti. Z uveljavljanjem krščanskih vrednot na vzgojnem področju so uršulinke dale pomemben delež pri oblikovanju krščanske družbe na Slovenskem.

Bistveni sestavni del razprave so priloge (dodanih jih je 25), v katerih je avtorica dodatno osvetlila ugotovitve iz svoje razprave in potrdila podatke, ki jih navaja. Priloge segajo od dokumentov papežev in papeških uradov do dopisov voditeljic ljubljanskega in škofjeloškega samostana, dopisov ljubljanskih škofov, poročil za šolske oblasti in učnih načrtov, slikovnega gradiva in programov. Za poznavanje vsakodnevnega utripa v času prve svetovne vojne imajo dragoceno dokumentarno vrednost izpiski iz kronike ljubljanskega samostana.

Disertacija je nastajala izključno na temelju arhivskega gradiva, torej primarnih virov, ki so temeljnega pomena za vsako resno zgodovinsko delo. Nastajala je več let in je rezultat poglobljenega raziskovanja v številnih arhivskih ustanovah v Sloveniji in zunaj nje. Zato nudi hkrati pregled ustanov in fondov, kjer je mogoče iskati gradivo tudi za druge cerkvene ustanove na Slovenskem. O natančni uporabi arhivskih virov govorijo številne in obsežne opombe, ki so deloma bibliografske in deloma vsebinsko-pojasnjevalne in so komplementarno vključene v celoto. Tako zbrano in uporabljeno gradivo, ki se ne nahaja le v uradnih javnih arhivskih ustanovah, hkrati izpričuje, da so uršulinke dobro skrbele za ohranjanje spomina na svoje delovanje. Priprava disertacije in že pred tem prireditev ob obhajanju 100-letnice Rimske unije je bila priložnost, da je bilo gradivo urejeno in popisano in s tem dano v uporabo. Avtorica je v pripravi disertacije arhivsko gradivo vključila v širši kontekst preučevanje cerkvene zgodovine na Slovenskem in mu s tem dala še dodatno veljavo.

Disertacija je celovita in poglobljena predstavitev izbrane redovne skupnosti, njenega večplastnega življenja, iskanje poti za njeno večjo notranjo trdnost in zvestobo izročilu ustanove, povezovanja navzven z drugimi uršulinskimi samostani, zlasti v času nastajanja Rimske unije, pred-

vsem pa skrbi za ohranjanje izvirnega vzgojno-izobraževalnega poslanstva v Cerkvi in v družbi na Slovenskem. Avtorica se pri obravnavanju teme ni izognila napetostim z voditelji krajevnih Cerkva, do katerih je prišlo zlasti ob vključevanju v širše povezave, ob čemer je bila zmanjšana vloga škofov. Posredno ali neposredno je odgovorila na stereotipne sodbe, ki so se v slovenskem zgodovinopisju o uršulinkah in njihovih šolah zapisale doslej. Dobro poznavanje virov in kritična distanca sta avtorici pomagala, da delo nima značilnosti apologetičnega pristopa.

Pri disertaciji M. Jasne Kogoj gre za izvirno znanstveno delo, ki pomeni temeljit prispevek pri interdisciplinarnem preučevanju zgodovine redovnih ustanov v Cerkvi in s poudarkom na slovenskih tleh ter še posebej pri prispevku teh ustanov na vzgojno-izobraževalnem področju. Delo je pripravljeno v skladu z vsemi merili za pripravo doktorskih disertacij in dosega na v začetku razprave zastavljene cilje. Razprava hkrati daje merila in kaže sestavine metode za preučevanje posameznih redovnih ustanov na Slovenskem.

Bogdan Kolar

Trujillo A. L. in drugi (ur.), *Lexicon. Termini ambigui e discussi du famiglia, vita e questioni etiche*, Pontificio consiglio per la famiglia, Edizioni Dehoniane, Bologna 2003, 868 str.

Leksikon, ki ga je svetovna in tudi slovenska javnost napovedovala in z nestrpnostjo pričakovala, je pred nami. Njegovo vsebinsko podobo je oblikovalo kar 68 avtorjev iz 20 narodnosti, med njimi največ Italijanov (16), Špancev (12) in Francozov (9). Med njimi so zdravniki, genetiki, biologi, psihologi, pedagogi, sociologi, psihoanalisti, naravoslovci, ekonomisti, demografi, geografi, politiki, filozofi, pravniki, teologi, biblicisti, moralisti, etiki – možje in žene, predavatelji in raziskovalci, tudi člani/ce evropskega parlamenta. Njihova izobrazbena struktura je na zavidljivi ravni: več kot dvajset jih ima po dva doktorska naslova ali več. Na 868 straneh velikega formata (24 x 17) in v dvokolonskem tisku so obdelali 78 strokovnih gesel po abecednem kriteriju. Delo je pripravil Papeški svet za družino, ki ga vodi kardinal Alfonso Lopez Trujillo.

Bolj kot navedeni podatki je pomembna vsebina leksikona, ki obravnava širok diapason sodobnih vprašanja s področja zakona in družine, psihologije in psihoterapije, naravoslovnih ved in genskega inženiringa, morale in bioetike, prava in človekovih pravic. Navajamo pomembnejša gesla po vsebinskih sklopih: a) bioetika, komisije za bioetiko, biotehnologija, genom, dostojanstvo embrija, selekcija embrijev, juridični status embrija; b) družina, družina - narava in oseba, razširjena družina, enostarševska družina, družina in ł: pravice otrok, tradicija, filozofija, princip subsidiarnosti, privatizacija, razvoj, personalizem; družinska ekonomija, zakonska ljubezen, kontracepcija, kontracepcijska miselnost, plodnost, starševstvo, nerazvezljivost zakona; c) materinstvo in feminizem, materinstvo brez nevarnosti, mešani zakoni in diskriminacija, diskriminacija žensk, ločitev zakona, odgovorno starševstvo, plodnost in vzdržnost, patriarhat in matriarhat, zunajzakonske zveze, zakonsko in družinsko svetovanje; č) otrok, dostojanstvo otroka, pravice otroka, otrok in delo, nasilje in spolno izkoriščanje otrok; d) splav, pravica do splava, prekinitev nosečnosti, kontrola rojstev in demografsko vprašanje, evtanazija; e) spol (genere, gender), spolna identiteta, spolna vzgoja, istospolne zveze, nova definicija spola, oploditev v epruveti, določitev spola; f) zdravje, definicija zdravja, kvaliteta življenja, reproduktivno zdravje in dr.

Posamezne enote imajo bolj značaj razprave kot pa leksikalnega prispevka. Glede na obseg leksikona bi lahko vsaki enoti pripadalo 11 do 12 strani. Vendar so nekateri prispevki glede na pomembnost vprašanja daljši in drugi krajši. Na koncu prispevka je navadno navedena uporabljena ali

priporočena literatura, ki bralca usmerja k nadaljnjemu študiju vprašanja.

Za uvod je poskrbel kardinal A. L. Trujillo, predsednik Papeškega sveta za družino, ki je bil skupaj s posebnim komitejem tudi iniciator leksikona. Dejansko ima že uvod značaj razprave, ki uvaja v današnjo problematiko družine in vprašanj, dotikajočih se njene narave, življenja, uresničevanja in prihodnosti. Ob razvoju znanosti se človeštvo najprej srečuje z novimi izrazi (terminologijo), ki šele sčasoma dobijo večjo jasnost ter tako postanejo razumljivi znanstvenikom in širšemu krogu. Toliko bolj to velja v primeru, ko imajo ti izrazi interdisciplinarni pomen in razsežnost, kar je v primeru novih znanosti o družini, bioetiki in genskem inženiringu še kako potrebno. Nekateri izrazi pa so očitno skregani z zdravo logiko.

Ob znanstvenih raziskovanjih na tem področju se človeštvo (znanost) srečuje tudi z novim pojmovanjem etičnega zakona, ki, žal, ni utemeljen na trdnih in nespremenljivih naravnih, antropoloških in filozofskih, še manj pa teoloških izhodiščih, marveč se sklicuje na tako imenovani juridični pozitivizem, na eksperimentalne (statistične) podatke, na večinsko (demokratično) odločanje, kar naj bi zakonom dajalo pravno in etično veljavo. Razni novi izrazi prej zakrivajo kot pa izražajo neko stvarnost oziroma dejanje, npr. izraz prekinitev nosečnosti, izbira manjšega zla ipd. Dogaja se, da kdaj ista beseda izraža neko trditev in njeno nasprotje, kot je to v primeru »človekovih pravic«. V imenu teh pravic, ki jih hočejo zagotoviti eni skupini (materi, staršema), drugi skupini (nerojenim otrokom) isto pravico odrekamo, kakor se to izraža v »pravici do splava« in v podobnih primerih. Kakemu pojavu se hoče dati povsem povsem drug značaj, na primer nosečnosti, ki naj ne bi bila več naravno stanje, marveč »bolezensko dogajanje«. Družina, ki je doslej veljala za »zibelko življenja« (ljudsko pojmovanje) in »svetišče življenja« (teološko pojmovanje), je postala »grobnica človeštva«. V takšni zmešnjavi pojmov in dejstev prihaja do »zatemnitve moralnega čuta« (Janez Pavel II.), kar se sčasoma prenaša tudi na druga področja življenja. Dogaja se, da dejanje, ki je bilo doslej v zavesti človeštva delikt, postane pravica (v ital. »delitto« se sprevrže »diritto«). Ob družini pa se je uveljavil tudi izraz »družine«, torej množinska oblika. Družina naj ne bi bila več le skupnost moža in žene, očeta in matere ter otroka, ampak se pod tem imenom skrivajo najrazličnejše oblike sobivanja ljudi: enostarševstvo, svobodne zveze, istospolne zveze ipd.

Cerkev se zaveda velike odgovornosti, ki jo ima kot ustanova s tako pomembnim moralnim in zgodovinskim ozadjem pri ohranjevanju družinskih vrednot, ki so tako vrednote posameznika kot človeške družbe. Njeno sporočilo

je utemeljeno na razodetju, na božjem sporočilu o človeku in družini. Zaveda se, da je prava svoboda utemeljena le na resnici (A. L. Trujillo, *Uvod*, 14).

Kot vzorec, kako leksikon obravnava posamezna vprašanja, navajamo tri gesla: (1) spol - spolne vrste, (2) »nove modele družine« in (3) evtanazijo.

1.) Za opredelitev spola (moškega, ženskega) se v zadnjih desetletjih uveljavlja nova beseda, ki jo zaradi manjkajočega ustreznega slovenskega izraza lahko opredelimo kot »spolno vrsto« (genere, gender). Začetek nove smeri je treba iskati v marksističnih in strukturalističnih ideologijah novejšega časa (Wilhelm Reich, Huerbert Marcuse, Simone de Beauvoir, Margaret Mead). Izraz odmeva tudi v cerkvenih dokumentih, ki o njem kritično razpravljajo (Prim. Kongregacija za verski nauk, Pismo o sodelovanju moških in žensk v Cerkvi in družbi, CD 107, Ljubljana 2004, 3; Papeški svet za družino, Zakon, družina in zunajzakonske skupnosti, CD 93, Ljubljana 2000, 8). Spol naj ne bi bil prvenstveno biološka in psihološka, marveč kulturološka značilnost; ni zgolj danost, marveč je stvarnost v nastajanju. K spolu nekateri prištevajo poleg moškega in ženskega spola, ki sta heteroseksualna in se usmerjena drug k drugemu, še homoseksualnost, lezbičnost, biseksualnost in spolno nedoločenost. Posameznik naj bi se svobodno odločal, kateremu »spolu« pripada in kako bo to izražal. Spolna odločitev ni dana enkrat za vselej, marveč se lahko spreminja glede na usmeritve in želje posameznika. Obstaja torej spolna in usmeritvena identiteta (moški, ženska; heteroseksualna, biseksualna, homoseksualna-lezbična). Spol naj bi imel tri razsežnosti: 1.) biološko (genetsko, kromosomsko), 2.) psihološko (zavest pripadnosti nekemu spolu na temelju vzgoje) in 3.) družbeno (kot rezultat zgodovinsko-družbenih dogajanj). Takšno pojmovanje je rodilo številne nejasnosti in nove probleme ne samo za pravno in medicinsko znanost, marveč predvsem na ravni psihologije osebnosti in družbenih odnosov. Tem problemom ni videti konca. Krščanstvo govori o človeku kot »enoti duha in telesa« (CS 14). Priznava različnost med spoloma, ki teži k spolnjevanju različnih vlog (mati, oče), medsebojnem dopolnjevanju in bogatenju. Drug drugemu odkrivata bogastvo različnosti, v kateri se osrečujeta in spolnjujeta pričakovanja. Različnost se npr. uveljavlja na področju dela, športa (moški in ženski poklici, športne ekipe). Spolnost kot osebna značilnost človeka dejansko vodi k drugemu, bivati za drugega, ljubiti ga zaradi njega samega. Ko daje, tudi prejema. Takšen odnos se uresničuje ne samo v družini (biti mož in žena, oče in mati), marveč v vsakodnevnih odnosih in dejavnostih. Janez Pavel II. govori o tako imenovanem »ženskem geniju«, to

je o posebni sposobnosti (zmožnosti) biti zazrta v osebo, v drugega in njegove potrebe. »Ženski genij« pa potrebuje podporo »moškega genija«, ki ženi (ženski) zagotavlja prijateljstvo, spoštovanje in gotovost. Potrebujeta torej drug drugega na vseh ravneh življenja, ne morda samo kot mož in žena, oče in mati. Obema je lastno duhovno starševstvu, ki je v službi drugega. Tedaj tudi sebe izpolnjujeta v najvišji meri. Razlike in napetosti, ki so se uveljavljale med moškim in žensko v preteklosti, imajo družbene značilnosti. Vendar niso nekaj nujnega, saj so jih oblikovali družbeni odnosi, ti pa so v domeni človeka kot svobodnega bitja. Napačno je, če gledamo v spolu razlog za odtujevanje drug drugemu, namesto da bi videli neizčrpno možnost za zbliževanje, dopolnjevanje in sodelovanje pri istem skupnem projektu – biti človek, biti moški in biti ženska, in to uresničevati v medsebojnih odnosih.

2.) V obravnavi »novih modelov družine« leksikon našteva, kaj vse današnja družba, poleg družine v klasičnem smislu, imenuje »družina«. To so: svobodne zveze oseb različnega spola, ki zavračajo prokreacijo; svobodne zveze istospolnih oseb, ki želijo imeti otroka s posvojitvijo, umetno oploditvijo ali nadomestnim materinstvom; tradicionalna družina, ki sprejema splav kot obliko urejanja rojstev; enostarševske skupnosti, ki želijo imeti otroka s posvojitvijo, umetno oploditvijo ali nadometnim materinstvom; tradicionalne družine, ki sprejemajo razne oblike evtanazije, da bi odstranile iz svoje srede bolnega člana, ki sam za to prosi in je v breme družini. Takšne oblike izhajajo iz moralnega relativizma, ki je prizadejal družino že v času izida okrožnice *Humanae vitae* (1967). V njej je Pavel VI. močno naglasil enost združitvenega in prokreativnega namena zakona. Temu najbolj nasprotuje kontracepcijska miselnost, ki se je vedno bolj uveljavljala in dobivala nove oblike, tudi nove tehnike spočetja (genski inženiring, kloniranje), ki zavračajo spoštovanje človeške osebe, še na poseben način otroka. Janez Pavel II. upravičeno govori o »novem maniheizmu«, ki zagovarja dvojnost, namesto enovitosti človeške osebe, ki ločuje dušo od telesa s tem, da telo postaja predmet človekove manipulacije. Družina nima nobenega enakovrednega nadomestila glede vzgoje za medosebne odnose, glede rasti medsebojne ljubezni in spoštovanja med možem in ženo, med njuno skupno duhovno rastjo in dopolnjevanjem, med staršema in otrokom, glede izražanja »ženskega genija« (Janez Pavel II.), ki bogati družino in celotno družbo. Kakor prva zapoved govori o priznavanju Boga (Veruj v enega Boga), tako četrta govori o spoštovanju staršev (Spoštuj očeta in mater). Med njima je torej analogija, ki govori ne samo o odnosu človeka do Boga in staršev, marveč tudi o spoštljivem odnosu obeh do novega bitja - otroka.

3.) Pod pojmom evtanazija se skriva vrsta različnih postopkov, od lajšanja trpljenja hudo bolnemu (umirajočemu) z rabo blažilnih (paliativnih) sredstev do skrajnih primerov usmrtitve iz usmiljenja ali asistence pri samomoru. V strogem pomenu besede je evtanazija samo slednje: usmrtitev iz usmiljenja. Človek danes doživlja bivanjski paradoks: medtem ko si prizadeva za vedno popolnejše, srečnejše in bogatejše življenje, ki ga načrtuje in obljublja današnja družba z ene strani, pa z druge doživlja bivanjsko praznino in nesmisel življenja. Ker sta oba, človek in družba, odtujena presežnemu (transcendentnemu), postane evtanazija v kritičnih trenutkih življenja edina rešitev. Če se temu pridružita še medicinska stroka in družbena legalizacija, se kriza zaupanja v vrednoto življenja, medčloveške odnose in človeške solidarnosti še stopnjuje. Kakor posameznik tako tudi družba prihaja v slepo ulico, iz katere ni videti izhoda. Nauk Cerkve o svetosti in vrednoti življenja je utemeljen ne samo na sporočilu razodetja, ki zapoveduje »Ne ubijaj!«, marveč tudi na naravnem spoznanju, lastnem vsem časom in rodovom človeštva. Janez Pavel II. je zapisal: »V soglasju s svojim predniki in v občestvu s škofi katoliške Cerkve potrjujem, da je evtanazija težka kršitev božjega zakona, kadar gre za premišljen, moralno nesprejemljiv uboj človeške osebe. Ta nauk temelji na naravnem zakonu in na napisani božji besedi, posreduje ga izročilo Cerkve in ga uči redno in vesoljno učiteljstvo Cerkve« (Evangelij življenja, 65). Pomembnejše kot prepoved pa je dejstvo, da je življenje, tako z vidika naravnega spoznanja kot s strani razodetja dar, s katerim je treba ravnati odgovorno in spoštljivo. Cerkveno učiteljstvo navaja tudi nekaj navodil v zvezi z mejnimi življenjskimi primeri in rabo zdravil oziroma terapevtskih postopkov (Kongregacija za verski nauk, izjava Iura et bona, 4. del). Zaveda se, da pri tem ne gre samo za odločitev trpečega človeka, marveč za družbeno klimo, v kateri živi. V vsakem primeru so ljubezen, človeška bližina in solidarnost odgovor tudi na najbolj žgoče osebne in življenjske situacije trpečega ali umirajočega človeka.

Leksikon, ki je po predhodnih napovedih že izšel tudi v drugih jezikih, bo vsaj nekaj časa zapolnil praznino v strokovni literaturi na področju etike in sodobne družinske problematike. Vsekakor je vreden študija, morda tudi prevoda posameznih gesel v slovenščino.

Rafko Valenčič

Richman Kenneth A., *Ethics and the Metaphysics of Medicine. Reflections on Health and Beneficience*, MIT Press, Cambridge/Mass. 2004, X + 222 str., ISBN 0-262-18238-6

Knjiga, ki jo predstavljam, je enajsta iz serije Basic Bioethics, ki sta jo ustanovila Glenn McGee in Arthur Caplan skupaj s sodelavci. Serija obsega inovativne objave s področja bioetike za širšo javnost, in sicer najprej za študente kot učbenike in nato kot predstavitev trenutnega stanja na nekaterih področjih bioetike. Taka področja so filozofija medicine, razvoj genetike in bioetehnologije, skrb za človeka ob koncu življenja, pojmovanje zdravja in socialnega skrbstva ter tudi empirični dosežki na posameznih področjih.

K. Richman je profesor za filozofijo in zdravniško etiko na Massachusetts College of Pharmacy and Health Sciences. Študiral je filozofijo 18. stoletja, zlasti Davida Huma, ter ugotovil, da je Humova teorija vere/verovanja zelo koristna pri opredeljevanju zdravja, zlasti duševnega zdravja, ter da je mogoče iz tega potegniti nekatera teoretična spoznanja o tem, kaj oziroma kdo je zdrav posameznik. To delo je nujno teoretično, saj filozofija ne zna delati drugače kot da vzpostavlja razmerje subjekt-objekt in tako rekoč izključuje, da bi tisti, ki razmišlja o predmetu, z njim hkrati imel razmerje.

Richmanova teorija zdravja temelji na identifikaciji posameznika. Tretjino knjige posveča temu vprašanju, nato pa ugotovi njene praktične in etične implikacije.

V prvem poglavju (Theory of Health) govori o dveh vidikih zdravja: o normativnosti oziroma o (posameznikovi) normalnosti in o že vnaprej pripisani instrumentalni vrednosti zdravja. Ob pomoči Andrewa Budsona je Richmanova teorija zdravja več kot le nekakšna zrcalna podoba teorij, ki se bolj kot na zdravje opirajo na opredelitev bolezni, se pravi že z vidika zdravljenja, in zdravje pojmujejo bolj kot problem odsotnosti zdravja, problem disfunkcionalnosti oziroma kot problem instrumentarija. To ponazarjajo tudi uradne definicije zdravja oziroma bolezni, na primer definicije WHO ali definicija, ki jo navaja Richman iz ameriškega zakona o invalidnosti, ki je v bistvu eden od antidiskriminatornih zakonov, ko pravi, da je invalid nekdo, ki je »zaradi fizične ali duševne prizadetosti bistveno prizadet v eni ali več življenjskih dejavnostih« (American Disabilities Act, 1990, §12102). V ospredju je omejenost glede na »vse« življenjske aktivnosti, ki pa sicer niso nikjer naštete. Richmanov namen je bil povedati, kaj pomeni biti zdrav, kakšna naj bo medicinska skrb in kako varovati človekovo zdravje. Glede na nekatere avtorje, ki jih navaja (Fulford, Boorse in drugi), bolezen, zlasti duševna bolezen,

izraža dominanten pogled nazaj. Zato so bolniki ljudje, ki se čutijo »bolne« in pretežno gledajo »nazaj« na svojo bolezen kot na nekaj neizogibnega. Namesto da bi videli, zakaj gre (je šlo) nekaj narobe, jih – tudi v diagnozi – zanima, kaj je narobe, se pravi, kako lokalizirati bolezen. Richman meni, da je mogoče razliko zaznati na meji »zdravja (zdravega) organizma« in »zdravja (zdrave) osebe« (33). Ko potem primerja dve teoriji bolezni, svojo in Boorsovo, pokaže, da je njegova teorija zdravja obrnjena naprej k ciljem, in sicer »da biti zdrav ne pomeni samo želeti si doseči dobre cilje, pač pa vključuje tudi ujemanje med sposobnostmi in cilji« (38). Njegova teorija sloni navidez na preprostem prepričanju, da svet – stvarstvo – sloni na zdravju, se pravi, da gre za karakterizacijo teorije kot metafizike zdravja oziroma na zdravju kot cilju življenja, ne na zdravju kot (biološki) potrebi, če bi hoteli imeti in slediti ciljem v življenju.

Glede na to, da lahko zdravje posameznikov pomeni (njihov) cilj življenja, pri čemer so cilji posameznikov tudi temelj zdrave družbe, avtor v drugem poglavju razvija svojo teorijo zdravja kot etike pod več vidiki. Teorija pravi, da je posamezen človek bolj zdrav, če ima za svoj cilj biti zdrav. Čeprav si ne predstavlja, kako bi lahko imel kdo za cilj biti bolan, pa trdi, da obstaja razlika med zdravjem organizma in zdravjem osebe. Status teorije zdravja kot etičnega argumenta je v tem, da posameznikov cilj ni telesno zdravje, pač pa avtonomija; posameznik si lahko želi biti zdrav šele potem, če je avtonomen subjekt, oseba. To razlikovanje je treba izpostaviti najprej zato, ker se ne govori o zdravju kot takem, temveč o pravici do odločanja o sebi, pa tudi zato, ker so v večini teorij zdravja etični razlogi za zdravje in specifično medicinski razlogi med seboj ločeni. Richman meni, da je v medicinskem pojmu zdravja premalo razločno upoštevana pacientova praktična identiteta, tako da izbrana terapija ne podpira vedno posameznikovih notranjih vrednot oziroma njihovega moralnega imperativa. Poleg tega tudi meni, da je táko pojmovanje zdravja, v katerem posameznik usposobi sebe za zdravo osebo, sestavni del načela dobrodelnosti.

Na vprašanje, zakaj medicina postavlja medicinske probleme pred posameznikove (cilje), avtor odgovarja standardno: ker se medicina zanaša na razvidne učinke, so posameznikovi cilji šele drugotnega pomena. Medicina se zato standardno ne odloča – zlasti ne pri starejših pacientih – za soodločanje o ciljih terapije, pač pa le bodisi za informiranje pacienta o stanju bodisi za iskanje pacientove odločitve, ko je sama negotova. Medtem pa je Richman prepričan, da k pacientovi rehabilitaciji spadajo tiste življenjske dejavnosti, s katerimi lahko čimbolj aktivno doživlja svoj smisel

življenja (117). Richman meni, da je sodelovanje med pacienti in zdravniki tisti del terapije, v katerem je uveljavitev pacientovih kogitivnih sposobnosti mogoče oceniti višje kot le pacientovo mobilnost oziroma njegovo fizično zdravje. Ne izključuje sicer situacij, v katerih bi si fizično in mentalno zdravje nasprotovala, ne dvomi pa, da neprimerljivost oziroma nasprotovanje ciljev ni običajna vsakodnevna izkušnja, pač pa ravno nasprotno, da izbiranje ciljev omogoča primerljivost med zdravjem organizma in zdravjem osebe.

V tretjem delu Richman pokaže na praktično vrednost svoje teorije: t.i. »vnaprejšnja volja« (Advance Directive) in pogovor s pacienti sta dve obliki prilagajanja medicine in njenega izbiranja ciljev posameznikovim ciljem oziroma zdravju osebe kot sposobnosti soodločanja o lastni usodi.

Knjigo sklene z zanimivim razmišljanjem: »Kaj bi moral vedeti vsak zdravnik o metafiziki?« oziroma s podobnim vprašanjem: »Kaj pomeni človeku biti zdrav?« Richman-Budsonova teorija zdravja ne zavrača značilnega biomedicinskega posploševanja, katerega cilj je evidentirati izjeme in variacije na osnovno témo, pač pa zavrača to, da so ta posploševanja normativna. Zato brani legitimnost ciljne orientiranosti, se pravi orientacije, ki je značilna samo za osebo (embedded instrumentalism). Razlikuje ga od splošnih ciljev (mere instrumentalism), ki jih vidi medicina v fizičnem organizmu oziroma v svojih splošnih pojmih (zdravja). Dobesedno obrne pogled in se osredotoči na osebo, ki je zdrava toliko, kolikor verjame, da je sposobna doseči cilje, ki si jih je zastavila. Oporeka namreč tradicionalnemu pojmu metafizike, po katerem se stvari v svetu prilagajajo nekim splošnim merilom nad njimi – in po njem se orientirajo »biološki cilji« –, in trdi, da je za zdravje merodajen seznam ciljev, ki jih ima oseba sama. Richman nameni kar precej prostora pojasnjevanju, v čem je posebnost te optike. Trdi namreč, da lahko pride do konflikta med zdravjem organizma in zdravjem osebe le v primeru, če je oseba primorana prilagoditi se ciljem organizma in postati »žrtev« klasične metafizike. Ko stavek obrne in postavi na prvo mesto zdravje osebe, pokaže, da zdravje osebe v ničemer ne izključuje biomedicinskih ciljev (zdravje organizma), ampak jih vedno integrira. Richman-Budsonova teorija zdravja se torej pretežno nanaša na seznam ciljev, ki jih predstavlja kvaliteta življenja. S tem je tudi drugače opredelil možen nesporazum med cilji, ki jih ima medicina, in pacientovimi osebnimi cilji.

Richmanovo delo sodi med tista teoretična besedila, ki krčevito iščejo način, kako med legitimnimi načeli biomedicinskega delovanja uveljaviti načelo avtonomije. Gre za klasično sklicevanje na Kantov koncept človeka kot bitja, ki ima cilj sam v sebi, in za ustrezne kon-

sekvence, kot na primer promocijo zdravja osebe in prednosti individualnih (pacientovih) ciljev pred splošnimi (medicinskimi) cilji terapije. Zdi se, da ne gre le za teoretično razpravo, pač pa tudi za poskus, kako se izogniti možnemu konfliktu med medicinskimi nameni in nameni posamezne osebe s pacientovim predhodnim navodilom (Advance Directive), ki naj bi kot pacientova zdravniška oporoka uveljavila nov tip zdravniške dobrodelnosti kot ravnanja, ki vrednoti Richmanov koncept zdravja osebe, pri čemer to ravnanje lahko nasprotuje uradnemu (predpisanemu) zdravnikovemu ravnanju. Takih primerov je danes veliko. Ob tem se zastavljata predvsem dve vprašanji: Je mogoče teorijo o zdravju osebe uporabiti kot argument za legalizacijo evtanazije? in drugič: V kakšnem razmerju je to pojmovanje zdravja z domnevo, da je netransparentnost spričo napak v medicinskem ravnanju tako rekoč kronična pomanjkljivost sodobnih medicinskih ustanov?

Anton Mlinar

Kleespies Phillip M., *Life and Death Decisions. Psychological and Ethical Considerations in End-of-Life Care*, American Psychological Association, Washington DC 2004, ISBN 1-59147-067-6

Kleespies se je za to delo, ki ga predstavljam, odločil potem, ko je pred šestimi leti (1998) dokončal študijo o nepričakovano težkih položajih v zdravljenju duševno bolnih, ki so hoteli napraviti samomor *(Emergencies in Mental Health Practice: Evaluation and Management)*. Pravi, da si sploh ni mogel predstavljati, da bi lahko toliko razmišljal o tem vprašanju, če ne bi srečal ljudi, ki so tako slabo skrbeli za svoje življenje in ki so sami do sebe čutili tako malo dostojanstva, da so bili pripravljeni uničiti sami sebe, medtem ko so drugi v skoraj isti situaciji hoteli na vsak načni preživeti, v zdravljenje investirali vse in bili pripravljeni prestati vse muke in bridkosti, samo da bi preživeli. Nekaj podobnega se dogaja s terminalnimi (na smrt bolnimi) pacienti, ki umirajo počasi in jih umiranje včasih *de facto* oropa človeškega dostojanstva: eni so pripravljeni zaprositi za hitro smrt, drugi pa so pripravljeni prestati najbolj zahtevne kurativne postopke, čeprav jim je jasno, da je ves trud zaman. Kleespies je to študijo delal v okviru etične svetovalne komisije bostonskega zdravstvenega sistema. Člani so mu postregli s pretresljivimi zgodbami bolnikov v zadnjem obdobju življenja oziroma o skrbi zanje. Ko se je kasneje povezal z Ameriškim psihološkim združenjem (APA) oziroma z njihovo ad hoc komisijo za vprašanja oskrbe ob koncu življenja *(end-of-life care)*, je prišel do spoznanja, da ima psihologija na tem področju kakor tudi pri vprašanjih hitre smrti, samomora s pomočjo *(assisted suicide)*, razmeroma skromno vlogo. Kleespies namerava s knjigo nuditi ljudem psihološko pomoč pri odločitvah, kako ravnati ob koncu življenja, in sicer zato, da bi bilo lažje premostiti razdaljo med velikim pomenom, ki ga ljudje pripisujejo zadnjemu obdobju življenja, in razdejanjem, ki ga povzroči bolezen, na drugi strani pa o podobnih primerih realistično razpravljati s socialnimi delavci, sestrami v bolnicah in z zdravniki.

Spričo dejstva, da so najpogostejši razlogi pri odločitvi za hitro smrt psihološke narave in ne fizične, je nujno, da v celostni oskrbi terminalno bolnega človeka ne izostanejo psihološke, medosebne, družbene, kulturne in duhovne potrebe. Doslej se je s tem resneje ukvarjal samo hospic. Psihologi so doslej večinoma mislili, da ni razvidno, v čem naj bi bila njihova vloga pri terminalno bolnih ljudeh. Zdelo se jim je, da za kako psihološko dejavnost preprosto ni dovolj razlogov, ker so bolniki v tem obdobju bolj ali manj povsem pasivni. Nekateri psihologi pa ugotavljajo, da psihologija (oziroma psihologi) preprosto ni opazila, da je njena prisotnost v odločit-

vah, ki se nanašajo na konec življenja, pomembna. Ne glede na to pa psihologov ni v ekipah paliativne terapije.

Kleespies vidi nujo – na kar je opozorila tudi ad hoc komisija APA o odločitvah ob koncu življenja –, da psihologija razvije metode za ravnanje v tem življenjskem obdobju ter tudi vzgoji psihologe, ki se bodo lahko vključili v razprave o izbirah na koncu življenja *(end-of-life choice)* na državni in na mednarodni ravni. Napredek v medicini je podaljšal življenje in hkrati postavil v senco kvaliteto življenja, zlasti takrat, ko ustaljena zdravniška praksa onemogoči dostojno smrt. Psihologi (psihologija) naj bi se predvsem osredotočili na etična načela ter na odločitve ob koncu življenja, in sicer zato, ker so tedaj načela – zlasti avtonomija – tako rekoč glavna »ovira« čustveno zelo obremenjenim na obeh straneh, na bolnikovi in na zdravnikovi. Tega seveda Kleespies ne razume v dobesednem smislu, pač pa le ugotavlja, da *timing* trenutka smrti, kot ga načrtuje medicina, popolnoma obvladuje kurativa, se pravi prepričanje, da človek tako rekoč ne bi smel umreti. V tem okviru so vsi poskusi, da bi pri umiranju človeku ohranili dostojanstvo, že vnaprej obsojeni na propad.

Kleespies hoče v poglavju o etičnih in zakonskih postopkih pri odločitvah ob koncu življenja (27-53) povedati, da manjka psihološki del in da na zdravnika čaka delanje z dvojnim učinkom, se pravi odločitev, pri kateri smrt ni neposredno hotena, ampak le dopuščena. V zelo podobnem položaju se znajdejo tisti, ki hočejo na vsak način podaljšati svoje življenje, pa ne vedo, da jih bo morala medicina zavrniti z razlogi o nekoristnosti *(futility)*.

Kleespies vidi alternativo sedanji praksi v skrbi v bližini smrti (hospic, paliativna terapija) in v progresivnem spreminjanju miselnih vzorcev glede bolezni (ne govori se več o napredujoči, marveč o terminalni – končni – bolezni). Skrb za na smrt bolne bo to postala šele, ko bo jasno, da je cilj te dejavnosti pomagati bolnim, da se soočijo z resnostjo svoje bolezni ter formulirajo svoje želje spričo terminalne bolezni. Psiholog se bo namreč vpraševal o razliki med telesno bolečino in trpljenjem osebe, se posvečal demitizaciji smrti ter se osredotočil na bolj realističen pogled na umiranje *(dignity-conserving model of end-of-life care)*.

Avtor opozarja bralca, naj ne spregleda dejstva, da je razprava o skrbi ob koncu življenja prežeta s kulturnim modelom zahodne medicine in da se v medicini nekatera etična načela, kot na primer obveščeni pristanek, še vedno pojmujejo kot tujki; medicina to dokazuje s tem, da paciente obvešča v jeziku, ki ga preprost človek gotovo ne more razumeti. Čutiti je, da Kleespies meri na psihološko usposabljanje osebja, da bi se po nepotrebnem ne vnašalo

nesporazumov na področje, na katerem bi morala vladati največja transparentnost. Kleespies poudarja, da bi morali v tistem delu zahodne kulture, ki je naklonjen znanosti, razvijati modele, ki bi upoštevali to, kaj pomeni dostojna smrt umirajočemu in njegovim družinskim članom. Ti modeli so po njegovem gotovo skladni z etičnimi načeli, saj obveščeni pristanek razume kot skupno iskanje tega, o čem je treba bolnika obvestiti, kako mu pomagati, da se izogne nepotrebnemu in neželenemu ravnanju, in kako ugoditi njegovi želji po neobveščenosti. Pri tem Kleespies meni, da s tem verska etika ni odveč, temveč v veliko pomoč pri osmišljanju umiranja, čeprav pa seveda pričakuje, da se nekatera njegova stališča, ki so v nasprotju z verskimi vrednotami, razume in upošteva.

To, kar človek upa, na nesrečo velikokrat nasprotuje temu, kar pričakuje. Kleespies meni, da ta stavek izraža razliko – in pomen razlike – med telesno in duševno bolečino. Potem ko je telo postalo predmet znanosti in medicine in sta duševno in duhovno trpljenje ostali domena verstev, se je vedno govorilo o dihotomiji in le redko o človekovem trpljenju. Mnoge oblike telesnega trpljenja ne bolijo, pomenijo pa lahko veliko duševno trpljenje. Psiholog D. Tobin *(Peaceful dying)* govori o dobrem in mirnem umiranju, o spremembi umiranja iz procesa strahu v proces poslavljanja. Pri tem ima v mislih rešitev dolgotrajnih družinskih konfliktov, sočutno razumevanje skrbnikov ipd.

Knjiga hoče dati svoj prispevek k demitizaciji umiranja, subjektivizaciji tega procesa in k razkroju iluzije o koncu življenja. Kleespies polemizira s tistimi, ki se zgražajo nad pojmom »dobra smrt« in vztrajajo pri tem, da je smrt najslabše med najslabšim. Polemizira tudi s tistimi, ki menijo, da je odločanje o koncu življenja nesprejemljivo. Meni namreč, da bi morala stroka – in pri tem misli seveda na psihologijo – storiti veliko več, da bi odločitve oziroma vsakršno pomembno spoznanje nagradila, ne pa odločitev izsiljevala. Na to misel navaja razvoj temeljnih etičnih načel v medicini v zadnjem stoletju, ki so odločilno prispevala k temu, da pacient aktivneje sodeluje z osebjem in da ga ima osebje za sodelavca, dokler je mogoče. Kleespies sicer ugotavlja, da je do pravega sodelovanja še daleč. Boj proti fizični bolečini je še vedno v ospredju, tako da se druge simptome, ki spremljajo umiranje, jemlje le kot neizogiben del prvega.

Anton Mlinar

Navodila sodelavcem/kam

Uredništvo je sklenilo, da bo v vsaki prvi številki letnika objavljalo obširnejša *Navodila sodelavcem*, če bo to potrebno, v drugih pa le kratek *Impressum* publikacije.

Bogoslovni vestnik je znanstvena revija z recenzijo. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Izhaja štirikrat na leto. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji in imajo zanjo normativni pomen. Objavlja tudi referate z znanstvenih srečanj, predhodne objave, poročila z znanstvenih konferenc, recenzije znanstvenih del s področja teologije in strokovne članke. Izvirne ali pregledne znanstvene članke objavlja tudi v angleškem, francoskem, nemškem in italijanskem jeziku.

Rokopis, ki ga sodelavec/ka pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v njem objavljeno prvič. Rokopisov se ne vrača. Rokopis je treba poslati v pisni in v elektronski obliki. Elektronska verzija naj obsega le osnovne programske definicije (urejevalnik besedila Word in standardno obliko pisave brez dodatnih slogovnih določil). Pisna verzija rokopisa naj ima velikost črk 12 pt, opombe 10 pt, razmik med vrsticami najmanj 1,5. Na vsakem rokopisu naj sodelavec/ka na prvi (posebni) strani navede naslov članka svoje ime in priimek ter ključne biografske podatke (akademski naziv, področje dela, poslovni naslov in/oziroma naslov, na katerem prejema pošto, ter elektronski naslov). Pri razpravi, ki bo recenzirana, naj bodo ime avtorja, naslov razprave in ključni biografski podatki na posebni strani. Tudi *povzetek* in *ključne besede* so pri razpravi na posebni strani.

Uporabljene literature v razpravah/člankih praviloma ne navajamo posebej, pač pa v sprotnih opombah (pod črto).[1] Navajamo na dva načina: v prvem primeru je navedek med besedilom, v drugem pa v opombi. Med besedilom navajamo Sveto pismo, koncilske dokumente, Zakonik cerkvenega prava (ZCP) in Katekizem katoliške Cerkve (KKC). V opombi navajamo takole:

Če je besedilo v navednicah in če navajamo iz knjige, je najprej začetnica imena in izpisan priimek avtorja, naslov knjige v ležeči pisavi

[1] Sledi rahlo modificirano besedilo iz *Diplomskega reda* TEOF UL.

(kurzivi), v navadni pisavi založba, kraj izida in letnica izdaje, stran, npr: F. Oražem, *Teologija duhovnosti,* Družina, Ljubljana 1993, 171. Ko drugič navajamo isto knjigo, ne uporabljamo »prav tam« ali kaj podobnega, marveč napišemo začetnico imena in priimek avtorja ter dodamo »n. d.« in stran, npr.: F. Oražem, n. d., 172. Če drugič navajamo različne knjige istega avtorja, dodamo začetnici imena in priimku avtorja še naslov knjige in takoj stran, npr.: F. Oražem, *Leta Kristusove skrivnosti*, 173.

Če je besedilo v navednicah in navajamo iz revije ali zbornika: Najprej je začetnica imena in priimek avtorja, nato naslov članka oziroma razprave v ležeči pisavi, za vejico dodamo »v:«, nato v ležeči pisavi naslov revije ali zbornika, sledi letnik in v oklepaju letnica, vejica in stran, npr.: J. Krašovec, *Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje*, v: *Bogoslovni vestnik* 51 (1991), 273. Ko drugič navajamo isti članek oziroma razpravo, postopamo kot pri navajanju iz knjige, npr.: J. Krašovec, *n. d.,* 173. Če večkrat navajamo različne članke oziroma razprave istega avtorja, postopamo kot pri knjigi, npr.: J. Krašovec, *Prelomitev in obnova zaveze v 2 Mz 32-34*, 197. Če se vsaka številka revije številči na novo, je treba za letnico in ločilom (vejica) navesti številko zvezka, na primer: S. Večko, *človek v središču ali na robu stvarstva?*, v: *Tretji dan* 33 (2003), št. 3, 2-7.

Če besedilo ni v navednicah, pred navedkom dodamo »Prim.« z veliko začetnico, npr.: Prim. J. Krašovec, *Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje,* v: *Bogoslovni vestnik* 51 (1991), 273.

Na enak način postopamo pri navajanju bibliografije, le da je zaradi abecednega reda na prvem mestu priimek in nato začetnica imena, npr.: Oražem France,[2] *Leto Kristusove skrivnosti,* Zbirka božje okolje 17, Ljubljana 1989. Ali: Stres A., *Človek in njegov Bog,* Mohorjeva družba, Celje 1994. Ali: pri članku npr.: Krašovec J., *Filozofsko-teološki razlogi za odpuščanje,* v: *Bogoslovni vestnik* 51 (1991), 270-285.

Številka opombe v besedilu je vedno za ločilom, naj bo pika ali vejica ali narekovaj. Na koncu opombe je končno ločilo.

Če navajamo iz interneta, in sicer to velja za dela, ki so objavljena samo na internetu, navajamo tako, da namesto založbe, kraja izdaje, letnice in strani navedemo ustrezni popolni naslov dokumenta - URL (Uniform Resource Locator). Števila strani pri navajanju del z interneta ne navajamo. Če je na dokumentu zapisan datum objave, potem zapišemo navedeni datum. Če na dokumentu ni zapisanega datuma, pa navedemo datum, ko smo dokument našli na internetu. Primer: Reinermann H., *Electronic Government - Anticipating the Tide of Change*, URL=«htpp://www.ocg.or.at/confpaper/tc/reinermann/paper.html;internal&sk=ROBOT«. 6. 8. 1988.

[2] Ime se običajno navaja s kratico.

Uporaba kratic znanih časopisov, periodičnih publikacij, najbolj citiranih del, leksikonov in zbirk mora ustrezati mednarodnemu seznamu (za teologijo: *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, W. de Gruyter, Berlin 1992); kratice domačih del, zbirk in leksikonov se uporabljajo, če so splošno znane in priznane, na primer »*BV*« za *Bogoslovni vestnik*. Kratice revij/časopisov so v ležeči pisavi (kurzivi), kratice zbornikov, leksikonov ali monografij so v pokončni pisavi.

Ta metodološka določila veljajo do konca tega leta. V naslednjem letu (2006) se bo v *Bogoslovnem vestniku* postopoma uvedla nova metodologija pri navajanju. O tem bomo pisali v eni naslednjih številk, sodelavce/ke pa bomo o tem obveščali že ob vsakem dospelem prispevku.

Rokopis izvirnega znanstvenega članka naj načeloma ne presega ene avtorske pole (30.000 znakov); pregledni članki in predhodne objave ne obsegajo več kot 10 strani (20.000 znakov), poročila ne več kot 5 strani (10.000 znakov), ocene knjig ne več kot štiri strani (8.000 znakov).

Objave v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo.

Na »online« verziji *Bogoslovnega vestnika* (http://www.teof.uni-lj.si/bogoslov.html) je mogoče objaviti tudi članke/dokumente, ki jih ni mogoče v celoti objaviti v tiskani različici, če bodo na primer besedila predolga. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom ene številke. Elektronska verzija ne nadomešča tiskane, pač pa je mogoče v dogovorjenem času uporabljati elektronske pripomočke in si napraviti separate za osebno rabo.

Vse rokopise in knjige, ki se priporočajo za recenzijo, se pošilja na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana, v elektronski obliki pa na naslov: anton.mlinar@guest.arnes.si

UDK 2(5) ISSN 0006 - 5722

Letnik 65 leto 2005

2

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Terezija Snežna Večko
Molitve, v katerih tožba preide v češčenje

Mojca Bertoncel
Obred kozla za Azazela v 3 Mz 16 in judovskem izročilu

Janez Vodičar
Pot do metafore v filozofiji Paula Ricoeurja

Romualdas Dulskis
Seraphim of Sarov – Saint and Spiritual Teacher of the Ecumenical Dimension

Alenka Arko
Metafora *notranji človek* pri Gregorju iz Nise

Julka Nežič
Frančiškanski, ljudski in jožefinski križev pot

Bogoslovni vestnik
Theological Quarterly

Izdajatelj / *Publisher*	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov uredništva /*Adsress of Editorial*	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 *(e-version)*
Spletni naslov / *e-address*	http://www.teof.uni-lj.si/bogoslov.html
Glavni in odgovorni urednik / *Editor in Chief*	Anton Mlinar
e-pošta / *e-mail*	anton.mlinar@guest.arnes.si
Pomočnika gl. urednika / *Editorial Assistants*	Edvard Kovač OFM, Vinko Potočnik
Uredniški svet / *Scientific Council*	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik OFMCap, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM, Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Anton Stres CM
Uredniški odbor / *Editorial Board*	Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec), Bogdan Dolenc, Stanko Gerjolj CM, Borut Košir, Mari Jože Osredkar OFM, Marijan Peklaj, Ciril Sorč, Vinko Škafar OFMCap, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
Prevodi / *Translations*	Vera Lamut
Lektoriranje / *Language-editing*	Jože Kurinčič
Oblikovanje / *Cover Design*	Lucijan Bratuš
Prelom / *Computer Typesetting*	Družina d.o.o.
Tisk / *Printed by*	Formatisk d.o.o.
Založba / *Publishing House*	Družina d.o.o. Krekov trg 1, 1000 Ljubljana
Za založbo / *Chief Publisher*	Janez Gril
Izvlečke prispevkov v tej reviji objavljata / *Abstracts of this review are included in*	Elenchus Bibliographicus Biblicus Periodica de re Canonica
Revija je uvrščena v / *The Quarterly Review is included in*	Ulrich's Periodicals Directory
Letna naročnina / *Annual subscription*	6800 SIT, za tujino 41 EUR (Evropa), 53 USD (navadno), 61 USD (letalsko);
Transakcijski račun / *Bank Account*	IBAN SI56020140015204714 Nova Ljubljanska banka d.d., Trg republike 2, 1520 Ljubljana SWIFT CODE: LJBASI2X

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 65 leto 2005

2

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2005

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič
Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof
Sočutje med religijo in filozofijo

3 Peter Kvaternik
Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

Tomaževa proslava *Festivity of St. Thomas*

157 Terezija Snežna Večko, Molitve, v katerih tožba preide v češčenje
Prayers in Which Complaint Turns into Veneration

Razprave *Articles*

175 Mojca Bertoncel, Obred kozla za Azazela v 3 Mz 16 in judovskem izročilu. Oddaljitev Izraela od prvotnih obredov grešnega kozla v luči teorije Renéja Girarda
The Rite of the Goat for Azazel in Lev 16 and in Jewish Tradition. Departure of Israel from Original Scapegoat Rites in the Light of the Theory of René Girard
195 Janez Vodičar, Pot do metafore v filozofiji Paula Ricoeurja
Path to Metaphor in the Philosophy of Paul Ricoeur
229 Romualdas Dulskis, Seraphim of Sarov – Saint and Spiritual Teacher of the Ecumenical Dimension
Serafim iz Sarova – Svetnik in duhovni učitelj ekumenskih razsežnosti
245 Alenka Arko, Metafora *notranji človek* pri Gregorju iz Nise
The Metaphor Inner Man *with Gregory of Nissa*
263 Julka Nežič, Frančiškanski, ljudski in jožefinski križev pot
Franciscan, Folk and Josephinian Ways of the Cross

Vabljeno predavanje *Invited Paper*

277 Drago Karl Ocvirk, Catholic Church and Nationalism. Some Doctrinal, Historical and Practical Aspects
Katoliška Cerkev in nacionalizem. Nekateri doktrinarni, zgodovinski in praktični vidiki

Ocene *Reviews*

289 Stanislav Slatinek, Angelo D'Auria, *Gli Impedimenti matrimoniali nel Codice di Diritto Canonico della Chiesa latina*, Lateran University Press, Roma 2002, 235 str., ISBN 88-0229-9
292 Stanislav Slatinek, Reinhild Ahlers, Beatrix Laukemper – Isermann (Hrg.), *Kirchenrecht aktuell. Anfragen von heute an eine Disziplin von »gestern«*, Lungerus Verlag, Essen 2004, 260 str., ISBN 3-87497-250-X
295 Stanislav Slatinek, Zbigniew Suchecki (a cura di), *Il processo penale canonico*, Lateran University Press, Roma 2003, 455 str., ISBN 88-465-0270-1
298 Ciril Sorč, Primož Krečič, *Ontologija ljubezni pri S. N. Bulgakovu*, doktorska disertacija, 648 str.

301 Janez Vodičar, Robert Petkovšek, *Le statut existential du platonisme. Platon dans l'anlytique existentiale de Heidegger,* Peter Lang, Bern 2004, XIV + 714 str., ISBN 3-03910-335-0

308 Maksimilijan Matjaž, Stare Mira, *Durch Ihn leben. Die Lebensthema tik in Joh 6*, Neutestamentliche Abhandlungen NF 49, Aschendorf Verlag, Münster 2004, 360 str., ISBN 3-402-04797-7

Prof. dr. Alenka Arko
za dogmatiko na Inštitutu sv. Janeza Krizostoma v Sankt Peterburgu (filiala Lateranske univerze);
naslov: 6ja Krasnoarmejskaja d. 2, kv. 17, 198005 Sankt Peterburg, Rusija;
e-mail: comloyola@land.ru

Mojca Bertoncel
mlada raziskovalka pri Inštitutu za Sveto pismo, judovstvo in zgodnje krščanstvo na TEOF UL;
naslov: Gor. vas-Reteče 76, 4220 Škofja Loka;
e-mail: mojca.bertoncel@volja.net

Prof. dr. Romualdas Dulskis
Predstojnik oddelka za verske študije Teološke fakultete Univerze Vytautas Magnus;
naslov: A. Jaksto 1, LT-44279 Kaunas, Lithuania;
e-mail: r.dulskis@ktf.vdu.lt

Doc. dr. Maksimilijan Matjaž
za biblični študij NZ na TEOF UL;
naslov: Slovenska ul. 17, 2000 Maribor;
e-mail: maksimilijan.matjaz@guest.arnes.si

Dr. Julka Nežič
za področje liturgike na TEOF UL;
naslov: Strossmayerjeva 13, 2000 Maribor;
e-mail: julka.nezic@guest.arnes.si

Prof. dr. Drago Ocvirk
za osnovno bogoslovje, živa verstva in misiologijo na TEOF UL;
naslov: Šentjakob 33, 1231 Ljubljana,
e-mail: drago.ocvirk@guest.arnes.si

Doc. dr. Stanislav Slatinek
za kanonsko pravo na TEOF UL, oddelek v Mariboru;
naslov: Slomškov trg 20, 2000 Maribor;
e-mail: stanislav.slatinek@guest.arnes.si

Prof. dr. Ciril Sorč
za dogmatično teologijo na TEOF UL;
naslov: Štula 23, 1210 Ljubljana;
e-mail: ciril.sorc@guest.arnes.si

Doc. dr. Terezija S. Večko
za biblični študij SZ na TEOF UL;
naslov: Gregorčičev 20, 2000 Maribor;
e-mail: terezija.vecko@guest.arnest.si

As. dr. Janez Vodičar
pri katedri za oznanjevalno teologijo na TEOF UL;
naslov: Ob Ljubljanici 34, 1110 Ljubljana;
e-mail: janez.vodicar@guest.arnes.si

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 248.143:223
BV 65 (2005) 2, 157-173

Terezija Snežna Večko

Molitve, v katerih tožba preide v češčenje

Predavanje na Tomaževi proslavi, Ljubljana, 7. marca 2005

1. Življenjsko okolje spokornih molitev[1]

Potresi in valovi, ki v trenutku uničijo množico življenj, vojne s svojim krvavim davkom, samomorilski napadi, ki se zajedajo v telo človeške družbe, pa tudi smrtna žetev, ki jo terjajo sodobne bolezni, pretresajo globalno vas. Z njimi se prikradejo tudi vprašanja: »Zakaj?« in »Ali nisem morda jaz na vrsti?« Razlage, h katerim se človek postmoderne dobe obrača, ne pomirijo v celoti, prej zasejejo zmedo. Tudi odgovori, ki si jih po približnem občutku oblikujejo kristjani, pogosto odsevajo grozljivo podobo Boga. Najsi bo kozmična sila ali krščanski Bog, če je njuno ravnanje samovoljno, se človek pred njima ne doživlja kot oseba z dostojanstvom.

Nesreče, ki so pretresale ljudi starega veka, niso bile manjše in njihovo iskanje rešitve manj strastno. Izginule civilizacije so nam zapustile pričevanja. Glede na razvrstitev mitov o izvoru zla in odrešitvi Paula Ricoeurja se je moral starodavni pripadnik sumersko-akadske civilizacije vdati v usodo, da je kot žrtev vržen v zlo, katerega izvor ni on sam, in da prave odrešitve ni. Če je živel v obnebju grške civilizacije, se je odkril v Prometeju – ne le, da je zlo neizbežno in ga prestaja brez lastne odgovornosti zanj; če bi hotel izboljšati položaj, mu bogovi tega ne dovolijo, priklenjen na skalo bo nazadnje zgrmel v brezno. Tudi po Orfejevem mitu, ki je prešel v Platonov logos, je človek razpet; rad bi se rešil telesne, zemeljske ječe, toda, ali ga bo spoznanje zares osvobodilo in koliko privilegirancev ima dostop do njega? Paul Ricoeur postavi poleg še, kot ga sam imenuje, biblični – adamski mit. V njem se razodene povsem drugačno temeljno izkustvo. Izraelski vernik priznava samo enega Boga, ki je dober in je ustvaril tudi stvari in človeka dobre. Človek se sam svobodno odloči za zlo, je torej zanj odgovoren. Vendar ga Bog tudi po grehu ne zapusti. Judovsko pojmovanje seže onkraj porušenega odnosa z Bogom. Vidi Boga, ko si prizadeva za človeka, mu

[1] Sestavek je del projekta Teološke fakultete UL, Literarna kritika spokornih molitev in daritev (J6-3257-0170-03/6.11) in spada v raziskovalni program Zgodovina oblik v judovsko-krščanskih virih in tradiciji (P6-262), ki ga financira MŠZŠ Republike Slovenije.

obljubi odrešenika in njegovo pričakovanje odločilno odpre Izraelovo prihodnost.[2]

Ta osnovna podoba je v Svetem pismu doživljala svoj razvoj in se izraža v različnih odtenkih. Zlasti je opazna na primer razlika med tožbami nad trpljenjem in priznanjem njegove upravičenosti. V Ps 74,1 psalmist toži: »Zakaj, o Bog, nas zavračaš za vedno, se kadi tvoja jeza proti ovcam tvoje paše?« Medtem pa leviti v Nehemijevi spokorni molitvi priznavajo: »Ti si pravičen v vsem, kar je prišlo nad nas, kajti ti si bil zvest, mi pa smo krivično ravnali« (Neh 9,33). V prvem primeru tožba predpostavlja odnos med Bogom in Izraelom, ki Boga obvezuje, da reši svoje ljudstvo. Zato Izraelova nesreča ljudstvo zbega. Tudi Nehemijeva izjava predpostavlja tesen odnos med Bogom in Izraelom. Toda položena je v usta skupnosti, ki je doživela, da jo je Gospod zavrgel, uničil, porušil, onečastil, opustošil, izročil pozabi, prepustil hiranju in poginu, ... kakor razgrinjajo njihovo tragedijo Žalostinke (prim. Žal 1,15; 2,1-2.5-6). In vendar po vsem tem ljudstvo v izgnanstvu priznava: »Vendar pa si, Gospod, naš Bog, z nami ravnal po vsej svoji dobroti in po vsem svojem velikem usmiljenju« (Bar 2,27). Od kod takšna trditev?

Besedila, ki na trpljenje izraelskega naroda odgovarjajo s priznanjem Božje pravičnosti in svoje krivičnosti, so sad globoke preobrazbe naroda po izgubi njihove samostojnosti 587 pr. Kr. in poznejših verskih preganjanj pod selevkidskimi vladarji. To obdobje, v katerem se v Izraelu dogaja prehod od tožb v psalmih do priznanja krivde in prošnje za usmiljenje v spokornih molitvah, sovpada s širšim družbenim procesom, ki je zajel antične civilizacije od 8. do 2. stol. pr. Kr. s središčem približno leta 500. Zaznamujejo ga globoke spremembe v družbeni, verski in intelektualni zgodovini. Karl Jaspers ga zato imenuje »doba osi«. Neodvisno, vendar analogno je ta doba zaznamovala civilizacije Kitajske, Indije, Irana, Grčije in Izraela.[3] V tem času pretežno antropomorfna podoba Boga oziroma bogov preide v predstavo o mnogo bolj transcendentnem božanstvu, ki je zmožno kontrolirati zgodovino. Medtem ko so si v prejšnjih časih ljudstva predstavljala, da nebeški in zemeljski svet delujeta po podobnih načelih in odsevata drug drugega, ju nova doba vidi v ostri razliki. Božanska stvarnost ni več povečana projekcija zemeljske stvarnosti. To pa pogojuje odločilne spremembe

---

[2] Prim. P. Ricoeur, *Finitude e colpa: II La simbolica de male*, Società editrice il Mulino, Bologna 1970, 430-577; izvirn. *Finitude et culpabilité: II La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960; M. Bizant, *Paul Ricoeur o sporočilu mita*, v: *Communio. Kristjanova obzorja* 8 (1993), št. 1, 170-179.

[3] Prim. K. Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Artemis-Verlag, Zürich 1949, 19.

[4] Prim. W. Morrow, *Comfort for Jerusalem: The Second Isaiah as Counselor to Refugees*, v: *Biblical Theology Bulletin* 34/2 (2004) 80-86; isti, *The Affirmation of Divine Righteousness in Early Penitential Prayers. A Sign of Judaism's Entry into the Axial Age,* v: *http://macdiv.ca/prayer* (5. 11. 2004).

v mišljenju človeka in njegovem načinu življenja. Vzporedno z naraščajočo zavestjo o transcendentnem Bogu, ki obvladuje svet in ga upravlja v pravičnosti, se krči možnost pritoževanja nad njegovim ravnanjem.[4] V predeksilskem Izraelu je bil Bog začetnik vseh temeljnih izraelskih ustanov, zaveze, kraljestva in templja. Zato jih je moral vzdrževati; Izraelovo izginotje bi bilo kontradikcija. V literaturi izgnanstva in po njem se to spremeni.[5] Richard J. Bautch je v primerjavi med po-eksilskimi spokornimi molitvami in prošnjimi psalmi skupnosti poudaril, da zgodovinski povzetek, s katerim so prošnji psalmi spomnili Boga na njegov odnos do Izraela, v spokornih molitvah dobi nov pomen. V njih motivira ljudstvo, da prizna svojo krivdo in odvisnost od Božje milosti. Priznanje grehov pa vodi k prošnji za rešitev. V prošnjih psalmih vprašanje krivde ni bilo v ospredju ali sploh ni bilo navzoče. V njih je krivda zadevala Gospoda, ki je ravnodušen ob Izraelovi nesreči, medtem ko je ljudstvo nedolžno.[6] V spokornih molitvah se zgodi preobrat: kar je bilo nekdaj priložnost za tožbo, je zdaj razlog za hvalnico Bogu. Nasprotnost med tožbo in hvalnico, tako značilna za prošnje psalme, v spokornih molitvah izgine.[7]

2. Poskus predstavitve spokornih molitev

Raziskovanje spokornih molitev se je razmahnilo šele v zadnjem času (pred kakšnimi dvajsetimi leti). Vzpodbudile so ga med drugim kumranske najdbe, med katerimi je veliko število molitev. Vendar sistematične analize molitev iz obdobja po izgnanstvu, tako bibličnih, apokrifnih, psevdepigrafskih in kumranskih, še ni bilo.[8] Spokorne molitve so med njimi po-

---

[5] Prim. W. Morrow, *The Affirmation of Divine Righteousness in Early Penitential Prayers*.

[6] Prim. R. J. Bautch, *Developments in Genre between Post-Exilic Penitential Prayers and the Psalms of Communal Lament*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2003, 109-121.

[7] Prim. C. Westermann, *Praise and Lament in the Psalms*, John Knox, Atlanta 1981, 202-203.

[8] Do izpred dvajset let svetopisemskih molitev (zunaj Psalterja) pa tudi ostalih judovskih in krščanskih molitev iz obdobja drugega templja skorajda niso raziskovali. Po objavi kumranskih molitev *Hodayot* 1955 je izšlo precej komentarjev k tem molitvam (npr. J. Licht, *The Thanksgiving Scroll*, Bialik Institute, Jerusalem 1957 (v hebr.); S. Holm-Nielsen, *Hodayot: Psalms from Qumran*, Universitetsforlaget, Aarhus 1960; M. Mansoor, *The Thanksgiving Hymns*, v: *Studies on the Texts of the Desert of Judah* 3, Eerdmans, Grand Rapids 1961). Vendar so le redki pristopili k primerjalnemu študiju le-teh z že poznanimi apokrifnimi in psevdepigrafskimi molitvami (npr. S. Holm-Nielsen, *Religiöse Poesie des Spätjudentums*, v: *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt: Geschichte und Kultur Roms im Spiegel der neueren Forschung* 2, 19.1 (1979), 152-186) - gl. E. Schuller, *Penitential Prayer in Second Temple Judaism: A Research Survey*, v: *http://macdiv.ca/prayer* (12. 11. 2004). Med monografijami in drugimi publikacijami o spokornih molitvah naj navedem sledeče: H. G. M. Williamson, *Structure and Historiography in Nehemiah 9*, v: *Proceedings of the Ninth Congress of Jewish Studies*, Magnes,

lagoma našle svojo mesto kot ena izmed literarnih vrst.[9] Eileen Schuller je za predavanje na kongresu Society of Biblical Literature v San Antoniu 20.-23. novembra 2004 skušala pripraviti izčrpen seznam spokornih molitev. Pri tem je ugotovila, da med raziskovalci ni soglasja, katere molitve naj bi in katere ne bi sodile v to skupino. Posamezni avtorji podajajo dokaj različne sezname in definicije spokornih molitev. Nekatere molitve se pojavljajo v večini seznamov, tako Neh 1 in 9, Ezra 9, Dan 9, Bar 1,15-3,8, Azarjajeva molitev

---

Jerusalem 1988, 117-131; isti, *Isaiah 63:7-64:11: Exilic Lament or Post-Exilic Protest?*, v: *ZAW* 102 (1990), 48-58; S. C. Reif, *Judaism and Hebrew Prayer: New Perspectives on Jewish Liturgical History*, Cambridge University Press, Cambridge 1993, 39-41.45.59; V. Pröbstl, *Nehemia 9, Psalm 106 und Psalm 136 und die Rezeption des Pentateuchs*, Cuvillier Verlag, Göttingen 1997; R. A. Werline, *Penitential Prayer in Second Temple Judaism: The Development of a Religious Institution*, Scholars Press, Atlanta 1998; D. K. Falk, *Daily, Sabbath, & Festival Prayers in the Dead Sea Scrolls*, STDJ 27, Brill, Leiden / Boston / Köln 1998, 59-94; J. H. Newman, *Praying by the Book: The Scripturalization of Prayer in Second Temple Judaism*, Scholars Press, Atlanta 1999; M. J. Boda, *Praying the tradition: The Origin and Use of Tradition in Nehemiah 9*, BZAW 277, W. de Gruyter, Berlin / New York 1999; M. W. Duggan, *The Covenant Renewal in Ezra-Nehemiah (Neh 7:72b-10:40)*, Scholars Press, Atlanta 2001; R. J. Bautch, *Developments in Genre between Post-Exilic Penitential Prayers and the Psalms of Communal Lament*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2003; A. DiLella, *Two Major Prayers in the Book of Tobit*, v: *Prayer from Tobit to Qumran*; ured. R. Egger-Wenzel in J. Corley; W. de Gruyter, Berlin / New York 2004, 95-116; P. C. Beentijes, *Bethulia Crying, Judith Praying, Context and Content of Prayers in the Book of Judith*, v: *Prayer from Tobit to Qumran*, 231-254; J. Corley, *Divine Sovereignty and Power in the High-Priestly Prayer of 3 Macc 2:1-20*, v: *Prayer from Tobit to Qumran*, 359-388. V letih 2003-2005 v okviru letnih kongresov Society of Biblical Literature potekajo srečanja o spokornih molitvah pod naslovom *Penitential Prayer: Origin, Development, and Impact: Consultation* (Atlanta, Georgia, 22-25 November 2003; San Antonio, Texas, 20-23 November 2004; Philadelphia, Pennsylvania, 19-22 November 2005).

[9] J. H. Charlesworth, ki je tožil nad pomanjkanjem raziskavanja judovskih molitev in sploh judovske liturgije in prvi pripravil seznam hvalnic in molitev, še ni omenjal posebne vrste »spokornih molitev« – gl. *Jewish Hymns, Odes and Prayers (ca. 167BCE-135CE),* v: *Early Judaism and its Modern Interpreters*; ured. R. A. Kraft in G. W. E. Nickelsburg; Scholars Press, Atlanta 1986 (predložil javnosti 1981), 411-436. D. Flusser pa je pod skupino »molitve v stiski (*Tahanunim*)« uvrstil Neh 9 in Dan 9 skupaj s prošnjimi molitvami v času potrebe (Esterina molitev v grški Esteri; Azarjajeva molitev v grškem dodatku Danielu; Bar 2,6-3,8, 3 Mkb 2,2-20; 6,2-15; molitve v 1 in 2 Mkb, Sir 36,1-17; Jdt 9) - gl. *Psalms, Hymns and Prayers*, v: *Jewish Writings of the Second Temple Period: Compendia Rerum Judaicarum ad Novum Testamentum* 2; ured. M. Stone; Fortress, Philadelphia 1984, 551-577. Opozoril je, da kesanje in molitev za odpuščanje grehov skupaj s prošnjo predstavlja posebno literarno vrsto in navaja kot primer Besede luči iz kumranske 4. votline. J. Heinemann je raziskoval molitve v Talmudu in uvrstil spokorne/izpovedne molitve kot pod-vrsto med zasebne prošnje molitve – gl. *Prayer in the Talmud: Forms and Patterns*, SJ 9, W. de Gruyter, Berlin 1977, 198. Raziskovalci kumranskih molitev razvrščajo molitve v različne skupine glede na njihovo uporabo v bogoslužju. Besede luči, Izpoved skupnosti, Kumranski zavezni obred in druge, ki imajo spokorni značaj, so pri različnih avtorjih v različnih skupinah – gl. npr. B.

v grškem dodatku k Danielu, Esterina molitev kot dodatek v grškem prevodu Estere, Besede luči iz kumranske 4. votline (4Q504), Manasejeva molitev, 3 Mkb 2,1-20; nekatere molitve se nahajajo le na kakšnem seznamu, tako npr. Iz 63,7-64,11, 1 Ezra 8,73-90, Salomonov psalm 9, Tob 3,1-6, 3 Mkb 6,1-15, 2 Bar 48,2-24; 54,1-22 itd. Tudi oznake, po katerih bi spokorne molitve definirali, se pri različnih avtorjih razlikujejo. Največkrat jih opredeljujejo po izpovedi grehov, priznanju pravičnosti Božje sodbe ter prošnji za odpuščanje.[10] Najti pa je tudi kakšno vprašanje, ali smemo ob tolikšni raznolikosti teh elementov govoriti o posebni literarni vrsti spokornih molitev.[11]

V pričujočem predavanju se bom dotaknila nekaterih spokornih molitev iz hebrejskega Svetega pisma, ki veljajo za »klasične«, to so molitve v Ezrovi, Nehemijevi in Danielovi knjigi, ter Baruhove molitve, ki je ohranjena samo v grškem prevodu Septuaginti. Navedene molitve so položene v usta glavnim osebam teh knjig,[12] ki uživajo spoštovanje ali visok položaj v državi, ki ji je judovska eksilska oziroma po-eksilska skupnost podrejena. Tako pismouk Ezra prihaja s pooblastili perzijskega kralja Artakserksa I. v Judejo poučevat Božjo postavo in izvajat potrebne reforme (gl. Ezra 7). Nehemija je točaj istega kralja Artakserksa I in uspe dobiti od njega potrebna dovoljenja za izvajanje daljnosežnih reform v judovski skupnosti v Judeji (gl. Neh 1,11sl.). Daniel s tovariši se v ujetništvu na babilonskem dvoru odlikuje v modrosti nad vsemi modreci, vedeževalci in zvezdogledi, zato je tudi povišan nad nje (gl. Dan 2,48sl.). Kot avtor spokorne molitve v Baruhovi knjigi se predstavi pisar velikega preroka Jeremija. Spokorno molitev v slovesni obnovi zaveze v Nehemijevi knjigi pa molijo leviti. Tudi ostale molitve, ki se najdejo na

---

Nitzan, *Qumran Prayer and Religious Poetry*, v: STDJ 12, Brill, Leiden / Boston / Köln 1994; E. Chazon, *Hymns and Prayers in the Dead Sea Scrolls*, v: *The Dead Sea Scrolls After Fifty Years* 1; ured. P. Flint in J. C. VanderKam; Brill, Leiden / Boston / Köln 1998, 244-270; D. Falk, *Prayer in the Qumran Texts*, Cambridge History of Judaism 3, Cambridge University Press, Cambridge 1998. Šele v *Psalms and Prayers,* v: *Justification and Variegated Nomism*; ured. D. A. Carson, P. T. O'Brien in M. A. Seifrid; Mohr Siebeck, Tübingen 2001, 7-17, je D. Falk imenoval skupino »spokornih prošenj« in vanjo vključil Besede luči, Izpoved skupnosti in Kumranski zavezni obred – gl. E. Schuller, *Penitential Prayer in Second Temple Judaism: A Research Survey*, v: *http://macdiv.ca/prayer* (12. 11. 2004).

[10] Prim. E. Schuller, n. d. Toda avtorica opozarja na pasti v vprašanju, kateri elementi označujejo spokorne molitve, oziroma kako raztezljiv in prehoden je pravzaprav pojem spokorne molitve, da ne bi z oženjem njenih oznak zgrešili kakšno ključno sestavino v razvoju molitev iz obdobja drugega templja. Po drugi strani pa opozarja, da bi se prav to zgodilo, če bi vsako besedilo, ki govori o grehu in izpovedi, uvrstili v isto kategorijo.

[11] Tako R. J. Bautch, *Developments in Genre*, 160-161.

[12] O vprašanju nastanka in avtorstva posamezne molitve ter njeni postavitvi v obstoječe sobesedilo obstajajo med razlagalci različna mnenja, od tega, da je bila kot že obstoječe besedilo postavljena na sedanje mesto, ali dodana v kateri kasnejših redakcij, do trditev, da je bila izvirno sestavljena za obstoječe sobesedilo.

nekaterih seznamih, se ponašajo s tem, da so jih kot prvi molili ugledni ljudje. Čeprav je bilo pripisovanje literarnih del visokim osebnostim v antiki razširjeno, zgodovinska, literarna ter redakcijska kritika vsaj v nekaterih primerih (Ezra in Nehemija) vidijo realno možnost, da te molitve izvirajo od njih.

Zgodovinske okoliščine, v katerih je nekdo izrekel spokorno molitev, so v vsakem primeru predstavljene. Povsod gre za stisko, ki je zadela izraelski narod. Ezra moli spokorno molitev, ker se je po-eksilska judovska skupnost z mešanimi zakoni ponovno podajala v nevarnost, da si prisvoji verovanja in navade poganskih sosedov, ko se je komaj vrnila iz izgnanstva, v katerem je bila prav zaradi njih (Ezra 9,1-2). Nehemija na perzijskem dvoru moli, ko zve za težak položaj svojih rojakov v Jeruzalemu (Neh 1,3). Druga molitev v Nehemijevi knjigi je izrečena v času spokornega bogoslužja in obnove zaveze na koncu obnoviteljske dejavnosti Ezra in Nehemija. V Baruhovi knjigi ljudstvo moli spokorno molitev v petem letu izgnanstva v Babilonu (Bar 1,1sl.). Daniel se s spokorno molitvijo obrne k Bogu (Dan 9,3sl.), ko naj bi se po Jeremijevi napovedi približeval konec babilonskega izgnanstva, ljudstvo pa še ni izpolnilo pogoja, tj. spreobrnjenja, po katerem jih bo Bog privedel iz izgnanstva (Jer 29,12-14a). Celo Danielovi tovariši, ki so zaradi nepokorščine kraljevemu ukazu, naj molijo zlato podobo, vrženi v ognjeno peč, molijo spokorno molitev (Dan 3). Stiske so predstavljene tako v dobesednem kot metaforičnem pomenu. Gotovo se je ljudstvo na preizkušnje odzivalo tudi drugače, s tožbo, uporom, obupom, odpadom ..., toda v Sveto pismo so našle pot spokorne molitve kot najprimernejši ali celo edini primerni odgovor v takšni situaciji. Molitve spremljajo spokorna dejanja, ki vključujejo nekatere ali vse elemente spokornega bogoslužja, tj. pretrgali so si oblačila, se posipali s pepelom, jokali, postili, kar vse simbolično ponazarja smrt.

3. V spokornih molitvah ni mesta za tožbo

Ena najvidnejših potez, po katerih se prepoznajo spokorne molitve, je, da se v njih Boga ne sprašuje, zakaj je poslal nad ljudstvo določeno nesrečo. Molivec vzrok za vse hudo pripiše grehu svojega ljudstva, v čemer je tudi sam solidaren z njim. To razlago navede, če ve za konkretno krivdo, sicer pa uporabi ustaljene izpovedne obrazce. Spokorno molitev molijo pravični, ki se zavedajo teže Izraelove krivde in želijo svoje rojake pripeljati na pot spreobrnjenja.

3.1. Ezra 9,6-15

Ezra je v sklepanju zakonov s tujkami videl grožnjo za po-eksilsko skupnost in je v dogajanje korenito posegel. Z novo eksegetsko metodo je združil različne odlomke Svetega pisma, ki prvotno niso bili povezani, in tako iz-

vedel sklep, po katerem je treba iz izraelske skupnosti izključiti tiste, ki jim je Mojzesova postava prepovedovala priti vanjo (5 Mz 7,1-4 in 23,3-9), pa so nekako (po poroki) vanjo prišli (Ezra 9,1-2.10-12; 10,2-3sl.).[13] Pred postopkom za izgon tujih žen Ezra moli spokorno molitev, ki se s svojim izrazoslovjem navezuje na različna svetopisemska besedila. Njegova molitev je dejansko pridiga, ki se vrača h klasičnemu preroškemu oznanjevanju nesreče (Amos, Mihej, Ezekiel). Po izgnanstvu se preroštvo z oznanilom nesreče ne obrača več v prihodnost, temveč predoči preteklost kot čas kazni za grehe. S tem omogoči poslušalcem, da obžalujejo svoje grehe in jih priznajo (Zaharija). To se zgodi v Ezrovem primeru. V Ezra 9,6-15 bi lahko videli po-eksilsko nadaljevanje protestnega preroštva, ki je doživljalo preganjanje.[14] Njegovo reformo podpirajo tisti, ki so »se bali besed Izraelovega Boga« oziroma »zapovedi našega Boga« (Ezra 9,4; 10,3).[15]

Richard J. Bautch ugotavlja, da se Ezrova molitev na šestih mestih srečuje s prošnjimi psalmi. Toda v spremenjenem pomenu; v večini primerov tako, da ljudstvo, ki ga Bog kaznuje, ni nedolžno, temveč ponovno in ponovno priznava svojo krivdo (9,6a.6b-7.10-12.15); spričo nje je Božja kazen naravnost mila (9,8-9.13).[16] Po priznanju krivde se Ezra celo odreče prošnji za odpuščanje.[17] Ezra se povsem solidarizira z grešno skupnostjo. Na začetku poudari, da se sramuje in zardeva, ne da bi povzdignil svoje obličje k Bogu

---

[13] Prim. M. Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel*, Oxford University Press, Oxford 1988, 116-121; T. S. Večko, *Krivda, kazen in odpuščanje v Ezrovi spokorni molitvi*, v: *BV* 64 (2004) 2,257-258.

[14] Prim. R. J. Bautch, *Developments in Genre*, 84-86.

[15] J. Blenkinsopp v njih vidi skupino, ki je bila v verskem sporu s svojimi sodobniki, sorodno tisti v Iz 66,2.5. Označuje jih stroga razlaga Postave, svoje nasprotnike obtožujejo sinkretizma ter naglašajo žalovanje in post. Niso bili priljubljeni pri verskih oblastnikih – gl. *Ezra-Nehemiah: A Commentary*, OTL, Westminster, Philadelphia 1988, 178-179. Toda gl. ugovor zaradi različne usmeritve Tretjega Izaija in Ezra v R. A. Werline, *Penitential Prayer in Second Temple Judaism*, op. 144.

[16] R. J. Bautch je pokazal na sledeče stične točke: Ezra 9,6a //Ps 44,16; 9,6b//69,6; 9,8//13,4b; 9,9//37,25; 22,2; 9,9//80,13sl.; 9,13//78,50 – gl. *Developments in Genre*, 73-79. V molitvi so tudi elementi levitske pridige. Molitev je torej »mešane oblike« *sui generis.* Tako razdeljena družba, kot je bila po-eksilska skupnost v primeru mešanih zakonov, se ni mogla zadovoljiti s sklicevanjem na obstoječe pravo, temveč se je poslužila eksegetske razlage le-tega. To pa je s svoje strani vzpodbudilo zlitje različnih literarnih vrst v besedilo, kakršno je Ezra 9,6-15 – gl. *Developments in Genre*, 80-84.

[17] D. J. A. Clines komentira to odpoved kot ustrezno značaju molitve, ker da teža Izraelovega greha, ki je postavila pod vprašaj ves Izraelov obstoj, ne sme biti zmanjšana s prehitrim klicem k Božjemu usmiljenju – gl. *Ezra, Nehemia and Esther*, NCB, Eerdmans, Grand Rapids 1984, 122. Vendar prošnja za odpuščanje sama po sebi ne zmanjšuje teže greha in ima primerno mesto ob izpovedi. Da se je Ezra vzdržal prošnje, lahko iščemo v tem, da je odpuščanje možno šele, ko človek pokaže resno voljo, da se odpove grehu. Ezra je hotel z izpovedjo ljudstvo najprej pripraviti, da odpusti tuje žene.

(9,6). Tako čutijo tudi molivci prošnjih psalmov: »Ves dan me spremlja moje zasramovanje, obraz mi pokriva sramota« (Ps 44,16). Toda podobnost samo poudari razliko med besediloma, ko preobrne teologijo tožbe. V psalmu ljudstvo trpi sramoto zaradi Boga: »Zares, zaradi tebe nas ves dan pobijajo, imajo nas za klavne ovce« (v. 23), medtem ko je samo nedolžno: »Vse to je prišlo na nas, a te nismo pozabili, nismo se izneverili tvoji zavezi« (v. 18). Ezra pa, nasprotno, priznava, da *so* krivi: »Kajti naše krivde so velike nad našo glavo in naša krivda je zrasla do nebes« (Ezra 9,6b), medtem ko je Bog pravičen (v. 15). V izvirniku sta dva izraza, *'āwôn* in *'ašmāh*, greh in krivda. Sorodno mesto najdemo v Tretji Mojzesovi knjigi, ki z istima izrazoma govori o prestopkih zoper *sveto*, namreč nepostavno uživanje svetih darov po neki osebi napravlja krivo tudi osebo, ki je prinesla te darove Bogu (3 Mz 22,16). Nadaljnjo sorodnost imamo v Jeremiju 2,3: »Svet je Izrael GOSPODU, prvina njegovega pridelka. Vsi, ki ga jedo, postanejo krivi, nesreča jih zadene, govori GOSPOD.« V primeru Ezrove knjige Jud, ki se poroči s tujko, meče krivdo na vso skupnost, kakor nekdo, ki onečasti svete darove. Zato morajo darovati spravno daritev (prim. Ezra 10,19) in odpustiti tuje žene (10,3sl.).[18]

Ezrova spokorna molitev nosi značaj svetopisemske devteronomistične literature. Izraelovo izgnanstvo predstavi kot kazen za grehe od njihovih očetov dalje (9,7). Zapustili so Božje zapovedi, njegov veliki dar, s katerim poučuje ljudstvo in ga hkrati postavlja na preizkušnjo (9,10-12). Po devteronomističnem nauku pa je Bog tudi prizanesljiv, naklonjen in pravičen, kar jim je izkazal v samem dejanju kaznovanja (9,8-9.15). Vendar molitev in njen neposredni kontekst (9,1-4; 10) predstavljata najstrožjo razlago Postave, po kateri naj bi se odrešena skupnost takoj in v prihodnje varovala nevarnosti odpada od Boga.[19]

3.2 Neh 1,5-11

Tudi Nehemija na perzijskem dvoru najde v žalovanju (Neh 1,4) in spokorni molitvi (1,5-11) najprimernejši izraz za svoje občutje ob slabi novici iz Jeruzalema.[20] Njegova molitev je tako rekoč spletena iz bibličnih navedkov, ki vsebujejo spoštljiv naziv Boga (v. 5), prošnjo za uslišanje (v. 6a), iz-

[18] Prim. R. J. Bautch, *Developments in Genre*, 74-76. Avtor navaja razlago J. Milgroma, ki kaže pot do pojmovanja Izraela kot svetega v kultnem pomenu, ter pot do prepovedi mešanih zakonov v Ezrovi knjigi. J. Milgrom trdi, da je Ezra povezal teološki koncept in preroško podobo v midraš – gl. *Leviticus 1-16*, AB 3, Doubleday, New York 1991, 359.

[19] Prim. R. J. Bautch, *Developments in Genre*, 86-91.

[20] Morda je šlo za nasprotovanje Judovih sovražnikov, da bi vrnjeni izgnanci obnovili tempelj (prim. Ezra 4). Gl. več o možnem zgodovinskem ozadju v H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, WBC 16, Word, Waco 1985, 168-169; D. J. A. Clines, *Ezra, Nehemiah and Esther*, 136.

poved Izraelovih grehov (v. 6b-7), prošnjo, naj se Bog spomni na zavezne obljube (v. 8-9) in svoje ljudstvo (v. 10) ter prošnjo za uspeh posredovanja pri kralju (v. 11a). V molitvi ni nobenega začudenja nad Božjim ravnanjem, ki je dal svojemu ljudstvu, da so se lahko vrnili iz izgnanstva, zdaj pa v domovini doživljajo stisko in sramoto. Molitev v skladu z devteronomistično teologijo neuresničeno obnovo dežele povezuje z grešnostjo ljudstva. Če je Ezra mogel pokazati na določen prestopek, zaradi katerega je žaloval in molil, Nehemija šele iz preizkušnje rojakov sklepa na grešno krivdo naroda. Formulacija izpovedi in navedki iz Pete Mojzesove knjige (4,25-31; 30,1-5) ter Prve knjige kraljev (8,46-53) vključujejo ves Izrael, vključno z Nehemijem in njegovo družino, ter vse rodove Božjega ljudstva od Mojzesa dalje v zadolženo skupnost. Za stisko in sramoto svojih rojakov v Jeruzalemu, za porušeno mestno obzidje in požgana vrata (Neh 1,3) ne kliče Boga na odgovor. Pred velikim in strašnim Gospodom, nebeškim Bogom, ki ohranja zavezo in naklonjenost njim, ki ga ljubijo in izpolnjujejo njegove zapovedi (prim. 1,5), Nehemija žaluje, se posti, joka, izpoveduje grehe in ga prosi za milost. Nikakor pa ga ne sprašuje, zakaj je pahnil svoje ljudstvo v stisko in sramoto. Takšno spraševanje Boga ne bi bilo skladno s človekom, ki je s socialnimi in verskimi reformami postavil temelje po-eksilski judovski skupnosti (prim pogl. 5;8-13), kakršna v bistvenih elementih obstaja še danes.

3.3 Neh 9,5-37

Nadaljnjo spokorno molitev v Nehemijevi knjigi (Neh 9,5-31) je redaktor postavil v kontekst spokornega dneva, kjer so se zvrstili post, izpoved grehov, branje Postave, češčenje in molitev (v.1-5), potem pa se je skupnost obvezala k izpolnjevanju Postave (pogl. 10). V molitvi se zrcali duh spokornega bogoslužja. Njen prvi del je himnična pripoved o zgodovini Božjega odnosa do Izraela in Izraelovega do Boga (v. 6-31), drugi del pa sestavljajo prošnja (v. 32), izpoved (v. 33-35) ter opis Izraelove sedanje stiske (v. 36-37). Zgodovina odnosa med Bogom in Izraelom je pričevanje o neodjenljivi Božji ljubezni navkljub Izraelovi nezvestobi. Je slavospev Božjemu usmiljenju in odpuščanju, ali kot pravi H. G. M. Williamson, »najbolj objektivna in zato najvzvišenejša oblika izpovedi, kar jih pozna Stara zaveza.«[21] Pripoved o Božjih delih v stvarjenju in rešitvi Izraela (v. 6-15) se v v. 16 nenadoma prekine z Izraelovo upornostjo v puščavi. Potem ko je Izrael na Sinaju prejel Postavo in s tem vstopil v »odraslo« dobo z odgovornostmi, odgovori z uporom.[22] Toda za razliko od drugih besedil iz obdobja poto-

[21] Gl. H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 307.

[22] R. J. Bautch poudarja pomen podelitve Postave tako, da po tem deli zgodovinsko pripoved na dva dela, v. 6-16 in 17-31. Šele po njej so Izraelova dejanja moralno opredeljena – gl. *Developments in Genre*, 113-115.

vanja po puščavi (2 Mz 32; 4 Mz 14; Ps 78,21-22.31.32-34; 106,13-15,17-18) se v Nehemijevi molitvi Bog vzdrži kaznovanja, dokler svojemu ljudstvu ne izroči Obljubljene dežele.[23] V pretresljivem opisu se izmenjujeta Izraelova brezobzirnost in Božja prizanesljivost, ko jih še naprej vodi in varuje in jim ne odtegne nobenega svojih darov. V skrbno premišljeni zgradbi vsak element Božjega vodenja ljudstva pred njihovim upiranjem ustreza enakemu elementu po njem, obljuba dežele iz prvega dela pa se v drugem izpolni.[24] Na ozadju človeškega odklona ljubezni blesti Božja velikodušnost. Ko je seznam Izraelovih grehov poln (v. 16-17.18), je Božje usmiljenje (*rhm*) še vedno neizčrpno (v. 19-25). Bog molče prenaša grešnost svojega ljudstva. Ko pa s podelitvijo dežele (v. 22-31) dokončno izpolni svoje obljube, toda ljudstvo nadaljuje z odpadom (v. 26), molitev prevzame zgradbo zgodovine iz knjige Sodnikov (Sod 2,11-23). V ciklični shemi si trikrat sledijo Izraelova grešnost, Božja kazen, prošnja k Bogu in rešitev (Neh 9,26-31). V zadnjem krogu manjka prošnja: zadnji del molitve (v. 32-37) sam je ta prošnja. Rešitev pa leži v Božjih rokah.

Po kopičenju odpadov je torej Bog Izraela udaril s kaznijo. In zgodilo se je, da so se prvič obrnili k njemu: »V času svoje stiske so klicali k tebi in ti si jih iz nebes uslišal« (v. 27). Doslej je samo Bog po svojih darovih prihajal iz nebes, od Izraela pa ni prihajal v nebesa njegov odgovor. Iz Božjih darov ljudstvo ni spoznalo, kdo je njihov darovalec. Po pričevanju Nehemijeve molitve je Bog v to dolgo upal. Šele trdovratnost njihovega srca je obrnila tok dogodkov. Ljudstvo se je znašlo v rokah nasprotnikov in v pomanjkanju so se spomnili na Boga. Bog je tako s kaznijo dosegel cilj, ki ga ni mogel z dokazi naklonjenosti. Do česar jih niso pripeljali darovi, jih je pripeljal njihov odvzem. Bog je tako rešil dobrino neprecenljive vrednosti: odnos ljubezni in zaupanja svojega ljudstva.

Proces Božjega iskanja Izraela, njegovega najdenja, ponovne izgube in ponovnega iskanja se v Nehemijevi molitvi ponovi (v. 28). Nazadnje se odpre tretji krog greha in kazni, ki ostaja odprt (v. 29-31). To je dejansko stanje Izraela v času molitve: »Zato si jih dal v roke narodov dežel« (v. 30c), tj. v izgnanstvo ter nasprotovanje, ki ga morajo prestajati vrnjenci s strani njihovih sovražnikov (prim. 2,19sl.; 3,33-4,17 itd.). V kazni, ki jo prestajajo, pa imajo močno obrambo – v Bogu samem: »Vendar jih v svojem velikem usmiljenju nisi uničil, nisi jih zapustil, kajti milostljiv in usmiljen Bog si« (*kî ʾēl hannûn wĕrahûmʾāttāh* - v. 31). V zgradbi stavka je grožnja Izraelovega uničenja obkrožena z Božjo milostjo in usmiljenjem. Zato Izrael še obstaja.

---

[23] Prim. M. W. Duggan, *The Covenant Renewal in Ezra-Nehemiah (Neh 7:72b-10:40)*, 227-228. Avtor naglaša, da Bog v Neh 9,6-37 ne kaznuje, ko bi to pričakovali in ko naposled kaznuje, je to nesorazmerno blago v primerjavi z Izraelovo upornostjo.

[24] Prim. H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 313-314.

Molitev se nadaljuje s klicem na pomoč, z izpovedjo krivde in opisom stiske (v. 32-37). Nasprotje med Gospodovimi in Izraelovimi lastnostmi in deli ter položajem ljudstva prej in zdaj je kar najmočneje poudarjeno. Boga naslavljajo z najbolj vzvišenimi in strahospoštovanje vzbujajočimi nazivi iz devteronomističnega izročila: » ... naš Bog, veliki, močni in strašni Bog, ki ohranjaš zavezo in milost, ...« (v. 32). Tega velikega Boga prosijo, naj nima za majhno njihovo stisko, ki je zanje zares velika, saj je zadela vse sloje, in to v kar najdaljšem časovnem razponu (v. 32.36-37). Temeljna Božja lastnost ob vsem tem je Božja pravičnost, ki jo molivci izpovedo: »Ti si pravičen - *wĕ'attāh saddîq* - v vsem, kar je prišlo nad nas, kajti ti si bil zvest, mi pa smo krivično ravnali« (v. 33). Molitev je opravičenje Božjega ravnanja z Izraelom v njihovi narodni katastrofi. Vso krivdo nosi ljudstvo. Kazen je prikazana po načelu pravičnega povračila, *lex talionis* in s pomočjo besedne igre z *'bd*: kakor so se njihovi predniki hoteli vrniti v svojo sužnost (*l'bdtm*) (v. 17) in »niso služili« (*'bdwk*) Gospodu v »prostrani in rodovitni deželi« (v. 35), tako so zdaj z deželo vred sužnji (*'bdym*) (v. 36). Njihov sedanji položaj sužnjev je v ostrem nasprotju z nekdanjo hierarhično strukturo, ki je dvakrat predstavljena (v. 32.34) – zdaj so vsi skupaj sužnji. Tudi dežela se je znašla v nasprotju: njene obilne dobrote v času Izraelovega kraljestva, ki niso v ljudstvu vzbudile hvaležnosti in pokorščine Bogu (v. 35), zdaj gredo tujim kraljem, ki vladajo nad njimi (v. 37).[25]

Sedanji rod, ki je v stiski, priznava, da je v njej zaradi svojih grehov. Povezan je v isti izpovedi s prejšnjimi rodovi, ki so uživali Božje dobrote v nehvaležnosti. V molitvi ni tožbe, da trpijo za grehe svojih očetov (nasprotno Ezk 18,2sl.). Rečeno je, da je bil vsak rod od naselitve dežele kaznovan ob svojem času (v. 26-31). Sedanji rod se zaveda, da je s svojimi grehi dodal krivdi prejšnjih rodov in tako zdaj preživlja kazen. Iz dosedanje zgodovine je spoznal, da je klic k Bogu edina pot, da bo rešen iz nje. Zato je skupnost zbrana pri spokornem bogoslužju. Leviti ji s svojo molitvijo želijo predočiti, kako odločilna je povezava med krivdo in kaznijo, pa tudi med spreobrnjenjem in rešitvijo. Nad vsem, kar jih zdaj zadeva, sije Božje usmiljenje, zaradi katerega je kazen neprimerno milejša, kot si jo zaslužijo (v. 27.28.31). V molitvi se povezujeta t. i. »model discipline« in »model potrpežljivosti«: v času potovanja (v. 12-21) je prevladoval »model potrpežljivosti«, v deželi (v. 22-31) pa »model discipline«. V sedanji Izraelovi situaciji (v. 29-31) se modela prepletata,[26] kajti molitev želi ljudstvo osvestiti, da je njegovo se-

[25] Glej natančnejšo primerjavo v M. W. Duggan, *The Covenant Renewal in Ezra-Nehemiah*, 196-197.

[26] Raziskovalci poudarjajo, da različna svetopisemska besedila različno predstavljajo nianse odnosov, ki se dogajajo med Bogom in njegovim ljudstvom. Govorijo o »modelu discipline« in »modelu potrpežljivosti«. V »modelu discipline« človekovo ravnanje sorazmerno odločilno vpliva na Božje ravnanje z njim (Sod 2; Iz 63; Jer 32; Ezk 16), v

danje stanje kazen za grehe, in ga pripraviti k spreobrnjenju, hkrati pa mu želi utrditi upanje, da ga Bog hoče rešiti.

V primerjavi s prošnjimi psalmi, ki tožijo nad stisko in prosijo Boga, naj se jih spomni in jih ne pozabi (Ps 44,25; 74,2.18.19.23; 79,8), Nehemijeva molitev le na kratko izrazi prošnjo, naj Bog ne spregleda (izvirno: nima za lahko) njihove stiske (v. 32). Po tej kratki tožbi molitev preide v izpoved krivde (v. 33). Takšno povezavo raziskovalci pripisujejo eksilskemu in poeksilskemu razvoju Jošijeve verske obnove iz 622 leta pr. Kr.[27] Povezava izpovedi grehov in prošnje namesto nekdanje tožbe in prošnje je sad daljšega razvoja. Zgodovinska pripoved o Božjih delih hoče ljudstvu prebuditi globljo samoobtožbo in jih tako vzpodbuditi h goreči prošnji za Božje usmiljenje.[28] S tem predstavlja motiv za Božje uslišanje. Medtem ko je v prošnjih psalmih motiv nedolžnost ljudstva in krivičnost sovražnika, je v Neh 9,5-37 vzrok sedanje stiske Izraelova grešnost, izpoved krivde skozi zgodovino njegove nezvestobe z namenom, prebuditi obžalovanje, pa želi motivirati Boga, da se jih usmili.[29]

3.4 Bar 1,15-3,8

Enak cilj so si zastavili tudi sestavljavci spokorne molitve v Baruhovi knjigi.[30] Namenjena judovski skupnosti v Judeji v času selevkidske nadvlade deluje kot molitev izgnancev v Babiloniji na začetku njihovega izgnanstva. Skupnost izgnancev z žalovanjem, postom, molitvijo in denarno pomočjo Judom v Jeruzalemu služi kot model judovski skupnosti štiristo let kasneje, v enakem težkem času.[31] Njihova beseda in drža jim razlagata, kje je vzrok

---

»modelu potrpežljivosti« pa tega vpliva skorajda nima (5 Mz 32, Ezk 20). V prvem modelu človekovemu grehu sledi kazen, v drugem pa se Bog pokesa svoje grožnje in je ne izvrši – gl. natančnejšo predstavitev v M. J. Boda, *Praying the Tradition*, 81-87.

[27] Tako E. Lipinki, *La Liturgie Pénitentielle dans la Bible*, Éditions du Cerf, Paris 1969, 39, navaja R. J. Bautch, *Developments in Genre*, 110-111.

[28] Tako je J. Kühlewein opredelil zgodovinsko pripoved v Ps 106, ki je močno soroden Neh 9,5-37 – gl *Geschichte in den Psalmen*, Calwer Verlag, Stuttgart 1973, 124, navaja R. J. Bautch, *Developments in Genre*, 114-115; podobno o Neh 9,5-37 H. G. M. Williamson, *Ezra, Nehemiah*, 302; J. Blenkinsopp. *Ezra-Nehemiah*, 302.

[29] Prim. R. J. Bautch, *Developments in Genre*, 115. Avtor pripominja, da ima tožba, s katero se molitev konča, tako kot večinoma tožbe v prošnjih psalmih, tudi politični pomen: z navajanjem perzijske oblasti nad Judejo naj bi na zakrit način klicala Jude k njihovi samoopredelitvi – gl. n.d., 111.

[30] Le-ta je ohranjena samo v grškem prevodu Septuaginti, vendar jezikovna analiza kaže na prevod iz izvirnega hebrejskega besedila Baruhove knjige.

[31] Tako večina razlagalcev, kot O. H. Steck, *Das Apokryphe Baruchbuch: Studien zu Rezeption und Konzentration »kanonischer« Überlieferung*, Vanderhoeck & Ruprecht, Göttingen 1993; R. Feuerstein, *Das Buch Baruch: Studien zur Textgestalt und Auslegungsgeschichte*, Peter Lang Europäischer Verlag der Wissenschaften, XXIII Theologie, Frankfurt am Main / Berlin / New York / Paris / Wien 1997 itd.

za njihovo trpljenje in kje je izhod iz njega. Tako se Baruhova molitev začne s priznanjem, da je Gospod pravičen, ljudstvo pa je krivo za vse nesreče, ki jih je Gospod pripeljal nadnje (Bar 1,15-2,10). Sledi goreča prošnja, da se jih usmili in jih reši (2,11-3,8). Obtožba zajema Izraelovo zgodovino od izhoda iz Egipta do babilonskega izgnanstva. Med njo pa je dvakrat vstavljena izjava, da je Gospod izpolnil grožnjo kazni za nepokorščino (1,20; 2,1-5).

Začetna izjava predstavi popolnoma nasproten položaj obeh protagonistov, Izraelovega Boga, in ljudstva v vseh njegovih hierarhičnih stopnjah. Gospodu pripada pravičnost, ljudstvu pa sramota, ker je samo krivo za nesreče, ki ga zadevajo. To je bilo potrebno razjasniti, ker je Izrael, čigar gospodar je Gospod Bog (1,15.18.19.21; 2,5.6.11.15 itd.), zdaj podložen kraljestvom okoli njega (2,4.13). Obtožba z različnimi izrazi navaja Izraelove grehe. Položena je v usta ljudstva kot izpoved. Opazno je, da je s svojimi dejanji in darovi Gospod samega sebe podaril Izraelu in da je Izrael s svojo upornostjo zavrnil ta osebni odnos. Zato je Gospod pravičen, ko Izraelu pošlje kazen, na katero jih je vnaprej opozoril (1,20; 2,1). Kazen je dosegla najgloblje dno v kanibalizmu do lastnih otrok v skrajni stiski in ponižujoči podložnosti okoliškim kraljestvom (2,1-5). Za tem molivci zopet izjavljajo, da je Gospod pravičen (v. 6). Sledi ponovna pripoved o njegovi kazni, med katero so zapravili možnost, da bi jo s spreobrnjenjem odvrnili (v. 8.10). Zato je ponovno naglašena Gospodova pravičnost (v. 9). Tako Gospodova pravičnost dominira v prvem delu molitve, kjer ljudstvo izpoveduje svojo krivdo.

S tem ko je Izrael izpovedal svoje grehe, se je zgodil odločilen preobrat. Zdaj lahko zaprosi Boga, da odvrne svoj bes od njega in ga tako reši iz stiske (v. 11sl.). Gospoda naslavlja z njegovim najpomembnejšim dejanjem za Izrael, z rešitvijo iz Egipta. Še enkrat v treh izrazih (ημάρτεμεν, ησεβήσαμεν, ηδικήσαμεν) izpove svojo krivdo (v. 12) in preide k prošnji. Kakor je v izpovedi poveličeval Božjo pravičnost, tako v prošnji poveličuje Božje vrhovno gospostvo nad svetovnimi vladarji, saj ga prosi, naj Izraelu pred njimi nakloni milost (v. 14) – to motivira z Božjo slavo pred svetom. Nadalje prosi za rešitev Izraela pred smrtjo, kar zopet motivira s češčenjem, ki ga bo Gospodu naklanjal rešeni Izrael, četudi v svojem najslabotnejšem stanju (v. 16-18). V nadaljevanju prošnje se molivci izrecno vzdržijo sklicevanja na kakršnakoli pravična dejanja. Z navajanjem Božje besede po preroku Jeremiju ponovno priznavajo svojo nepokorščino in uresničitev napovedane kazni (v. 19-26). Le-ta nakazuje, da nepokorščina Bogu vodi v smrt: » ... bom storil, da bo iz Judovih mest in jeruzalemskih ulic izginil glas veselja in glas radosti, glas ženina in glas neveste in vsa dežela bo postala puščava brez prebivalcev« (v. 23). Toda tudi smrt ni bila poslednja kazen; zadolženi kralji in predniki so doživeli posmrtno onečaščenje (v. 24-25).

Opis strahovite nesreče, ki je zadela izraelsko ljudstvo, se je ves čas izogibal tona tožbe. Saj se je ves čas prepletal s trditvami, da je bila kazen

vnaprej napovedana in da je bil Izrael ves čas nepokoren. Najbolj presenetljivo pa je, ko ljudstvo po vsej strahoti izjavi: »Vendar pa si, Gospod, naš Bog, z nami ravnal po vsej svoji dobroti in po vsem svojem velikem usmiljenju ...« (v. 27). Takšna izjava spričo skrajnega trpljenja, ki so ga prestali, je možna samo spričo še večje nesreče, ki bi se mogla zgoditi, vendar se ni. Očitno je, da se Izrael zaveda, da ga tudi med kaznovanjem njegov Bog ni zapustil. Resnična nesreča bi bila, če bi ga Gospod dokončno zavrgel in se mu odpovedal. Njegovo kaznovanje pa dokazuje, da se strastno bori za svoje ljudstvo in rešuje odnos, ki ga Izrael s tolikšno lahkoto zapravlja. Česar ni mogel doseči z dragocenimi darovi, skuša svojemu ljudstvu povedati s težo kazni. In največji čudež je, da je Izrael to razumel. Pripoved o najtežjih Izraelovih preizkušnjah je dejansko češčenje Božje pravičnosti in usmiljenja, ki za reševanje človeka iz njegove izgubljenosti kot skrajno sredstvo uporabi kazen, v zaupanju, da bodo razumeli njen pomen.

Spreobrnjenje in veličastna obnova Izraela sta kot trdna obljuba izražena s pomočjo navedkov iz Pete Mojzesove knjige in preroka Jeremija (v. 29-35). Nato se molitev spet prevesi v prošnjo (3,1-8), da se jih Gospod usmili in spremeni njihovo usodo. Izrael se je že spremenil: »Zato si položil strahospoštovanje pred seboj v naše srce, da bi klicali tvoje ime; in v izgnanstvu te bomo hvalili, ker smo odvrnili od svojega srca vso krivičnost naših očetov, ki so grešili pred teboj« (v. 7). Kakor je Gospod Izraelu obljubil sijajno prihodnost v večni zavezi (2,34-35), tako Izrael obljublja Gospodu hvalnico, četudi še v izgnanstvu. Ta hvalnica bo Gospodova zmaga nad Izraelovo krivičnostjo. Odpuščanje in obnovljena zaveza jih bosta osvobodila zanjo. Hvalnica bo izraz Izraelovega spreobrnjenja, ki se je že zgodilo (3,7), ter Gospodove izpolnitve obljube o sijajni prihodnosti (2,34-35), ki jim bo zagotovila, da jim je odpustil.

3.5 Dan 9,4-27

Izrael pa v razglabljanju o vzrokih trpljenja, ki ga prestaja, ni prezrl dejstva, da so bili njegovi mučitelji često krivičnejši od njega in da je trpel tudi zaradi svoje vere. To razglabljanje je našlo izraz v drugih literarnih oblikah, tako na primer v apokaliptični literaturi. Presenetljivo pa je, da se spokorna molitev nahaja tudi v apokaliptični Danielovi knjigi (9,4-27), vključno z grškimi dodatki, ki so v Septuaginti, pa sta v njej celo dve (Azarjajeva molitev). Devteronomistična razlaga Izraelovega trpljenja kot kazni za njegov greh je v Danielovi knjigi odsotna in vključitev molitve s takšno teologijo vanjo še vedno razdeljuje mnenja razlagalcev o njeni izvirnosti oziroma kasnejši vključitvi.

Daniel pravi, da je »preiskoval v knjigah število let, ki naj se nad jeruzalemskimi razvalinami izpolnijo po Gospodovi besedi preroku Jeremiju: sedemdeset let« (Dan 9,2). Nato pa nadaljuje, da je »obrnil svoj obraz k

svojemu Gospodu Bogu, da bi ga iskal z molitvijo in s prošnjami, s postom v raševini in pepelu« ter s spokorno molitvijo (v. 3-4). Jeremijevo besedilo, ki ga je preiskoval, govori o sedemdesetih letih izgnanstva proti lažnim prerokovanjem o njegovem hitrem koncu. Navaja pa tudi pogoje, pod katerimi bo Bog po tem času obrnil usodo Izraela in ga pripeljal iz izgnanstva: »Klicali me boste in prihajali molit k meni in vas bom uslišal. Iskali me boste in me boste našli. Ko me boste iskali z vsem srcem, se vam bom dal najti, govori Gospod. Obrnil bom vašo usodo ...« (Jer 29,12-14). Daniel se je zavedel, da se je konec izgnanstva približal, ljudstvo pa še ni izpolnilo pogojev, ki jih postavlja Gospod. Zato je to storil on sam. Vsa ostala Danielova knjiga za Izraelovo trpljenje dolži brezbožnega kralja Antioha IV. Epifana in na skrit način napoveduje njegov konec. Edinole molitev v 9,4-19(27) izjavlja, da je Izrael s svojimi grehi izzval uresničitev prekletstva, s katerim jim je Bog zagrozil.[32] Zato si Daniel s priznavanjem krivde prizadeva pripraviti svoje rojake k spreobrnjenju, s tem pa od Boga izprositi odpuščanje in rešitev iz stiske.

Ta pogled ne nasprotuje nauku v knjigi kot celoti. Pripovedi o Danielu in njegovih tovariših dokazujejo, da so bili na babilonskem dvoru pahnjeni v smrtno nevarnost zaradi zvestobe svoji veri, vendar so bili iz nje rešeni (Dan 3; 6). Videnja pa s svoje strani zatrjujejo, da bo Bog ob svojem času zlomil moč zemeljskih oblasti, ki vstajajo zoper njega in njegovo ljudstvo, ter naklonil zmago svojim zvestim (Dan 7-8; 9,20-27; 10-12). Tako v apokaliptičnem delu knjige kakor v spokorni molitvi grešnike zadene kazen, najsi brezbožne vladarje ali Gospodovo ljudstvo. Tistim, ki se spreobrnejo, Bog nakloni rešitev, medtem ko tistim, ki vztrajajo v upornosti, grozi poguba. Tako spokorna molitev vabi Božje ljudstvo, da takrat, ko sicer trpijo zato, ker pripadajo Bogu, vendarle preiščejo svoje življenje in odložijo vso krivico. Celo mladeniči, ki so zaradi svoje zvestobe vrženi v ognjeno peč, iz sredine ognja izpovedujejo grehe v solidarnosti s svojim ljudstvom, priznavajo Božjo pravičnost in ga prosijo, da jih reši. In Bog jih je uslišal in rešil (Azarjajeva molitev v grških dodatkih k Danielu).

4. Sklep

Naši predhodniki v veri, od katerih je krščanstvo sprejelo temeljna spoznanja o Bogu in človeku, so v spokornih molitvah zapustili dragocena pričevanja iz obdobja po izgubi narodne samostojnosti. Skupaj z ostalo takratno literaturo spokorne molitve razodevajo presenetljiv miselni in duhovni proces, ki jim je omogočil, da so premagali krizo in ponovno vzpostavili svojo identiteto.

---

[32] Molitev je zelo blizu Baruhovi spokorni molitvi, vendar krajša. Mnenja avtorjev o njuni medsebojni ne/odvisnosti se razhajajo.

Spokorne molitve za to, kar se je zgodilo, ne kličejo Boga na odgovor. Na Boga spokornih molitev se ne naslavljajo očitki za narodno katastrofo. Vso krivdo nosi ljudstvo. Bog je neoporečen, pripadajo mu najvišje etične kvalitete, odlikujejo ga neomadeževana nepristranskost in usmiljenje do njegovega ljudstva. Toda ljudstvo prestaja kazen, ki je strahotna. Smemo torej spokorne molitve imeti za verodostojen izraz mišljenja in čutenja judovske skupnosti iz časa njihove preizkušnje? In jih kot del Svetega pisma brati danes? Mar s poudarjanjem grešnosti ne potiskajo človeka v kompleks krivde? Ali ne nasprotujejo človekovemu dostojanstvu?

Ob teh vprašanjih je pomembno imeti pred očmi, da so s temi molitvami njihovi sestavljavci odgovarjali na določeno situacijo, vprašanja, ki so ostala odprta, pa so reševali v drugih besedilih Svetega pisma.[33]

Sestavljavci spokornih molitev so sprejeli devteronomistično razlago za izgubo državne samostojnosti: da je kazen za Izraelov greh, spokornost pa pot do rešitve. Brez templja in možnosti daritev so začeli spokornost izražati v teh molitvah, da bi tako Boga motivirali, da jih reši iz stiske. Po besedah Richarda J. Bautcha ta značilna vključitev izpovedi v zgradbo in izrazje spokornih molitev »predstavlja najnižjo točko odnosa med Bogom in človekom.«[34] A v njej se nahaja možnost za sijajno prenovo. Zato trditve o kaznovanju, ki se prepletajo med izpoved krivde, ne delujejo kot nekaj nezaslišanega. Življenje potrjuje, da obstaja najtesnejša zveza med dejanji in posledicami, med krivdo in kaznijo, med krepostjo in nagrado. Svetopisemski človek je v tem redu videl na delu Boga in ga je ocenil kot pravičnega, čeprav je to njegovo delo izkusil v svoji bolečini. Za razliko od vdanosti v determinizem usode ali pa samozadostnosti antičnega ali sodobnega humanizma brez Boga, po katerem je človekov najvišji ideal v modrosti, notranji harmoniji, popolnosti in lepoti, ki si jo pridobi z lastno močjo, svetopisemskemu verniku/ci najvišjo vrednoto predstavlja pravičnost, ki je v izpolnjevanju Božje volje.[35] Najvišji Bog po ljubezenskem odnosu človeku podeljuje delež svoje modrosti, svetosti in lepote. Oznaka *tôb* – dobro in zelo dobro, s katero Bog oceni stvari in človeka, ki jih je ustvaril (1 Mz 1), ne izraža njihove estetske lepote ali notranje vrednote same po sebi, temveč sposobnost, da izpolnijo zamisel, ki jo je vanje položil Stvarnik.[36] Spoko-

[33] Pa tudi spokorne molitve same so kasneje doživele določen razvoj. R. J. Bautch, *Developments in Genre*, 159-161, navaja druge motive, na katere so se sklicevale kasnejše molitve v prošnji za Božjo pomoč, tako npr. na razne Božje lastnosti, pa tudi na njihovo lastno pravičnost.

[34] Gl. R. J. Bautch, n.d., 159.

[35] Prim. R. E. O. White, *Biblical Ethics: The Changing Continuity of Christian Etics* 1, Paternoster Press, Exeter 1979, 42-43.

[36] Prim. A. LaCocque, *Razpoke v zidu: Drugo in tretje poglavje Geneze*, v: A. LaCoque in P. Ricoeur, *Misliti Biblijo*, Nova revija, Ljubljana 2003, 22-23; izvirn. *Penser la Bible*, Éditions du Seuil, Paris 1998.

rne molitve so postavljene v ta kontekst. S svojim poudarjanjem krivde povedo, da le-ta ni človekov integralni del, temveč nasprotje njegovi najgloblji resnici, v kateri ga vidi Bog. So nujen klic človeku, naj z ločitvijo od krivde ponovno najde svoj resnični jaz in omogoči povrnitev reda in miru. S tem te skesane izpovedi krivde in prošnje po rešitvi potrjujejo, da Bog jemlje človeka in njegove odločitve resno. S svojimi dejanji človek soodloča o svoji usodi in usodi skupnosti. Izgubljenost v zlu, ki mu Izraelovi sodobniki niso poznali izvora in zato tudi ne poti iz njega, je v Svetem pismu rešena. Človek lahko pride iz zla.

Izraelec pa ni spregledal izziva trpljenja nedolžnih in krivic, ki se dogajajo na svetu. S tem se je resno soočil v drugih knjigah iz obdobja po izgnanstvu, v Jobu, Pridigarju, Knjigi modrosti, Danielu, nekaterih psalmih ... Čeprav ima vsaka teh knjig svoj pristop k reševanju vprašanja, jim je skupna podoba Boga v njegovi nedoumljivosti, presežni modrosti in vsemogočnosti, kateremu lahko človek v zaupanju izroči svoje življenje. V tem vidijo človekovo najvišjo izpolnitev. Tudi Kristus je šel to pot.

Povzetek: **Terezija Snežna Večko, *Molitve, v katerih tožba preide v češčenje***

V zadnjih dvajsetih letih je naraslo zanimanje za svetopisemske molitve iz obdobja drugega templja in tudi za ostale judovske molitve, predvsem kumranske. Pozornost so med drugim vzbudile molitve, ki jih za razliko od tožb v prošnjih psalmih zaznamuje izpoved grehov, priznanje pravičnosti Božje sodbe in prošnja za rešitev. Med raziskovalci še ni soglasja, ali te molitve predstavljajo samostojno literarno vrsto spokornih molitev, kateri so dejansko njihovi sestavni elementi in katere molitve naj bi sodile vanjo. Avtorica predstavi pet svetopisemskih molitev, ki veljajo za »klasične« spokorne molitve. V njih Izrael priznava, da je s svojo nezvestobo zakrivil izgubo državne samostojnosti. Bogu pa priznava pravičnost v vsem, saj mu je vseskozi izkazoval ljubezen in prizanesljivost. Zato ga zdaj z zaupanjem prosi za rešitev. Spokorne molitve se tako vključujejo v svetopisemsko sporočilo, po katerem človek lahko spozna izvor zla in najde pot iz njega.

Ključne besede: Bog, Izrael, krivda, kazen, tožba, priznanje, kesanje, usmiljenje, pravičnost, rešitev

Summary: **Terezija Snežna Večko: *Prayers in Which Complaint Turns into Veneration***

For the last twenty years the interest for Biblical prayers from the Second Temple Period as well as for other Jewish prayers, especially those from Qumran, has been increasing. Special attention has been paid to the prayers in which the complaint is absent – which makes them different from the Psalms of Lament – and, instead, they contain confession of sins, recognition of the justice of God's punishment and petition for rescue. There has been no agreement among scholars as yet whether these prayers form an independent genre of penitential prayers, which are their constitutive elements and which prayers should be included in this genre. The authoress presents five Biblical prayers that are considered as »classical« penitential prayers. In them the people of Israel recognize that it was through the fault of their unfaithfulness that they lost the independence of their state. God is righteousness in everything since he has constantly shown his people love and indulgence. Therefore they ask him with confidence that He may save them. The penitential prayers thus form a part of the Biblical message that a human being can recognize the source of evil and find a way out of it.

Key words: God, Israel, guilt, punishment, complaint, confession, repentance, mercy, righteousness, rescue

Izvirni znanstveni članek (1.01) UDK 222.13:296.3
BV 65 (2005) 2, 175-193

Mojca Bertoncel

Obred kozla za Azazela v 3 Mz 16 in judovskem izročilu

Oddaljitev Izraela od prvotnih obredov grešnega kozla v luči teorije Renéja Girarda

Pričujoča razprava obravnava obred kozla za Azazela v 3 Mz 16 in judovskem izročilu. V uvodu je predstavljena teorija Renéja Girarda. Sledi predstavitev svetopisemskega pojmovanja kozla za Azazela kot obreda, in sicer v povezavi z judovskim izročilom, nato pa analiza Izraelovega odmika od prvotnih oblik obreda grešnega kozla. Raziskava bo pokazala, kakšen odnos sta do obreda grešnega kozla zavzela Sveto pismo in judovsko izročilo, v primerjavi s podobnimi obredi grešnega kozla na antičnem Bližnjem vzhodu ter kakšen pomen ima za razumevanje tega odnosa Girardova teorija žrtvovanjskega nasilja.

1. Teorija Renéja Girarda

René Girard govori o nasilju kot izvornemu principu vsega družbenega reda. Po Girardu nasilje izvira iz mimetičnosti človekove želje v njenem negativnem pomenu kot nezavedno prilaščajoče posnemanje.[1] Nasilje je stranski produkt mimetičnega rivalstva, ko tekmeca, ki želita isti predmet, vedno bolj ogrožata drug drugega. Namen prepovedi in obredov v prvotnih skupnostih je obvarovati skupnost pred mimetičnimi nemiri. V običajnih okoliščinah zadostujejo prepovedi. Ko v skupnost vstopi mimetično nasilje in maščevanja ni mogoče več zadržati, skupnost nasilje usmeri na skupno žrtev. Iskalci grešnega kozla in religijska skupnost žrtev dojemajo kljub njeni nedolžnosti kot resnično odgovorno za težave, ki jih je konec, ko jo kolektivno usmrtijo. Uničenje žrtve omogoči obnovitev soglasja med

[1] Prim. R. A. Segal, *The Myth and Ritual Theory,* Blackwell Publishers, Oxford 1998, 285. Girard ne trdi, da je mimetična želja sama po sebi slaba, čeprav je treba priznati, da Girard v svojih zgodnejših delih obravnava predvsem negativni vidik mimetične želje. V zadnjih letih poudarja, da je mimesis tudi dinamična sposobnost ljudi, da se odprejo svetu in se vključijo v ljubeče odnose. Učinkovita postane v temeljni spremembi osebnosti, ki teži k posnemanju Boga. Prim. R. Girard, J. G. Williams (ur.), *The Girard Reader,* Crossroad Herder, New York 2002, 290-291.

člani skupnosti.[2] Za to nadomestno žrtev danes uporabljamo izraz *grešni kozel*, ki označuje žrtev in, pomenljivo, izvira iz Svetega pisma. Girard razlikuje med *grešnim kozlom kot obredom*, ki je opisan v 3 Mz 16, in *grešnim kozlom kot učinkom*. S slednjim misli na proces, po katerem se dve ali več oseb spravi na račun tretjega.[3]

Prenašanje nasilja na nadomestno žrtev je lahko navzoče tudi v t. i. žrtvovanjskih obredih. Ti so določeni, da ohranjajo mir v skupnosti z rednimi dejanji svetega nasilja nad žrtvijo. Ko obredi niso več učinkoviti, je skupnost znova v krizi. Nasilje ogrozi kulturni red oz. reguliran sistem razlikovanj, ki oblikuje identiteto ljudi in njihove vzajemne odnose. Vsaka skupnost v krizi slepo išče grešnega kozla. Prvotno je bila to človeška žrtev, kasneje nadomestna živalska žrtev. Žrtvovanjski obred lahko poteka tudi simbolno na resnični osebi. Kot v prvotnem dogodku gre tudi tu za očiščevanje in za natančno ponovitev soglasnega nasilja. Živalske žrtve lahko pred klanjem postanejo predmet zasramovanja in krutosti ter tako prevzamejo sovraštvo, ki ga člani družbe čutijo drug do drugega. Ker udeleženci v tem procesu delujejo iz strasti, ostaja kolektivni mehanizem, v katerem se znajdejo, zanje skrit. Preobrazbo pripisujejo žrtvi, ki so jo izgnali ali ubili. Žrtev tako nosi v sebi obenem prekletstvo in blagoslov, zato jo iz strahu pred njenim maščevanjem pogosto pobožanstvijo.[4]

Ko je žrtvovanjski obred izpostavljen kot to, kar dejansko je - kot iskanje grešnega kozla, izgubi svojo učinkovitost.[5] Girard meni, da ima ključno vlogo pri tej demistifikaciji žrtvovanjskega obreda svetopisemska težnja postaviti se na stran žrtve. V najstarejših svetopisemskih besedilih se sicer še pojavlja kolektivno nasilje, vendar je v nasprotju z mitološkimi besedili, predstavljeno kot neupravičeno. Bralec, ki je bil opozorjen na vlogo grešnega kozla, lahko v Svetem pismu opazi naraščajočo težnjo po razkrivanju nedolžnosti žrtve.[6]

---

[2] Girard pojem žrtve v njenem prvotnem pomenu povezuje z obredi žrtvovanja človeške ali živalske žrtve. V evangeljskem smislu žrtev za Girarda pomeni pripravljenost dati sebe za druge. Prim. R. Girard, J. G. Williams (ur.), *The Girard Reader,* 292-293; R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde,* Grasset, Paris 1978, 258-268.

[3] Prim. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde,* 153-154; R. Girard, J. G. Williams (ur.), *The Girard Reader,* 11-14, 216.

[4] Prim. R. Girard, *La violence et le sacré,* Grasset, Paris 1972, 13-101; R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde,* 15-81, 120-145; R. Girard, *Le bouc émmisaire,* Grasset, Paris 1982, 21–62.

[5] Prim. V. N. Redekop, *From Violence to Blessing,* Novalis, Ottawa 2002, 87-90, 103-109; R. Schwager, *Jesus in the Drama of Salvation,* The Crossroad Publishing Company, New York 1999, 128.

[6] Prim. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde,* 165-181; R. Girard, J. G. Williams (ur.), *The Girard Reader,*154, 218.

2. Obred kozla za Azazela (*la'ăzā'zēl*) v 3 Mz 16 in izročilu

Navajanje različnih vrst nečistosti v 3 Mz (11-15) se zaključuje s sporočilom o velikem spravnem dnevu, ki je določen za njihovo očiščevanje.[7] Veliki spravni dan (heb.: yôm kippûr, LXX: ἡμέρᾳ ἐξιλάσμοῦ) opisuje 3 Mz 16. Mišna mu posveča traktat Joma - Dan.[8] Čeprav se je praznik verjetno razvil pozno, je imel v judovstvu pomembno vlogo.[9] Slovesno obhajanje obredov je bilo letno obredno očiščevanje Izraela. Vodilo pa je tudi k novim oblikam in je celoten duhovniški razvoj v liturgiji odpuščanja grehov privedlo do njegovega vrha. Veliki spravni dan je zato imenovan tudi *veliki petek stare zaveze*.[10] ἐ

Šestnajsto poglavje 3 Mz je bilo predmet obsežnih raziskav o njegovi enotnosti, o virih in o njegovem mestu v duhovniškem viru. Različni deli obredov izhajajo iz različnih virov in so dokaz daljšega razvoja. Kljub temu še vedno ni soglasja o prvotni obliki praznika. Obhajanje slednjega je sedaj predstavljeno kot celota.[11]

V nadaljevanju bodo predstavljeni obredi velikega spravnega dne, še posebno obred kozla za Azazela oz. obred grešnega kozla. Videli bomo, da je v judovskem izročilu ta obred obogaten z elementi, ki jih ne najdemo v Svetem pismu. Čeprav Mišna verjetno opisuje obrede velikega spravnega dne, kot so jih praznovali v Jeruzalemu pred uničenjem templja leta 70 po

---

[7] Prim. J. Milgrom, *Leviticus,* v: G. A. Buttrick (ur.), H. G. May (ur.), S. Terrien (ur.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible* S *(IDB)*, Abingdon, Nashville 1962, 543; *Uvod v Tretjo Mojzesovo knjigo*, v: *Sveto pismo Stare in Nove zaveze, SSP*, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1996, 149.

[8] Prim. P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, Institut Biblique Pontifical, Rome 1923, 89; J. C. Rylaardsdam, *Atonement, Day of,* v: *IDB* I, 313; P. P. Saydon, *Leviticus,* v: B. Orchard (ur.), F. Sutcliffe (ur.), R. C. Fuller (ur.), R. Russel (ur.), *A Catholic Commentary on Holy Scripture,* Thomas Nelson and Sons, London, New York, Paris 1953, 238.

[9] Veliki spravni dan je postal najpomembnejši judovski praznik, čeprav v dobi pred izgnanstvom ni dokazov o njegovem obstoju. Kljub temu je imel praznik daljšo predzgodovino in je bil povezan z začetkom novega leta. Antični obred za priložnostno očiščevanje svetišča je bil prestrukturiran tako, da je vključeval letno očiščevanje narodovih grehov na 10. tišrija. Praznik se je verjetno pričel z obredom sprave za duhovništvo in tempelj, sčasoma pa je nesistematično prevzel še druge elemente. Prim. M. Noth, *Leviticus,* SCM Press, London 1981, 119; J. C. Rylaardsdam, *Atonement, Day of,* v: *IDB* I, 313; G. Hengton Davies, *Leviticus,* v: *IDB* III, 121; R. J. Faley, *The Day of Atonement*, v: R. E. Brown (ur.), J. A. Fitzmyer (ur.), R. E. Murphy (ur.), *The New Jerome Biblical Commentary (NJBC),* Prentice Hall, Englewood Cliffs 1968, 71.

[10] Prim. P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament,* 109; *Uvod v tretjo Mojzesovo knjigo* v: *Sveto pismo Stare in Nove zaveze, SSP,* 149.

[11] Prim. M. Noth, *Leviticus,* 117-121; G. Hengton Davies, *Leviticus,* v: *IDB* III, 119, 121; P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament,* 92-93; G. A. Buttrick, *The Interpreter's Bible* II, Abingdon, Nashville 1953, 77.

Kr., ni znano, ali je bil v starozaveznih časih obred kozla za Azazela povsem enak.[12] Svetopisemsko besedilo, ki zadeva obred kozla za Azazela, bo navedeno v celoti. To bo omogočilo lažjo primerjavo z judovskim izročilom. Kljub temu da je izročilo očetov izražalo avtoriteto institucij, je treba poudariti, da le-to v marsičem »razširja« navodila iz Svetega pisma glede izvedbe obreda kozla za Azazela.

Praznični postni dan se je po Mišni začel ob sončnem zahodu in je trajal do večera prihodnjega dne. Stroga vzdržnost je veljala za jed in pijačo, umivanje in maziljenje, obuvanje sandal in zakonsko občevanje.[13] Priprava velikega duhovnika na obrede velikega spravnega dne se je začela sedem dni pred praznikom in je bila intenzivna.[14] Na veliki spravni dan je svojo službo opravljal samo veliki duhovnik in to v beli obleki, ki naj bi po mnenju nekaterih raziskovalcev označevala ponižnost in spokornost,[15] po mnenju drugih pa čistost.[16] Sprava je bila dosežena s pomočjo *daritve za greh* (haṭṭā't).[17]

Poleg očiščevanja templja so bili sestavni del obreda: žrtev za duhovnika, žrtev za ljudstvo in grešni kozel. Kot daritev za greh duhovnika in njegovo hišo so darovali mladega junca (prim. 3 Mz 16,3-11). Nanj je duhovnik položil roke in izpovedal svoje grehe ter grehe svoje hiše. V izpovedih nad juncem in dvema kozloma je duhovnik izrekel tetragram YHWH, kar je edina priložnost, ob kateri se je to zgodilo.[18] Sledil je obred zadoščevanja za ljudstvo.

---

[12] Prim. G. J. Wenham, *The Book of Leviticus,* Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1985, 232.

[13] Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 8,1-5; *Tosefta, Yoma* 4,1-5, v: J. Neusner (ur.), *The Halakhah: An Encyclopedia of the Law of Judaism,* Brill, Leiden-Boston-Köln 2000, 248-250; P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament,* 93; Ramban (Nachmanides), *Commentary on the Torah* (prev. C. B. Chavel), Shilo Publishing House, New York 1974, 218-219; J. C. Rylaardsdam, *Atonement, Day of,* v: *IDB* I, 314.

[14] Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 1,1-7, v: *The Halakhah,* 221-225.

[15] Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 3,6, v: *The Halakhah,* 229; P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament,* 95; J. H. Kurtz, *Offerings, Sacrifices and Worship in the Old Testament*, Hendrickson, Massachusetts 1998, 387-389; M. Noth, *Leviticus,* 120; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus,* 230; J. C. Rylaardsdam, *Atonement, Day of,* v: *IDB* I, 314.

[16] Prim. H. D. M. Spence, J. S. Exel, *The Pulpit Commentary. Leviticus, Numbers* II, Eerdmans, Grand Rapids, Michigan 1983, 237-238.

[17] Prim. J. Milgrom, *Atonement, Day of,* v: *IDB* S, 82. Predpogoj za delovanje *daritve za greh* (ḥattā't) je kesanje. Prim. J. Milgrom, *Sacrifices and offerings, OT,* v: *IDB* S, 767.

[18] Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 3,7, 4,2, 6,2; *Tosefta, Yoma* 2,1, v: *The Halakhah,* 229-230, 235, 244; P. Bellan-Boyer, *Kippur&Cover-ups: Exegesis of Leviticus 16,* v: *Colloquium on Violence and Religion. Judaism, Christianity and the Ancient World: Mimesis, Sacrifice and Scripture,* Union Theological Seminary, New York 2002, 3; P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament,* 95-96; J. C. Rylaardsdam, *Atonement, Day of,* v: *IDB* I, 314-315; J. C. R. de Roo, *Was the Goat for Azazel Destined for the Wrath of God?*, Biblica 81 (2000), 237.

»[7] *Nato naj vzame oba kozla in ju postavi pred Gospoda pri vhodu v shodni šotor.* [8] *In Aron naj vrže žreba za kozla: en žreb za Gospoda in drug žreb za Azazela.* [9] *Kozla, katerega je zadel žreb za Gospoda, naj Aron pripelje in daruje kot daritev za greh.* [10] *Kozla, katerega je zadel žreb za Azazela, pa naj živega postavi pred Gospoda, da nad njim opravi spravo in ga pošlje Azazelu v puščavo«* (3 Mz 16,7-10).

Na vzhodnem delu dvorišča je stala škatla z dvema žreboma (prim. 3 Mz 16,7-10). En žreb je nosil napis *za Gospoda,* drugi *za Azazela*. Mišna priporoča, naj bosta kozla v vseh vidikih podobna: po ceni, velikosti, barvi, pasla sta se na istem pašniku in bila celo kupljena istočasno.[19] Veliki duhovnik je izvlekel oba žreba. Enega izmed kozlov je žreb določil za Gospoda oz. za daritev za greh. Če je bil to desni žreb, je bilo to dobro znamenje. Drugi žreb je določil kozla za Azazela. Duhovnik je na njegovo glavo privezal škrlaten trak. Tudi na kozla za Gospoda je navezal škrlaten trak, vendar na mestu, kjer bo zaklan, to je okrog vratu.[20] Veliki duhovnik je šel drugič k juncu, izpovedal grehe, ki so jih zagrešili on, njegova hiša in Božje ljudstvo, nato pa je junca zaklal.[21] Sledil je obred kajenja s kadilom (prim. 3 Mz 16,12-13), nato pa obred škropljenja z junčevo krvjo. Ob tej edinstveni priložnosti je veliki duhovnik stopil v Presveto, z junčevo krvjo poškropil sprednjo stran spravnega pokrova, nato pa sedemkrat pred pokrovom (prim. 3 Mz 16,14). Privedli so mu kozla za Gospoda, ki ga je zaklal in sledila je ponovitev obreda škropljenja s krvjo, tokrat kozlovo (prim. 3 Mz 16,15).[22] Očistil je shodni šotor (prim. 3 Mz 16,16), nato pa z mešanico junčeve in kozlove krvi še oltar (prim. 3 Mz 16,18-19). Sledil je obred z živim kozlom (prim. 3 Mz 16,20-22), ki je bil z žrebom določen za Azazela.

»[20] *Ko dokonča spravni obred za svetišče, shodni šotor in oltar, naj pripelje živega kozla.* [21] *Aron naj položi obe roki živemu kozlu na glavo in naj nad njim prizna vse krivde in hudodelstva Izraelovih sinov, vse njihove grehe in jih naloži kozlu na glavo. Potem naj ga po pripravljenem možu pošlje v puščavo.* 22 *Kozel naj odnese na sebi vse njihove krivde v nerodovitno pokrajino. Tako naj pošlje kozla v puščavo«* (3 Mz 16, 20-22) ... »[26] *Tisti pa, ki je odgnal kozla za Azazela, naj si opere oblačila in se okopa v vodi; potem sme priti v tabor«* (3 Mz 16,26).

---

[19] Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 6,1, v: *The Halakhah,* 242; *Barnabovo pismo* 7,8, v: G. Kocjančič (ur.), *Spisi apostolskih očetov,* Mohorjeva družba, Celje 1996, 247; P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament,* 95; J. C. Rylaardsdam, *Atonement, Day of,* v: *IDB* I, 314.

[20] Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 3,8, 4,1-2; *Tosefta, Yoma* 2,9, 3,10; *Yerushalmi, Yoma* 4,1 II, 2, v: *The Halakhah,* 231-235; Ramban (Nachmanides), *Commentary on the Torah,* 224; P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament,* 95-96.

[21] Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 3,7, v: *The Halakhah,* 230, 235.

[22] Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 5,4; *Tosefta, Yoma* 2,16, 3,1-2, v: *The Halakhah,* 239-241.

Po duhovnikovem polaganju rok in izpovedi grehov ljudstva so bili grehi naloženi na kozlovo glavo, nato pa je za to pripravljen mož žival odpeljal v puščavo, kjer so jo izpustili. Po Nothu je ta postopek odstranitve grehov v okviru 3 Mz 16 poznejši dodatek obredu duhovniške sprave. Nedvomno gre za zelo star obred, ki je obstajal neodvisno od sedanjega konteksta.[23]

Mišna poroča, da so grešnega kozla nato odvedli skozi vzhodna vrata proti Oljski gori. Za to priložnost so zgradili most čez Cedron, da so žival po zgledu Babiloncev izpostavili ravnanju množice, ki ji je trgala volno in pospeševala njen odhod z grehi vred.[24] Veliki duhovnik je na Oljski gori predal kozla možu, ki ga je odvedel v puščavo. Navadno je to delo opravil tujec, čeprav rabi Yose poroča, da so bile tudi izjeme.[25] Vplivni Jeruzalemčani so kozla pospremili do prve izmed desetih postaj,[26] ki so vodile do prepada. Na koncu poti je mož, ki je vodil kozla, odtrgal polovico škrlatnega blaga in ga privezal na skalo, polovico pa med kozlove rogove. Nato je žival pahnil v prepad. Še preden je padla na tla, se je raztreščila na kose. Nato se je mož vrnil na deseto postajo, kjer je kot nečist, zaradi stika s prenašalcem greha, ostal preostanek dneva.[27] Možje, ki so bili na postajah ob poti, so z mahanjem z zastavico signalizirali, da je bil kozel vržen v prepad, dokler sporočilo ni doseglo velikega duhovnika, ki je nadaljeval z obredi.[28] Rabi Izmael pravi, da je obstajalo še drugo znamenje; to je bil škrlaten trak, ki je bil navezan na vrata svetišča. Ko je kozel prišel do puščave, je ta postal bel (prim. Iz 1,18). Babilonski Talmud pravi, da je štirideset let, za časa velikega duhovnika Simeona Pravičnega, trak postal bel takoj, ko je bil kozel vržen v prepad, v znamenje, da so bili grehi ljudstva odpuščeni. Pozneje sprememba v belo ni bila stalna, kar je bil dokaz moralne in duhovne pokvarjenosti ljudstva; štirideset let pred uničenjem drugega templja niso več opazili spremembe barve.[29]

---

[23] Noth dopušča možnost, da je bil obred prvotno opravljan v lokalno omejenem krogu častilcev in je le sčasoma postal del kulta v Jeruzalemu. Prim. M. Noth, *Leviticus,* 124-125.

[24] Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 6,4; *Tosefta, Yoma* 3,13, v: *The Halakhah,* 244; J. C. Rylaardsdam, *Atonement, Day of,* v: *IDB* I, 315.

[25] Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 6,3, v: *The Halakhah,* 244.

[26] Mišna navaja, da je bilo postaj deset, mnenja rabijev o številu postaj pa se razhajajo. Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 6,4; *Tosefta, Yoma* 3,13, v: *The Halakhah,* 244.

[27] Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 6,5, v: *The Halakhah,* 244-245.

[28] Prim. M. Jastrow ml., J. F. McCurdy, K. Kohler, M. Jastrow, I. Husik, *Azazel,* v *Jewish encyclopedia.com,* URL=»*http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=2203&letter=A*«. 6. 7. 2004.

[29] Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 6,7, v: *The Halakhah,* 245; P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament,* 100; L. F. Church (ur.), *Matthew Henry's Commentary on the Whole Bible,* Marshal Morgan&Scott, London 1960, 129; H. Lesetre, *Bouc émissaire,* v: F. Vigoroux, *Dictionnaire de la Bible,* Libraire Letouzey et Ané, Paris 1926, 1872.

Sledil je sklep velikega spravnega dne (prim. 3 Mz 16,23-28). Veliki duhovnik je odložil spokorna oblačila in si nadel veličastno zlato oblačilo, da bi na oltarju daroval žgalno daritev zase in za ljudstvo.[30] Trupli junca in kozla - daritve za greh so odnesli na kraj, kamor so metali tempeljski pepel (prim. 3 Mz 4,12), in ju tam zažgali. Mož, ki je to delo opravil, in tisti, ki je odvedel grešnega kozla, sta bila nečista in sta se morala skopati in umiti svoja oblačila, preden sta se pridružila skupnosti. Ljudstvo je po končanih obredih pelo in se veselilo. Veliki spravni dan je bil trenutek izredne prenove, ki je prežemala ves Izrael.[31]

3. Etimologija izraza Azazel (‘ăzā’zēl)

Za razumevanje obreda grešnega kozla je treba najprej razjasniti vprašanje o pomenu Azazela, omenjenega v 3 Mz 16. Etimološko je imel izraz v različnih časih različne pomene. To dokazujejo tudi prevodi izraza, ki je v izvirniku vselej označen s predlogom lĕ (la‘ăza’zēl).[32] Ta je preveden: *»za Azazela«* (v. 8, 10 a, 26; *ang. »for Az’a.zel«;*[33] *fr. »pour Azazel«*[34]); *Azazelu* (v. 10 b, *ang. »to Az’a.zel«; fr. »à Azazel«)*; *»živi kozel«* (v. 21, *ang. the »live goat«; fr. le »bouc vivant«*). Septuaginta prevaja hebrejski izraz v pomenu *kozel, ki gre (proč):* ὁ ἀποπομπαῖος (v. 8, 10 a), ἡ ἀποπομπή (v. 10 b) in ὁ διεσταλμένος εἰς ἄφεσιν (v. 26).[35] To zelo zgodnjo razlago izraža Vulgata s *caper emissarius* (v. 8, 10, 26), ki s tem izrazom označi le kozla, ki ga je žreb določil za Azazela, medtem ko kozla za Gospoda imenuje *hircus (*hebr. śā‘îr, *gr.* ὁ χίμαρος).[36]

1. Večina sodobnih komentatorjev meni, da je Azazel *kozlu podoben demon* (prim. 3 Mz 17,7).[37] To razlago podpirajo naslednji argumenti: a) ker

---

[30] Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 7,2, v: *The Halakhah,* 247.

[31] Prim. P. A. Médebielle, *L’Expiation dans l’Ancien et le Nouveau Testament,* 101; J. C. Rylaardsdam, *Atonement, Day of,* v: *IDB* I, 316.

[32] Prim. *Biblia Hebraica Stuttgartensia,* Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1967/1977, 3 Mz 16 (v. 8, 10, 26).

[33] Prim. *The Holy Bible, NRSV,* Thomas Nelson Publishers, Nashville 1989.

[34] Prim. *La Bible, Traduction œcumenique de la Bible comprenant l’Ancien et le Nouveau Testament,* Alliance Biblique Universelle, Le Cerf, Paris 1988.

[35] Prim. *Septuaginta,* Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979.

[36] Prim. *Biblia Sacra Iuxta Vulgata Versionem,* 4. izdaja, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1994. *The Holy Bible, NRSV,* opombe k 3 Mz, 16, 103-104.

[37] Prim. ‘ăzā’zēl, v: L. Koehler, W. Baumgartner, *The Hebrew Aramaic Lexicon of the Old Testament* II, Brill, Leiden 1995, 806; J. H. Kurtz, *Offerings, Sacrifices and Worship in the Old Testament*, 396, 399-403; H. D. M. Spence, J. S. Exel, *The Pulpit Commentary* II, 239; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus,* 234; Ramban (Nachmanides), *Commentary on the Torah,* 217; B. Janowski, *Azazel,* v: K. Van der Toorn (ur.), B. Becking (ur.), F. W. Van der Horst (ur.), *Dictionary of Deities and Demons in the Bible,* Brill, Leiden 1995, 241, 243-244; D. P. Wright, *Azazel,* v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor*

je bil prvi kozel namenjen nadnaravnemu bitju, verjetno to velja tudi za drugega.[38] b) Kozel, določen za Azazela, je izgnan v puščavo, ki je pogosto opisana kot prebivališče demonov. c) Nekateri razlagalci Azazela identificirajo s poglavarjem padlih angelov.[39]

2. Izraz označuje *kraj* kozlove *smrti* oz. gorsko pečino, s katere je bil kozel vržen.[40]

3. Izraz izvira iz povezave z aramejsko besedo *azala*, ki pomeni odstraniti. Pomen izraza bi bil: *uničenje ali popolna odstranitev krivde*.[41]

4. Po Janowskem je treba Azazela povezati z obredi, v katerih so živali uporabljali namesto ljudi, da bi magično pomirile jezno božanstvo. Ti obredi naj bi se z anatolsko-sirskega področja preko kanaanskega obreda grešnega kozla razširili na palestinsko-izraelsko območje, pa tudi na jonsko-grško območje. Vzporednice tem obredom najdemo v Svetem pismu (3 Mz 14,

---

Bible Dictionary I, Doubleday, New York 1992, 536; R. J. Faley, *The Day of Atonement*, v: *NJBC,* 72; T. H. Gaster, *Azazel,* v: *IDB* I, 326; M. V. Houghton, *The Problem of Azazel in the Day of Atonement,* URL=»*http://www.ratzlaf.com/Azazel.pdf*«. 7. 6. 2004.; J. C. Rylaardsdam, *Atonement, Day of,* v: *IDB* I, 315. Tako prepričanje delita tudi *Sveto pismo Stare in Nove zaveze, SSP,* opomba št. 8 k 3 Mz 16, 8, 167 in *La Bible TOB,* opomba št. 8 k 3 Mz 16, 8, 145.

[38] Prim. J. H. Kurtz, *Offerings, Sacrifices and Worship in the Old Testament*, 397-398. Poleg možne etimologije izraza v povezavi s padlimi angeli, E. Lipinski enači poslanje k Azazelu s poslanjem k Satanu. Prim. E. Lipinski, *Azazel,* v: P. M. Bogaret (ur.), M. Delcor (ur.), E. Jacob (ur.), E. Lipinski (ur.), R. Martin-Achard (ur.), J. Ponthot (ur.), *Dictionnaire Encyclopedique de la Bible,* Brepolis, Paris 1987, 170-171. Značaj Satana kot tožnika pravičnih ustreza vlogi Azazela v odnosu do sprave na veliki spravni dan. Prim. J. H. Kurtz, n. d., 403. Na ta dan, Satan tri ure ni obtoževal Izraela pred Bogom. Bil je trenutek, ko je bil zavezni odnos čist. Prim. P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament,* 97. Daleč od tega, da bi vključevalo prepoznanje Azazela kot božanstva, je bilo poslanje kozla po Nahmanidesu simbolen izraz ideje, da je ta grehe odnesel nazaj k viru vse nečistosti. Prim. M. Jastrow ml., J. F. McCurdy, K. Kohler, M. Jastrow, I. Husik, *Azazel,* v *Jewish encyclopedia.com,* URL=»*http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=2203&letter=A*«. 6. 7. 2004. Razlagi, da bi bil Azazel identičen s Satanom, nasprotujejo še H. Lesetre, *Bouc émissaire,* v: *Dictionnaire de la Bible,* 1874; H. D. M. Spence, J. S. Exel, *The Pulpit Commentary* II, 240; omenja pa jo tudi G. A. Buttrick, *The Interpreter's Bible* II, 77-78.

[39] Prim. P. P. Saydon, *Leviticus,* v: *A Catholic Commentary on Holy Scripture,* 238; D. P. Wright, *Azazel,* v: *The Anchor Bible Dictionary* I, 536; T. H. Gaster, *Azazel,* v: *IDB* I, 326; J. C. R. de Roo, *Was the Goat for Azazel Destined for the Wrath of God?,* 234, idr.

[40] Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 6,4-5, 6,7, v: *The Halakhah,* 244-245; *La Bible TOB,* opomba k 3 Mz 16,8, 145; J. H. Kurtz, *Offerings, Sacrifices and Worship in the Old Testament*, 396, 398; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus,* 234; B. Janowski, *Azazel,* v: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible,* 241; D. P. Wright, *Azazel,* v: *The Anchor Bible Dictionary* I, 536; H, Lesetre, *Bouc émissaire,* v: *Dictionnaire de la Bible,* 1875, idr.

[41] Prim. J. H. Kurtz, *Offerings, Sacrifices and Worship in the Old Testament*, 396; G. J. Wenham, *The Book of Leviticus,* 234; H. Lesetre, *Bouc émissaire,* v: *Dictionnaire de la Bible,* 1875; D. P. Wright, *Azazel,* v: *The Anchor Bible Dictionary* I, 536, idr.

Zah 5) in zunaj njega. Pomen fraze *za Azazela* je po Janowskem: *za izničenje božje jeze*.[42] Tej razlagi se pridružujeta tudi D. P. Wright in de Roova, ki meni, da gre za uničenje pogubnih učinkov greha z uničenjem vzroka in simbola zla.[43]

5. Tawil ob primerjavi z ugaritskimi in akadskimi besedili Azazela enači z Motom, kanaanskim bogom podzemlja.[44]

4. Odmik Izraelove teologije od prvotnih oblik obreda grešnega kozla

Eden izmed ključnih poudarkov Girardove teorije je v poudarjanju edinstvenosti judovsko-krščanske religije, katere značilnost je odmik od nasilnega odstranjevanja zunanje nečistosti k etični odgovornosti. Ta razvoj je dobro viden tudi v Izraelovem pojmovanju obreda grešnega kozla v primerjavi s podobnimi obredi antičnega Bližnjega vzhoda.

Poseben pomen obreda grešnega kozla je v odstranitvi nečistosti. Njegova starost in razširjenost sta presenetljivi, zaradi česar lahko sklepamo, da je praznik velikega spravnega dne kasnejšega nastanka kot omenjeni obred. Ta obred so prvotno opravljali v času nevarnosti; očiščeval naj bi svetišče.[45] Po Janowskem obred kozla za Azazela predstavlja tip obreda odstranitve, ki izvira iz področij južne Anatolije in severne Sirije, znan pa je tudi v Mezopotamiji. Motiv grešnega kozla je dobro izpričan v hetitsko-hurskih obredih iz Kizzuwatna. V teh obredih so nosilci nečistosti številne živali. V asirski magiji podobno veliko govorijo o kozlih in podobnih živalih, vendar tu nikoli ne gre za prenos grehov ali bolezni in kozla ne izženejo, ampak ubijejo.[46] Strokovnjaki so pokazali, da so obredi, ki vključujejo prenos okužbe ali krivde, v antičnih religijah zelo pogosti.[47]

Izmed mnogih obredov očiščevanja v babilonski religiji nobeden ne sporoča, da bi kakšna žival, obsojena na smrt, nosila grehe ljudstva in bila izgnana v puščavo. Vedno gre le za spravo za posameznika. Kozla, imeno-

---

[42] Prim. B. Janowski, *Azazel,* v: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible,* 244.

[43] Prim. D. P. Wright, *Azazel,* v: P. J. Achtemeier (ur.), *Harper's Bible Dictionary,* Harper&Row, San Francisco 1985, 82; J. C. R. de Roo, *Was the Goat for Azazel Destined for the Wrath of God?,* 234, 236-238.

[44] Tawilovo mnenje navaja: J. C. R. de Roo, *Was the Goat for Azazel Destined for the Wrath of God?,* 235.

[45] Prim. D. P. Wright, *Day of Atonement,* v: *The Anchor Bible Dictionary* I, 72, 75; G. A. Buttrick, *The Interpreter's Bible* II, 77; J. Milgrom, *Atonement, Day of,* v: *IDB* S, 82-83.

[46] Prim. B. Janowski, *Azazel,* v: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible,* 244; D. P. Wright, *Day of Atonement,* v: *The Anchor Bible Dictionary* I, 74.

[47] V Izraelu isto idejo vključuje obred za očiščenje gobavca (3 Mz 14,6-7) in poslanje ženske, ki je predstavljala krivičnost, v Šinar (Zah 5,6-11). Med antičnimi Hetiti sta bili ženska in koza z večbarvno volno odvedeni čez tabor v tabor sovražnika kot žrtev njihovemu bogu, ki je prinesel nadlogo. Prim. J. C. Rylaardsdam, *Atonement, Day of,* v: *IDB* I, 315.

vanega *mašhuldubbu*, *po katerem je zlo izgnano*, ubijejo, njegovi razkosani deli pa predstavljajo grešnikove ude. Ta oblika sprave se v marsičem razlikuje od hebrejskega obreda grešnega kozla.[48]

Pomenljiv je tudi babilonski obred očiščevanja templja Nebo, ki je potekal na 4. in 5. dan novoletnega praznovanja. Mašmašu, duhovnik, ki je zadolžen za zaklinjanja, ukaže, naj ovnu odsekajo glavo. Nato očisti tempelj, tako da ga drgne s truplom ubitega ovna.[49] Nakar njegovo truplo vrže v reko Nala. Neki drug mož naredi enako z glavo žrtve. Odstranitev trupla in glave označuje odstranitev greha iz mesta. Oba moža sta nečista in morata bivati od 5. do 12. dneva na polju. Veliki duhovnik ne sme videti očiščevanja templja, sicer bi postal nečist. Oven v obredu igra vlogo grešnega kozla. Izrazita je dobesedno dojeta odstranitev nečistosti s prenosom na ovna.[50]

Številni obredi govorijo o jeznih božanstvih in demonih, s katerimi se je treba spraviti. Tisti, ki trpijo, morajo prinesti darove za pomiritev demonske jeze (hetitski obred Ašela). V drugih obredih so demoni varuhi zla. V hetitskem obredu Ambazzi poteka zdravljenje bolnika tako, da se zlo prenese z njega na nadomestek, ki ga predstavlja miš.[51] V nekem sumerskem obredu kralj na ukaz Ea in Marduka s puščico ustreli mladega kozla in vanj prenese bolezni, ki so mučile čredo. Žival nato zbeži v puščavo. V tem primeru gre za bolezen, katere se je treba znebiti in ne za greh, za katerega se je treba spokoriti. Tega izgona bolezni udeleženci obreda niso razumeli kot simbolnega, ampak kot resničnega.

Pri Grkih in Rimljanih je znan obred *lustratio*, ki meščane očiščuje grehov, storjenih zoper kult. Meščani so se molče na določen dan zbrali izven obzidja. Uradnik je s tremi žrtvami (ovnom, svinjo in bikom) naredil tri kroge okrog skupnosti, da so bile res zbrane vse nečistosti. Po tretjem krogu je izrekel molitveno formulo in daroval žrtve. Kdor ni sodeloval pri obredu, ni bil očiščen in ni mogel več biti član mesta.

J. G. Frazer našteva številne druge primere grešnih kozlov, ki poročajo o izgonu grehov, bolezni in zla z nasiljem. Nadomestke nato izženejo, sežgejo, pokopljejo, tako da izginejo z vsem zlom. Judovski grešni kozel je po Fra-

---

[48] Prim. P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament,* 109-110.

[49] Tudi ob posvečevanju novega templja, v hetitiskem obredu Ulippi, najdemo obred klanja ovce. Z njeno krvjo so pomazali in tako očistili kip boga, zidove zgradbe in kultno posodje.

[50] V Jeruzalemu je bilo letno očiščevanje templja najvišje obredno opravilo, ki ga je opravil veliki duhovnik v duhu spokornosti. V Babilonu je bilo očiščevanje templja naloga, ki je bila zaupana duhovniku nižje stopnje. Levitska sprava se je po krvi žrtve dovršila, babilonska žrtev pa ne očiščuje, ne da bi omadeževala. Prim. P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament,* 111-114; T. H. Gaster, *Sacrifices,* v: *IDB* IV, 153.

[51] Prim. D. P. Wright, *Azazel,* v: *The Anchor Bible Dictionary* I, 537.

zerju podoben drugim.[52] Natančnejše raziskave pa so dokazale, da to ni res. Motiv pomiritve hudega duha s kozlom kot darom je namreč miselnosti Mojzesove postave popolnoma tuj.[53] Obred kozla za Azazela prihaja iz pred-duhovniške oblike obreda, v katerem je imel Azazel bolj aktivno vlogo, in sicer kot jezno božanstvo ali kot varuh zla.[54] Mnogi raziskovalci menijo, da so začetniki obreda imeli Azazela za resnično bitje. Izraelsko ljudstvo je živelo med ljudstvi, ki so bila izrazito vraževerna; ta praznovernost je bila povezana z lokalnimi božanstvi. Azazel naj bi bil poglavar nadnaravnih puščavskih bitij oz. demon, ki se je razvil v božanstvo. Toda Azazel ni bil nikoli hebrejski nacionalni bog. Jewish Encyclopedia poudarja, da je bilo simbolno dejanje dejansko odpoved Azazelovi avtoriteti.[55]

Tudi Janowski meni, da je vključitev figure z imenom Azazel v 3 Mz 16 povzročil motiv puščave. Žrtvovanje kozla Azazelu pripada najstarejšim virom 3 Mz 16 in je del religijsko-magičnega pojmovnega sveta severne Sirije. Izraelci so ga posvojili v času oblikovanja 3 Mz 16, in sicer v skladu z edinstvenimi izraelskimi interpretacijskimi predpostavkami, ki izvirajo iz poizgnanskega monoteizma.[56]

Po Wrightu je bil Azazel v svetopisemskem obredu nemočna figura, ki se močno razlikuje od demonov v drugih religijah antičnega Bližnjega vzhoda. Glavni razlog za tak preobrat je v težnji izraelskega monoteizma, ki zavrača vsako moč, ki bi mogla tekmovati z Jahvejem. Duhovniški vir le redko omenja demone. V 3 Mz 17,7, kjer se to zgodi, pa demone obravnava slabšalno in ne izraža vere v njihov resničen obstoj. V 3 Mz 16 za razliko od demonov v poganskih religijah Azazel ne škoduje in ne prejema darov. Večina avtorjev nasprotuje mnenju, da bi bil grešni kozel lahko daritev demonu.[57]

Noth meni, da je mogoče v kozlu za Azazela razlikovati dva elementa, ki sta bila v zgodovinskem razvoju združena. Poslanje grešnega kozla k Azazelu izvira iz obreda pomiritve jeznega božanstva, nalaganje krivde na kozla pa izraža njeno odstranitev in je nekoliko kasnejšega nastanka, čeprav gre še vedno za zelo arhaičen pojav.[58] Médebielle navaja še dve ključni

---

[52] Prim. P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament,* 109-113; D. P. Wright, *Day of Atonement,* v: *The Anchor Bible Dictionary* I, 74.
[53] Prim. H. D. M. Spence, J. S. Exel, *The Pulpit Commentary* II, 239-240.
[54] Prim. D. P. Wright, *Azazel,* v: *The Anchor Bible Dictionary* I, 537.
[55] Prim. M. Jastrow ml., J. F. McCurdy, K. Kohler, M. Jastrow, I. Husik, *Azazel,* v *Jewish encyclopedia.com,* URL=»*http://www.jewishencyclopedia.com/view.jsp?artid=2203&letter=A*«. 6. 7. 2004; M. Noth, *Leviticus,* 124-125.
[56] Prim. B. Janowski, *Azazel,* v: *Dictionary of Deities and Demons in the Bible,* 244-245.
[57] Prim. G. J. Wenham, *The Book of Leviticus,* 234; D. P. Wright, *Day of Atonement,* v: *The Anchor Bible Dictionary* I, 73; D. P. Wright, *Azazel,* v: *The Anchor Bible Dictionary* I, 536-537. Tudi Lesetre poudarja, da Azazel v 3 Mz 16 nima nobenih značilnosti nasilnega božanstva. Prim. H. Lesetre, *Bouc émissaire,* v: *Dictionnaire de la Bible,* 1875.
[58] Prim. M. Noth, *Leviticus,* 125.

značilnosti pomena obreda grešnega kozla v 3 Mz 16: 1. prenos grehov na kozla je le simbolen in 2. izgon kozla za Azazela ne povzroči sprave, ampak le kaže njene učinke. Judovski obred velikega spravnega dne po Médebiellu ne predstavlja nobenega posebnega babilonskega sledu in je le zgovoren prikaz že opravljene sprave.[59]

Izrael je za razliko od drugih religij antičnega Bližnjega vzhoda svoj odnos do problema nečistosti, postavil na povsem drugačne temelje. Edini vir upora zoper Boga je človekovo srce in tam mora redno priti do prenove.[60] Še posebno od izgnanstva dalje so imeli Judje natančno zavest o grehu in o nujnosti zadoščevanja. To se je izvrševalo s temu namenjenimi žrtvami, še posebno na veliki spravni dan.[61] Namen *daritve za greh* (ḥaṭṭā't) je bil odstraniti nečistost iz svetišča. Učinek daru za osebo je posreden in je opisan z glagolom ?kippēr,[62] v pomenu *pomiriti, zadostiti, spraviti*. Kadar je glagol kippēr s predlogom povezan z osebo, izraz pomeni, da je očiščenje, ki se zgodi v svetišču, storjeno v korist te osebe (3 Mz 16, 6). To razodeva človeški dejavnik v dinamiki žrtve: ljudje so tisti, ki povzročajo nečistost s svojimi grehi.[63]

Tudi Mišna izpostavlja etični pomen velikega spravnega dne, ko poudarja, da za prestopke, ki zadevajo odnos med človekom in Bogom, zadoščuje veliki spravni dan; za prestopke, do katerih pride v odnosih med ljudmi, pa bo veliki spravni dan zadoščeval le, če si bo krivec pridobil naklonjenost svojega bližnjega.[64] Tisti, ki se zanaša na to, da bo veliki spravni dan poravnal njegove grehe, naj se zaveda, da se to v tem primeru ne bo zgodilo.[65] Celoten položaj Izraela je tako po Neusnerju odvisen od namena, ki motivira njegova dejanja v odnosu do Boga ali bližnjega. Prečiščenje kulta na eni strani jasno izpostavlja temo sprave, ki zahteva kesanje, na drugi strani pa Božjo moč odpuščati in očiščevati od greha. Obredi zadoščevanja torej ne delujejo *ex opere operato*, ampak samo pogojno.[66] Bog ni nikoli predmet sprave,

---

[59] Prim. P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament,* 111.
[60] Prim. J. Milgrom, *Atonement in the OT,* v: *IDB* S, 79-80.
[61] Prim. R. Schwagger, *Jesus in the Drama of Salvation,* 37-38.
[62] Pomenljiv je pomen glagola kippēr, ki med drugim združuje pomena: 1. *po duhovniku očistiti se od stvari, ki omadežujejo* in 2. kadar je osebek Bog - *odpustiti grehe*. Prim. J. B. Bauer, *Atonement,* v: J. B. Bauer, *Encyclopedia of Biblical Theology,* Crossroad, New York 1981, 50.
[63] Prim. D. P. Wright, *Day of Atonement,* v: *The Anchor Bible Dictionary* I, 72-73.
[64] Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 8,7, v: *The Halakhah,* 252, 256. Za namerno dejanje onečaščanja svetišča in svetih stvari zadoščuje kri kozla, ki je v njem poškropljena na veliki spravni dan. Za vse druge prestopke postave zadoščuje grešni kozel. Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Yerushalmi Yoma,* 8,6 I,1, v: *The Halakhah,* 251.
[65] Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Tosefta, Yoma* 4,9, v: *The Halakhah,* 253; P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament,* 103.
[66] Prim. J. Neusner (ur.), *The Halakhah,* 255-256.

ampak je vedno tisti, ki spravo omogoča.[67] Ta etični dosežek nima primere v antičnem svetu.[68] Naraščajoči razvoj pojmovanja osebne zavesti grešnosti in s tem tudi potrebnosti zadoščevanja vsakega posameznika[69] lahko označimo za enega najpomembnejših vplivov na starozavezni prelom s t. i. žrtvovanjskim mehanizmom grešnega kozla. Krizo skupnosti, še posebno v času izgnanstva in po njem, začenjajo dojemati kot posledico grehov vseh članov skupnosti in ne kot posledico grešnosti posameznika,[70] ki ga Girard imenuje grešni kozel. Šele takrat, ko so ljudje spoznali, da stanje družbe oblikujejo vsi ter da je to v mnogočem posledica grehov vseh članov skupnosti, je bilo mogoče prestopiti iz sveta magije v svet osebne odgovornosti in etike. V tem prestopu se kaže edinstvenost judovstva in krščanstva.

5. 3 Mz 16 in judovsko izročilo o obredu kozla za Azazela v luči Girardove teorije

René Girard je v svojem raziskovanju številnih antičnih pa tudi drugih besedil odkril značilne elemente mehanizma grešnega kozla, ki izražajo nasilje nad žrtvijo. Naša analiza nam bo pomagala razkriti sledi obreda kozla za Azazela, kot so ga izvajali v prvotni obliki, pa tudi odmik Izraela od starih oblik tega obreda.

1. Pomemben element Girardove teorije je *konflikt med tekmecema,*[71] ki se izraža v njuni želji doseči isti cilj. V etimoloških razlagah izraza Azazel smo videli, da med strokovnjaki prevladuje prepričanje, da je Azazel demon ali celo puščavsko božanstvo. Azazel bi kot nadnaravno bitje zlahka predstavljal Jahvejevega tekmeca, ki tekmuje za naklonjenost Božjega ljudstva. Toda 3 Mz 16 ne dopušča takega pojmovanja. Veliki duhovnik ni sam določil enega kozla za Gospoda in drugega za Azazela. Uporaba žreba v ta namen predpostavlja, da je bilo nasproti Jahveju postavljeno bitje, ki mu nasprotuje, zato je bilo treba poudariti Jahvejevo superiornost in odstraniti vsako primerjavo med njima.[72] V izbiri žrtve z žrebom gre za jasno priznanje superiornosti Jahveju kot Izraelovemu Bogu, kar izraža dejstvo,

---

[67] Prim. O. Kaiser, *Sprava:* v: A. Grabner-Haider, J. Kraševec, *Biblični leksikon*, Mohorjeva družba, Celje 1984, 683.
[68] Prim. J. Milgrom, *Atonement, Day of,* v: *IDB* S, 83.
[69] Prim. A. Grabner-Haider, *Zadoščenje,* v: *Biblični leksikon*, 775-776.
[70] Prim. T. H. Gaster, *Sacrifices,* v: *IDB* IV, 153.
[71] Prim. R. Girard, *La violence et le sacré,* 63-129.
[72] Prim. J. H. Kurtz, *Offerings, Sacrifices and Worship in the Old Testament*, 397-398; M. Noth, *Leviticus,* 121; H. D. M. Spence, J. S. Exel, *The Pulpit Commentary* II, 240. Če bi duhovnik samovoljno določal namembnost kozlov, bi to po Nahmanidesu pomenilo čaščenje Azazela. Nahmanides ostro nasprotuje očitkom malikovalcev, da v poslanju kozla k Azazelu opravljajo isti obred kot oni in jasno poudarja, da ne gre za žrtvovanje demonom. Prim. Ramban (Nachmanides), *Commentary on the Torah,* 220-221.

da je tudi kozel za Azazela živ postavljen pred Gospoda, preden je poslan v puščavo. Gospod je tisti, ki odloča o namembnosti obeh žrtev. Pomembno je poudariti, da grešnega kozla niso pojmovali kot dar za Azazela.[73]

2. Sveto pismo ne govori o tem, kakšna naj bi bila kozla, uporabljena v obredih na veliki spravni dan. Kljub temu izročilo navaja priporočilo, naj bosta *kozla v vseh vidikih podobna,* obenem pa dopušča izjeme.[74] Na prvi pogled nepomemben podatek ima v Girardovi teoriji pomembno vlogo v izbiri žrtve, ki jo spremlja brisanje razlik.[75] Toda v obredih velikega spravnega dne po mnenju mnogih razlagalcev drugi kozel le simbolno potrjuje pomen oz. učinek prvega.[76] Kozla sta si podobna zato, da oba skupaj predstavljata eno samo žrtev. Kozel za Gospoda je žrtev, ki je obredno zaklana in je izraz kesanja častilca, ki veruje v Božje usmiljenje in odpušča grehe, kozel za Azazela pa simbolno prikaže učinek daritve kozla za Gospoda.[77] Wenham meni, da gre v obredu kozla za Azazela za potrebo, da bi tudi ljudstvo nazorno videlo, da je greh res odstranjen. Ljudstvo obredov, ki jih je v svetišču opravil veliki duhovnik, ni videlo, vsi pa so lahko videli obred grešnega kozla. To vidno dogajanje je bilo tesno povezano s postom in pokoro, ne pa le lahek način, kako se znebiti greha.[78]

3. Buttrick meni, da izraz Babilonci v Mišni (6,4) označuje *množico*, ki slepo verjame, da so njeni grehi preneseni na kozla. Ta napada kozla, sledi sprevodu, ki ga vodi in s klici navdušenja sprejme sporočilo o njegovi smrti, kot da bi ta resnično odstranjevala grehe.[79] Opis povsem ustreza Girardovemu pojmovanju vloge množice[80] v nasilnem preganjanju žrtve, toda treba je poudariti, da v 3 Mz 16 ne najdemo naročila, naj kozla preganjajo

---

[73] Rabi Abraham poudarja, da kozel ni mogel biti dar, ker ni bil zaklan. Rabi Eliezer nasprotno meni, da so Samaelu (Satanu) na veliki spravni dan dali pomiritveni dar in sicer zato, da ne bi izničil njihovih darov. Toda zanimiva je njegova izjava, da je bil žreb za Azazela namenjen za *kozla greha*, kar namiguje na prepletanje dveh različnih pojmovanj. Namen poslanja kozla v puščavo ni bil prekršiti postavo, ki strogo prepoveduje čaščenje drugih bogov, ampak izpolniti željo Boga, ki je ukazal kozla poslati v puščavo. Prim. Ramban (Nachmanides), *Commentary on the Torah,* 217-220.

[74] Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 6,1, v: *The Halakhah,* 242.

[75] Prim. R. Girard, *La violence et le sacré,* 63–101.

[76] Prim. H. Lesetre, *Bouc émissaire,* v: *Dictionnaire de la Bible,* 1872; J. H. Kurtz, *Offerings, Sacrifices and Worship in the Old Testament*, 408, 411; P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament,* 111; H. D. M. Spence, J. S. Exel, *The Pulpit Commentary* II, 240, 242; T. H. Gaster, *Sacrifices,* v: *IDB* IV, 153.

[77] Prim. G. A. Buttrick, *The Interpreter's Bible* II, 78. Zgovorno je dejstvo, da ima kozel za Azazela v obredih velikega spravnega dne le obrobno vlogo, kar dokazuje dejstvo, da drugod v duhovniškem viru najdemo *daritev za greh* (ḥaṭṭā't) brez elementa grešnega kozla. Prim. D. P. Wright, *Day of Atonement,* v: *The Anchor Bible Dictionary* I, 75.

[78] Prim. G. J. Wenham, *The Book of Leviticus,* 237.

[79] Prim. G. A. Buttrick, *The Interpreter's Bible* II, 83.

[80] Prim. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde,* 33, 121-145; R. Girard, *Le bouc émmisaire,* 26, 85.

ali ubijejo, ampak le, naj ga izpustijo v puščavo. Izročilo v tem oziru veliko bolj popušča ljudskemu okusu.

4. 3 Mz 16 ne naroča niti ne omenja *zasmehovanja žrtve pred ubojem*. Izročilo pripoveduje, da so se Izraelci kljub temu zgledovali po Babiloncih, ki so kozla zasmehovali, preden so ga ubili. Girard poudarja, da je zasmehovanje žrtve ena izmed stalnic[81] mehanizma grešnega kozla oz. izrazito znamenje izražanja soglasja, da je žrtev res kriva obtoženih zločinov.

5. Videli smo, da v številnih podobnih obredih grešnega kozla lahko najdemo tesno povezavo z očiščevanjem templja. Očiščevalni in uničevalni obredi so bili v antičnem svetu tesno povezani. Izgon nečistosti ni bil dovolj, njeno moč je bilo treba odstraniti s pomočjo *prekletstva, uničenja ali izgona*.[82] Uničenje in izgon Girard navaja kot klasični sredstvi mehanizma grešnega kozla.[83] 3 Mz 16 ni zahtevala, da bi živali *poslali v smrt*. Toda Judje niso želeli, da bi se kozel vrnil.[84] Izročilo poroča, da je mož, ki je kozla odvedel, le-tega pahnil v prepad.[85] Targum Psevdo Jonatan pa pripoveduje, da je mož kozla izpustil v puščavi. Kozel naj bi nato sam šel na goro, tam pa ga je sunek vetra, ki naj bi ga poslal Gospod, vrgel v prepad.[86] Čeprav Maher meni, da Psevdo Jonatan s to izjavo izraža svoje zanimanje za čudeže,[87] poročilo Psevdo Jonatana, ob upoštevanju Girardove teorije, predstavlja izrazit primer prvotnih mitoloških opisov žrtvovanjskega nasilja, v katerem je krivda za uboj pripisana božanstvu in ne človeku, ki ga je v resnici zagrešil. Mnogi raziskovalci poudarjajo, da gre v zahtevi po smrti grešnega kozla za popuščanje ljudskemu praznoverju in nasprotovanje temu, kar je določala Postava.[88]

---

[81] Prim. R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde,* 132.

[82] Zlo oz. tisti, ki ga je povzročil (prvotno so bile to po Girardu človeške žrtve) je bilo pogosto pregnano na kraj njegovega izvora ali na neko mesto, kjer bi njegove zle moči delovale v interesu tistega, ki ga je poslal. Prim. J. Milgrom, *Atonement, Day of,* v: *IDB* S, 79, 83.

[83] Prim. R. A. Segal, *The Myth and Ritual Theory,* 285.

[84] Prim. P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament,* 100.

[85] Prim. *Tractates Tamid and Yoma. Mishnah, Yoma* 6,5, v: *The Halakhah,* 244-245.

[86] Prim. *Targum Pseudo Jonathan: Leviticus* (prev. M. Maher), T&T Clark, Edinburgh 1994, 3 Mz 16,10, 22, 169; *Targum Neofiti 1: Leviticus* in *Targum Onqelos to Leviticus* nasprotno soglašata s svetopisemskim besdilom 3 Mz 16,21-22, po kateri naj Aron kozla po pripravljenem možu le odpelje v puščavo in tam izpusti. Prim. *Targum Neofiti 1: Leviticus* (prev. M. McNamara), T&T Clark, Edinburgh 1994, 64; *Targum Onqelos to Leviticus* (prev. B. Grossfeld), T&T Clark, Edinburg 1988, 34.

[87] Prim. M. Maher, *Targum Pseudo Jonathan: Leviticus*, opomba št. 52 k 3 Mz,16; 169.

[88] Prim. H. Lesetre, *Bouc émissaire,* v: *Dictionnaire de la Bible,* 1873; P. A. Médebielle, *L'Expiation dans l'Ancien et le Nouveau Testament,* 93; H. D. M. Spence, J. S. Exel, *The Pulpit Commentary* II, 242; D. P. Wright, *Azazel,* v: *The Anchor Bible Dictionary* I, 537; G. A. Buttrick, *The Interpreter's Bible* II, 78. Po Edersheimu gre za vpeljevanje novih idej s strani izročila, do katerega je prišlo dokaj pozno, saj v prevodu Septuaginte ta

6. V obredih, ki izražajo mehanizem grešnega kozla, ima po Girardu pomembno vlogo razkosanje oz. izmaličenje žrtve, ki simbolizira njeno prekletstvo. Razkosanje žrtve omenja Mišna (6,5) kot posledico tega, da je bila pahnjena v prepad.[89] Po učinkovitem delovanju mehanizma grešnega kozla oz. obnovljenem soglasju med člani skupnosti se prekletstvo obrne v blagoslov. Zato je žrtev pogosto pobožanstvena.[90] Tudi to pojmovanje je bilo verjetno prisotno v prvotnem obredu kozla za Azazela, na kar namiguje pojmovanje kozlov kot krajevnih demonov. Toda Sveto pismo v 3 Mz 17,7 jasno prepoveduje malikovanje kozlov-demonov.

7. Če je bil obred odstranitve zla s pomočjo grešnega kozla v podobnih obredih *resnično in nujno dejanje*, v obredu kozla za Azazela v 3 Mz 16 ne gre za pomiritev jeznega božanstva,[91] ampak za simbolen prikaz odstranitve greha in krivde. Ta sicer izhaja iz obreda v prvotni obliki, vendar se od njega tudi radikalno oddalji. Vlogo, ki jo ima v podobnih obredih zunanja nečistost, ima v svetopisemskem besedilu osebni greh.

7. Sklep

3 Mz 16 med drugimi obredi velikega spravnega dne opisuje obred kozla za Azazela, ki je bil zaradi svoje obloženosti z grehi izraelskega ljudstva imenovan tudi grešni kozel. V času, ko so v vsem antičnem svetu kot krivce za naravne katastrofe, vojaške neuspehe in epidemije v zadoščenje bogovom žrtvovali celo človeške žrtve, hebrejsko Sveto pismo predstavlja takšno pojmovanje kot prazno ter opozarja na edini vzrok vsega zla - človekov greh. Izrael se svojemu idealu resnično Božjega ljudstva lahko približa samo, če je pripravljen priznati svojo krivdo in jo v ponižnem spoznanju svoje nepopolnosti izročiti Bogu.

Daritev kozla za Gospoda, ki se lepo umešča v teologijo Izraelovega kulta, se imenuje daritev za greh. Tej je pridružen starodavni obred kozla za Azazela, ki se je v Izraelovem neverjetnem teološkem razvoju v primerjavi s podobnimi antičnimi obredi iz nasilnega in dobesedno dojetega obreda izgona nečistosti preoblikoval v simbolni obred, ki le izraža učinek daritve za greh. Gre za obred, ki tako ljudstvo kot posameznika postavlja pred izbiro resničnega Boga ali bogov, ki so sad človeških interesov. Pred to odločitvijo se je znašlo tudi izvoljeno ljudstvo, ki je v praznovernem strahu, da bi se njegova nečistost v podobi grešnega kozla kljub vsemu lahko vrni-

---

razvoj še ni prisoten. Prim. A. Edersheim, *The Temple: Its Ministry and Services, Chapter 16, The Day of Atonement,* URL=»*http://philologos.org/_eb-ttms/temple16.htm*«. 7. 6. 2004.

[89] Prim. J. Neusner (ur.), *The Halakhah,* 245.

[90] Prim. R. Girard, *La violence et le sacré,* 170-304; R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde,* 49-55, 117, 120.

[91] Prim. R. Girard, *La violence et le sacré,* 21.

la, preprečilo vsako možnost, da bi se to moglo zgoditi. V svoji razlagi svetopisemskega besedila, ki jo podaja judovsko izročilo, je tudi Izrael podlegal vplivu okoliških narodov in v obredu kozla za Azazela raje izbral evforijo, ki je s sproščanjem sovražnih strasti nad grešnim kozlom in navdušenjem nad smrtjo preganjanega bitja predstavljala pravi spektakel. Sprejetje Božje ponudbe odpuščanja je namreč tako za posameznika kot za skupnost zahtevna odločitev. Je izbira, zaznamovana z bolečino ločitve od vsega, kar ugaja človeškemu egoizmu. Poleg tega da je radikalno povezana s ponižnim priznanjem lastne grešnosti, je tudi zavezujoča in zahteva sprejetje odgovornosti za svoja dejanja.

Mehanizem grešnega kozla, kot ga imenuje René Girard, predstavlja lahek način, kako se znebiti lastne odgovornosti s tem, da jo naprtimo drugemu, v resnici ni nič drugega kot človekova samoprevara in laž. Glavni prispevek Girardove teorije je v tem, da je s svojo analizo najrazličnejših besedil, ki mitologizirajo nasilje, opozoril na naivnost njihovega razlaganja. Njegovo spoznanje o edinstvenosti svetopisemskih besedil v tem pogledu, pomenljivo dopolnjuje raziskave svetopisemskih strokovnjakov, ki se osredotočajo na zgodovinski razvoj besedil in njihov pomen s tem, da opozarja na značilne elemente nasilja, prisotne v vseh človeških družbah, in njihovo zavrnitev v svetopisemskem besedilu.

Svetopisemski obred kozla za Azazela tako ni le eden izmed številnih obredov starega Izraela, ampak razkriva vzorec vseh uničujočih odrešenjskih utopij. Iz tega antičnega obreda izhaja namreč tudi sodobni pomen izraza grešni kozel, ki so ga v svojem življenju izkusili vsi Božji preroki in celo Božji Sin. Naraščajoče razkrivanje nedolžnosti žrtev v Svetem pismu je tisto, na katerem temeljijo sodobna merila človekovega dostojanstva. Mitičnih zgodb, ki pripovedujejo o neštevilnih žrtvah kot nujnih za odvrnitev vseh mogočih katastrof, danes ne moremo več brati kot zgolj nedolžne pripovedi. Dejansko gre za prelaganje odgovornosti na najbolj krut način. Ker se človek, ujet sam vase, ne more soočiti z bolečino svoje odtujitve od Boga, prizadene nedolžnega, povsem naključno izbrano žrtev, ki je nepomembna zato, ker nima nikogar, ki bi jo branil. Miti prikrivajo nasilje nad nedolžno žrtvijo s tem, da jo prikazujejo kot nesporno krivo vseh obtožb. Žrtev, katere identiteto so miti izničili, celo demonizirali, s pomočjo svetopisemskega sporočila spet dobi svoj glas. Obred kozla za Azazela ima tako širše etične in epistemološke posledice in tudi sodobnega človeka postavlja pred izbiro.

Človekovo dostojanstvo, ki izvira iz njegove bogopodobnosti, je tudi danes vedno znova potisnjeno v kot. Če so bili antični narodi obsedeni z očiščevanjem nečistosti, najdemo v sodobnem svetu pravo obsedenost s tekmovalnostjo za moč, uspeh, priljubljenost ... V prizadevanju biti prvi, vladata zavist in sovraštvo, ki se izražata v takšnem ali drugačnem izvajanju moči, kjer cilj posvečuje sredstva. Tudi danes se človekovo dostojanstvo tepta na vse mogoče načine, žrtve pa dodatno izrablja še s tem, da polnijo

prve strani časopisov in predstavljajo osrednje novice televizijskih poročil. Od fotografije lačnega otroka in neštevilnih oblik revščine bi bilo treba preiti k dejanjem. Toda trpljenje teh ljudi v vrtincu političnih in drugih interesov ostaja neopaženo; tisti, ki ga opazujejo dan za dnem, postanejo zanj neobčutljivi; odgovornosti za njihove stiske ne prevzame nihče. Res je, da je po zaslugi judovske-krščanske kulture, ki je oblikovala temelje sodobnega sveta, slišati veliko glasov, ki opozarjajo na zlorabe človekovega dostojanstva, toda izogibanje odgovornosti za drugega je še vedno v nebo vpijoče dejstvo. Formalno izraženo zavzemanje za človekovo dostojanstvo, se namreč preverja le v osebnem ravnanju vsakega posameznika, skupnosti, institucij, politike in vseh področij življenja.

Kristjani smo poklicani, da se na vseh področjih življenja zavzemamo za moralno prenovo sistemov, v katerih živimo. Šele v približevanju idealu, ki ga teologija duhovniškega vira tretje Mojzesove knjige izraža v priporočilu: »Bodite sveti, kajti jaz, Gospod, vaš Bog sem svet« (3 Mz 19, 2), se namreč pokaže, v kakšnega Boga verujemo.

Povzetek: **Mojca Bertoncel, *Obred kozla za Azazela v 3 Mz 16 in judovskem izročilu. Oddaljitev Izraela od prvotnih obredov grešnega kozla v luči teorije Renéja Girarda***

René Girard trdi, da antični miti prikrivajo kolektivno nasilje, medtem ko ga svetopisemska besedila predstavljajo kot neupravičeno. Ta razprava obravnava obred kozla za Azazela v 3 Mz 16 in judovskem izročilu. Obred je bil prvotno opravljan v času nevarnosti in je imel učinek očiščevanja svetišča. Kasneje je bil vključen v obredje velikega spravnega dne, ko so izmed dveh kozlov prvega darovali kot daritev za greh, drugega pa poslali Azazelu v puščavo in tam izpustili. Etimologija izraza Azazel je negotova, večina raziskovalcev pa meni, da je Azazel ime demona. Vloga grešnega kozla v podobnih obredih antičnega Bližnjega vzhoda je bila magična odstranitev zla, nečistosti, bolezni ali pomiritev božje jeze. Toda v svetopisemskem obredu je Azazel nemočna figura, ki ne more biti predmet čaščenja. Prenos grehov na kozla je le simbolen. To je posledica Izraelovega edinstvenega pojmovanja, da svetišče omadežujejo grehi vseh članov skupnosti in ne nečistost, za katero naj bi bil kriv posameznik oz. grešni kozel. Analiza obreda kozla za Azazela v 3 Mz 16 in judovskem izročilu obravnava nekatere pomembnejše elemente Girardove teorije. Čeprav so v judovskem izročilu v obilnejši meri kot v svetopisemskem besedilu prisotni ostanki nasilja nad žrtvijo, tudi to svoje sporočilo oblikuje na temelju osebne odgovornosti in kesanja. Analiza obreda kozla za Azazela v 3 Mz 16 in judovskem izročilu v primerjavi s podobnimi obredi antičnega Bližnjega vzhoda in v luči teorije Renéja Girarda izpostavlja edinstvenost Izraelovega pojmovanja Boga.

Ključne besede: veliki spravni dan, obred kozla za Azazela, grešni kozel, nasilje, nečistost in magija, greh in osebna odgovornost, René Girard.

Summary: **Mojca Bertoncel, *The Rite of the Goat for Azazel in Lev 16 and in Jewish Tradition. Departure of Israel from Original Scapegoat Rites in the Light of the Theory of René Girard***

René Girard claims that ancient myths camouflage collective violence whereas biblical texts reveal it as unjustified. This paper deals with the ritual of the goat for Azazel as described in Lev 16 and in the Jewish tradition. The ritual of the goat for Azazel was originally celebrated in times of danger and its effect was the purifying of the sanctuary. Later, it was included in the rituals of the Day of Atonement, when one of the

two male goats was sacrificed as a sin offering and the other one was sent to Azazel in the desert and dispatched there. The etymology of the expression Azazel is uncertain, but most researchers believe that Azazel is the name of a demon. The role of the scapegoat in analogous rituals of the Ancient Near East was to magically eliminate evil, uncleanness, illness or to calm god's anger. In the biblical ritual, however, Azazel is an impotent figure, which is not a subject of veneration. The transfer of sins to the goat is only symbolic. This is a consequence of Israel's unique conception that the temple is made unclean by the sins of all members of the community and not by the impurity of one single individual or of the scapegoat. The analysis of the ritual of the goat for Azazel in Lev 16 and in the Jewish tradition deals with some more important elements of Girard's theory. Although in the Jewish tradition the traces of violence are present to a larger extent than in the biblical text, also the latter forms its conceptions on the basis of personal responsibility and repentance. The analysis of the ritual of the goat for Azazel in Lev 16 and in the Jewish tradition in comparison with analogous rituals of the Ancient Near East and in the light of the theory of René Girard exposes the uniqueness of Israel's conceptions of God.

Key words: the Great Day of Atonement, the ritual of the goat for Azazel, scapegoat, violence, impurity and magic, sin and personal responsibility, René Girard

Izvirni znanstveni članek (1.01) UDK 1(091)Ricoeur, Paul
BV 65 (2005) 2, 195-228

Janez Vodičar

Pot do metafore v filozofiji Paula Ricoeurja

Francoskega krščanskega misleca Paula Ricoeurja, ki je s svojo hermenevtiko preživel tako marksizem, eksistencializem, strukturalizem in postmoderno, danes bere vedno več ljudi. Svojo filozofijo v veliki meri gradi na samem branju. Tekst mu je temeljna osnova raziskovanja, kjer lahko filozofija odgovori na staro Descartesovo zahtevo po 'strogi znanosti'. Hkrati pa mu je tudi pot, po kateri zmore preiti iz misleca v bralca Teksta. Zato je njegova filozofija religije predvsem biblična eksegeza, ki v svoj pristop vključuje aparat hermenevtične filozofije. Njegova hermenevtika ne gradi na ontologiji v smislu Heideggerja, ampak vedno na konkretnih in preverljivih dejstvih. Čeprav je svojo hermenevtično pot začel v širšem polju simbolnega, kot ga je srečal v religijah in Freudovi analizi, je pozneje iskal vedno bolj preverljiva in objektivna izhodišča, da bi tako njegova ontologija gradila na 'danem', kar je sam tekst in končno tudi naše življenje. Najustreznejša pot od strogega 'znanstvenega' pristopa pa do končnih ontoloških predpostavk pa po njegovem mnenju vodi preko metafore.

Preden spregovorimo o sami metafori, je naša naloga, da pokažemo nagibe in pozneje pot, ki je Ricoeurja pripeljala do ukvarjanja z njo. Spomniti se moramo, da je delo *Živa metafora*[1] v Ricoeurjevem opusu nastalo dokaj pozno. Problematiko, ki jo tu obravnava, je v določenih obrisih skiciral že prej. Kot sem omenil, je njegovo prvo zanimanje, ki ga je pripeljalo do hermenevtike, povezano z religijo in psihoanalizo. Še posebej nas bo ob tem zanimalo njegovo pojmovanje simbola. Vendar če je njegova raziskava teleologije in arheologije, ki jo uvede pri interpretaciji simbolov, nujno vezana na ozko polje psihoanalize ali mitologije, se v vsakdanji govorici pokaže potreba po veliko bolj enostavnem mestu, kjer bomo odgovorili na zahtevo po hermenevtičnem pristopu. Šele v možnosti totalnega hermenevtičnega polja, kjer sem toliko, kolikor vstopam v nenehno interpretacijo, ki vzpostavlja novo ontologijo, nič več vezano zgolj na goli 'je' in resnico kot adekvacijo, zaključimo pot iskanja poetike in poetičnega, ki ga pojmujemo kot možnost preseganja danega v smislu ustvarjalnosti, v širokem polju etičnega, kot prve in zadnje zahteve za 'človeka vredno' ustvarjalnost. Preko ustvarjalnosti, ki jo omogoča po Ricoeurju tekst in jo bo še bolj odprla metafora, bomo prešli v samo dejanje in šele taka poetičnost, namreč dejanja, življenja, če smemo

[1] P. Ricoeur, *La métaphore vive,* Seuil, Paris 1975.

reči, etična ustvarjalnost, lahko vodi tudi do poimenovanja Boga, ki ga smemo pisati z veliko začetnico in se izmakne Pascalovi kritiki filozofije kot misli o mrtvem Bogu.

Vsakdo lahko iz vsakdanje izkušnje potrdi potrebo po razumevanju in razlaganju, ki se medsebojno prepletata in dopolnjujeta. Tam, kjer česa ne razumem, prosim za pojasnilo. Potreba po razumevanju je sprožila razlaganje, ki omogoči na obeh straneh boljše razumevanje. Ricoeur to povzame v preprosti, večkrat ponovljeni trditvi, da več razlagati pomeni tudi bolje razumeti. Vendar vse to naše sklepanje o nujnosti hermenevtičnega pristopa nima jasne in zaenkrat tehtne podlage v filozofski, morda bi lahko rekli znanstveni zahtevi po jasni in prepričljivi metodi, ki bi našo ugotovitev potrdila. Descartesova dediščina racionalizacije je pri Ricoeurju še vedno očitna. Ob tem seveda ne pozabi na izkušnjo kot izhodiščno točko, pridobljeno z zahtevo empiristov, predvsem pa je očitna fenomenološka dediščina. Potreba po znanstvenosti in doslednosti v filozofiji ostaja Ricoeurju kot znamenje zvestobe Husserlu.

Že samo ukvarjanje z mitologijo je pokazalo na Ricoeurjev posluh za dosledno metodo, ki črpa iz vseh t. i. znanstvenih pristopov in poskuša zgolj iz njih izluščiti filozofske posledice. Ravno tako se je lotil branja Freuda. Ricoeurjev pristop k psihoanalizi je šel skozi poglobljen študij, ki je vključeval tudi poslušanje Lacana. Čeprav so mu vedno očitali neznanstvenost, celo njegov lastni sin, ki je psihoanalitik lakanovske smeri, so mu vsi poznejši objektivni kritiki priznavali, da je vsako področje, ki mu je postalo izhodišče za filozofsko razglabljanje, temeljito obdelal. Vedno je tudi poudarjal, da ne gre ne za antropološko, mitsko študijo niti ne za psihoanalizo v terapevtskem smislu. Ostaja omejen na filozofsko branje in išče osnovne predpostavke, ki vodijo z globoko analizo vseh vidikov, pridobljenih iz t. i. eksperimentalnih znanosti, preko tipično hermenevtičnega pristopa k zastavljeni problematiki.

To zanimanje za obe področji, mitologijo in psihoanalizo, ima skupno točko v spraševanju o človekovem hotenju. Hoteno ali nehoteno je vodeno preko interpretacije. Morda bi se lahko naslonili tudi na presodnost v smislu Aristotela in klasične filozofske dediščine zavestnega subjekta. Edino kdor se zaveda, lahko ločuje med svobodno odločitvijo in nujnostjo. Zato ta zahteva, ki jo Ricoeur postavi v svojih zgodnjih študijih o poetiki hotenega, vodi vse njegovo raziskovanje. Kljub temu, da bomo ostali večino časa v polju spoznanja, je končni cilj v hotenem, etiki. Pot k raziskovanju delovanja vodi najprej k odkritju zakonitosti interpretacije. Že v samem začetku, ko poskuša preko mitov zla in z raziskovanjem nezavednega odgovoriti na osnovna vprašanja subjekta, ki se preko tega sprašuje, se pri tem razume in iz tega živi, navidezno opusti raziskovanje volje. Pri obeh prej omenjenih področjih je odkril nujnost vpeljave hermenevtičnega postopka, da lahko izluščimo mitično ali nezavedno sporočilo, ki je skrito v danem materialu. Šele s to pozornostjo do hermenevtičnega pristopa lahko postavimo etično

polje, ki bo vključevalo subjekt hotenja v vsej njegovi stvarnosti, kjer se mora odločati in kjer se mnogokrat znajde kot določen.

Vso interpretacijo, kot jo je razumel na ravni teh dveh začetnih izhodiščnih področij, je po njegovem mogoče prevesti v pojem simbola. Zdi se, da se izhodišče, postavljeno na začetku – od posameznega k splošni ontologiji – od njegove hermenevtične metode do poetike kot take, ki naj bi vodila preko raziskave pojma metafore, sedaj oddaljuje. Vendar je še posebej pomembno, da poudarimo pot do metafore in poetike preko simbola, saj bi sicer težko razumeli ontološko dimenzijo, ki jo pripiše svojemu pogledu na metaforičnost. Še težje bi bilo razumeti ustvarjalnost konfliktnosti interpretacij, ki velja za temeljni ustvarjalni moment njegove filozofije, če ne bi razumeli temeljev danega hermenevtičnega polja. Simbol je pot, ki ga je vodila v interpretacijo, še posebej ob njegovem soočenju z miti, ki poskušajo razložiti zlo in trpljenje. Obenem ga to vodi v nadaljnje razpravljanje o metafori. Ker gre za izhodišče, ki oblikuje celotno hermenevtično polje pri Ricoeurju, je prav, da se z njim podrobneje spoznamo in tako preidemo k možnosti metaforične poti, ki je nujno poetična in nas lahko vodi do poimenovanja Boga.

1. Definicija simbola

Izhaja iz grške besede »symballo«, ki pomeni ‘skupaj postaviti’, kar se je v stari Grčiji nanašalo na zlomljeni del nečesa: lahko prstana ali glinene tablice, ki sta ga dva, ko sta se razšla, vsak svojega ponesla s sabo in ob ponovnem srečanju imela kot potrdilo svoje identitete.[2]

Tako simbol predpostavlja pomen, ki je utemeljen na analogiji, na podobnosti med predmetom, ki ga zaznavamo, in miselno predstavo o njem. Tukaj je simbol kot emblem, alegorija itd.. Po Saussurjevem pojmovanju neki nosilec pomena ne more prinašati novega pomena drugače, kot da se navezuje na drugega nosilca. Kot je zlomljeni del ‘nosil’ na nek način spomin na pradogodek, čeprav s konkretno situacijo ni imel veliko skupnega, ji je dal določen nov pomen. V tem smislu simbol ni prazen.

Po drugi strani se simbol ustvarja sam. Gre za popolnoma prazno znamenje, prazno vsega, kar bi lahko spominjalo na predstave. Omogoča mišljenje brez vsake intuicije, slepo ali gluho mišljenje. Prelomljena tablica nikakor ni spominjala na nosilca ali prinašalca v nekem analognem smislu, ampak mu je pomen dal dogovor. Na tem poudarku vztraja matematična simbolika.[3]

---

[2] F. Herrmann, *Symbol-Philosophisch,* v: *Lexikon für Theologie und Kirche,* Herder Verlag, Freiburg 1964, IX, 1206.

[3] Prim. G. Lardreau, *Symbole,* v: *Les Notions Philosophiques - Dictionnaire 2,* Presses Universitaires de France, Paris 1990, 2512.

Simbol je predvsem struktura nekega odnosa do sveta, ki ga s sabo nosi določena civilizacija. Hkrati pa se zavedamo, da se vedno znova porajajo novi simboli, ki so tudi splošno razumljivi. Problem nastane, ko poskušamo doumeti, kako in kje se vzpostavlja ta struktura pomenjenja in razumevanja. Tu je možen konflikt interpretacij. Je simbol mesto manifestacije arhaičnega ali napetosti telosa? Nam razlaga neko izkušnjo človeštva ali kaže na njegovo hrepenenje? Tako se sprašuje Ricoeur, ko bere Freuda. Je drugačnost, s katero vzpostavlja nov pomen, skrivnostnost globine življenja ali »eshaton« absolutnega? Je odmev spraševanja ob srečevanju z mitično tradicijo? Odgovor, ki ga Ricoeur zasleduje v svojem razpravljanju, je oprt na refleksivni pristop, ki upošteva zmožnost subjekta po poenotenju in potrebo po enotnem hermenevtičnem polju fenomenološkega pristopa. Zato je odgovor na zgornja vprašanja: simbol gotovo hkrati nosi v sebi nek spomin in napetost pričakovanja, med katerima vzpostavlja most v nasprotju z blodnjo.

Za Junga, Mircea Eliada ali Lévi-Straussa je privilegirano mesto za nastanek simbolov skupni temelj, ki je nastal s človeštvom v odnosu do religije: ta temelj se razlaga že v jezikovnem sistemu in s ključem socializacije, strukturo klana in odnosa med klani ali, kot pri Lacanu, s strukturo želja v odnosu do drugega preko zakonov. Toda Ricoeur utemeljuje simbol v arhaičnosti, kakor je pri Freudu sedimentna zgodovina posameznika v njegovem nezavednem. Vendar to nezavedno, če ji dodamo Jungov pojem kolektivne zavesti, ne izčrpa funkcionalnosti simbola, ki je lahko »odkritje pomena po nekakšnem progresivnem vektorju« in ki zarisuje telos, sposoben usmerjati energije želja v delovanje. Res je, da sta dve dimenziji, ki ju odkrije pri branju psihoanalize, arhe in telos, vedno pomešani: »Vedno drži, da je vsak simbol svetega tudi in istočasno vir nekega infantilnega in arhaičnega simbola.«[4]

Šele od vzpostavitve tega simboličnega reda pri Ricoeurju lahko razumemo pojav govorice: preden je nekaj izraz neke govorice, je simbol temeljna struktura odnosa nekega subjekta do realnosti, je ukoreninjen v najglobljih in najizvirnejših odnosih med življenjem subjekta in življenjem stvarnosti v vsej celovitosti.[5] Simbol manifestira, da v govorici ni vse konceptualnega reda, da je govorica končno podrejena življenju, in obratno, da

[4] P. Ricoeur, *De l'Interprétation. Essais sur Freud,* Paris 1965, 521.

[5] Lahko bi se vrnili h ključnemu izhodišču Derridaja, ko govori o osnovni vzpostavitvi razlike, tukaj gre že za razliko, ki ločuje človekovo teženje po govorici in pisanju. Vendar je za Derridaja to vrzel, ki nikoli ne more biti zapolnjena, za Ricoeurja pa pot, ki odpira možnost ustvarjalne interpretacije. Videli bomo, da govori tudi o sledi, ki je tako domača moderni francoski misli. Vendar ta sled ni pot, ki vodi v neskončno nezmožnost iskanja, temveč je ustvarjalnost, ki odpira možnost, da se prekrivata tako 'najti' kot 'ustvarjati'. S tem prestopamo polje destrukcije in vzpostavljamo novo možnost ustvarjalnosti.

je vse znamenje, da vse ustvarja znamenja živečemu človeku. Govorica [langage] odpira možnost 'človekove' manifestacije sveta, oblači in barva stvari, jih organizira, poimenuje, si jih lasti. Govorica razodeva svet. Ricoeur pokaže, da je znamenje vedno že interpretacija; lingvistični simboli so situirani kot podaljšek znakov: so kompleksna znamenja, znamenja, katerih pomen, ki se kaže, prikriva nek globlji pomen. Jezikovni simbol vstopa v kategorijo metafor, kot bomo to videli pozneje, ter se pojavi v gibanju fraze (in ne v zamenjavi pomena samo ene besede); ki povzroči gibanje samega diskurza in je dej, s katerim se vzpostavlja drugačen odnos do stvari. Diskurz iznajde novo stvarnost, pripravi nas do tega, da vidimo drugače. S tem simbol omogoči metafori, da prinese v govorico način, ki je veliko bolj povezan s temeljnimi odnosi v njej.

Simbol uvede v govorico, ki je preveč monotona, urejena, preveč običajna, razcep, gibanje, ki s priprtostjo besed omogoča videnje svetlobe veliko večje kot resnične in nas spravlja z življenjem in predvsem z drugimi v zapletenost razdeljenega sveta. S to odprtostjo za drugačen način življenja vsakdana, s to usmerjenostjo k možnemu svetu, bolj svetlemu in bratskemu, simbol manifestira svobodo osvobojene besede, svobodo od okostenelosti konvencionalne govorice, besede vseh dejanj, besede, obrnjene v prihodnost in ne potlačene s težo svoje preteklosti, svoje dediščine. Ker je simbol mešanica govorice in življenja, je sled: predstavlja to, o čemer govori, vendar v dimenziji odsotnosti. Razbija ekvivalenčne odnose in omejene pomene v znamenjih in odpira realnost svojim skritim dimenzijam, da bi prevzel svojo temeljno vlogo, ki je manifestacija Drugega.[6]

2. Trojnost simbola

Ob osnovnih predpostavkah, ki jih Ricoeur sprejme, ko govori o simbolu in mu poskuša ob uvajanju hermenevtične filozofije določiti mesto, je potrebno omeniti širino polja, v katerem se pojavlja. Ob srečanju s psihoanalizo jih Ricoeur najde v sanjah, ki jih interpretiramo s pomočjo kozmičnega ali poetičnih kulturnih razumevanj. »Ta trojna razsežnost - kozmičnost, sanjskost in poetičnost - simbola je navzoča v vseh avtentičnih simbolih; refleksivni vidik simbolov, kot so omadeževanost, odpad, brezdomstvo, izhod, teža greha itd., razumemo samo v povezavi s to trojno vlogo simbola.«[7]

Tako govorijo simboli svetega s prispodobami vesolja, kozmosa. Lahko bi zaključili, da je simbol tuj govorici, saj luna, sonce, zvezde nimajo nič skupnega z besedami. Zavedati pa se moramo, da nam simboli omogočajo,

[6] C. Lavaud, *Symbole (rel.),* v: *n. d.*, 2514.
[7] P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, II. Finitude et culpabilité,* Aubier, Paris 1988, 18.

da mislimo, da govorimo. Simbolična manifestacija stvarstva je vzorec simboličnega pomena besede. Kozmični simboli se vedno bolj umikajo tistim, ki so vezani na človeka samega. Kot je to v primeru omadeževanosti, ki izhaja iz kozmičnega ter se počasi spreminja v simbol krivde in greha. Prehod iz kozmičnega v psihični red lahko opazimo tudi v sanjah. To je drugi nivo pojavljanja simbola, ki je kot nekakšna vez med človeškim totalnim bitjem. Ti simboli so se najbolj zakoreninili v religijah. Še vedno pa ostajata oba nivoja povezana. »Kozmos in Psiha sta dva pola iste izraznosti; izražam se preko izražanja o svetu; raziskujem lastno sakralnost z razvozlavanjem sakralnosti sveta. Toda ta dvojna izraznost - kozmična in psihična - ima svoje dopolnilo v tretjem nivoju simbola, poetični imaginaciji.«[8] Poetična imaginacija je veliko bližja glagolu, kar pri Ricoeurju kaže na ustvarjalnost, kakor zgolj posnemanju, ki bi jo lahko primerjali nekakšnemu portretu pri prvih dveh nivojih simbolnega. Postavlja nas na izvir našega bitja kot govorečega. S tem ko nas izraža, nas hkrati ustvarja take, kot nas izraža.[9]

Vse tri oblike pojavljanja simbolnega so v stalni dialektiki. Struktura poetične imaginacije je ravno tako struktura sanj, čeprav črpa iz ostankov naše preteklosti, je preroštvo naše prihodnosti, in tudi struktura simbolov, ki se napajajo ob hirofaniji neba ali vode, rastlin in kamenin, najde svojo dokončno in stvarno obliko v domišljiji. Ta prepletenost subjekta s preteklostjo, ki jo Ricoeur poimenuje arhe, in odprtostjo, ki jo kaže njegovo hotenje, poimenovano telos, je polje ustvarjalne napetosti. Simbol poskuša združiti to nezdružljivo in razložiti nerazložljivo.

3. Odnos simbola do drugih znamenj

Simbol je najprej znamenje. To so izrazi, ki posredujejo pomen preko besed, preko kozmičnih elementov in stvari, preko zgodb. Tudi sanje so znamenje le, če jih pripovedujemo. Med znamenja lahko prištejemo tudi tiste iz poetične imaginacije. Vendar reči, da je simbol enako znamenje kot katero koli, bi pomenilo začrtati preveč širok krog. Znamenja so različna. Če vzamemo primer madeža, kot ga najde Ricoeur v mitologijah različnih kultur, ko poskušajo razložiti občutek krivde, vidimo, da ima lahko dobesedni pomen ali pa prenesenega. V prvem, ki izvira iz vsakdanjega življenja in izkušnje ter je preverljiv, vemo, kaj pomeni. Pomen je jasen, razumevanje pregledno: nekaj čistega je postalo umazano. Ko ta pomen prenesemo na področje etike, ko iz kozmične zunanje sfere, preide v duševno področje, ta pomen ni več jasen. V znamenjih, ki so simboli, ne gre za dobesedni, tem-

[8] P. Ricoeur, *n. d.*, 20.

[9] Prim. S. Meitinger, *èntre »intrigue« et »métaphore«: la poétique de P. Ricoeur devant la spécificité du poème,* v: *Paul Ricoeur Les métamorphoses de la raison herméneutique,* Edition cu Cerf, Paris 1992, 281-296.

več za preneseni pomen. Simboli so v razumevanju neprosojni, ta neprosojnost pa ustvarja neizčrpnost pomenov.

To igro pomenov si bomo pogledali od bližje. Zdi se, da velja med dobesednim in prenesenim pomenom nekakšna analogija. Kakor je A do B, tako je C do D. Vendar v simbolu ne morem opredmetiti vezi, ki veže prvi pomen z drugim. Simbolični pomen je ustvarjen v dobesednem in z dobesednim pomenom, ki s svojim analognim delovanjem vzpostavi samo analogijo.[10] Tako je simbol gibanje od prvotnega pomena k latentnemu, ki ga vsebuje sam odnos analogije. »V tem smislu lahko rečemo, da je simbol radodaren; radodaren je, ker je prva intencionalnost, ki daje analogno drugoten pomen.«[11]

Vendar moramo tu takoj poudariti, da pri simbolu ne gre zgolj za analogijo, ki ostaja merljiva in primerljiva. Simbol vedno ustvarja, to Ricoeur posebej poudari v trditvi, da gre pri tem še manj za neko alegorijo. Razlika med alegorijo in simbolom izhaja ravno iz same opredelitve analogije. V alegoriji je dobesedni pomen slučajen, medtem ko je preneseni pomen dovolj ločen, da bi bil neposredno dosegljiv. Med obema pomenoma je možnost prevoda. Ko pa enkrat ta prevod opravimo, postane alegorija skoraj neuporabna. V zgodovini je bila alegorija veliko bolj hermenevtika določenega znamenja ali simbola kot pa njena kreacija. Bilo bi torej bolje govoriti o alegorični interpretaciji kakor pa o sami alegoriji. Razlika je torej očitna, če je namreč alegorijo mogoče prevesti, tega pri simbolu ne moremo. Simbol se nam bliža samo z neprosojno prosojnostjo [la transparence opaque], ki vedno zastavlja novo uganko.

Potrebno je tudi povedati, da ne moremo simbolike v Ricoeurjevem smislu enačiti s simboliko v logiki. Za simbolično logiko je bistvena formalnost, kjer znaki, ki jih uporablja, veljajo za vse, kar potrebuje. Ti znaki so celo nadomeščeni s črkami, s posebnimi znaki, ki nimajo več potrebe po biti povedani; tako vedno bolj postajajo elementi računanja, logičnih operacij. »Jasno je torej, da je simbol, o katerem hočemo razpravljati, čisto nasprotje tega: ne samo da pripada mišljenju, ki je vezano na njegovo vsebino, torej ne formalizirano, ampak je intimna povezava njegove prve intence na drugotno intenco in nesposobnost, da bi simbol ustvaril svoj pomen drugače, kakor le z v bistvu vezano govorico, vezano na svojo vsebino in, preko svoje prvotne vsebine, na drugotno; v tem smislu je to popolni obrat absolutnega formalizma.«[12] Simbol v tem smislu vedno pomeni na čem, na nekem svetu, čeprav se v sami strukturi pomenjenja, ki predpostavlja neko oddaljitev, lahko izprazni in preide v simbolično logiko. Ravno ta struktura sama,

[10] Prim. P. Ricoeur, *La métafphore vive,* 235 sl.
[11] P. Ricoeur, *n. d.*, 22 sl .
[12] P. Ricoeur, *n. d.*, 24.

ta sposobnost izpraznjenja pa zopet postavlja uganko.

Končno je treba ločiti mit od simbola. Včasih se dozdeva, da je simbol način, kako pristopiti k mitu na nealegoričen način. Tako bi bili alegorična in simbolična interpretacija dva vidika hermenevtičnega pristopa k mitu. »Simbol je zame veliko bolj radikalen kot mit. Mit imam za neke vrste simbol, za simbol, razvit v pripoved, izražen v nekem času in nekem prostoru, ki ga ne moremo primerjati z zgodovinskim in zemljepisnim kritičnih znanosti.«[13] Tako je simbol izgona izražen v mitu izgona Adama in Eve iz raja. Očitno je, da je simbol pred mitom. Gre torej za simbol, izražen v načinu, ki ga uvaja izraz »illo tempore«.[14]

4. Mesto in opredelitev simbola

Ricoeur vidi svoje krščanstvo predvsem v potopljenosti v veliko množico simbolov, katerih ni sam izvor. S simbolom se je srečal ob preučevanju psihoanalize in človeške krivde, saj je tu našel govorico, ki nam v mnogočem nakazuje stanje človeka pred padcem, o njegovi nedolžnosti, hkrati pa tudi o zadolženosti, ki nastane z njegovim padcem. Zato se lahko prek simbolov vračamo k človekovemu izviru, toda zaradi njegove bivanjske razklanosti in nezmožnosti spoznati vso resnico ta vrnitev ni nikoli dokončna.

Krivda, ki jo je Ricoeur najprej preučeval, je zapisana v simbolični govorici. Miti človekove grešnosti, omejenosti, zmotljivosti, ki so povezani s samim nastankom vsega, interpretirajo v veliki meri to izvorno krivdo. Vendar ni ostal zgolj pri krivdi, ampak je svoje pojmovanje simbola razširil na celotno človekovo bivanje. »'Simbol daje misliti', je stavek, ki mi pove dvoje. Simbol daje; nisem jaz tisti, ki daje pomen, pomen daje simbol. Toda kar daje, je za misliti, daje misliti o čem. Stavek o simbolu torej nagovarja, da je že vse enigmatično rečeno in vendar je treba vedno vse začeti in ponovno začeti v razsežnosti mišljenja.«[15] Tako stopa Ricoeur v svet simbolnega, ki je osnova Freudove psihoanalize in njegovega pojma nezavednega. Vendar Ricoeur vsega skupaj noče zreducirati na freudovsko pojmovanje in omejevanje simbola; v nezavedno porinjene frustracije s področja spolnosti. Ko najprej utemelji dvojni pomen simbola, kajti znak, ki ga uporabi simbol, hoče povedati nekaj drugega kot zgolj sam dobesedni pomen, zatrdi, da »ta problem dvojnega pomena ni lasten psihoanalizi: fenomenologija religije ga tudi pozna; veliki kozmični simboli zemlje, neba, vode, življenja, dreves, kamenja in te tuje pripovedi o izviru in koncu stvari, ki so miti, so tudi njihov vsakdanji kruh. Torej v okviru, kjer je fenomenologija in ne psihoanaliza, miti, obredja, verovanja, ki jih preučuje, niso zgodbe,

[13] P. Ricoeur, *n. d.*, 25.
[14] Prim. G. Lardreau, *n. d.*, 2512.
[15] P. Ricoeur, *Le symbole donne à penser,* v: *Esprit* 27 (1959), 61.

temveč človekov način, kako se postaviti v razmerje s temeljno resničnostjo, pa naj si bo katero koli. Problem fenomenologije religije ni najprej pretvarjanje želja (kot v psihoanalizi) v dvojni pomen; ne pozna simbola predvsem kot izkrivljenosti govorice; zanjo je manifestacija drugih stvari, ki se pojavijo v občutkih - v predstavah, gestah, v čustvih - izražanje temelja, o katerem lahko tudi rečemo, da se kaže in skriva.«[16]

Očitna je torej odprtost simbola, ki se daje v naše mišljenje, ter njegova dialoškost, ki hkrati odkriva in zakriva. Ricoeur tudi ugotavlja, da simbol najdemo, ga ne ustvarimo, in se nam daje v razumevanje. Da verujemo sporočilu kakega simbola, ga moramo razumeti, in da ga razumemo, moramo vanj verovati. Vsakemu razumevanju je vnaprej dano predhodno razumevanje določenega simbola, določen sistematičen svet simbolov, ki nam je dosegljiv le prek hermenevtike, saj ne morem verovati, ne da bi hkrati interpretiral. To je moderni način verovanja v simbole, ko je izraz [expression] naše današnje bede hkrati zdravilo te bede.[17]

Hermenevtični postopek pa se ne more nasloniti zgolj na obravnavanje simbola, ki ga uporablja psihoanaliza. Tudi pretirano poudarjanje vere za razumevanje ni ustrezno, saj bi tako zanikali skupni in splošni pristop k simboliki. Zato se poskuša Ricoeur lotiti religioznih in drugih simbolov s pomočjo lingvistike in teorij zgodovinske hermenevtike, saj se ti pojavljajo v govorici. Vsa njegova filozofska hermenevtika gre po poti od strukturalne metode do resnice [Warheit und Methode], ki doseže višek izraznosti v metaforični govorici. Ta v svoji večpomenskosti in neizčrpnosti spominja na simbol, kot bomo videli pozneje. Tako se je z govorico človeškega vsakdana približal simbolu, ki mu ni sam izvor in si ga sam ne bi mogel izmisliti. Za razumevanje simbola je potrebna vera, a je hkrati zapisan globoko v človeku, njegovi govorici, v napetosti pomena vsega, kar je in kar poskuša prinašati. Dejansko pa so vsi simboli religioznega izvora, če smemo uporabiti opredelitev iz posledic, ker imajo neko pozitivno - zdravilno - vlogo in hermenevtično približevanje simbolu je hkrati tudi vstop v religiozno področje.[18]

Po do sedaj prehojeni poti, ki je najprej utemeljila orodje za hermenevtični pristop k simbolu in zarisala polje njegovega pojavljanja, lahko dokončno opredelimo simbol z besedami samega Ricoeurja. Ta v delu *Konflikt interpretacij* s podnaslovom, *Esej o hermenevtiki* pravi: »Tako dajem besedi simbol ožji pomen kakor avtorji, ki, kakor Cassirer, imenujejo simbolično vsako pojmovanje realnosti s pomočjo znakov, od izkustva, mitov, umetnosti pa vse do znanosti; in v širšem pomenu kakor avtorji, ki s pomočjo latinske

[16] P. Ricoeur, *De l'interprétation,* 17.
[17] Prim. P. Ricoeur, *Le symbole donne à penser,* 70-72.
[18] Prim. P. Ricoeur, *Hermeneutik und Psychoanalyse,* Kösel-Verlag, München 1974, 196-199.

retorike ali neoplatonske tradicije reducirajo simbol na analogijo. Ime simbol dam vsem pomenskim strukturam, kjer se neposredni, prvotni, dobesedni pomen določi preko razširitve v posredni, drugotni, figurativni pomen, ki pa se ga ne da razumeti drugače kakor le s pomočjo prvega.«[19]

V tej definiciji lahko razumemo povzetek vsega dosedanjega približevanja simbolu. Simbol povzame v svoji metodološki opredelitvi med formalno in retorično simboliko karakter ter srečo, ki sta mu v prvih analizah hotenja predpostavljala dano kot nujno in hoteno kot obzorje hrepenenja, arheologijo in teleologijo, ki ju naveže na analizo, ki se navezuje na spomin subjekta in njegovo teženje. Simbol ostaja v Ricoeurjevi hermenevtiki vedno navezan na svoj izvor, na prvotni, dobesedni pomen, ter hkrati teži k drugotnemu, ki nastaja na osnovi prvega. Vedno gre za najdenost, ne ustvarjam sam tega simbola, temveč ga sprejmem. V tem sprejemanju pa imam možnost razumevanja, ko preko razumevanja simbola lahko razumem sam sebe. V množitvi raznih formalnih logik, ki jih danes lahko zasledimo na vsakem koraku, lahko vidimo to potrebo po razumevanju preko simbolov in simbolnega. V vsem tem pa se skriva zaupanje v govorico, to je vera, da je govorica simbolov manj človekova govorica kakor govorica za človeka. Da so končno ljudje rojeni v naročju govorice, v središču luči logosa, ki razsvetljuje vsakega ob prihodu na svet.[20]

Simbol, ki da misliti posamezniku, tega tudi privede k razumevanju lastnega bivanja. Del naloge vsakega simbola je po Ricoeurjevem mnenju tudi v tem, da ga človek razume kot samega sebe. »Vsi simboli so končno nekakšna hirofanija, manifestacija povezave človeka s svetim.«[21] Razumeti ni več zgolj eden od načinov spoznavanja, temveč eden od načinov bivanja, način bitja, ki biva v razumevanju, spoznavanju. To je končno nekakšen kazalec mesta, ki ga zavzema človek v srcu biti, v kateri se giblje, biva in uresničuje svoja hotenja. O vsem tem nam govori simbol. Naloga filozofije, ki jo usmerja simbol, je prelomiti začaranost z zavestjo samega sebe.

»Simbol da misliti, da je Cogito v središču biti in ne obratno. Tako bitje, ki samo sebe postavlja v pojmu Cogita, mora znova odkriti, da dejanje, s katerim se iztrga totaliteti, ne sme prenehati z deleženjem bitja, ki je nagovorjeno z vsakim simbolom.«[22] Z odprtostjo simbol omogoča posamezniku, da se v določenem svetu dela, svetu simbolnega, razumeva, končno spoznava samega sebe in da je sposoben pristopiti tudi k drugim. Hkrati zakritost simbola onemogoča dokončno spoznanje, dokončno posedovanje samega sebe. Ta želja po totaliteti, po resnici ni nikoli dosežena v vsej razsežnosti, ki bi si jo posameznik v hotenju po biti zaželel. Vedno ostaja

---

[19] P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations,* 16.
[20] Prim. P. Ricoeur, *De l'interprétation,* 38-40.
[21] P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, II,* 331.
[22] P. Ricoeur, *n. d.*, 332.

arhaičnost, ki se mi odkriva, in hkrati teleološkost, sreča, ki me vodi naprej. V tej razpetosti zavesti, da je v enakem položaju tudi moj bližnji, drugi, ki ga nikoli ne morem razumeti v polnosti, ker on tudi sam sebe ne more dokončno razumeti, ostaja vedno možnost odprtosti, tako za novo spoznanje in s tem nove kvalitete lastnega bivanja kot tudi za nove odnose, nova spoznanja o drugem. »Ne živimo nič drugega kot to, kar si zamišljamo; in metafizična domišljija obstaja v simbolih; celo življenje je simbol, predstava, preden ga doživimo in živimo. In simbol življenja se ne ohranja kot simbol drugače kakor le v komunikaciji s celoto simbolov.«[23] Če bi pozabili na to komunikacijo, na hermenevtičnost celotnega približevanja pomenu, bi iz simbola napravili idol, ki zabriše simbolno vez med karakterjem in srečo ter vzame predmet svojega hotenja za vse, za absolutno.[24]

Ravno ta nevarnost, ki se je ponujala s premočnim pojmom simbola, je Ricoeurja vodila k uvedbi ožjega pojma metafore. V simbolu je vedno bolj odkrival ontološkost Heideggerja, ki je zgubljala posluh za stvarnost. To stvarnost bo poskušal povezati s temeljno bitjo v navezavi Gadamerjeve dileme med resnico in metodo. Metoda, ki ve, kje začne in s čim ima opravka, lahko po njegovem edino pripelje do objektivne filozofske hermenevtike, kjer bo več razlagati hkrati pomenilo tudi bolje razumeti. Ricoeur zato simbol omeji v preverljivo in objektivno obdelano polje metafore. Najprej je njegova pot vodila v konfliktnost interpretacije, ki se kljub jasnim metodam in ciljem ne more dokopati do čistega in dokončno sprejemljivega razumevanja. Tu se je pokazala potreba po 'strokovnejši' obdelavi problema, ki ga je srečal že ob pojmu simbola. Vendar ga je ta s preveliko odmaknjenostjo od vsakdanjega življenja zastiral in ni omogočal vrnitve k izhodišču, postavljenemu na začetku, ki naj bi vodilo do nekakšne poetike hotenja. Zato se je preko teksta, še prej pa govorice, ki omogoča veliko bolj metodološki pristop, kjer se bo omejenosti izognil že vnaprej, kot je to bilo pri pojmu simbola, omejil na sam gradbeni element, besedo – metaforo.

5. Dokončna pot do metafore

Ko se je Ricoeur ukvarjal z vprašanjem zla, je simbol, v katerem je poskušal najti neko razumevanje smisla trpljenja, našel zapisan v mitski pripovedi. Še bolj ga je usmerjalo v samo pripoved dejstvo zapisa in poudarka, ki mu ga dajejo verstva ter jih poimenujemo s pojmom verstva besede. Pomen, ki ga nosijo simboli, pa naj bo biblični ali v drugih zapisih, se ne pojavi sam od sebe, ampak kot pripovedovani dogodek. Tako je končno lahko pomen,

[23] P. Ricoer, *n. d.*, 260.
[24] Prim. P. Ricoeur, *Philosophie de la volonté, II,* 147.

ki ga prinaša simbol človeškega padca, Adamov mit, prevedel preko pripovedi v razumevanje slehernikove pokvarjenosti in zlobe.[25]

Do podobnega je prišel tudi pri obdelavi t.i. redukcionistične interpretacije, ki jo uporablja psihoanaliza. Simbol naših sanj ali kakega drugega materiala psihoanalitične obravnave, ki prinaša določen smisel, najde svoj pomen šele v pripovedi. Še bolj ga je pri tem vodil sam pojem redukcionizma, ki ga je našel pri Freudu. Šele grobi simbol, ki ga posreduje nezavedno ter se znebi svoje nedorečenosti in vstopi v sam dogodek nekega življenja, lahko privede do razpleta, t. i. uspešne analize. Vse to ga je usmerjalo od golega zanimanja za simbolno na širše in konkretnejše področje. Tako se je vedno bolj usmerjal v raziskovanje pripovedi. Simbol se mu je vedno bolj kazal premalo povezan s konkretno stvarnostjo posameznega človeka in premalo jasen v operaciji prehoda iz smisla v pomen, kar je osnovni princip njegove hermenevtike. Šele tam, kjer določen smisel [sens] preide v pomen [signification], se vzpostavi ustvarjalnost razlaganja in razumevanja. Določen stavek ali beseda ima nek smisel sama na sebi, pomen dobi šele takrat, ko to razumem in poskušam vključiti v svoje življenje. Ravno vprašanje smisla simbola, ki ga je težje objektivizirati, mu je pomagalo priti k širši uporabi pripovedi in njenih figur.

Potrebi po pozornosti do konkretne stvarnosti, v kateri šele subjekt najde pravo resonanco simbolnega, se je pridružilo tudi vedno večje zanimanje filozofije sploh za vsak znak kot tak. Strukturalizem, ki je našel svoje korenine v Saussurjevi lingvistiki, je vedno bolj spodrival samoumevnost poti do simbola, kot smo ga predstavili zgoraj, in je Ricoeurja vodil pri razumevanju mitov in usmerjal njihovo interpretacijo. Zato se je postavljala vedno večja zahteva po splošnem spraševanju o vsakem znaku, ne samo simbolu. Ricoeur se je soočil tudi s strukturalizmom in je z njim obogatil svoj metodološki aparat, čeprav ni sprejel njegove filozofije. »Ricoeur, soočen s tem izzivom humanističnih znanosti, ne prevzame niti drže zavračanja niti nekritičnega stališča v svoj program.«[26] Sprejme in ceni pa metodo, ki počasi kaže na preozko polje hermenevtike, če je v njej zgolj simbol. »Seveda boste opazili, da je bila moja hermenevtika v šestdesetih letih osredotočena na simbol, medtem ko je bil simbol definiran s semantično strukturo dvojne-

[25] Prim. P. Ricoeur, *Réflexion faite,* Editions Esprit, Paris 1995, 31.

[26] F. Dosse, *Paul Ricoeur Les sens d'une vie,* La Découverte, Paris 1997, 344. Dosse posveti razmerju Ricoeurja s strukturalizmom, ki je bil takrat s pričo popularnosti izredno živo in napeto, celo poglavje, *La confrontation avec le structuralisme.* Navaja tudi besede Lévinasa, ki še leta 1992 očita strukturalizmu prenapetost v njegovem sklicevanju na znanstvenost: »Kako lahko primerjamo znanstveni intelekt Einsteina s tem iz *Pensée sauvage*? [...] Gotovo to ni strukturalizem, ki bi me lahko skušal. Vem, da je imel izreden vpliv [...] so duhovi izredno imenitni, najboljši našega časa – Ricoeurjev - ki so vzeli to zelo zares.« Ta intervju je izšel v: F. Poirié, *Emmanuel Lévinas,* La Manufacture, Besançon 1992, 121.

ga pomena. Širši pristop strukturalistične analize je zahteval 'objektiven' postopek vseh znakovnih sistemov preko zgolj same specifike simbola. To je pripeljalo hkrati k ponovni definiciji nalog hermenevtike in kompleksnejši predelavi moje refleksivne filozofije.«[27] V tej zgoraj omenjeni poti zopet zasledimo rdečo nit, ki ga je vseskozi vodila, to je refleksivna filozofija in hermenevtika. Ti dve sta tudi odločilno vplivali, da je kljub osebnemu prijateljstvu, ki ga je sklenil z Eliadejem, ko je predaval celo na isti univerzi kot on, poskušal razširiti začetno pot hermenevtike, postavljene na interpretaciji mita. »Živa metafora je končno v kritični distanci s *Simboliko zla* in Eliadejem, v tem smislu, da se sprašujem, ali ne obstaja neka struktura govorice, ki bi jo bilo bolje študirati, bolje poznati kot simbol, ki je prazen pojem, uporaben za vse, od kemičnega simbola do simbolov neke monarhije. Nasprotno s pomočjo retorične tradicije vemo bolje, kako deluje metafora. Spraševal sem se, ali ne morem preliti v nekakšen retorični bazen vse razpršene problematike simbola, da ga močno semantiziram. Dejansko mora biti nekakšna semantična teorija simbola.«[28] Čeprav ga je vodila želja, ki je izvirala tako iz teženja strukturalizma kot njegovega lastnega po dosledni opredelitvi, ne smemo pozabiti, da opredelitvi simbola manjkata dva ključna poudarka, ki sta značilna za njegovo filozofijo. To je izguba jasnega subjekta in potreba po dogodku, ki jo sreča ob študiju semantičnega pojma diskurza pri Benvenistu.

Ta želja ga je vodila v prvi vrsti v spoprijem s strukturalistično tezo, da je vsa govorica zgolj sistem znakov brez vsakršne subjektivne poteze. Strukturalizem, ki je gradil na Saussurjevi tezi, da v sistemu znakov ni drugega kot zgolj razlike, ki so pogojene s samim sistemom, se mu je zdel pomanjkljiv ravno v sami opredelitvi znaka. Ta naj bi bil nosilec smisla, kakor je bilo po eni strani tudi s simbolom. »To, kar se mi je s tem zdelo izgubljeno iz uvida, je tisto, kar je Emile Benveniste v nasprotju s tem dobro prepoznal, dejstvo, da enota smisla neke žive govorice ni leksikalni znak, temveč stavek, ki ga je poimenoval instanca diskurza.«[29] Diskurz, ki ga Ricoeur prevzame po Benvenisteju, uvaja dve stvari; kontekst in subjekt. Kontekst razume kot prostor, kjer se znak kot tak, v govorici je to beseda, javlja. Priznati moramo, da je ravno hermenevtični pristop, ki ga je uvajal ob raziskovanju simbolike zla, pripeljal do nujnosti zgodovinskega konteksta, v katerem je ta spregovoril z vso semantično širino, vendar se je ravno v okviru diskurza pokazal preveč iztrgan iz zgodovinskosti in premalo vezan na osebo. Subjekt je temelj, na katerem gradi svojo refleksivno filozofijo. »Taka je moja filozofska delovna hipoteza: imenujem jo konkretna refleksija, hočem reči

[27] P. Ricoeur, *Réflexion faite,* 34.
[28] P. Ricoeur, *La critique et la conviction. Entretien avec François Azouvi et Marc de Launay,* Calmann-Lévy, Paris 1955, 126 sl.
[29] P. Ricoeur, *Réflexion faite,* 38 sl.

Cogito, posredovan preko celotnega univerzuma znakov.«[30] Tako lažje razumemo, zakaj ga je pot, ki je vodila preko metafore in teksta, pripeljala k postavitvi etike na osnovi zavedanja samega sebe, ki se pokaže v dialoškem hermenevtičnem procesu med mano in drugim. Delo *Sam kot drugi* je zgolj nadaljevanje začete poti, ki je širino simbolnega pristopa omejila in usmerila pozornost k subjektu ravno v postavitvi metafore in vstopa v zaplet, ki ga prinaša pripoved. Ob tem moramo priznati, da vse ukvarjanje z analitično filozofijo išče svoj cilj in smisel v etični ter politični misli. Lahko omenimo, da potreba po poimenovanju Boga nujno vključuje dejanje odločitve, osebni dogodek, ki presega zgolj epistemološki pristop.

Novi vidik, ki ga uvaja diskurz, je dogodek. Znak kot tak ne spregovori, tudi simbol ostaja nem, če ne prebudi dogodka interpretacije. V tem dogodku je nujen subjekt, ki je ob primeru simbola zgolj pasivni sprejemnik, tako pa nastopa kot nosilec dogodka, kot smo videli že zgoraj. Hkrati se pokaže potreba po odprtju drugi osebi. Diskurz je namreč vedno dogodek, ko nekomu hočemo nekaj sporočiti. S tem se pojavi dialoško polje, ki ga v prejšnjem ukvarjanju s simbolom nismo našli. Temu - tako dogodku, osebi kot nosilcu in namembniku kot cilju ter s tem dialoškosti - je veliko bližje tekst kot le simbol, v njem pa povzema ontološke značilnosti simbola ravno metafora. Dodati moramo le: »Napačno bi bilo reči, da smo tako izločili simbol; raje bi rekel, da je nehal biti nekakšna uganka, nekakšna fascinantna realnost in na mejah mistificiranja, ko nas vabi k dvojni razlagi: najprej je tako postavljen v odnos z mnogokratnim smislom, ki je vprašanje leksema, torej jezika, in v tem oziru simbolika nima nič posebno opaznega, saj imajo vse besede vsakdanje govorice več pomenov; Bachelardjev ogenj ni nič bolj nevsakdanji kot katera koli beseda iz našega besednjaka; tako se je razcvetela utvara, da naj bi bil simbol uganka na ravni besede; nasprotno, možnost simbolizma je zakoreninjena v skupni vlogi vseh besed, v univerzalni vlogi govorice, v spoznanju zmožnosti leksemov, da razvijejo raznolike kontekstualnosti.«[31]

---

[30] P. Ricoeur, *Le conflit des interpretations,* 260. Že sam naslov poglavja da slutiti, da gre za jasno opredelitev osišča, kjer se bo vrtelo njegovo hermenevtično polje: *»La question du sujet: le défi de la sémilogie«* (Vprašanje subjekta: izziv semiologiji). Celotna razprava poskuša postaviti s pomočjo psihoanalize osebek, ki bo sposoben nositi zahtevo po hermenevtični ontologiji. Tako trdi, da je kratka pot intuicije samega sebe po samem sebi zaprta. Prilastitev želje po bivanju zgolj s samozavestjo je nemogoča, samo dolga pot preko interpretacije znakov, preko katerih se javlja in razume, je odprta.

[31] P. Ricoeur, *Le conflit des interprétations,* 78. Kot je postavitev subjekta potekala preko redukcionistične psihoanalitične hermenevtike, kot smo videli v prejšnji opombi, sedaj poskuša preko lingvistike ohraniti odprtost smisla, ki ga prinaša simbol. Tako naslov *Le problème du double-sens* (Problem dvojnega smisla) razkriva željo po ohranitvi semantične inovacije simbola in njegove konkretizacije, če smemo reči ozemljitvi, s poglobitvijo raziskovanja vsakdanje govorice. V isti razpravi trdi, da simbolno kot tako deluje pri izvirih govorice. To željo po konkretnosti izrazi tudi v prepričanju, »da

Vloga, ki jo je imel simbol, je tako prevzeta v polje vsakdanje govorice, ki poteka vedno preko diskurza. Ta ima ključno vlogo, kot smo že omenili, v celotni njegovi hermenevtiki. Zato je semantično inovacijo simbola ohranil ter ga, če smemo tako reči, poskušal ozemljiti. Najprej je to storil preko metafore in nato preko pripovedi. Obakrat je ohranila pridobitev analize diskurza. Zato je prav, da omenimo vrnitev k diskurzu in ponovno odločitev zanj, ki jo razvije v delu *Od teksta k dejanju*,[32] kjer je tudi povzetek odločitve za metaforo in s tem za opustitev simbola kot nosilca hermenevtične filozofije.

Najprej je diskurz realiziran v nekem času, ko je sama govorica in s tem tudi simbolno kot tako tuje vsakemu času. Drugič govorici ne ustreza noben subjekt, diskurz pa nas usmerja na govorca. V govorici in simbolnem kot takem se ne sprašujemo, 'kdo govori'. Tretjič moramo priznati, da se znak kot element govorice nanaša zgolj na drug znak v istem sistemu. Medtem ko se diskurz vedno nanaša na predmet svojega govora, na nek svet, ki ga opisuje, izraža, predstavlja. Šele tu je simbolna vloga govorice udejanjena. In zadnjič lahko ugotovimo, da je govorica ali simbolno zgolj pogoj za komunikacijo, zanjo daje zgolj kod. Šele v diskurzu pride do izmenjave sporočil. Tako ima le diskurz poleg nekega sveta tudi drugega, sogovornika, na katerega se obrača.

Vse štiri poteze, ki smo jih našteli in ki usmerjajo Ricoeurjevo odločitev za metaforo, vodijo do pojma dogodka. Ta mu je temelj za ohranitev človekove zmožnosti ustvarjalnosti kot take. Slediti razvoju, ki bo sedaj veliko bolj omejen in usmerjen, s tem pa hkrati stvaren, nam bo omogočilo preiti iz pojma metaforičnosti v pojem same ustvarjalnosti.[33]

6. Kaj je metafora?

Prostor, kjer vstopa metafora v tekst oziroma literarno delo, je za Ricoeurja zopet diskurz. Medtem ko je tekst istoveten z največjo obsežnostjo, metaforo lahko identificiramo z najmanjšim obsegom, to je z bese-

---

če je kakšna uganka v simbolnem, obstaja popolnoma na področju manifestacije, kjer ekvivociteta biti prihaja do izrekanja v samem diskurzu« (*n. d.*, 79).

[32] Prim. P. Ricoeur, *Du texte à l'action,* Seuil, Paris 1995, 206-213. Naslov poglavja kaže že na večjo pozornost, ki jo daje kontekstualnosti, ki jo bo poglobljeno razvil šele v delu *Živa metafora: Le modèle du texte: l'action sensée considérée comme un texte* (Model teksta, smiselno pojmovano dejanje kot tekst). Tako že nastopi poudarek na dejanju, ki smo ga srečali ob Ricoeurjevi hermenevtiki, ko gre za vzpostavitev novega dogodka ob branju.

[33] Prim. P. Ricoeur, *Réflexion faite,* 44 sl.: »Ta koncept je našel svojo središčnost v pojavu semantične inovacije, drugače rečeno, v ustvarjanju novega smisla preko govorice. S tem ozirom je semantična inovacija gotovo postavila čudovit primer ustvarjanja, ki pa je vodeno, urejeno.«

do. Pri metaforični uporabi besede pride do spremembe njenega pomena.[34] Klasična teorija je gradila metaforo zgolj na besedi, vendar jo moramo razširiti na diskurz, ki je nosilec tako dogodka kot pomena. Kako lahko to naredimo, saj je nosilec metafore krajši, kot je fraza, ki je osnovni element diskurza?

Vrniti se moramo k osnovni definiciji, ki je izhodišče vseh poznejših pojmovanj metafore in ga Ricoeur uvede na začetku razpravljanja o tem. Gre za Aristotelovo definicijo v *Poetiki*. »Prispodoba je prenos pomena na neko drugo besedo, in sicer ali od splošnega na neko vrsto ali od neke vrste na splošno ali od ene vrste na drugo vrsto ali po analogiji.«[35] Nas ne zanimajo figure metafore (sinekdoha, metonimija, analogija), saj same kot take ne prinašajo novega pomena. Veliko bolj nas zanima sam proces prenosa, najprej pa seveda element, ki izvršuje ta prenos. Kakor v *Retoriki* tako tudi v *Poetiki* nastopa metafora po Aristotelovem mnenju na ravni besede. Omejitev na besedo je vodila tudi v nadaljnje pojmovanje, da je zgolj olepševanje[36] določenega teksta, še bolj govora, saj se je 'prispodoba' (tu bolj ustrezen izraz, kot je to metafora) vezala veliko bolj na retoriko kot na samo umetnost ali filozofijo. »V zgodovini retorike so metaforo obravnavali kot nekakšno vrsto posrečenega posebnega mojstrstva z besedami, kot priložnost za uporabo postranskih lastnosti njihove mnogostranosti, kot nekaj, kar je le včasih primerno, vendar pa zahteva neobičajno veščino in previdnost. Skratka, metafora je dražest, ali okras, ali dodatna moč jezika, ne pa njegova bistvena oblika.«[37] Za Ricoeurja je izhodišče tega zdrsa do zgolj okrasa nekega govora, ki ga je metafora storila v svojem zgodovinskem procesu, posledica njene postavitve na zgolj besedo.

To postavitev lahko iščemo tako v Aristotelovi definiciji kot poznejši uporabi. V filozofiji je prevladala težnja po jasnosti, ko je v retoriki obve-

---

[34] Prim. A. Grabner-Haider in J. Krašovec, *Biblični leksikon,* Mohorjeva družba, Celje 1984, 442. »Metafora (gr. = prenos) je slikovit način govora, ko beseda ni uporabljena v resničnem pomenu kot v običajnem govoru, ampak v nenavadnem pomenu.«

[35] Aristoteles, *Poetika,* Cankarjeva založba, Ljubljana 1982, 77. Gre za prevod z izrazom prispodoba, ki zožuje pomen metafore, saj sama definicija, ki jo Aristoteles daje, kaže na prenos, ki je v sami grški besedi. Prenos kot tak pa presega zgolj prispodobo, ki je ožjega pomena kot metafora. Zato bomo uporabljali v skladu s teorijo metafore, kot jo prevzame tudi Ricoeur, kar izpeljanko iz grškega izvirnika in ne Gantarjevega prevoda.

[36] Prim. Aristoteles, *n. d.*, 80 sl. K temu pojmovanju je v veliki meri pripomogla sama postavitev v *Poetiki*: »Treba je torej vse te stvari na primeren način kombinirati. Glose, prispodobe, ukrasne besede in podobno odvzamejo izražanju videz vsakdanjosti in vulgarnosti, navadne besede pa mu dajo potrebno jasnost. K temu, da je izražanje jasno, obenem pa ne vsakdanje, lahko največ prispevajo podaljšane, skrajšane in spremenjene besede: kolikor se namreč te besede razlikujejo od navadnih in preraščajo vsakdanji govor, dajejo dikciji neobičajen ton; kolikor pa imajo vendar še precej skupnega z vsakdanjim govorom, ji dajejo jasnost.« (*n. d.*, 80)

[37] I. A. Richards, *Metafora,* v: *Kaj je metafora?*, Krtina, Ljubljana 1998, 44.

ljala potreba po olepševanju. »Odlika pesniške dikcije je, da je jasna, obenem pa ne vulgarna. Najbolj jasno je seveda izražanje s pomočjo samih navadnih besed; toda tako izražanje je vulgarno«[38] je dediščina, ki je vodila nadaljnje ustvarjalno delo umetnikov. To je tudi izhodišče Derridajeve razprave, ki poskuša podobno kot Ricoeur filozofsko obravnavati samo metaforo. V svoji razpravi *Bela mitologija*[39] poskuša pokazati, da je vsa filozofija samo pozabljena metaforika, ki verjame, da je mogoče, kar je predvideval Aristotel, z natančno in strokovno terminologijo izreči gotove trditve. Njegov dekonstruktivizem seveda ne išče same definicije metafore, ampak poskuša ostati v tirnicah, postavljenih v zgodovini. »Metafora torej nosi lastno smrt sama v sebi. In ta smrt je brez dvoma tudi smrt filozofije.«[40] Zaključek Derridajevega raziskovanja o metafori je šel pri Ricoeurju po drugačni poti. Če je za prvega metafora zgolj pregrinjalo logičnosti, ki poskuša prekriti mitičnost filozofije, je za drugega ravno to izhodišče, ki poskuša prinesti nov smisel. Ob različnem pojmovanju je nastala tudi napeta diskusija, kjer je Ricoeur zavrnil trditve iz *Bele mitologije*: »Vi ste ostali v semiologiji in nikoli v semantiki, hočem reči v semilogiji, kjer se sprašujete, kateri so pogoji za znak; torej, ker niso zadostni v redu fonemov, jih je treba iskati v redu, kot je to sled, razlika, uprostorjenje itd.«[41]

S tem očitkom lahko že jasno sklepamo na nadaljnjo pot, ki jo v svoji raziskavi ubere. Če je očitek, da ostaja bela mitologija preveč vpeta v znak, to pomeni, da je preveč zazrta v osnovno definicijo, ki izhaja iz retorike. Beseda kot nosilec metafore je tista, ki pripelje do 'roba'. Na tem 'robu' gre res za okrasek, ki pa kljub temu prinaša nov smisel. Tudi v klasični definiciji je metafora prinašala nov smisel. Že v osnovni definiciji smo videli, da gre za prenos pomena, s tem pa nov smisel, ki ga dobi metaforično uporabljena beseda. Tako na koncu obdelave t. i. retoričnega pojmovanja metafore Ricoeur ugotovi, da nastane veliko aporij, ki jih ne moremo razložiti zgolj z okraskom ali drugačno uporabo besede. Tako si ne moremo predstavljati, da bi imeli za vse natančno določeno besedo, nujno smo prisiljeni uporabljati besede, ravno tako v slovarju ne bi mogli opisno razložiti določene besede, saj bi načelo, da za vsako stvar ustreza zgolj ena sama beseda, to preprečevalo. Hkrati okras, o katerem govori že Aristotel in ga je uporabljala klasična retorika, nastane zgolj tam, kjer gre za jasen prelom z dobesed-

---

[38] Aristoteles, *Poetika,* 79.

[39] J. Derrida, *La mythologie blanche,* v: *Marges de la philosophie,* Minuit, Paris 1972, 274-324.

[40] J. Derrida, *n. d.*, 323.

[41] F. Dosse, *Paul Ricoeur,* 431. Avtor v tej razpravi prikaže zanimiv znanstveni spopad, ki se je razvnel med profesorskima kolegoma v Parizu ob metafori. Kar nekaj strokovnih predavanj je sledilo, kjer sta oba poskušala pokazati svoje razumevanje problema. Gre za različna pristopa; tako lahko rečemo, da Derrida pristopa skozi vrata smrti, Ricoeur pa poskuša najti še žive poteze metafore.

nostjo, kjer slutimo, da gre za nedobesedno uporabo pojmov. Če bi ostala zgolj v retorični uporabi, kot okrasje, bi bila metafora v vsakem trenutku zamenljiva z ustrezno besedo, ki bi bila zgolj bolj 'vulgarna', če uporabimo izraz iz *Poetike*, in ta zamenjava ne bi prinesla nobenega novega smisla določeni povedi.[42]

Tej poziciji retorike Ricoeur zopet postavi nasproti semantiko, ki smo jo prikazali že prej. Nanaša se na Benvenista in njegov pojem diskurza, ki se ne more razgraditi zgolj na seštevek gradbenih elementov. Tako, da pomena določene povedi, ki nastopa kot diskurz, ne moremo zvesti zgolj na operiranje z besedami, iz katerih je sestavljena. Sprašuje se: Je torej postavitev metafore zgolj na besedo napačna? »Raje bi rekel, da je zgolj nominalna in ne realna, v pomenu, kot ga tem dvema izrazoma daje Leibniz. Nominalna definicija omogoča poistovetenje določene stvari; realna definicija kaže na njen nastanek.«[43] S tem torej še nismo zanikali njenega izvora. Tako vztraja, da je nosilec smisla res beseda, vendar s tem še ni razložena njena metaforična vloga. To lahko razložimo le z navezavo na širše okolje, kjer se beseda prepozna kot metafora. Tako lahko o mestu metafore rečemo, »da je njeno mesto v govorici med besedami in frazami.«[44]

Kako pride Ricoeur do utemeljitve tega njenega položaja, ki se veže na sodobno teorijo metafore, ki jo najde pri ameriških mislecih, kot so Max Black in Richards?[45] Že sama vprašanja, vezana na retorično pojmovanje metafore, nas usmerjajo k drugačnemu pristopu. Še posebej očitno je ta način, ki ga Ricoeur prevzame po teoriji diskurza, upravičen po obdelavi večpomenskih besed (polisemije), katerih pomen je jasen samo v določenem kontekstu. Za samo besedo 'prst' vemo, kakšen smisel ima, šele iz konteksta, torej iz diskurza, ki ga prinaša. Res, smisel prinaša beseda, vendar ga razodeva šele z ozirom na celoto. Ob tem ne smemo preprosto enačiti polisemije z metaforo. Pri prvi gre za enakost besede, ki jim lahko točno določimo pomen, lahko ga preberemo v slovarju. Zato semantika tudi pravi, da metaforičnega pomena določene besede ne moremo najti v slovarju. »Brž

---

[42] Prim. P. Ricoeur, *La métaphore vive,* 65-67.
[43] P. Ricoeur, *n. d*, 87.
[44] P. Ricoeur, *n. d.*, 171.
[45] Prim. *Kaj je metafora?* V tem zborniku, ki smo ga že prej navedli, je nekaj temeljnih razprav, ki so služile tudi Ricoeurju. Ravno zgoraj omenjena avtorja postavljata izhodišče za sodobno razpravljanje o metafori v literarnih teorijah. Še posebej bomo videli, da je ob sami razpravi vplivala na Ricoeurja trditev, ki jo postavi Black v članku s preprostim naslovom *Metafora* (91-108): »V nekaterih izmed teh primerov bi bilo bolje reči, da metafora podobnost ustvarja, kot pa, da formulira neko že pred tem obstajajočo podobnost.« (101) Morda še zanimivejša trditev je ugotovitev na koncu razprave: »Ustrezna slabost dobesedne parafraze ni v tem, da je lahko mučno obsežna ali dolgočasno eksplicitna (ali da ji manjkajo slogovne odlike); prevod se ji ne posreči biti zato, ker se ji ne posreči dati vpogleda, ki ga daje metafora.« (108).

ko je metaforični pomen nekaj več in nekaj drugega kot aktualizacija enega od možnih pomenov večpomenske besede, je nujno, da je ta metaforična uporaba samo v kontekstu; tu razumem pomen, ki se pojavi kot enkraten in minljiv rezultat določenega kontekstualnega delovanja.«[46]

Tako lahko zaključimo, da metafora poleg mesta, ki ga ima med besedo in stavkom, predvsem prinaša nov pomen, ki ga ni mogoče najti v slovarju. Ta pomen je res vezan na besedo, ki iz njej lastnega smisla pridobi prenesenega, vendar deluje na osnovi povedi, ki končno določi tudi samo njeno metaforičnost.

7. Delovanje metafore

Če smo ugotovili, kje in kako pride do metafore, je naša naloga, da poskušamo zasledovati njeno delovanje. Ricoeur svoje pojmovanje delovanja metafore nasloni najprej na analitično filozofijo Strawsona. Ta razlikuje dve vlogi povedi. Prva je identifikacijska [fonction identifiante] druga predikativna [fonction prédicative]. Identifikacijska vloga povedi ima vedno nek svet, na katerega se nanaša. Lahko bi rekli, da o nečem govori, kjer se da logično izpeljati subjekt in objekt povedi. Torej se vedno nanaša na nekaj bivajočega, predikativna vloga pa se nanaša na nekaj 'nebivajočega'. Opisuje položaj, odnosnost, delovanje tega, kar je bilo s prvo vlogo identificirano. »Odločilno je: če nekaj rečemo, identificiramo posamezno bivajoče (identifikacija) in pripišemo temu bivajočemu nek splošen karakter (predikacija); povezujemo predikativno in identifikacijsko vlogo, ki je temeljna struktura vsakega stavka.«[47]

Tej analizi, ki podpre semantični pristop k metafori, doda še Austinovo teorijo lokucije, ilokucije in perlokucije. V trditvi, ki prinaša isto propozicijo, šele v stavku prepoznamo, ali gre za eno ali za drugo obliko.

Dodati moramo še Fregejevo teorijo stavka. Trdi, da ima vsak stavek nek smisel [sens], ki ga prinaša, in nujno tudi referenco [reference], stvarnost, na katero se nanaša. Tu povzame, da samo v stavku nekaj povemo (smisel) in o nečem govorimo (referenca). K temu moramo dodati, da same izolirane besede nimajo nečesa, na kar bi se nanašale, nimajo niti pravega smisla, ki bi ga posredovale. Beseda 'konj', ki bi jo slučajno našli v slovarju, nam ne govori o nobenem konju posebej in nam seveda o njem ne more povedati ničesar.

Analiza strukture metaforičnega sledi iz zgoraj navedene analize povedi. Poved je sestavljena iz identifikacije in predikacije, ima smisel, ki ga prinaša, in svet, na katerega se nanaša. Ti vlogi se torej pri metafori ne morejo

[46] P. Ricoeur, *n. d.*, 98.
[47] F. Prammer, *Die philosophische Hermeneutik Paul Ricoeurs, (in ihrer Bedeutung für eine theologische Sprachteorie),* Tyrolia, Innsbruck - Wien 1988, 93.

preprosto prepoznati na ravni strukture (beseda ali stavek), saj jih nič ne ločuje od navadnega stavka, ampak na ravni smisla, ki ga neka metafora prinaša. Tu gre za t. i. učinek smisla [effet du sens], ki bo vodilo nadaljnjega ukvarjanja z metaforo. Tako lahko razumemo, kako organsko, čeprav se na prvi pogled zdi, da ni tako, sledi pojmovanje metafore prejšnjemu pojmovanju simbola. Metafora se jasno veže na poudarek vloge pomena, ki smo ga srečali že prej pri simbolu. To naslonitev na učinek smisla in iskanje pomena Ricoeur še razširi na teorijo metafore, ki jo najde pri Richardsu. Ta razlikuje med vsebino in prenosnikom [tenor, vehicle].[48] Vendar je njuna ločitev nemogoča. Vsebina ravno v besedi najde svojega prenosnika in šele, ko nastopata skupaj, nastane metafora. Prednost ločevanja vidi v tem, da tako prihajamo do jasne »ločitve metafore od drugih vrst, kot so pregovori, alegorije, uganke, kjer so vse besede metaforično uporabljene; z istim razlogom Kafkov simbolizem v *Gradu* ni primer metafore.«[49] Gre torej za jasno odločitev, da je metafora na ravni besede, ki nastopa v okviru širše fraze; kot smo videli, gre za diskurz. Tej ločitvi med vsebino in prenosnikom Ricoeur pridruži še ločevanje, ki ga uvede Black, med žariščem [focus] in okvirom [frame].[50] S postavitvijo žarišča in okvira smo še bolj usmerjeni k besedi, ko govorimo o metafori, čeprav jo kot tako postavlja ravno celotna poved. Žarišče tudi omogoči, da je celoten okvir sprejet za metaforično poved. Tako lahko zaključimo, da je metafora stavek ali izraz, kjer so nekatere besede uporabljene metaforično, druge pa ne. Tako dobimo osnovno napetost, ki jo prinaša metafora: gre za trdnost, ki jo dajejo nemetaforično uporabljene besede, in novost, ki jo prinašajo metaforično uporabljene besede. Metaforično pa deluje samo celota napetosti, ki tako ustvarja polariteto med identifikativnostjo in predikativnostjo, kot smo to videli pri Strawsonu.

»V metaforični izjavi (ne govorimo več o metafori kot besedi, temveč o metafori kot frazi) kontekstualno dejanje ustvarja nov pomen, ki ima raven dogodka, potem ko obstaja le v tem določenem kontekstu. Hkrati pa ta pomen znova identificiramo, ker je zgradba metafore ponovljiva; tako lah-

[48] Prim. I. A. Richards, *n. d.*, 47: »To je bil uvod ali priprava za to, da bi teorijo metafore postavili na pomembnejše mesto od tistega, ki ga je imela v tradicionalni retoriki. Čas je, da se spustimo z višav spekulacije in pretresemo nekatere preproste korake v analizi, ki bi nam olajšala prenos naše veščine obvladovanja metafore v eksplicitno znanost. Prvi korak je, da uvedemo dva strokovna termina, ki nam bosta pomagala razločevati tisto, kar dr. Johnson imenuje dve ideji, ki nam ju v najpreprostejši obliki daje vsaka metafora. Naj ju imenujem vsebina in prenosnik.«

[49] P. Ricoeur, *La métaphore vive,* 110 sl.

[50] Prim. M. Black, *n. d.*, 94: »Naš odgovor bo odvisen od stopnje podobnosti, ki smo jo pripravljeni potrditi pri primerjavi dveh 'okvirov' (saj imamo v obeh primerih isto 'žarišče'). Razlike med okvirom bodo ustvarile nekatere razlike v vzajemnem delovanju med žariščem in okvirom v enem in drugem primeru.«

ko pojavitev novega pomena postane jezikovna stvaritev. Če jo kot tako sprejme velik del vplivne jezikovne skupnosti, lahko na svoji poti pridobi vsakdanji pomen ter se tako pridruži polisemiji leksikalne celote, tako prispeva k zgodovini govorice kot jezik, kod ali sistem. Toda v tem zadnjem stadiju, ko se smisel, ki določa metaforo, razvije v smisel pri polisemiji, metafora ni več živa, temveč mrtva metafora. Samo pristne metafore, hočem reči žive metafore, so hkrati dogodek in smisel.«[51] Tako se v delovanju prave metafore zopet postavi znana dvojnost dogodka in smisla, ki prinaša pomen. Šele opredelitev metafore, ki v njeno delovanje vključuje to dvojnost, zasluži našo pozornost. Njeno delovanje je tako določeno z besedo, ki resnično prinaša sprevrnjen pomen in s tem vnaša dogodek. Vendar ta dogodek ne bi zaživel, če ne bi kot celota, tu je mišljena fraza, gradil na smislu polaritete metaforično in nemetaforično uporabljene besede. Če ta napetost zbledi, če se metafora zapiše v slovar; ko jo je mogoče definirati, je ustvarjalnost ukinjena. Dogodka, ki izvira iz te napetosti, ni več, smisel je jasen, zato je tudi pomen ujet v strogo definicijo. Mrtva metafora ni več metafora, ampak zgolj beseda ali kod določenega sistema govorice. Nas zanima le živa metafora, ki ji ne moremo določiti pravega pomena. Če je Derrida poskušal pokazati v svojem dekonstrukturalističnem pristopu, da filozofija poteka v smeri od žive metafore proti filozofiji, iz poetičnega v strogo adekvacijo, je Ricoeurjeva pot obratna. Če pri prvem najdemo trditev, da filozofija taji svojo metaforičnost, jo zakriva in se pojavlja kot palimpsest, jo drugi priporoča, da se ne bi zaprla v svoj ozek krog brez prave ustvarjalne povezanosti z življenjem. Ricoeur celo poskuša iskati napetost v postavitvi morda že utečenih izrazov, sploh ko gre za govorico v strogem smislu metafizike ter seveda o Bogu.

Da bomo lahko razširili iz širokega analitičnega pojma metafore in njene obravnave v vsakdanji govorici na področje govorice o Bogu, se moramo še nekaj časa zadržati ob dveh, po Fregeju povzetih vidikih, ki ju prinaša vsaka poved, smislu in referenci. Najprej moramo seveda ločiti med uporabnostjo v navadnem, vsakdanjem pomenu ter metaforičnem pomenu in sploh ugotoviti, ali ima metafora svoj smisel in svojo resnico, svet, o katerem govori.

8. Metaforični smisel

Takoj na začetku moramo priznati, da ves trud, ki smo ga vložili v analitični pristop v pojmovanju metafore, ne more razložiti vseh posebnosti smisla, ki ga prinaša. Na ravni oblike in zgradbe ne moremo odgovoriti na vprašanje, po čem spoznamo, da neka izjava ni mišljena dobesedno, ampak metaforično. Metaforičnost ni nekaj, kar bi lahko zgolj po zgradbi prepoznali

[51] P. Ricoeur, *n. d.*, 127.

in ločili, še manj je mogoče dojeti smisel, če sploh je, ki je vezan zgolj na metaforo. Ko Ricoeur poskuša odgovoriti na to vprašanje, se povrne k osnovnemu pristopu, ki je značilen za to področje. Že prej smo omenili t. i. substitucijsko teorijo metafore, ki poskuša graditi na načelu, da ima vsaka beseda svoj specifičen pomen, in če ni uporabljena v skladu s tem, je uporabljena v prenesenem pomenu, torej metaforično. To metodo smo prej opredelili kot retorično. Drugo pojmovanje, ki je prvi nasprotna, pa poskuša pokazati, da ni nobenih jasnih in enopomenskih besed. Iluzija jasnosti, ki jo napada, kot smo videli, tudi Derrida, pelje v zaključek, da je vsa govorica metaforična, kjer se ustvarja prostor za tisto nepremostljivo razliko v pomenih, ki jo poimenuje z razloko.[52]

Prednost prve teorije je v tem, da jasno vemo, kaj je metafora, in jo z lahkoto izluščimo iz povedi ter ločimo od drugih figur govorice. Druga ima to prednost, da upošteva dejstvo, da težko najdemo jasno besedo, ki bi bila tudi z vso prosojnostjo uporabljena, ter da veliko bolj kot prva ohranja ustvarjalnost same govorice. Vendar če je celota metaforična, potem nima o tem kot specifičnem problemu govorice smisla razpravljati. Ricoeur se, kot smo že omenili, nasloni na Blackovo analizo žarišča in okvira. Tu je jasno, da metafora gradi na besedi, ki ima seveda svoj metaforični pomen šele v okviru fraze. Jasno je stališče, da ima beseda samo potencialni pomen, ki ga pridobi šele v celoti nekega stavka.[53] To je še posebej razumljivo ob problemu polisemije, izrazov, ki imajo enako zunanjo podobo, lahko bi rekli, da gre za isto žarišče, ki šele v okviru stavka dobi pravi pomen. Tako lahko govorimo o možnih pomenih [significations potentielles] in dejanskem pomenu [signification actuelle]. Same polisemične besede ponujajo v sklopu celotne govorice dvojno prednost: Prvič gre za varčevalni ukrep, saj bi si težko predstavljali nek jezik, kjer bi za vsak predmet in vsako situacijo ter pogled nanju imel točno določen izraz. Drugič s tem omogočamo komunikacijo, saj si težko predstavljamo, da bi kdo sploh zmogel obvladati tak besedni zaklad in ga tudi uspešno izmenjati z drugimi. Vsak jezik pa teži v svoji osnovi k vzpostavitvi komunikacije in hkrati praktičnosti, ki se izraža v nekem obvladljivem korpusu besednega izrazja. Tako lahko polisemijo sprejmemo kot zdravilo govorice in ne kot njeno bolezen, kar se ob govorjenju o metafori velikokrat očita, saj naj bi bila edina primerna beseda tista, ki ima zgolj enostransko razumljivi pomen.

---

[52] Prim. B. Kante, *Kaj je metafora,* v: *Kaj je metafora,* 13: »Pravi problem metafore ni v tem, da odgovorimo na vprašanje: 'Kaj je metafora?', temveč bolj v tem, da odgovorimo na vprašanje: 'Kaj je dobesedni pomen?' Domala vse teorije metafore je mogoče klasificirati glede na eno samo diagnostično vprašanje: Kakšen je, če kaj takega sploh obstaja, narava dobesednega pomena in v kakšnem odnosu je dobesedni pomen do figurativnega (metaforičnega) pomena?«

[53] Prim. P. Ricoeur, *n. d.*, 165.

Zopet smo se približali na začetku postavljeni trditvi, da je celotna govorica večpomenska, metaforična. Vendar se ne bomo pustili preprosto speljati v posplošitev, da je vsa govorica zgolj prikrita metafora. Kako potem to, da lahko besede, ki v sebi nosijo možnost več pomenov, gradijo jasne stavke? Spet se bomo poslužili kontekstualnega reševanja problema. V vsaki jezikovni skupnosti namreč obstaja sprejet sklop pomenov, ki deluje v sami igri stavka, ki izloči ali izbere bolj primerno besedo ter tako omogoči tvorjenje bolj ali manj enopomenskega stavka.[54] Tako oblikovano semantično polje omogoča, da ta okvir zapišemo v slovar, leksikon, kjer so naštete bolj ali manj možne uporabe v sistemu polisemije. Tako določanje pomena, ki omogoča komunikacijo, je značilno za večpomenske izraze, ki bi jih lahko prišteli edino v svet mrtvih metafor. Za prave, žive metafore je značilno, da to večpomenskost ohranjajo. Zato vidimo, da teza, ki sloni na semantičnem potencialu zgolj določenih besed, vodi v svoje lastno nasprotje. Saj je težnja vsake govorice usmerjenost k jasnosti; če bi torej bile metafore zgolj polisemične besede, bi se morale v frazi izjasniti. V pravi metafori pa smo videli, da se dogaja ravno obratno. Tako poskušamo vrzel, ki nastane, ko bi morali uporabiti določeno besedo iz semantičnega polja, pa ga ta ne ponudi za opis tega, kar bi radi povedali, zapolniti ravno z metaforičnim izrazom. »Torej metafora ni sama na sebi neka vrzel [écart], temveč redukcija te vrzeli. Ni vrzel, če vzamemo besede v njihovih dobesednih pomenih. Metafora je proces, s katerim govorec zmanjša vrzel s spremembo smisla neke besede. Kot postavlja retorična tradicija, je metafora res trop, hočem reči, sprememba smisla besed, vendar je ta sprememba smisla protiudarec diskurza grožnji destrukcije, ki jo predstavlja semantična neprimernost.«[55] Vrzel nastaja zaradi pomanjkanja ustreznih izrazov, ki bi zmogli zaobseči ves pomen. Da ga zapolnimo, ustvarjamo t. i. semantično predrznost [impertinence sémantique]. Ricoeur uporabi Mallarméjev primer: 'Nebo je mrtvo', da pokaže, kako prelomimo pravilo, ki v vsakdanjem pomenu uporabi 'je mrtev' zgolj za mrtve posameznike. Gre za 'predrznost', ki poskuša zapolniti vrzel, nastalo v želji povedati tako in tako videnje neba, pa ni ustreznega izraza v semantičnem polju, ki bi lahko zavzel to mesto.

Kako razumeti to nasprotje v sami metaforični spremembi uporabe določene besede, ko vendar hočemo nekaj povedati? To lahko razumemo samo z željo zagnati delo smisla [travial du sens], ki naj bralca ali poslušalca spodbuja k drugotni interpretaciji, ki bo na nivoju prvega, dobesednega razumevanja neuspešni interpretaciji poskušala najti nek nov smisel. Tako ta druga, metaforična interpretacija poskuša nesmiselno uporabo določene besede, ki uničuje sama sebe, obrniti v smisla polno nasprotje. Besedi mora

[54] Prim. P. Ricoeur, *La métaphore et le problème central de l'herméneutique,* v: *Revue philosophique de Louvain* 70 (1972), 97.
[55] P. Ricoeur, *La metaphore vive,* 195.

tako biti dan nov pomen, da lahko rešimo smisel celotne povedi. Tako lahko metaforo primerjamo z reševanjem uganke.[56]

S tem smo prišli do semantične inovacije, ki jo prinaša metafora. Ta se zgodi, če drugače nesmiselni povedi, določenim besedam, ki so 'žarišče' metaforičnega izreka, damo nov smisel, ki je v navadni govorici nevsakdanji. Če bomo zgolj 'listali' po slovarju in iskali pomen določeni metaforično uporabljeni besedi, potem bo stavek ostal nesmiseln; šele ko sprejmemo prenos pomena besede in to napetost obrata ohranjamo, nam spregovori in pokaže svojo smiselnost. Ko ta preobrnitev besede v določenem kontekstu postane vsakdanja, kot smo že menili, dobimo mrtvo metaforo ali bolje polisemični izraz (npr. noga mize, ušesa pri zvezku itd.). Tako mora živa metafora ravno ta status udomačenega semantičnega polja transcendirati, odpirati govorico ustvarjalnosti.

Do te metaforične zmožnosti preseganja vsakdanje govorice, torej do ustvarjanja vedno novih živih metafor, prihaja po Ricoeurju zaradi dvojega. Najprej je to podobnost, ki se pojavi med prej morda različnima dejstvoma ter s tem omogoča semantično inovacijo. Druga pot, ki nas pripelje do novih metafor, je naša zmožnost ustvarjalnosti, domišljije [imagination]. Ta je predvsem v tem, da lahko poiščemo podobnosti med do takrat različnimi stvarmi, trdi celo, da zmoremo te podobnosti sami ustvarjati. Navezuje se na Aristotelovo trditev, da je pravi mojster tisti, ki zmore podobnosti odkriti in jih s prispodobo prikazati.[57] S tem pa presegamo konflikt, ki je navzoč v najrazličnejših pristopih do metafor. Kajti tam, kjer velja, da beseda poimenuje to, kar odkrije v stvarnosti, neko podobnost, presegamo ločevanje na pojmovanje dobesednega pomena in prenesenega. Saj je samo 'utečeno' semantično polje, ki ga imamo trenutno za dobesednega, nastalo z metaforičnim pristopom. Nova metafora, ki je še živa, le razbija stare kategorije spoznavanja in vzpostavlja nove, seveda v razmerju do stvarnosti, videne na nov način. Ustvarjanje metafor izvira iz zmožnosti 'videti-kot', ki je osnovna struktura spoznanja; metafora ni zgolj neka figura govora, ampak je vezana na sam dej razumevanja.[58]

Skupaj lahko zaključimo: »Najprej obstaja neka podobnost v družini, ki približa posameznike, preden jih uvrstimo v nek logični razred. Metafora, figura diskurza, predstavlja na odprt način, s pomočjo konflikta med identiteto in diferenco, proces, ki na zakrit način ustvarja semantična polja z

[56] Prim. P. Ricoeur, *n. d.*, 271.

[57] Prim. Aristoteles, *Poetika,* 82: »Velika odlika slehernega pesnika je, če zna take besede (sestavljenke, glose in podobno) na primeren način uporabljati; največja odlika pa je, če je mojster v prispodobah: edino tega se ni moč naučiti, edino to je znamenje prirojene genialnosti. Kajti najti pravilne prispodobe je isto kot intuitivno spoznati podobnost med stvarmi.«

[58] Prim. J. Mattern, *n. d.*, 142 sl.

zlitjem razlike v identiteti.«[59] S to zadnjo opredelitvijo se ne vračamo k od Derridaja kritiziranemu stališču, da je celota vse filozofije zgolj zakrita metafora, temveč zgolj opredelimo polje raziskovanja. Metafora je le živa metafora, torej tista, ki še nima utečenega pomena, ki da misliti, kot smo to rekli že pri simbolu. Hkrati ostaja vezana na preobrnjen pomen besede, ki se prepozna v frazi. Še več, odkrili smo osnovni element ustvarjalnosti. Ta je prisoten pri nastanku vsake metafore in je po Ricoeurjevem stališču nujno povezan z zmožnostjo 'videti kot' in to prepoznati ter ubesediti. Gre za proces, ki ob najdenju ustvarja, »finden« – »erfinden«. Če tako ustvarjamo nov smisel, ki ga prepoznamo v procesu 'videti-kot', mora biti tudi neka 'bit-kot', ki predpostavlja drugi pol iz Fregejeve definicije stavka. Pomen prinaša dialektika med smislom in referenco.

9. Metaforična referenca

Če smo opredelili metaforo na področju govorice, potem sledi, da ima poleg smisla tudi nek svet, na katerega se nanaša. Pri reševanju tega problema se Ricoeur zateče k pojmu delo [oeuvre], ki ga uvede v splošni hermenevtiki, kjer se nasloni na Gadamerja in mu pomeni neko zaključeno celoto v hermenevtičnem polju. »Vprašanje reference se ne odvija na nivoju vsake fraze, temveč na nivoju 'poeme' [poème], ki jo opredelim glede na tri kriterije dela: 'dispozicija', podreditev nekemu žanru, stvaritev neke 'posamične' celote. Če mora metafora imeti neko referenco, jo ima preko poeme kot urejene celote, splošne in posamične. Drugače rečeno, metafora je poema v malem, po besedah Beardsleyja, ker reče kaj o čem.«[60] Ravno ta povezava referenčnosti pri metafori z nekim literarnim delom je lahko nevarna. Obstaja cela vrsta mislecev, ki literarnemu ustvarjanju zanikajo zmožnost govorjenja o stvarnosti, od Fryjevega razlikovanja med centrifugalno govorico, ki je zaobrnjena navzven, na stvari, ter centripetalno, ki je usmerjena navznoter, kar naj bi uporabljalo pesništvo, do kritike neopozitivizma, ki ločuje med kognitivno in emotivno govorico in to zadnjo spet pripiše literarnemu ustvarjanju.

Reševanja tega se Ricoeur loti postopoma. Najprej poskuša iz dejstva, da novi smisel, ki ga prinaša metafora na ruševinah dobesednega pomena, vključuje tudi novo 'namerjeno referenco' [visée référentielle]. Če po teoriji Fryja pesniško delo ne pove nič resničnega in nič lažnega, ampak nekaj hipotetičnega, to ni neka matematična hipotetičnost, ampak poetična. To se pravi, da se nanaša na navidezni svet. Prinašala naj bi stanje duše [un état d'âme]. »Stanje duše je način, kako smo sredi realnosti.«[61] Ob tem stanju duše ne moremo reči, da ne gre za neko stvarnost, gre samo za drugačno.

[59] P. Ricoeur, *La métaphore vive,* 252.
[60] P. Ricoeur, *n. d.*, 279.
[61] P. Ricoeur, *n. d.*, 288. Sklicuje se tudi na Heideggerjevo pojmovanje »Befindlichkeit«.

Drugi odgovor mu ponudi sklicevanje na podobnost. Če smo videli, da ustvarjanje prispodob pri Aristotelu pomeni videti podobnosti, ali ne bi mogli reči, da ta podobnost, ki jo izreka metafora, ne obstaja v samih stvareh? Tako pridemo do ugotovitve, da ima tudi metafora svojo referenco, ki se kaže predvsem v hevrističnih fikcijah [fictions heuristiques], kjer je vzpostavitvena vrednost sorazmerna z močjo tajitve, zanikanja. Tu se spet nasloni na Blackovo in Hessejevo teorijo modelov v znanosti. To, kar je model v znanstvenem jeziku v odnosu do stvarnosti, to je metafora v poetičnem. Če v znanosti model služi kot hevristični inštrument za zamenjavo napačne interpretacije in tako pripravi pot za ustreznejšo, gre tu za logiko odkrivanja, ki pa smo jo že spoznali v sami metaforični funkciji. Tu ne gre za nekakšen psihološki pristop, ampak za epistemološki. Zato lahko zaključimo, da se, kakor hevristični modeli v znanosti, tudi v poetični govorici obračamo na nov način k realnosti. S poetično, metaforično govorico namreč odkrivamo drugačen svet, ki odgovarja novim možnostim bivanja. Nič več nismo pozorni zgolj na svet tu pred nami, temveč nam je omogočena nova vizija realnosti. Ta povezava stvarnosti, ustvarjalnosti in posnemanja je po Ricoerjevem mnenju navzoča že pri Aristotelu, ko govori o poetiki, mitu in mimezisu.[62]

S tem smo prišli do ugotovitve, da prvi referenčnosti, ki pomeni zgolj opis stvarnosti, postavimo ob bok še drugo referenco, kjer je v ospredju vloga odkrivanja. »Tako bi se lahko drznili reči o metaforični resnici, da bi določili 'realistično' namero, ki se povezuje z zmožnostjo ponovnega opisa v poetični govorici.«[63] Takoj moramo dodati, da je treba pojem napetosti ali nasprotja, ki je bil navzoč ves čas ukvarjanja z metaforo, uvesti dimenzijo napetost tudi na področje reference. Če velja v svetu dobesedne govorice, da neka stvar je ali ni, moramo temu sedaj dodati še 'je kot'. Če pa tako rečemo, da neka stvar 'je kot', se zgodi, da moramo pripoznati možnost, da je hkrati v bivanju in nebivanju. Kakor je sama struktura žive metafore postavljena na temelju aporetičnosti, tako je sedaj tudi referenca, ki v svojem drugem 'odprtem' nanašanju na stvarnost, v svojem 'je kot' odpira novo polje aporetičnosti, ki zopet zapleta enostavno polje referenčnosti in vnaša napetost, kot smo to opredelili že pri simbolnem. Tako zopet nastopa osnovna napetost med biti in nebiti, ki zahteva, da se zaustavimo še ob ontoloških posledicah, ki jih ima to Ricoeurjevo stališče pri obravnavanju metafore.

10. Živa metafora v ontološkem okviru

Zadnje poglavje *Žive metafore* je posvečeno spraševanju, kakšno filozofijo implicira raziskovanje, ki je napredovalo iz retorike v semantiko in

[62] Prim. F. Prammer, *n. d.*, 102.

iz smisla v referenco.[64] Še pred odgovorom na to vprašanje poskuša najti razmejitev med samim poetičnim in filozofskim. Ponuja se, če površno preletimo dosedanje Ricoeurjevo izvajanje, zlitje obeh področij, hkrati pa s tem lahko zapademo kritiki, ki jih na ta račun upravičeno usmerjajo filozofi 'stroge' znanstvene linije, da namreč tako početje izničuje vse prizadevanje filozofske tradicije po jasnih konceptih.

Ricoeurjevo izhodišče je ločitev obeh področji. To svojo trditev postavi na raziskovanje analogije tako pri Aristotelu kot sholastični tradiciji sv. Tomaža. Ne poskuša opredeliti same analogije, temveč jo raziskuje v toliko, kolikor ustreza obravnavanju zastavljenega vprašanja o ločitvi obeh področij. Tako pri Aristotelu kot pri »analogiji entis« pri Tomažu gre za drugačne principe kot pri poetični govorici. Pri obeh je celotna zgradba postavljena na vzročnosti, ki je seveda po Kantu in Humu dokončno presežena, s tem pa ji manjka osnovna napetost, ki je postavljena v metaforični govorici. »Vsaj bitka za vedno bolj ustrezen koncept ostaja v analogiji eksemplarična na neki točki: njena zavrnitev vsakega kompromisa s poetičnim diskurzom. Ta zavrnitev se kaže v skrbi, da bi vedno pokazali razliko med analogijo in metaforo. Z moje strani vidim v tej skrbi jasno potezo težnje po semantičnem cilju v spekulativnem diskurzu.«[65] S tem noče pristati na stališče Wittgensteina in drugih iz njegovega kroga, kjer gre za popolno nezdružljivost teh dveh področij.[66]

Drug spopad vodi na ravni Heideggerja in Derridaja. Gre za stališče, da je vsa metafizika zgrajena na temelju metaforičnosti. Kot to imenuje Derrida, gre za belo mitologijo, ki poskuša v svoji filozofski govorici prikriti svoj izvor in »kovance, ki so zaradi obrabljenosti izgubili odtisnjeno podobo, uporabljati zgolj za kovino.«[67] Ta nezmožnost vsake metafizike, ki ji poskuša Heidegger ustvariti svojo pot ontologije ravno z zatekanjem v poezijo,[68] hkrati služi tudi dekonstruktivističnemu pristopu Derridaja, ki se sklicuje na njegove stavek, da je metaforično možno samo v okviru metafizike, da bi zavrnil vsako metafiziko, očitno zgreši cilj. Imenuje jo miselno lenobo, ki hoče vso filozofijo za vsako ceno spraviti na Prokrustovo posteljo metafizike. Sprašuje se, kdo izmed filozofov do sedaj ni vedel, da mora preseči utečeno razmišljanje, kdo ni verjel, da je resnica blizu in hkrati daleč, zakrita in težko izrekljiva, kdo ni v svojem razmišljanju kdaj naredil koraka nazaj,

[63] P.Ricoeur, *n. d.*, 311.
[64] Prim. P. Ricoeur, *n. d.*, 323
[65] P. Ricoeur, *n. d.*, 353.
[66] Prim. P. Ricoeur, *n. d.*, 331. Navaja stavek iz dela Julesa Vuillemina *De la logique à la thèologie*, kjer se sklicuje na pozitivistični krog, ki je poskušal reducirati celotno analogijo s pripadnostjo določeni množici: »V tem trenutku je pojem analogije izginil in metafizika je postala možna kot znanost.« S tem stališčem se Ricoeur nikakor ne strinja, saj zanika vsako napetost v pojmu biti in ga reducira na logiko.
[67] J. Derrida, *La mythologie blanche,* 284.

da je potem lahko napredoval, kdo ni opazil, da odnos med mislečim in bivajočim ni odnos v logičnem smislu, ampak na nek način misleče pripada bivajočemu.[69] Vsemu temu spraševanju v smislu Heideggerja Ricoeur izpelje preprosto stališče, da je ves filozofski napor že od začetka usmerjen k težnji po jasnem konceptualnem mišljenju, ki bo zmoglo to napetost prerasti. Ta napetost, ki v svojem naporu razmišljanja vzpodbudi filozofa, da začne ustvarjati na ustaljenih besedah nove pomene - in Ricoeur se tu upravičeno sprašuje ob 'etimološkem' pristopu Heideggerja, ali to ni živa metafora - najde svoj pravi smisel šele v jasni zamejitvi v pojmih filozofske misli. Do metafore prihaja tudi samo na osnovi prelomitve ustaljenega pomena, ki ga ima določena beseda. Poema, ki je nosilka metafore, nujno potrebuje ustaljenost konceptualnega mišljenja, če hoče pripeljati v semantično inovacijo žive metafore. Pristop, ki je nujen, Ricoeur poimenuje interpretacija. »Rezultat metaforične povedi je zahteva po konceptu, ki kliče po interpretaciji, in interpretacija je v svojem bistvu delo pojmov.«[70] Tu ne gre več za podobno, ampak za identično, ki s pomočjo postavitve sistema zmore prerasti dvojnost pomena, značilno za dinamiko metafore.

Tako lahko iz raziskovanja dveh diskurzov, ki smo ju najprej postavili v nasprotje in nato poskušali stopiti v enoto, potegnemo jasno posledico. Filozofski diskurz, ki mora uporabljati konceptualni pristop, najde v metaforični govorici svoje nove možnosti. Tem možnostim moramo dodati v semantični inovaciji metafore pridobljen izziv, ki onemogoča, da bi metafizika postala to, kar ji očita ravno Derrida, bela mitologija. Tako lahko postavimo tudi dinamično ontologijo, ki nosi svojo napetost med je in ni. »Biti kot, trdimo, pomeni biti in ne biti. Tako nam dinamičnost pomenov daje pristop k dinamični viziji realnosti, ki je implicitna ontologija metaforičnega izražanja.«[71]

Kljub kritiki, ki jo je poprej usmeril na Heideggerja, se Ricoeur opre tudi nanj, saj pravi, da je vse, kar je v svoji kritiki metafore rušil, postavil nazaj s tem, da jo je uporabljal. Sklicuje se na Heideggerjeva pojma »Ereignis« – dogodje in »Erörterung« – opredelitev.[72] Definira ju in trdi, da to dela v smislu njegovih velikih interpretov. Opredelitev je zanj raziskovanje samega mesta početja in hkrati komentar k temu. Dogodje je sama stvar, ki je za misliti. Gre za topiko biti, vendar bi lahko trdili, da smo, ko opredelitev teži k dogodju, naravnani k 'istemu' ali 'identičnemu', ki bi ga lahko opredelili

---

[68] Prim. M. Heidegger, *Na poti do govorice,* Slovenska matica, Ljubljana 1995, 286: »Lahko bi se prebudila izkušnja: vse snujoče mišljenje je pesnjenje, vse pesnjenje pa mišljenje. Drug k drugemu spadata iz tistega upovedovanja, ki se je že dopovedalo nepovedanemu, kajti to upovedovanje je misel kot hvala.«

[69] Prim. P. Ricoeur, *n. d.*, 396.

[70] F. Prammer, *n. d.*, 105

[71] P. Ricoeur, *n. d.*, 376.

[72] Prevode povzemam po slovarju, ki je dodan delu *Na poti do govorice,* 291.

kot spekulativno mišljenje. In ali ni bila ista težnja izražena že v prizadevanju 'Starih' pri analogiji, se upravičeno sprašuje.[73] Čeprav bi lahko sklepali, da smo po Heideggerjevo prisiljeni zateči se v poetično govorico, gre zgolj za 'filozofsko' metaforo, ki kljub podobnosti s pesniško, nosi v sebi željo po jasnem pomenu, ki naj bi ga izluščili iz vprašljivega. Vedno poteka 'razkrivanje' od dogodja k opredelitvi in ne obratno, kot je to v poetiki. Vendar ravno to napredovanje nasprotuje dejstvu, da bi se lahko celotna bit použila v eni sami metafiziki. »Es gibt« se ne more dokončno omejiti z dogodjem; gre za dinamično ontologijo, ki nujno zahteva dialektiko med 'javljanjem' [montrer] in 'puščanjem-biti' [laisser-être].

To dinamično ontologijo Ricoeur postavi na osnove, ki jih najde v Aristotelovi *Retoriki*, kjer trdi, da je metafora tista, ki obelodani 'stvari v njihovem konkretnem deju.' »Aristotel nas veliko bolj napoti na radikalno razliko med bivajočim kot »dynamis« (potenco, možnostjo) in kot »energeia« (aktom, dejem). Ricoeur, ki izhaja iz tega, da to temeljno razlikovanje Aristotelove ontologije najde svoj smisel v istem kot Heideggerjevo razmišljanje v poznih delih, označenem kot dogodje [Ereignis], sledi Aristotelu, kolikor zapleta eksplicitnost metaforične povedi v interpretacijo stvari v njihovem deju.«[74] Ne gre torej, da bi nam pesništvo postavljalo neko ontologijo. Poetika, ki najde svojo moč ravno v metafori, filozofiji posreduje temeljno izkustvo bivajočega. To pa je v napetosti med možnim in dejanskim. Sama metafora naj bi torej ne prinašala zgolj semantične inovacije, ampak napotila filozofa k izhodišču, ki je v sami dinamiki vsega bivajočega, k ustvarjalnosti. S tem poetičnost postane možna, saj v metafori najdemo to, kar iznajdemo, in iznajdemo to, kar najdemo. Celotni proces povezuje ustvarjalnost, ki je temeljni moment tudi samega metaforičnega opisa stvarnosti. Gre za isto stvarnost, ki jo poetična govorica na novo opiše in s tem pripravi možnost, da pristopimo k svetu na nov način. Metaforična govorica ne postavlja pod vprašaj zgolj našega epistemološkega pristopa, ampak posega tudi na etično področje. Ruši nam ustaljene vizije življenja in nam omogoča, da ustvarjamo nov prostor bivanja v konkretnem svetu. »Ni delovanja brez domišljije [imagination], bomo rekli.«[75] Vse skupaj pa gradi na možnosti, ki jo najdemo, in deju, ki ga s tem ustvarimo. Ontologija je danes možna, če pretekle filozofije ostanejo odprte za ponovno prilagoditev in reinterpretacijo, ki je ostala skrita v neuporabljenih pomenih procesa sistematizacije. To skritost je treba prebuditi in odpreti, kar bo prinašalo večni dialog med tradicijo in inovativnostjo.[76] Ravno ta dialog je sam po sebi temelj novi ontologiji, ki gradi na tem, kar je v celoti dinamično.

---

[73] Prim. P. Ricoeur, *n. d.*, 394.
[74] J. Mattern, *n. d.*, 149.
[75] P. Ricoeur, *Du texte à l'action,* 221.
[76] Prim. P. Ricoeur, *Soi, même comme un autre*, Seuil, Paris 1996, 347.

11. Metafora v odnosu do tragedije in s tem do teksta kot takega

Metafora, ki je nimamo več samo za besedo, prinaša v kontekstualnem dogajanju nov pomen, ki je hkrati dogodek, kot smo videli, dej; ta pomen obstaja samo v tem določenem kontekstu. Kontekst je edino mesto, kjer iz možnosti prehaja v dej pomena napetost, ki nastane ob 'nepravi', prenešeni uporabi določene besede. Gre za dogodek posamezne besede, ki prinaša nov pomen celotnega izraza. Tako imamo par pomen - dogodek, ki je značilen za diskurz kot delo (tekst) in smo s tem opravičili ime »oeuvre en miniature«, ki smo ga opredelili kot poema. Vendar lahko metafora postopoma, ko je že dalj časa v rabi, izgubi povezanost z določenim kontekstom in postane splošno uporabna, večpomenska (polisemična) beseda, kakršno najdemo v slovarju. To je proces, ki vodi k mrtvi metafori. Samo metafora, ki je hkrati 'dogodek' in 'pomen', je živa.[77] Njeno moč označuje napetost, ki smo jo opredelili kot vzpostavitveno. Res, da vsak jezik in s tem sporočanje teži k jasnosti, vendar če hočemo ohraniti ustvarjalnost, moramo sprejeti kot edino pravo metaforo samo tisto, ki jo v polni meri smemo opredeliti za živo.[78]

Vendar, kako pride do nastanka in uporabe nove metafore in kako jo razumeti? Treba je pokazati odgovor, ki ga daje Ricoeur s sklicevanjem na definicijo metafore. To smo postavili v okviru Aristotelove *Poetike*. Pri vnovičnem odgovoru na zgornje vprašanje Ricoeur sedaj brez upoštevanja retorične tradicije uporablja Aristotelovo definicijo metafore, kjer je ta del »lexis« - dikcije, ta pa je del tragedije. To Ricoeur in že pred njim Aristotel navaja kot primer za eno poetično delo.[79] Tragedija kot taka ima določen smisel in referenco, je torej podobna diskurzu. Smisel pri Aristotelu prinaša zgodba [mythos].[80] Mitos je bistveni del tragedije, od katerega so odvisni

[77] Prim. P. Ricoeur, *n. d.*, 99.

[78] Tako lahko razumemo očitek, ki ga je deležen Derrida, da njegov proces dekonstrukcije pisave, ki v sebi skriva nikoli doseženo željo po obvladanju in neposrednosti, ne more veljati za živo metaforo. Ta namreč vključuje ravno to napetost in jo hoče narediti za produktivno. Ne gre za smrt, ki bi bila začetek govorice, gre za ustvarjalno napetost, ki šele odpira. »Smrt govora je torej horizont in izvor govorice. Toda izvor in horizont, ki se ne bi nahajala na svojih zunanjih obrobjih. Smrt, ki ni niti sedanje, ki mora šele priti, niti preteklo sedanje, kot vselej deluje znotraj govora kot njegova sled, njegova rezerva, njegova notranja in zunanja razlîka: kot njegovo dopolnilo.« (J. Derrida, *O gramatologiji,* 380.) Kritika metafizike, ki je zgrešila to sled in pozabila na razliko, je upravičena samo na polju mrtve metafore, na osnovi neustvarjalnosti, ki poskuša zakriti izvorno napetost in pozabiti začetno oddaljitev. Ta oddaljitev je navzoča že v temelju Ricoeurjevega pojmovanja govorice kot take.

[79] Prim. Aristoteles, *Poetika,* 65-67.

[80] Prim. K. Gantar, *n. d.*, 19: »Važno je torej dejanje (praxis); dejanje, ki ga tragedija posnema, pa je mitos (mythos). Beseda mythos pomeni Aristotelu približno toliko kot fabula. In prav mitos, to je smiselna kompozicija in kombinacija različnih pripetljajev in dogodkov, je najvažnejši element poezije, je 'počelo, lahko rečemo, duša tragedije'.«

oziroma na katerega se nanašajo vsi drugi deli. Samo v povezanosti z mitosom lahko lexis[81] in s tem metafora v tragediji dobi svoj pomen. Tako je metafora povezana s pomenom tragedije prek njenega mitosa, z drugim delom, referenco, pa prek mimezisa.[82]

»Zakaj poeti pišejo tragedije, oblikujejo zgodbe in uporabljajo 'tuje' besede, kot so metafore? Ker se tragedija nanaša na bolj osnovno namero kot zgolj neko imitacijo človeških dejanj, na določen poetičen način. Izraža na svoj način svet človeških dejanj, svet, ki je že tu - v življenju posameznika. Tragedija izraža osnovno človeško resničnost, tragičnost življenja. Toda, z druge strani, mimezis ne izraža podvojitve realnosti; mimezis ni kopija; mimezis in poezis sta ustvarjanje, oblikovanje, kreacija.«[83] Moč metafore izhaja iz mimezis, ki v poetiki izvira iz namena, da opiše človeško delovanje višje, kot je dejansko v vsakdanjem življenju. Če torej poezija ustvarja nek nov in višji svet, potem ji dejansko ustreza govorica, ki obvaruje in izraža njeno kreativno moč v tem posebnem kontekstu. Metafora je v svojem preseganju vsakdanjih pomenov določenih besed in v svoji nedoločljivosti pot k svetu poetičnosti.[84] Pri poetiki, kakor tudi pri metafori, gre za ustvarjanje novega sveta. Ustvarjanje novih pomenov je zato mogoče le v ustaljeni govorici, ki v novem »le monde d'oeuvre« presegajo omejenost zgolj določenega pomena. Žive metafore so neprevedljive in niso zgolj okraski v diskurzu, in so za razumevanje bistvenega pomena, saj tekstu prinašajo določeno enigmatično naravo ter hkrati možnosti novega razodetja resničnosti.

Ricoeur na tem mestu uvaja pojem interpretacije. »Tu se začne naš tretji korak, če se namreč jezik preseže v diskurz in če se v diskurzu dogodek preseže v pomen, lahko sedaj uvidimo, da se pomen preseže v nov dogodek diskurza, ki je interpretacija sama.«[85] Ta interpretacija poteka preko teksta. »Prenos pomena, ki ga opravljajo besede v metaforični izjavi, na kar je tradicionalna retorika zvajala metaforo, ni celota metafore; je le sredstvo v službi

---

[81] Prim. K. Gantar, *n. d.*, 18: »Pod 'dikcijo' (léxis) razume Aristoteles različne načine izražanja (glose, prispodobe, okrasne pridevke in podobno) in pa razne metrične oblike (jamb, trohej, heksameter).«

[82] Prim. K. Gantar, *n. d.*, 26: »Izraz mimesis se tradicionalno prevaja kot 'posnemanje'. Mimesis sicer res pomeni 'posnemanje', pomeni pa še nekaj več. H. Koller razlaga mimesis kot 'prikazovanje', - vendar tudi ta izraz ne pokrije istega pomenskega obsega. Po mnenju drugih pomeni mimesis toliko kot 'umetniško ustvarjanje'; to pa je le deloma res, kajti v besedi mimesis se skriva neka prav konkretna predstava umetniškega ustvarjanja, v tej besedi je implicite že vsebovana ali vsaj nakazana definicija umetniškega ustvarjanja. Namesto 'ustvarjanja' bi lahko uporabili tudi izraz 'oblikovanje'; še bolj bi se smislu grške besede približali s 'ponazarjanjem'.«

[83] P. Ricoeur, *n. d.*, 110.

[84] Prim. A. Pierrot, *La référence des énoncés métaphoriques,* v: *Esprit,* 56 (1988), 280.

[85] P. Ricoeur, *Evénement et sens dans le discours,* 183.

procesa, ki se nanaša na raven celotnega stavka in ima funkcijo rešitve nove ustreznosti 'čudne' predikacije, ogrožene od dobesedne neprimernosti atribucije. V pripovedi semantična inovacija obstoji v invenciji fabule {zapleta}, ki je tudi sama delo sinteze: s fabulo {zapletom} so smotri, vzroki in naključja zbrani v časovno enotnost celotnega in zaokroženega dejanja.«[86]

Pot nas je vodila preko simbolov do omejitve hermenevtičnega polja v metafori. Ta nam sedaj daje možnost in celo zahteva, da svoje početje razširimo na tekst. To ne bo zgolj tekst, ki je vedno zapisan. Gre za razširitev sploh na vsako tekstualnost, ki predstavlja celoto možnosti ustvarjanja kakih zapisov. Za to tekstualnost je najbolj značilen zaplet, kot smo ga postavili spodaj in vzpostavlja enotnost in hkrati dinamičnost celotnega našega bivanja. Če je bilo samo simbolno preveč oddaljeno od možnosti znanstvenega pristopa, je tu tekst, ki ohranja zahtevo po strogi omejitvi polja raziskovanja in hkrati vključuje pridobitve samega simbolnega. Sklicevanje na Kanta in definicijo, ki jo postavi v *Kritiki razsodne moči*[87] o simbolnem, ki naj da misliti, vodi Ricoeurja tudi v pristopu do metafore k raziskovanju pomena. Ta bo sedaj vezan na pripoved, ki najbolj pripomore k iskanju pomena. V tem 'večnem' iskanju pomena, ki poteka preko ustvarjalne napetosti metafore, lahko že slutimo možnost, ki pripelje do postavitve sistema, ki bo omogočal določeno filozofsko poimenovanje Boga.

---

[86] P. Ricoeur, *Krog med pripovedjo in časovnostjo,* Društvo Apokalipsa, Ljubljana 2001, 5 sl. V zadnjem času je izšel prvi prevod Ricoeurja v samostojni knjižni izdaji v slovenščini. Gre za prevod dela *Temps et récit, 1. L'intigue et le récit historique*. Tako bom uporabljal navedke iz pričujočega dela, čeprav moram takoj dodati, da v slovenjenju ključne besede, kot je »une intrigue« s fabulo ne zaobjamemo temeljnega momenta, ki ga Ricoeur v intrigi poskuša prikazati, namreč dejavnega ustvarjalnega principa. Če Gantar v prevodu ohranja mit, sam Ricoeur poudarja bolj kot zgodbo dejanje vzpostavitve le-te. Zato bomo, kljub temu da se slovenski prevod sklicuje na prevod *Poetike* in poskuša zaplet zasesti z drugim izrazom, opustili prevajanje »intrigue« s fabulo, ker ne zaobjame temeljnega poudarka dejavnosti, ter uporabljali zaplet, čeprav ga bo treba ločevati od drugih sorodnih pojmov. Zaplet kot pojem prinaša novost, ki jo hoče Ricoeur izraziti in hkrati zaobjame tako dejanje kot kompleksnost sistema, ki ga pripoved prinaša z »intrigue«. Zaplet je vedno ožji, kot je zgodba, fabula ali mit, vendar je konstitutivni element, predvsem pa povezovalni dej, ki naredi iz različnih delov celoto. Kadar bo šlo za navedek iz obstoječih prevodov in bo treba dodati po našem mnenju ustreznejši izraz, bo ta v posebnem oklepaju za besedo, npr.: {zaplet}. Prim. opomba v: *n. d.*, 68.

[87] Prim. I. Kant, *Kritika razsodne moči,* Filozofski inštitut ZRC SAZU, Ljubljana 1999, 153-159. »V primeru, ko pojmu subsumiramo predstavo upodobitvene moči, ki je potrebna za njegov prikaz, a daje sama na sebi misliti več, kot je mogoče kdaj koli povzeti v določen pojem, tako da torej neomejeno estetsko razširja pojem sam, je upodobitvena moč ustvarjalna in spravlja v gibanje zmožnost intelektualnih idej (um), in sicer tako, da lahko misli ob neki predstavi več (kar sodi sicer k pojmu predmeta), kakor je mogoče v njej dojeti in narediti jasno.« (155)

Pot od simbola do metafore nas je pripeljala k tekstu, ki je končno polje razumevanja hermenevtike Paula Ricoeurja. Tekst kot zapisano besedilo in tako objektivizirano omogoča 'znanstvenost', ki je na izhodišču sodobne filozofije kot stroge znanosti, hkrati pa nudi tudi osebno ustvarjalnost, ki je zaobseženo v samem branju. Že v vsakem pripovedovanju je teženje k povezovanju v določen koncept razumevanja, hkrati pa tudi bralec pričakuje nek pomen, ki ga bo lahko razumel. Dano in ustvarjalno se tu najbolj očitno prepletata. To pa je tudi temeljno izhodišče, ki Ricoeurja pripelje na rob teologije. Bog, kot tisti, ki se daje, razodeva, mi stopa naproti in mi omogoča, da razumem in vidim vse na nov ustvarjalen način. Zato so zanj Jezusove prilike nekakšne velike metafore, ki morajo vedno znova prinašati nove pomene. Šele takrat, kadar sem kot poslušalec pred Tekstom, zmorem tistega, ki se mi preko njega razodeva, tudi nagovoriti. Verujem, da bi razumel, in razumevam, da bi veroval, bi lahko povzeli z že znanim. Vendar pri Ricoeurju gre za temeljno možnost pripovedovanja, razumevanja, ustvarjanja in razumevanja metafore, ki me stalno nagovarja, da se odpravim na pot vere. Še bolj me k temu sili potreba po pripovedovanju svojega življenja, ko mu hočem dati nek smisel. Saj le tisti, ki se pripoveduje, tudi je kot 'sposoben' in odgovoren subjekt. Lastna želja po pripovedovanju omogoča razumevanja trditve, da Boga lahko poimenujem, ker so ga poimenovali pred mano že drugi.[88]

Povzetek: **Janez Vodičar, *Pot do metafore v filozofiji Paula Ricoeurja***

Vprašanje metafore še živeči francoski hermenevtik P. Ricoeur rešuje v povezavi s sodobnimi literarnimi teorijami. Njegovo raziskovanje se ne zaustavi ob njih, ampak poskuša preko njih prerasti v hermenevtični pristop, kjer bo metafora postala vzorec sploh vsakega razumevanja določenega teksta. K takemu pristopu ga je usmerjalo že raziskovanje simbola, kjer je našel njegovo temeljno značilnost v odprtosti novemu pomenu. Z naslonitvijo na Kantov stavek, da simbol da misliti, išče objektivnejši prostor raziskovanja, kjer bi s pomočjo objektivnih literarnih znanosti potrdil svoje ugotovitve na področju simbolnega. Kot najustreznejše področje se mu ponuja ravno metafora. Že vnaprej postavi zahtevo, da mora biti to živa metafora, ki v sebi skriva nov pomenski naboj, kot ga je že raziskal na področju simbola. V svojem delu *Živa metafora,* ki izhaja najprej iz literarnih in analitičnih raziskav, preide v samo ontološko postavitev. Ključno vprašanje se postavi, na čem temelji sploh 'iznajdba' dobre žive metafore. Ta mora nujno vključevati nek star, nam znani pomen, da sploh pride do razumevanja, hkrati pa nekaj novega, da prinese nov pomen, ki je aktualen in to besedo ali besedno zvezo ohranja kot živo metaforo. V iskanju te ustvarjalnosti in referenčnosti metafore se vedno bolj odpira polje tudi za biblične tekste, saj se tako odpira možnost razodetja. Preko žive metafore novo sporočilo razodetja človek lahko razume in mu odpira vedno znova oči za nove pomene, ki terjajo njegov lastni aktivni hermenevtični pristop. V sodobni krizi poimenovanja Boga nam lahko njegova ontologija metafore ponudi pot, kjer bomo znova odkrili že nekoč zapisano razodetje kot za naš čas primerno poimenovanje Boga.

[88] Prim. P. Ricoeur, *Nommer Dieu,* v: *Lectures 3,* Seuil, Paris 1994, 283.

Ključne besede: živa metafora, simbol, tekst, P. Ricoeur, hermenevtika, pomen, poimenovanje Boga

Summary: **Janez Vodičar, *Path to Metaphor in the Philosophy of Paul Ricoeur***

The French hermeneutic scholar Paul Ricoeur tries to solve the problem of metaphor in connection with contemporary literary theories. His research, however, does not stop there but endeavours to grow further and to form a hermeneutic approach where the metaphor will become the pattern of any understanding of a certain text. He was directed to such an approach already by his research of the symbol, where he found the basic characteristic of the symbol in its being open to new meanings. Following Kant's saying that a symbol makes think, he looks for a more objective area of research where he could confirm his findings in the field of symbols by means of objective literary sciences. Metaphor presents itself to him as the most suitable field. Beforehand, he requests that this must be a live metaphor charged with a new meaning like what he already researched in the field of symbols. In his work *Live Metaphor (The Rule of Metaphor)* he starts from literary and analytical research and turns to ontology. The key question is about the basis of the »invention« of a good live metaphor. It must necessarily include an old, known meaning so that understanding may take place at all, and at the same time also something new, which will bring a new, topical meaning and preserve the said word or phrase as a live metaphor. Looking for this point of reference and creativity in the metaphor, the area of research also extends to biblical texts, where it opens the possibility of revelation. Through the live metaphor man can understand a new message of revelation and it opens his eyes for new meanings requiring his own active hermeneutic approach. In the modern crisis of the naming of God, Ricoeur's ontology of metaphor may offer a path to rediscovering the once written revelation as a naming of God suitable for our time.

Key words: live metaphor, symbol, text, P. Ricoeur, hermeneutics, meaning, naming of God

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 235.38929 Serafim iz Sarova
BV 65 (2005) 2, 229-244

Romualdas Dulskis

Seraphim of Sarov – Saint and Spiritual Teacher of the Ecumenical Dimension

Preface

Peculiarity of the Eastern Churches is now understood as a value with an authentic wealth of Christian spirituality laying in it. Orthodox theology and Christian life practice do enrich the Western Christianity by forming general whole of Christian teaching and experience. Pope John Paul II in his Apostolic Letter »Orientale Lumen« (»Light of the East«) has encouraged Roman Catholics to get acquainted with the spiritual wealth of the Orthodox Christianity:

»*We believe that the venerable and ancient tradition of the Eastern Churches is an integral part of the heritage of Christ's Church. [...] The members of the Catholic Church of the Latin tradition must also be fully acquainted with this treasure and thus feel, with the Pope, a passionate longing that the full manifestation of the Church's catholicity be restored to the Church and to the world*«.[1]

The Christian East is a cradle of Christianity. Life, theology, liturgy and monastic movement of the early Church sprang up and developed there. To perceive the East means to widen one's theological outlook, to find new incitements and inspirations striving for Christian completeness because both the Eastern and the Western Christianity create general European spiritual heritage.

Seraphim of Sarov is a remarkable person of the modern times who has presented a mature teaching of spiritual life. His ascetic practice and competent spiritual direction won him the recognition from the common people, clergy and the high society. The Russian Orthodox Church canonized him in 1903. Last year the Christian East celebrated the 100th anniversary of canonization of this popular spiritual teacher.

In May of 2002, while visiting a famous Bulgarian monastery of Rila the Holy Father John Paul II noted Seraphim's of Sarov significant contribution to Christian spirituality. The Pope made a reminiscence of St. Seraphim's teaching on the Christian's life purpose which is to be ap-

[1] John Paul II, *Orientale Lumen*, 1995, par. 1.

proached by *»prayer, tears of compunction and charity«*[2] in getting open for the Holy Spirit.

Seraphim of Sarov is one of the most favorite Orthodox Saints. A modern Russian philosopher and publicist Victor Aksyuchits compares St. Seraphim to a great poet Alexandr Pushkin. Both these persons brightened up in Russia of the XIX century. Brilliant poetic works of Pushkin enchanted not only his contemporaries but later generations as well. Just as big impact on people is of St. Seraphim either: believers of various countries have always been inspired for search of Christian maturity by his life and teaching[3]. The article tries to survey essential life stages of St. Seraphim that led him to the fullness of Christian life. Besides, we had an aspiration to reveal the most significant elements of his teaching, to note spiritual fights and victories the Saint had experienced, and extraordinary graces granted him by God.

1. Burning in flames

St. Seraphim of Sarov (a secular name is Prokhor Moshnin) was born on July 19, 1754[4] in the Southwest of Russia, at Kursk. At his 23 he decided to devote himself to a monastic life. Before entering a monastery the young man took part in a pilgrim trip: he went on foot about 500 kilometers from Kursk to a famous Orthodox sanctuary – laura[5] of Kiev's Pechiora. There Seraphim got acquainted with a clairvoyant *starets* [6] who recommended him enter a monastery of Sarov in Tambov district.[7]

In the monastery of Sarov Seraphim had to perform various things: he worked at the canteen, at the wood workshops, at the bakery of prosphora.[8] Besides, he did the work of a sacristan. The young man from the very beginning observed monastery life regulations strictly. He used to come to the liturgical service as early as possible and throughout it he would stay deeply concentrated nevertheless how long it lasts. All the rest time the young monk tried to be busy with some work and while working he habituated himself to constant Jesus Prayer: »Lord Jesus

---

[2] Address of the Holy Father John Paul II. Pilgrimage to the Holy Monastery of Rila. Apostolic Visit of His Holiness Pope John Paul II to Azerbaijan and Bulgaria. 2002, par. 6., <http://www.vatican.va/holy_father_/john_paul_ii/speeches/2002/may/documents/hf_jp-ii_spe_20020525_rila-Bulgaria_en.html> 16.04.2004.

[3] В. Аксючиц. »Духовная революция X1X века«, <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/ideas/duhrev01.htm> 19.03.2004.

[4] By the Old Russian calendar.

[5] Laura (λαύρα) – a big orthodox monastery.

[6] Starets (*Rus.* старец) – a title applied to an old, wise and holy monk.

[7] Cf. Margarita Woloschina, »Der heilige Seraphim«, *Der letzte Heilige. Seraphim von Sarow und die russische Religiosität.* (Stuttgart: Urachhaus 1994) p. 134.

[8] Prosphora – bread used in orthodox liturgy.

Christ, Son of God, have mercy on me, a sinner.« Thus he would avoid boredom which he considered one of the biggest monk's enemies. *»This illness [boredom] may be cured by prayer, abstention from twaddle, by manual work, patience, and reading the Word of God. Arises this illness because of man's mean spirit, sluggishness and idle talk«,*[9] - Seraphim taught later generalizing his experience.

Under God's inspiration the young monk spent much time in solitude of his cell where he could give himself up to meditation prayers. »*A monk's cell, according to the holy fathers, is a stove of Babylon in which Son of God was found by three young men. Therefore sitting in a cell in silence, developing oneself by constant prayers and studies Laws of God make a man devout;*« [10] - he could testify later from his experience.

Some time later he felt that monastery's quiet and hours of solitude in his cell became insufficient for him. Under the approval and blessing of his spiritual father Joseph, at his spare time Seraphim would leave the cloister for a near-by forest in order to sate himself by prayer and silence. Many years later, having achieved spiritual maturity he noted:

»It is enough for us only to talk much with those of opposite customs that our inner attention should be broken.

But the deepest sorrow is because thus the fire can go out which our Lord Jesus Christ has come to set inflame on the earth of hearts«.[11]

During his second year in the cloister Seraphim fell badly ill with dropsy. All his body swelled out so that he could not get out of bed. Father Joseph and other brothers nursed him carefully. Seraphim suffered hard pains. He trusted his life to God's will and immersed himself in prayer. The disease lasted for three years. Ailments getting stronger the monks got frightened for Seraphim's life. Joseph decided to celebrate Mass and keep vigil with prayers for the patient. All brothers gathered and prayed heartily for Seraphim's health. After the service Joseph brought the Holy Sacrament into Seraphim's cell. After confession and acceptance of Eucharist Seraphim experienced a vision: Blessed Virgin Mary appeared with apostles Peter and John. Pointing at Seraphim, Mother of God said to the apostles: »This is of our kinsfolk.« And she put her hand on the patient's head.

From that day Seraphim started quickly recover and soon he was quite well.

Having spent eight years as a novice in summer of 1786 Seraphim was ordained monk. Taking into account the young brother's ardent love to God, his sincere devoutness and diligence, the authorities conferred him a monastic name *Seraphim*.[12]

---

[9] Ж. Э. Гончар, *Житие, наставления, пророчества преподобного Серафима Саровского Чудотворца* (Минск: Лучи Софии, 1997) p. 8.
[10] *Ibid.,* p. 139.
[11] *Ibid.,* p. 106.

Having taken the monastic vows Seraphim felt being called to serve God even more zealous. A year later he was consecrated a deacon. He had to serve at liturgical ceremonies, look after ritual requisites and keep chancel clean.

Under his need of solitude and with the permission of prior, Seraphim arranged for himself a cell in the forest. In the evening, having done his service at the monastery he would go there for the night rest and prayer. Then deeply understanding Seraphim's spiritual maturity Father Superior Pachomius entrusted him with guidance of the Diveyevo[13] Convent.

After six years' service as a deacon, under decision of the authorities Seraphim was consecrated a priest.

Seraphim's perfect ability to perform spiritual guidance and his healthy wisdom are reflected in all his teachings. He did not only know deeply principles of asceticism which was called »the art of arts« by the Fathers of the Eastern Church, but he also managed to apply them perfectly in real life:

»Man consists of soul and body so his life must be composed of works of both of them, i.e. of activities and contemplation.

An active life comprises fasting, abstention, duty, kneeling, prayer and other acts of a body – all forming a narrow and difficult path which, according to the Word of God, will lead to the life eternal (cf. Mt 7,14).

Components of a contemplative life are mind's arising to Lord God, heart attentiveness, inner prayer and – with the help of all these – contemplation of spiritual things.

A person who wants to live a spiritual life has to start with an active life, and only then he may come to a contemplative one; because it is simply impossible to come to a contemplative life without the previous.

An active life helps us to clean ourselves from sin passions, leads us to the active perfection, and thus opens a way for a contemplative life. As only those can start this life who have cleaned themselves from passions and attained perfection, as can be seen in the words of the Bible: 'Blessed are the pure in heart, for they will see God' (Mt 5,8) and in that of St. Gregory Theologian [of Nazianzus]: only the most experienced may set to contemplation safety.

An approach to a contemplative life must be made with fear and tremble, with a crushed heart and submissiveness, with abundant textual investigations of The Holy Bible and, if possible to find, under the guidance of an experienced 'starets'. [...]

If it is impossible to find a spiritual teacher able to guide you in a contemplative life then The Holy Writ must be followed. [...]

---

[12]Seraphim – burning with love for God. Cf. Isaiah 6,2-3.

[13] In the course of time The Diveyevo Convent grew into one of the most numerous convent not only in Russia but all over the world.

Works of the holy fathers [i. e. Fathers of Church and others illustrious saints] have also to be read and one must act after their teaching as much as he can. Thus step by step one can pass from an active life to the perfection of a contemplative one. [...]

Your active life must not be neglected even when you have made good progress in it and you have already come into contemplative one because an active life helps contemplative life and supports it.«[14]

2. Waters of Shiloah

Only a year later after he was ordained priest, under God's merciful guidance Seraphim felt a demand for even deeper solitude. Isaiah, Father Superior of the cloister, blessed his resolution and gave him a written permit. The state of Seraphim's health of that time is also reflected in the document. Because of durable standing at prayers time the monk's legs swelled out and wounds appeared, so he simply could not serve liturgy. His *zeal* noted in the paper meant Seraphim's particular spiritual training for which he needed silence and solitude:

»Producer of this [document], i.e. priest and monk Seraphim of Sarov monastery, is released for living in his hut in a waste land: due to inability of living in a commune, through illness and for his zeal; after long-lasting trial in the cloister and waste he is released only for peace of spirit in God, his [life] rules set by the holy fathers; let nobody disturb his living in this place; I ratify this [document] –

Prior, priest–monk Isaiah, on the 20th of November 1797.

For truth I set a seal.« [15]

Seraphim settled in a secluded one-room hut on a shore of the little river Sarovka, some kilometers far from the monastery. He later will note on the significance of silence and solitude for a Christian's life:

»Most of all one must dress in silence; Ambrose of Milan says: many I saw saving themselves by silence, but none - by verbosity. Besides, to some of the fathers belong the words that silence is mystery of the future world whereas words are weapon of this world.

You just sit in your cell with attitude and in silence, and with all your powers try to approach the Lord. And then God will be ready to make you an angel, as He says: 'But this is the one to whom I will look, to the humble and contrite in spirit, who trembles at my word.' (Isaiah 66,2).

If you cannot always stay alone and silent when living in a cloister and serving your duty, so at least time left from your work must be devoted to seclusion and silence, and for this trifle you will be endowed by the Lord God with his grace.

---

[14] *Ж. Э. Гончар*, pp. 140-142.

[15] *Ibid.,* pp. 14-15.

Out of seclusion and silence, grief and meekness do arise; the effect of the latter on a man's heart may be compared to still waters of Shiloah flowing noiselessly and soundlessly, as prophet Isaiah says: »the waters of Shiloah flow gently« (Isaiah 8,6).«[16]

As Seraphim's hut stood on a high hill he called it mount Athos[17]. The anchorite wished his environs to remind him places The Savior had lived in, so he named them under that of the Holy Land: Jerusalem, Bethlehem, Golgotha, Tabor, a small river or a runlet became the Jordan and the Kedron.

Seraphim spent his days at praying, reading spiritual books and working. On Saturday evenings he used to return to the cloister for vesper. He participated in all-night-long liturgy and took the Eucharist at the morning service. After ceremonies he found some time to talk to his brothers appealing to him for spiritual advice. And then he would again leave for his hut in the forest.

»*One must always suffer something for God with gratitude*«, [18] – this Seraphim's rule was engendered by his mature theological wisdom and pondering upon Christ's mission. Living in isolation he kept to the regulations of ancient eremites. He would eat only once a day and sometimes he got to even stricter fasting. A little kitchen-garden with vegetables growing was made by him. He was constantly carrying his bag with New Testament in it to remind himself of an easy yoke of God and His light burden (cf. Mt 11,29). Every week he would read over the whole New Testament. Much time he did devote for going deep into works of the Fathers of Church and other liturgical books. He was greatly fond of »доьротолюьиє«, i.e. the Russian version of »Philokalia«[19]. This work was often recommended by him for his visitors to study.[20] In holy texts Seraphim searched not only for cognition of truth but also for warmth of God's love. At reading, he often got used to the situations so deeply and experienced the abundance of God's charity granted to people that he could not stop his tears.

Part of his time was spent at labor. In summer he worked in the kitchen-garden or took care of his apiary, and his winter work was to lay in firewood from the forest. He always joined work and prayer together. He

---

[16] *Ibid.,* pp. 138-139.

[17] In honor of the famous orthodox monastery of Mount Athos in Greece.

[18] »Советы преподобного Серафима Саровского«, <http://www.pravoslavie.ru/put/biblio/molitva/127.htm>. 11.04.2004.

[19] »Philokalia« (*Greek* Φιλοκαλία) – a work prepared by Nikodemos Hagioreites (1749-1809), a monk of the Mount Athos Monastery; first published in the Greek language in Venice, 1782. Its translation in ecclesiastic Slavic, entitled »доьротолюьиє«, appeared in 1793.

[20] Cf. Theodor Nikolaou, *Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche* (St. Ottilien: EOS, 1996) pp. 92-93.

knew many anthems and hymns by heart and he liked to chant them while working. All things for him were remembrance of God; for example, three logs cut down raised his reflection on Holy Trinity. Sometimes his thoughts became so deeply concentrated that tools fell out of his hands and he would stand for some time embraced by spiritual perception, immersed in vision of divine mysteries. In case somebody was passing by at that moment, a stranger did not dare to disturb prayers of the holy man and went away in silence.

Visits of Sarov's monks and the neighboring laity became more often with the intention to talk to the eremite on spiritual themes, to get his advice or appeasement. Sometimes visitors found Seraphim sunk in prayers, unable to see or hear anything. Then comers did not disturb him, they waited till the end of his prayers or - if they happened to be endless - decided to arrive any other time.

Seraphim willingly and kindly accepted only those who would come under true spiritual demand and he did avoid curious persons or blabbers. Happened to meet somebody in the forest, he only bowed submissively in greeting but would not start talking.

Seraphim's heart was still striving for deeper silence and longing for more intimate unity with God. The anchorite felt a demand to live for some time in full solitude. Thus under the permission of prior Isaiah he blocked up a path to his hut with logs. And so Seraphim started his life full of generous resolutions and spiritual fights.

Sound of the sacred hermit's life spread even wider and wider. The Alatyr monastery of Simbirsk district sent an application for Seraphim to become its archimandrite[21] but his answer was negative. A similar invitation came from a monastery of Krasnosloboda. And again it was met by Seraphim's submissive but firm resign for which he gave reasons of seeing his vocation in an ordinary monk's life devoted only to God. In both cases applicants agreed that posts suggested would be occupied by other appreciable monks of Sarov's community which was known all over Russia by its sacred and exemplary life.

However, God assigned not only honorable propositions to his devoted servant but painful trials as well. Only before his very death Seraphim told about a period of a very hard and durable (of 3 years long) spiritual fight he experienced at that time. God let the anchorite be attacked by such intensive and sustained mental temptations that the monk could not find any other salvation except continuous prayer. At night, unable to find quiet he used to go to the backwoods, take a seat on a huge stone and stay there for long hours in a deep prayer. Due to his inner state, the bulk of the daytime had also to be spent in prayer. It was a mag-

[21] Archimandrite – an honorable title of orthodox monastery prior.

nanimous fight requiring lots of strength. Thus three years passed and at last temptations ceased: Seraphim regained his peace of mind. Because of long standing at prayer time, wounds appeared on his legs that tormented him till death.

Having experienced strength granted by prayer and God's assistance, later Seraphim taught: »*Great medium to achieve salvation is faith and especially – a constant mental prayer. Here is an example – Saint Moses was praying with all his heart and God said: 'Moses, Moses, why are you calling me?' When Moses would rise his hands for prayer he defeat Amalek (cf. Exodus 17,8-13). That's what a prayer is! It is an insuperable victory! The saint prophet Daniel says: 'I had better die than stop praying at least for a moment' (cf. Daniel 6). By prayer prophet Daniel did shut up jaws of lions and then three fellows put out a fire stove.*«[22]

While living in the forest the humble monk tamed a bear that could be fed straight from his hands. But hearts of some people were even crueler than that of animals. Once in the forest three men came up to Seraphim and started demand money that, according to them, he used to receive from lay visitors. They would not believe his answer that he did not take any money from people. Soon threats added to their demands. Seraphim was a man of strong build and then he had an axe in his hand so he could have defended himself. But he remembered the Savior's words to Apostle Peter in which He taught not to raise the sword,[23] so he put the axe down, crossed his hands on his chest and said to the robbers: »Do as you need«.

The aggressors gave him a terrible beating and left considering him dead. They hurried to search his hut for money and were astonished to find there nothing but an icon and some potatoes. They became scared to have murdered a sacred man in vain. After some time the robbers were caught but under Seraphim's request they were forgiven. Later the robbers converted, started a moral life, then came to the sacred monk and asked for his prayer and bless.

In 1806, due to his age and ailment father Isaiah retired from the post of Superior. Instead of him Seraphim was elected unanimously by the brotherhood. But the anchorite again rejected the honorable post in order not to loose his meek and quiet life of seclusion. Though he had again been accepting visitors for spiritual talks but then he resolved for repeated and a very special concentration – for absolute silence. It was not training for its own sake – the monk's heart was yearning to God irresistibly and could not bear longer any obstacles in that way.

Seraphim stopped accepting visitors at all, and if somebody happened to come he would not appear out of his hut and would not talk. Such be-

[22] »Преподобный Серафим Саровский о молитве«, <http://www.pravoslavie.ru/put/biblio/molitva/11.htm> 11.04.2004.

[23] »All who take the sword will perish by the sword« (Mt 26,52)

havior of the sacred eremite may not seem very acceptable for us, and even less acceptable it was for the monks of that time. Brothers expressed discontent; they reproached him for his alienated life and for breaking off his verbal contacts – because of all this, according to them, Seraphim was unable to do any good for other people's soul salvation. But the anchorite quoted words of the Fathers of the Church in answer: »*Not all are allowed to talk about God; only those are able who have tried themselves, who spent their life on contemplation, and first of all – those who have cleaned themselves or at least started cleaning both their soul and body*«.[24]

Since May of 1810, due to his poor health Seraphim had again to settle in the monastery. Though living in a cloistral cell, he had still kept absolute silence for five years. Only during service in the church and praying in his cell did he speak or chant. Besides, while reading the Holy Writ he sometimes reflected on it aloud. Lending one's attentive ear to his door at that time one could hear words of the saint. Time from time brothers took the opportunity of listening to his reflections through the door and thus experiencing spiritual self-revival and strengthening, or even receiving instructions.

At that time the cloister of Sarov was often visited by Jonah, the bishop of Tambov. Once he had a wish to meet Seraphim personally. Father Superior led him to the door of Seraphim's cell. But Seraphim did not want to trespass against God by »taking account on persons« (James 2,1), and he would not open the door. The bishop understood behavior of the eremite and did not blame him.

3. Service of the Starets

Time came at last for his soul to open which was full with presents of grace accumulated during those long years of solemnity and devotion to Jesus. Lord God encouraged Seraphim to stop living as a recluse and start accepting those who were searching for spiritual help.

Monks of Sarov were happy to meet that change and of course eagerly took use of it. Seraphim taught them to keep sincerely to all the rules of the cloistral life, constantly practice inner prayer, fulfill their duties submissively, to sit at the canteen table with respectful fear of God; not to leave the monastery's territory without serious cause, avoid self-will and cherish peaceful getting on.

The door of Seraphim's cell was open to everyone all day long. Rumor about the saint monk attracted more and more people, even from the lay who were searching for peace of conscience, encouragement or advice.

[24] Григорий Богослов, *Собрание творений*. Т.I. (Минск: Харвест, Москва: АСТ, 2000) p. 470.

Seraphim found especially dear for him those who repented for their sins and hungered for valuable Christian spiritual life.

The monk liked to meet his visitors by warm greeting: *»Oh, my joy! Christ has resurrected*«. Seraphim witnessed fullness of consolation in his heart and taught all Christians to turn to the source of supernatural joy: »*There is no way for us to despondency as Jesus Christ has triumphed over all, revived Adam, released Eva, and killed the death*!«[25]

To Seraphim God was the origin of ardent belief and infinite kindness able to overcome coldness of human heart:

»God is a fire, which warms up and inflames our hearts and souls. Thus if we have cold in our hearts which is from devil because devil is chill, so let's call for Lord God, and He will come and heat our hearts with perfect love devoted not only to Him but to neighbors also. [...]

Saint Isaac [Syrian] says: 'Do not call God just, as His justice cannot be seen in your works. Though David called Him just and righteous but Son of God has shown us that He rather is good and compassionate. Where is His justice? We were sinners and Christ died for us.' [...]

If you do not know God it is impossible to fall in love with Him; and you will not be able to love God if you cannot see Him. Vision of God arises from knowing Him: because His vision is not anterior to His knowing.«[26]

At that time the blessed monk again found a secluded place for himself: only two kilometers far from the cloister by the so-called spring of Theologian. At the spout there stood a roadside pole with a statuette of Apostle and Evangelist John, called Theologian in the East. Seraphim managed to reach that place after the morning service and come back to the monastery for the night rest.

More and more people used to arrive. Some of them waited for a meeting with the saint in the monastery, others – by the spring of Theologian. Having taken Holy Communion at the morning Mass Seraphim used to go to his little «waste« by the spring. He walked very slowly without greeting or paying attention to people crowded around, with his eyes let down and all his soul immersed in the mystery of Holy Eucharist.

Deeply experiencing himself the gift of the Blessed Sacrament, Seraphim urged his visitors on as frequent Communion taking as possible. He emphasized its blessed effect, i.e. transformation of a man: *»Such big is grace granted for us by Holy Communion that whatever mean and sinful man would be – if only he approaches the Lord with resigned awareness of his own sinfulness and clarifies himself by grace of Jesus Christ – this man will be getting more and more clear, he will brighten up fully and save himself!«*[27]

---

[25] »Советы преподобного Серафима Саровского«, <http://www.pravoslavie.ru/put/biblio/molitva/127.htm>.

[26] Ж. Э. Гончар, pp. 100-101.

Various people arrived to Sarov: of different age, rich and poor, ordinary and noble. Officers, high officials and even people of czar's environment came to look at the eremite, listen to his instructions and get his blessing.

Once an arrogant general wearing his uniform full stud with orders and medals came to Sarov only by curiosity, and entered Seraphim's cell. Soon lamentation was heard in the cell and after half an hour the general went out slowly, drowned in tears, with his hands over his face, supported by Seraphim. In the monk's cell the general even forgot his uniform cap and his medals that had fallen off his jacket during their talk. Seraphim took them out for him with the remark that medals' falling down was a mark of being undeserved. Later the general admitted that he had not seen such a humble and clairvoyant man though he had marched all over Europe and met various people.

A certain Akulina, a nun, told about her meeting with father Seraphim in her youth, when she was only seventeen. The monk asked her:

– What is better: rye or wheat?

– White bread is eaten more willingly, of course.

– That's right, my dear. And which is better: what is earthly or eternal?

– Eternal things are better, Father.[28]

This talk appeared enough for the girl to think over and devote herself to monastic life.

Seraphim encouraged the lay for deliberate Christian life and serious prayer practice. Every morning just after one's wake up, one should stand before sight of God and say his prayers. In the day time »*while working, moving, walking or standing you should silently say the Jesus Prayer again and again; and if you work among people then you should keep repeating in your thoughts: 'My Lord, have mercy on me'*.«[29]

In the end of November 1831, Seraphim invited to his waste a young landlord Nikolai Motovilov visiting the cloister at that time. The young man had been cured by Seraphim earlier. Two months ago Nikolai was brought to Seraphim on a stretcher. He had kept to his bed for three years, his legs cramped and tumid, his organism badly weakened. He had addressed many doctors but could not recover. Only by the power of Seraphim's prayer he gained strength, rose to his feet again and he was quite well. So then he was invited by Seraphim for a talk.

Fascinated by the matter of Seraphim's instructions, Motovilov put down them as soon as he returned home. However, the manuscript remained un-

---

[27] Настольная книга священнослужителя, Т. 6., *(Москва: Издание Московской Патриархии, 1988)* p. 31.

[28] Dmitri Mereschkowski, »Der letzte Heilige«, *Der letzte Heilige. Seraphim von Sarow und die russische Religiosität*. (Stuttgart: Urachhaus, 1994) p. 95.

[29] Michaela J. Hutt, *Der heilige Seraphim von Sarow* (Jestetten: Miriam, 2002) p. 33.

known for 70 years. When at last in l902 it was found and a year later printed, its contents appeared extremely mature and important for every Christian. Words of the eremite uttered to a man in the forest have spread all over Russia and beyond it.[30]

In his manuscript N. Motovilov confirms that father Seraphim could know nothing about the question on the purpose of life which he was concerned about even in his adolescence. However, the old man spoke just about that:

»The Lord has revealed to me, that in your childhood you had a great desire to know the aim of our Christian life, and that you continually asked many great spiritual persons about it. But no one has given you a precise answer. They have said to you: 'Go to Church, pray to God, do the commandments of God, do good – that is the aim of the Christian life.' Some were even indignant with you for being occupied with profane curiosity and said to you: 'Do not seek things that are beyond you.' But they did not speak, as they should.

And now poor Seraphim will explain to you in what this aim really consists.

Prayer, fasting, vigil and all other Christian activities, however good they may be in themselves, do not constitute the aim of our Christian life, although they serve as the indispensable means of reaching this end. The true aim of our Christian life consists in the acquisition of the Holy Spirit of God.

As for fasts, and vigils, and prayer, and almsgiving, and every good deed done for Christ's sake, they are only means of acquiring the Holy Spirit of God. But mark, only the good deed done for Christ's sake brings us the fruits of the Holy Spirit. All that is not done for Christ's sake, even though it be good, brings neither reward in the future life nor the grace of God in this. That is why our Lord Jesus Christ said: 'Whoever does not gather with me scatters' (Mt 12,30). Not that a good deed can be called anything but gathering, since even though it is not done for Christ's sake, yet it is good. Scripture says:

'In every nation anyone who fears him and does what is right is acceptable to him' (Acts 10,35). As we see from the sacred narrative, the thing 'does what is right' has such a big value to God that to a centurion Cornelius who feared God and did 'what is right' in his life, during his pray an angel of God revealed and said: 'Send men to Joppa for a certain Simon, a tanner. You will find Peter there and he will tell to you words of the eternal life; whereby you and all your home will be saved' (cf. Acts 10,3-6).

That's it, your Godliness. In acquiring this Spirit of God consists the true aim of our Christian life, while prayer, vigil, fasting, almsgiving and other good works done for Christ's sake are merely means for acquiring the Spirit of God.«[31]

[30] Cf. *ibid*., p. 67.

4. Extraordinary gifts

God has given Seraphim the power to cure not only souls but bodies as well. The monk used to pray for his patients, anointed them with oil of an oil lamp that was constantly lit in his cell in front of the icon of Mother of God; and he would give some water to drink from the spring of Theologian. Biographers of Seraphim witness that the eremite entreated God for charity that water of the spring should gain power of treatment. Soon the spring became very popular and known as *the spring of Seraphim*.

Due to the power of the monk's prayers people used to recover from various diseases. Even serious patients who had been ill for long time without getting any effective help from official medicine, after Seraphim's prayers would rise unexpectedly from their sick bed. Cases of recovering even from paralysis and epilepsy were known. During cholera epidemic in Russia in the thirties of the XIX century, Seraphim used to pray for patients and give them water to drink from the spring of Theologian. Many people recovered then who had already been on the brink of the grave.

During the last decade of Seraphim's life, from 1823 to 1833, crowds of people would come to him. The old monk tried to talk to all of them and say something useful to everyone. He felt responsible for his pilgrims before God. At that time Seraphim's gift of clairvoyance was revealed.[32] Rather often, having not listened to a man yet, the monk knew already what to say to him as if he could read thoughts of a comer and see his troubles. Sometimes he told a man about sins of his earlier life and thus woke up even more heartfelt repent for them in a sinner. Pointing out a man's faults Seraphim was always doing this with love and submissiveness. It happened that the Saint would speak about man's future and give certain instructions, which seemed incomprehensible at that time though they came true later.

Many letters came to Seraphim in which people asked for advice or help. The monk would often dictate an answer without even opening a letter. After his death on May 2, 1833, in his cell there was found a heap of unopened letters to which, however, answers had been written by the monk.[33]

The Saint predicted the Crimean War of 1853-1855, and foretold the future of Russia. The historical sources present Seraphim's forecast about

[31] *St. Seraphim of Sarov*. A Wonderful Revelation to the World. The Conversation of St. Seraphim with N. A. Motovilov. <http://www.st-seraphim.com/motovil.htm>. 25. 03. 2004.; Серафим Саровский, »О стяжани Святого Духа«, <http://www.pravoslavie.ru/put/nasledie/seraphim-motovilov.htmn>. 13.04.2004.

[32] Cf. Maximilian Woloschin, »Der heilige Seraphim«, *Der letzte Heilige. Seraphim von Sarow und die russische Religiosität*, p. 189.

the end of monarchic reign in Russia and canonization of Nikolai II.[34] The Saint of Sarov maintained: *»There will be Czar who will extol me.[35] Later in Russia a big disturbance will arise, much blood will flow; a rebellion will begin against this Czar and against monarchy. But Czar will be praised by God.«*[36] Seraphim even wrote a letter to Nikolai II and gave it to N. Motovilov for safekeeping. He instructed that the letter should be handed over to the fourth (counting from that in reign at his time) emperor when he would come to Sarov. The widow of N. Motovilov preserved the letter up to the day when Nikolai II with his family visited Sarov. Reading Seraphim's letter, Emperor became deeply moved. Unfortunately, the letter has not remained.

Common people considered Seraphim a Saint even when he was still alive, so after his death they addressed him in their prayers asking for help in their troubles. Sound of the witness on prayers having been heard spread one after another. This encouraged the initiation of canonization process.

In 1895 The Bishop of Tambov presented 94 recovery cases to the Saint Synod of the Russian Orthodox Church. Recoveries took place through the power of Seraphim's prayers, and the cases were examined by canonization commission. Besides, many letters were collected in which people witnessed on extraordinary recoveries and other special graces. The Russian Orthodox Church canonized Seraphim in 1903. In summer of 2003, the 100th anniversary of St. Seraphim's of Sarov canonization was celebrated all over the Russia. The cult of St. Seraphim is upheld not only in Russia but in other countries as well.

Conclusions

1. Seraphim of Sarov is a striking person of the Orthodox Church. His life and teaching were matured »between two poles: the Word of God and the Eucharist«,[37] and thus can rightfully be considered common wealth of the whole Christianity.

2. A considerable part of Seraphim's life was spent in solitude and silence. His seclusion was not for its own sake but a means of seeking for more authentic life quality and closer unity with God. The monk's self-determination for solitude and silence reveals his generous resolution and evangelic boldness.

---

[33] Cf. An analogical phenomenon of St. Pio da Pietrelcina in the Western Church.

[34] Nikolai II, born in 1868, came to the throne in 1894. On the night of July 17, 1918, he, his wife and children were shot dead by chekists in Jekaterinburg. The whole family was canonized by the Russian Orthodox Church in 2000.

[35] Czar Nikolai II furthered much the canonization of Seraphim not to be dragged out.

[36] В. Фомин, »Канонизация святого – это показатель самосознания общества«, <http://www.pravoslavie.ru/put/seraphim_nikolai.htm> 12.04.2004.

3. Seraphim's teaching on acquisition of the Holy Spirit is especially valuable. The Saint competitively distinguishes between the value of good deeds carried out for God, and those being fulfilled not for God. He, however, does not depreciate the latter but states that they help Christians to achieve the goal of life.

4. Traits of sanctity common to the Eastern and the Western Christianity, and mystical experience – these are things that amazingly connect both Churches, accentuate European heritage and lend a hope for ecumenical way.

5. Saint Seraphim's heart, fallen silent to world but wide open to God, managed to speak to various people: from a common peasant to emperor. He rejoiced at every man coming to him (»Oh, my joy!«) and was able to show him the way to the source of real happiness – Lord Jesus Christ, as he had a steadfast faith in that man's heart can be sated with nothing else.

Literature

John Paul II. Address of the Holy Father. Pilgrimage to the Holy Monastery of Rila. Apostolic Visit of His Holiness Pope John Paul II to Azerbaijan and Bulgaria. 2002. in: <http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2002/may/documents/hf_jp-ii_spe_20020525_rila-bulgaria_en.html>

John Paul II. Apostolic Letter ŁOrientale lumen». Vatican 1995.

Hutt, M. J. Der heilige Seraphim von Sarow. Jestetten: Miriam 2002.

Mereschkowski, D. Der letzte Heilige. in: Der letzte Heilige. Seraphim von Sarow und die russische Religiösität. Stuttgart: Urachhaus 1994.

Nikolaou, T. Askese, Mönchtum und Mystik in der Orthodoxen Kirche. Erzabtei St. Ottilien: EOS 1996.

St. Seraphim of Sarov. A Wonderful Revelation to the World. The Conversation of St. Seraphim with N. A. Motovilov. in: <http://www.st-seraphim.com/motovil.htm>. 25.03.2004.

Woloschin, Maximilian. Der heilige Seraphim. in: Der letzte Heilige. Seraphim von Sarow und die russische Religiösität. Stuttgart: Urachhaus 1994.

Woloschina, Margarita. Der heilige Seraphim. in: Der letzte Heilige. Seraphim von Sarow und die russische Religiösität. Stuttgart: Urachhaus 1994.

Аксючиц, В. Революция духа. Интернет-журнал Сретенского монастыря. 2002. in: <http://www.pravoslavie.ru/jurnal/ideas/duhrev01.htm>. 19.04.2004.

Гончар, Ж. Э. Житие, наставления, пророчества преподобного Серафима Саровского Чудотворца. Минск: Лучи Софии 1997.

Григорий Богослов. Собрание творений. Т. 1. Минск: Харвест 2000.

Настольная книга священнослужителя. Т. 6. Москва: Издание Московской Патриархии 1988.

Преподобный Серафим Саровский о молитве. Встреча с православием. in: <http://www.pravoslavie.ru/put/biblio/molitva/11.htm>. 14.03.2004.

Серафим Саровский. О стяжани Святого Духа. Встреча с православием. in: <http://www.pravoslavie.ru/put/nasledie/seraphim-motovilov.htmn>. 11.01.2004.

Советы преподобного Серафима Саровского. Встреча с православием. in: <http://www.pravoslavie.ru/put/biblio/molitva/127.htm>. 07.02.2004.

Фомин, В. Канонизация святого – это показатель самосознания общества. in: <http://www.pravoslavie.ru/put/sv/seraphim_nikolai.htm>. 13.02.2004.

[37] John Paul II, *Orientale lumen*, par. 10.

Summary: **Romualdas Dulskis, *Seraphim of Sarov – Saint and Spiritual Teacher of Ecumenical Dimensions***

It is now understood that within the Eastern Churches there is an authentic wealth of Christian spirituality. Orthodox theology and Christian life practice enriches Western Christianity by forming a total sphere of Christian teaching and experience. St. Seraphim of Sarov was a Russian monk and mystic, whose ascetic practice and experienced spiritual direction won him the recognition of the common people, of the clergy and of the aristocracy. His holy life attracted disciples and followers, who came from far and wide to seek his counsel and to take part in his spiritual program of contemplative prayer, monastic-like austerities, rigorous self-discipline and a life in the Holy Spirit.

St. Seraphim of Sarov is one of the most revered saints of modern Russia and one of the greatest Orthodox teachers of spiritual life. The life and teachings of St. Seraphim are well known in Russia. However, they are hardly known in other countries and almost nothing has been written about him by Catholic theologians.

Key words: Seraphim of Sarov (Sarovski), ecumenism, spiritual theology, monasticism, Orthodoxy

Summary: **Romualdas Dulskis, *Seraphim Sarov – Svetnik in duhovni učitelj ekumenskih razsežnosti***

Danes je na splošno znano, da je Cerkvah na Vzhodu pristno ozračje ekumenske duhovnosti. Pravoslavna teologija in vsakdanje krščansko življenje bogatijo krščanstvo na Zahodu tako, da združujejo v celoto krščanski nauk in izkušnjo. Sv. Seraphim Sarov je bil ruski menih in mistik, ki so mu sloves asketskega življenja in žive duhovne usmeritve priznale široke ljudske množice, duhovščina in najvišji sloj družbe. Njegovo sveto življenje je privlačilo učence in posnemovalce od blizu in daleč, da bi prejeli njegov nasvet ter prevzeli del njegovega duhovnega programa kontemplativne molitve, ostrine meniškega življenja, stroge samodiscipline in življenja v Svetem Duhu.

Serafim Sarov je eden najbolj čaščenih sodobnih ruskih svetnikov in eden največjih učiteljev duhovnega življenja v pravoslavju. V Rusiji je Serafimovo življenje in delo zelo znano. Toda v drugih deželah je malo znan, katoliški teologi pa o njem niso skoraj nič pisali.

Key words: Serafhim iz Sarova, ekumenizem, duhovna teologija, meništvo, pravoslavje

Izvirni znanstveni članek (1.01) UDK 276 Gregorij iz Nise: 248
BV 65 (2005) 2, 245-262

Alenka Arko

Metafora *notranji človek* pri Gregorju iz Nise

Metafora *notranji človek*, ki je v krščanskem izročilu najbolj znana iz *Corpus Paulinum*,[1] se v Nisenčevem opusu pojavi le 11-krat, in sicer v 10 različnih delih.[2] Zelo blizu pa so ji nekatere druge besedne zveze in izrazi, kot »v skritosti srca premišljevani« (o(kata\ to\ krupto/menon tÁj kardi/aj noou/menoj);[3] »skriti človek« (o(krupto\j a)/nqrwpoj),[4] zamolčani »ti« (th=j siwph/sew/j sou),[5] ali pa notranji del človeka (to\ e)/swqen toa a)nqrw/pou me/roj).[6]

Navedene citate bi lahko razvrstili v dve skupini, saj metafora nastopa v dveh pomenskih sklopih: po eni strani se nanaša na človekovo ontološko strukturo, po drugi pa na njegovo temeljno hotenje poznati Boga, ki izhaja iz resničnosti, da je človek bitje, deležno Božjega življenja, in ga torej temeljno opredeljuje milost. Dejansko pa sta oba sklopa globoko povezana, in sicer preko Božje podobe v človeku. Pot spoznavanja je v bistvu le izraz neprestanega iskanja skladnosti človekovega bitja, iskanja uresničenja Božje podobe – ontološke danosti, ki je bila po padcu v greh prizadeta, vendar ne popolnoma izgubljena, zato jo je mogoče v odnosu z Bogom, v dialogu z njim obnoviti, pa tudi privesti do polnega uresničenja.

V pričujoči razpravi želimo na podlagi odlomkov, v katerih se pojavlja bodisi metafora *notranji človek* bodisi njeni sinonimi, predstaviti Nisenčevo razumevanje človeka. Le-to posebej v spisih zadnjega obdobja ponuja zrelo krščansko antropološko vizijo zgodovine odrešenja. Do nje je avtor prišel postopoma, preko osvobajanja od filozofskih vplivov in poglabljanja nauka svojih predhodnikov in učiteljev, predvsem Origena in Bazilija Velikega.[7] Zato je za pravilno razumevanje njegove misli nadvse pomembno upoštevati kronološki vrstni red nastanka posameznih del.

---

[1] Apostol jo uporablja trikrat, in sicer v 2 *Kor* 4,16, *Rim* 7,22 in *Ef* 3,16.

[2] Prim. *Abl* 37,2; *Antirrh* 185,20; *Beat* 143,15; *Cant* 21,16; 399,18; *Epistul* 17,2; *Inst* 59,11; *Mort* 40,7; *Perf* 183,9; *Sanct Pasch* 267,22; *Virg* XXIII, 7,32.

[3] *Virg* XX, 1.

[4] *Perf* 212,14. O skritem človeku kot o eni izmed antropoloških razsežnosti Gregor govori tudi v *De hominis opificio* (o(kekrumme/noj a)/nqrwpoj; *PG* 44, 236 A), in sicer v povezavi z 2 *Kor* 4,16.

[5] *Cant* 219,11-12.

[6] *Or cat* VIII, 40.

Gregor je v skladu s filozofskim in patrističnim izročilom vseskozi prepričan, da je človek ustvarjen kot duša in telo. V spisu *De anima et resurrectione* razlaga, da je bila duša do padca v greh enostavna, tj. nerazdeljena, po njem pa se je z vstopom strasti[8] razdelila na tri, platonsko razumljene hierarhično razvrščene dele: razum, voljo in poželenje ali nagon. Slednja dva dela sta nerazumska in na meji z materialnim svetom, vendar vseeno pripadata nadčutni bitnosti duše.[9] *Notranjega človeka* gre iskati v vrhnjem delu duše, v katerega je vtisnjena Božja podoba. Ta del ne ustreza zgolj razumu, ampak v prvi vrsti odnosni naravi, ki se kaže v človekovem razmerju z Bogom, s samim seboj, z bližnjimi in s stvarstvom.[10] Gregor jo zato označuje s tremi pojmi: razum (lo/goj), um (noaj) in ljubezen (a)ga/ph). V *De hominis opificio* Nisenec posebej poudarja, da Božjo podobo v človeku bistveno opredeljuje prav ljubezen, ker zajema vse razsežnosti njegovega bitja.[11]

1. *De virginitate*

Prvič Nisenec notranjega človeka poistoveti z vrhnjim delom duše že v svojem prvem spisu, v *De virginitate*,[12] kjer zapiše:

Tudi pri apostolu 'naletimo na' podobno presojo, da prebiva v slehernem od nas dvojni (diploàj) človek: zunanji človek, po naravi podvržen razpadljivosti, in notranji človek, ki sprejema obnavljanje.[13]

---

[7] Prim. A. Arko, »Metafora *notranji človek* v antični filozofiji in teologiji«, *BV* 62 (2002), 505-527.

[8] Prim. *An et res PG* 46, 156 C - 157 B.

[9] Prim. J.C.M. van Winden, »A Christian Phaedo«, *Arche. A Collection of Patristic Studies*, Brill 1997, 186-197. Dejansko Greogor upošteva dve »protološki shemi«: po eni strani sta volja in nagon posledici greha, po drugi pa ustrezata previdnostnemu načrtu Boga, kot most med čutnim in nadčutnim svetom. Navidezno aporijo usklajuje z dvema vizijama duše: ontološko in etično (prim. E. Peroli, *Il Platonismo e l'antropologia filosofica di Gregorio di Nissa. Con particolare riferimento agli influssi di Platone, Plotino e Porfirio*, Milano 1993, 228-245).

[10] O Nisenčevi psihologiji in razlagi odnosa med razumom in umom glej A. Arko, *L'uomo interiore secondo San Gregorio di Nissa. Una metafora antropologica alla ricerca della piena valorizzazione dell'uomo*, Roma 1999, 189-204.

[11] Prim. *Op hom PG* 44, 137 B.

[12] Spis je bil napisan med leti 370 in 378. J. Daniélou (prim. »La chronologie des oeuvres de Grégoire de Nysse«*, SP* VII, Berlin 1966, 159) in M. Aubineau (*Grégoire de Nysse. Traité de la Virginité*, *SC* 119, Paris 1966, 82) trdita., da je bil napisan leta 371, ko Gregor še ni bil posvečen v škofa; J. Gribomont (prim. »Le Panégyrique de la virginité, oeuvre de jeunesse de Grégoire de Nysse«*, RAM* 171 (1967), 250) in G. May, (prim. »Die Chronologie des Lebens und der Werke des Gregor von Nyssa«*, Ecriture et culture philosophique dans la pensée de Grégoire de Nysse*, Leiden 1971, 55) predlagata čas med 370 e 378; tudi R. Staats (prim. »Basilius als lebende Mönchsregel«*, VChr* 39 (1985), 228-255), meni, da je bil spis napisan v zadnjih letih življenja brata Bazilija, ki ga je tudi naročil, in sicer med leti 375 e 378, zato je tesno povezan z zavrnitvijo mesalijanskih teženj.

[13] *Virg* XX, 1,1-5.

Besedilo se jasno sklicuje na 2 *Kor* 4,16, kjer apostol Pavel govori o razpadanju zunanjega človeka in o obnavljanju notranjega, kar nam dopušča istovetenje človeka, »premišljevanega v skritosti srca«, z *notranjim človekom*. Znotraj sicer filozofske perspektive, ki razlikuje v človeku vidno in nevidno razsežnost, je biblična razvidna predvsem iz dejstva, da v človeku nista navzoči dve načeli ali dva človeka, ampak le eden – dvojni človek, v katerem moremo opaziti dva načina bivanja: vidnega in razpadljivega ter nevidnega, ki sprejema obnavljanje. Zunanji človek je ontološko, torej od stvarjenja in še pred padcem v greh, istoveten čutni, nerazumski naravi, notranji pa nadčutni. Ker Gregor odločno zagovarja statični model prvotnega stanja, tj. prepričanje, da je človek v stvarjenju že prejel eshatološko popolnost in da je odrešenje v bistvu vrnitev k njej,[14] vzroka za resničnost razpadanja in spreminjanja, ki pričata tako o nekem bivanjskem »minusu«, kot o napetosti med obema razsežnostma, ne gre iskati pri Stvarniku, ampak pri človeku. Kaj se je zgodilo?

Bog človeka ni ustvaril kot sebi enako,[15] ampak kot sebi slično bitje (e'xe tŏn o(moio/thta), kolikor ni bil podvrţen nobeni zunanji zahtevi in je mogel svobodno razpolagati s seboj (kat' e)cousi/an). Sličnost mu je zagotavljalo živo razmerje s Stvarnikom, od katerega je prejemal življenje in polnost bivanja,[16] tj. skladnost čutne in nadčutne razsežnosti,[17] in nerazpadljivost telesa, ker je bilo le-to preko duše deležno Božjega življenja. Sedanje stanje je posledica napačne uporabe svobodne izbire (proai/resij), v čemer je treba iskati pojasnilo za greh prvih staršev.

Greh pomeni zaprtje deleženju Boga, ki ga Gregor istoveti s svobodnim zaprtjem oči za svetlobo sonca. Dokler oči deležijo svetlobo, morejo gledati in videti. Neaktivnost oči pa pogrezne človeka v temo, v blato, ki prekrije nerazpadljivo Božjo podobo v človeku,[18] povzroči pa tudi vstop novih, doslej

---

[14] Prim. I. Escribanio-Alberca, »Zum zyklischen Zeitbegriff der alexandrinischen und kappadokischen Theologie«, *SP* XI, Beriln 1972, 47; M. Alexandre, »Protologie et escatologie chez Grégoire de Nysse«, *Arché e telos. Antropologia di Origene e di Gregorio di Nissa*, Milano 1981, 136.

[15] Razlika med obema je v spremenljivosti. Človek, ustvarjeno bitje, je spremenljiv, o tem priča obnavljanje, Bog pa je nespremenljiv (a)/treptoj). V *De hominis opificio* Gregor trdi, da že prehod od nebivanja v bivanje predpostavlja spremenljivost (prim. *PG* 44, 184 C). Tako je zarisana radikalna razlika med Stvarnikom in ustvarjenimi bitji, ki je eden od nosilnih stebrov krščanske antropologije. Gregor bolj sistematično razlaga ta nauk v prvi knjigi *Contra Eunomium,* napisani med letoma 380 in 381 (prim. A.A. Mosshammer, »The created and the uncreated in Gregory of Nyssa 'Contra Eunomium I'*«, El »Contra Eunomium I« en la produccion literaria de Gregorio de Nisa*, Pamplona 1988, 105-113, 353-379).

[16] Prim. *Virg* XII, 2,22-24.

[17] O tem Gregor eksplicitno govori v naslednjih odlomkih: *Eun* III, 174,21; *Antirrh* 177,21; *An et res PG* 46, 44 C; *Or cat* XVI ,52/ XXXII, 115; *Op hom PG* 44, 164 C/ 181 C.

[18] Prim. *Virg* XII, 2,10-58.

nepoznanih prvin v njegovo življenje: strasti in smrti. V človeku torej ostane podoba, resničnost, ki ni podvržena razpadanju, ki pa je umazana, prekrita z zemljo, mesenostjo, ne le v moralnem smislu, ampak tudi v konkretnem, telesnem, od katere se mora v skladu z Nisenčevim, v platonizmu in origenizmu oblikovanem prepričanju, osvoboditi.[19] Človek, »premišljevani v skritosti srca«, je prav ta podoba, oz. človekova notranjost, in obnavljanje, o katerem se govori, se nanaša nanjo.

V *De virginitate* je vprašanje Božje podobe v človeku predstavljeno z dvema svetopisemskima besediloma, in sicer z Jezusovimi besedami: »Božje kraljestvo je v vas (e)ntŌj u(mîn)« (*Lk* 17,2) in s priliko o izgubljeni drahmi (prim. *Lk* 15,8-10). Obema je skupna podoba kralja, ki jo je potrebno najti v svojem domu oz. v svoji notranjosti. Gregor je prepričan, da je bila le-ta v začetku vtisnjena v našo drahmo, tj. v srce oz. najvišjo sposobnost duše, ki torej predstavlja notranjost. Duša ima poleg nje še mnoge druge sposobnosti, imenovane sosede: razumsko (logistikh/), poželjivo (e)piqumhtikh/), nagnjenost k žalosti in jezi, ter druge, ki predstavljajo strastni del duše.[20]

V tej predstavitvi duše preseneča Gregorjevo prepričanje, ki se razlikuje od klasičnega platonskega, da razumska razsežnost ne sodi v Božjo podobo, da torej razum ne predstavlja najvišjega dela duše. V njem moremo videti tako vpliv patristične misli, ki zaradi potrebe po razlagi odnosa med človekom in Bogom, ki je nujno duhoven, nad razumsko razsežnost postavlja duhovno, kot tudi neoplatonizma. Plotin namreč vidi razumsko razsẹtnost kot nekega tretjega človeka med čutnim (o(ai(sqhtikŌj a)/nqrwpoj) in umskim človekom (o(e)n nùa)/nqrwpoj).[21] Vendar, če upoštevamo še druge metafore vrhnjega dela duše v *De virginitate*: gospodar in oskrbnik našega šotora (tj. telesa),[22] dia/noia,[23] h(gemoniko/n,[24] oko duše[25], opazimo bolj sinkretizem kot jasnost. Vse metafore so vezane bodisi na človekovo razum-

[19] Gre za temo, ki jo Gregor pozna iz Origenovih del (prim. *In Gen* XIII, 3). Motiv podobe, prekrite z umazanijo oz. pogreznjene v snovni svet, pa je platonski (prim. Platon, *Resp* VIII, 533 d) in ga posebej razvija Plotin (prim. *Enn* VI 7,31,21). Po mnenju Aubino je bil posebej priljubljen med očeti v 4. stoletju (prim. »Le thème du »bourbier« dans la littérature grecque«, *RSR* 47 (1959) 195).

[20] Prim. *Virg* XII, 3,38-41.

[21] Prim. R. Arnou, *Plotin*, Roma 1969, 215.

[22] Prim. *Virg* XVIII, 2,14-15.

[23] Prim. *Virg* V, 2,6.

[24] Prim. *Virg* V, 30-31.

[25] Prim. *Virg* IV, 1,10; XI, 1,22. Daniélou meni, da Gregor misli na enega od petih duhovnih čutov (prim. *Platonisme et théologie mistique. Essai sur la doctrine spirituelle de Saint Grégoire de Nysse,* Paris 1944, 240), Harl pa da gre za tradicionalno podobo duše (prim. »La croissance de l'âme selon »De infantibus« de Grégoire de Nysse«, *VChr* 34 (1980), 242). Dejansko izraz označuje točno določeno sposobnost duše, kot bo vidno iz nadaljne analize.

sko bodisi nadrazumsko, umsko, imenovano tudi duhovno razsežnost. Jasnost glede odnosa med razumom in umom oz. srcem, lahko najdemo šele v Gregorjevih zrelih spisih. Zanimiva pa je neka druga podrobnost, ki osvetljuje vprašanje *notranjega človeka*: človek, »premišljevan v skritosti srca« ali notranjost sprejema (e)pide/xetai) obnavljanje. Torej gre za neko ontološko odprtost, vlogo katere je potrebno podrobno opredeliti.

2. *De mortuis*

V *De mortuis*[26] Gregor trdi, da je *notranji človek* bistvo človeka, njegova najgloblja in najbolj resnična razsežnost, in sicer povezujoč Pavlov nauk o zunanjem in notranjem človeku z bibličnim predpisom: »*Varuj se!*« (5 *Mz* 4,9) in delfskim izrekom: »*Spoznaj samega sebe!*« Tako je tema *notranjega človeka* tesno povezana s samospoznanjem preko resničnega Dobrega v platonskem smislu,[27] tj. narave Boga v sebi.[28] Le-to je mogoče preko postopnega očiščenja, razumljenega kot osvobajanje od telesa,[29] ki kot ovoj obdaja resnični človekov jaz.[30] Gregor piše:

O človek, sleherni deležen narave, varuj se, kot je zapovedal Mojzes, in pozorno spoznavaj, kdo si; razumsko razlikuj to, kar je resnično tvoj jaz, od tega, kar se vidi okrog tebe, da ne bi, ozirajoč se po stvareh zunaj sebe, mislil, da vidiš sebe. Uči se od velikega Pavla, ki je skrbno preučeval svojo naravo in pravi, da obstajata zunanji in notranji človek, ki se obnavlja zaradi razpadanja prvega. Če torej gledaš razpadljivi del sebe, ne misli, da vidiš sebe [...]. Usmerimo pozornost na to, kar je v nas nevidno, prepričani, da je naše resnično bistvo le v tem, kar uhaja zaznavam naših čutov.[31]

---

[26] *De mortuis* je bil napisan tik pred traktati *De hominis opificio*, homilijo *In sanctum Pascha* (379) in spisom *De anima et resurrectione.* Kar zadeva antropološke teme, jih Gregor razvija pod vplivom Bazilijeve homilije *In illud »Attende tibi ipsi«*, ki razodeva platonsko in origenistično vizijo človeka, ki jo Nisenec popravlja posebej v *De anima et resurrectione.*

[27] Prim. Platon, *Symp* 210-211.

[28] *Mort* 35,23-24.

[29] *Mort* 35,23-24.

[30] Prim. *Mort* 35,23-24. Gregor kot krščanski pisatelj seveda ne more radikalno vztrajati na takih platonskih stališčih, zato v nadaljevanju dodaja, da more tudi telo, tako kot inteligibilna razsežnost človeka, po smrti, v vstajenju postati nerazpadljivo (prim. *Mort* 40,10)in da njegova razpadanje pomeni pripravo na ta poslednji prehod. Tako telo dopušča vrnitev k resničnemu dobremu in zagotavlja svobodo človeku, s tem pa njegovo temeljno dostojanstvo. Telo ima pozitivno vrednost, kadar nanj gledamo v tej perspektivi. Gregor se zato strinja z apostolom Pavlom, da je potrebno ljubiti svoje telo, vendar, dodaja, ljubiti je treba čisto telo (prim. *Mort* 62,2-4).

[31] *Mort* 40,1-9.17-19.

Nevidno, *notranji človek*, imenovan tudi notranjost duše (o(kruptŌj tÁj yuxÁj)[32] oz. razpoloženje, nagnjenje srca,[33] je torej osebno središče oziroma človekov resnični jaz, ki ga je potrebno pravilno razumeti tako z razumom kot preko kontemplacije, in sicer najprej iz etičnih razlogov, saj je nevedenje vir greha.[34] Gregor iz spoznavnega procesa namenoma izključuje čutno razsežnost, ker se more le-ta zapreti in se dejansko tudi zares večkrat zapre višjim ravnem ter ne dopušča odkritja človekove odnosne narave. Nezaupljivost do čutnega spoznavanja ni posledica kategoričnega zavračanja čutne razsežnosti človeka, ampak človekove nezrelosti, ki mu preprečuje, da bi uresničil spoznavni proces v polnosti. Le-ta namreč zahteva usklajenost vseh spoznavnih sposobnosti, kar se zgodi tedaj, ko je duša združena z Bogom in tako odprta za nadnaravno spoznavanje, razumljeno kot deleženje,[35] mogoče, zaradi svoje sličnosti z Bogom. Kadar ni take združenosti, se duša zavije v meglo, in kadar je njeno oko zarošeno, jo sovražnik hitro prevara, izgubi smer in razum, ki ga je zajelo nevedenje, izbere bivanje v temi, loči se od deleženja Boga.[36] Konec koncev je iz tega razumljivo, da je resnično spoznanje v bistvu sprejetje življenja, greh, razumljen kot nevedenje (a)/gnoia), pa odpoved življenju. Po drugi strani pa nadnaravno spoznanje ni mogoče brez čutnega spoznanja, na katerem je utemeljeno.[37] To govori o prepričanju, da so vse razsežnosti človekovega bitja dobre, ustvarjenje za deleženje Boga in usmerjene k temu cilju, kar je dosegljivo pod pogojem notranjega očiščenja duše, ki na tak način postane kot ogledalo. Tedaj je mogoče spoznavanje, ki ga Gregor primerja spoznavanju oči:

V naravi se dogaja, da telesne oči, čeprav vidijo vse stvari, ostajajo nevidne samim sebi. Podobno duši, ki raziskuje vse, presoja in preiskuje to, kar je zunaj nje, ni mogoče videti same sebe. Zato tudi duša dela to, kar počnejo oči. Ker po naravi ne morejo obrniti pogleda nase in se opaziti, gledajo preko svoje podobe, ki jo zrejo v ogledalu, obliko in poteze svojih punčic. Tako mora tudi duša zreti svojo podobo in imeti za svoje natančno to, kar vidi v svojem modelu.[38]

---

[32] *Mort* 65,6.

[33] *Mort* 65,12.

[34] Motiv greha, in še posebej izvirnega greha, kot posledice človekove nezrelosti je pri očetih pogost. Najdemo ga tudi pri Gregorju Nazijanškem. Človek je po Nisenčevem mnenju kot sin zdravnika, ki zaradi nezrelosti ni razumel očetovih opozoril glede škodljivosti posameznih reči za njegovo zdravje in je izbral strupene (prim. *Mort* 54,20-55,5).

[35] Ta koncept je razvit predvsem v spisu *De infantibus praemature abreptis*, 80-81.

[36] Prim. *Mort* 69, 2-3.

[37] Prim. E. von Ivánka, *Plato christianus*, 156. Pomembnost čutnih zaznav v spoznavnem procesu je v nasprotju s platonsko vizijo, v skladu s katero more resnično spoznanje izhajati le iz odpovedi vsemu, kar ni inteligibilno, in priča o vplivu stoične misli na Gregorja (prim. C. Desalvo, *L'»oltre« nel presente,* 192).

[38] *Mort* 40,24-41,12.

Duša, ki je čista tako, da se je v njej mogoče zrcaliti kot v ogledalu, se more združiti z Bogom, podoba katerega je, ga zreti v sebi in tako videti sebe. Tak predlog samospoznavanja ni nov. Metafora zrcala je vstopila v patristiko bodisi preko apostola Pavla (prim. 2 Kor 3,18) bodisi preko dialoga *Alcibiades Maior*.[39] Nujnost očiščenja kot pogoja za spoznanje človekovega bistva pa priča o tem, da ne gre toliko za pravi spoznavni proces, razglabljanje, v katerem Gregorja v poznejših spisih privede do prepoznanja nespoznavnosti ne le bistva Boga, ampak tudi bistva ustvarjenih bitij,[40] ampak za etično nujnost, združeno s Plotinovim pojmovanjem čistega uma (noaj kaqaro/j), organom oziroma sposobnostjo razumevanja Enega na nadrazumski način,[41] istoveten moralnemu očiščenju. Gre za spoznavanje na osnovi analogije, saj odnos med dušo in njenim arhetipom – Bogom, vzpostavlja odnos, dostopen razumu in logiki. Introspekcija, ki jo predlaga, v bistvu ni nič drugega kot ponotranjenje običajnega spoznavnega procesa Boga preko stvarstva. To misel Gregor še bolj jasno razloži v spisu *De anima et resurrectione*, kjer trdi:

Kajti kakor nas, če ves svet spoznavamo po čutnem dojemanju, delovanje čutnega spoznavanja samega vodi do uvida v nadčutno resničnost in uzretje ter nam oko postane razlagalec vsemogočne Modrosti, ki jo motrimo v vsem, in oznanja Njega, ki po Njej obsega vse – tako imamo tudi tedaj, ko gledamo svet v nas, precejšen povod za to, da iz tega, kar se kaže, sklepamo na to, kar je skrito.[42]

3. *De beatitudinibus*

Temo *notranjega človeka* kot organa spoznavanja Gregor razvija tudi v šesti homiliji *De beatitudinibus*.[43] V njej skuša razrešiti kočljiv problem – Gospod je čistim v srcu obljubil, da ga bodo gledali, evangelist Janez (prim. *Jn* 1,18), apostol Pavel (prim. 1 *Tim* 6,16) in Mojzes (2 *Mz* 33,20) pa zatrjujejo, da Boga ni mogoče videti. Nisenec razlaga, da glagol videti pomeni isto kot imeti, in še, da zrenje ne pomeni spoznanje Božjega bistva, ki je nespoznavno, ampak deleženje Boga, njegovo prebivanje v človeku.[44]

---

[39] Prim. Platon, I *Alc* 508 d – 509 b.
[40] Prim. *Beat* 140-141, *Hex PG* 44, 73 A-B; 76 A-B.
[41] Prim. R. Arnou, *Plotin,* 223.
[42] *An et res PG* 46, 28 C.
[43] Za homilije *De beatitudinibus* se splošno misli, da so bile napisane pred letom 379. Canévet premakne *terminus ad quem* do leta 380, pred nastankom tretje knjige *Contra Eunomium* (prim. *Grégoire de Nysse et l'herméneutique biblique*, 283).
[44] Prim. *Beat* 138,17-18. Baert trdi, da je vir istovetenja dveh glagolov treba iskati v neoplatonizmu, »*voir Dieu, c'est avoir Dieu, non pas en Le possédant complètement – ceci est impossible pour un être crée – mais en partecipant aux qualités divines. Participer à la vie divine, c'est avoir en soi l'image de Dieu e la ressemblence avec Lui*« (prim. »Le

Blagor čistim v srcu, zakaj ti bodo Boga gledali. Tisti, ki se ozira vase, v sebi torej gleda to, po čemer hrepeni. Tako je tisti, ki je čistega srca, srečen, saj ko gleda svojo čistost, v podobi vidi arhetip.[45]

Citirani odlomek spet govori o nujnosti očiščenja *notranjega človeka* oziroma srca, da bi človek mogel spoznati Boga in samega sebe. Očiščenje, ki ga ima Gregor v mislih, pa ne pomeni le odstranitev grehov; zaveda se namreč, da zlo spremlja človeka od rojstva do smrti, ampak spremembo življenja, in še bolj ozdravljenje volje (proai/resij), da bi mogel človek svobodno izbrati in sprejeti pozitivno uresničenje svojega ontološkega statusa: biti po Božji podobi, odpreti se Bogu in izžarevati v sebi njegovo podobo, kar se zgodi, ko je z *notranjega človeka* podobno kot rja s kovine odstranjena umazanija, greh.

Če je očiščenje potrebno zato, da bi v človeku zablestela Božja podoba, je jasno, da ne gre za spoznanje »iz oči v oči«. Gregor dejansko pravi, da je potrebno smisel blagra: »Blagor čistim v srcu, zakaj ti bodo Boga gledali« razumeti v luči besed »Božje kraljestvo je v vas.« Z drugimi besedami, spoznanje oziroma videnje, ki ga ima v mislih Gregor, je deleženje in tako je *notranji človek* še enkrat predstavljen kot organ deleženja, ki je mogoče zaradi podobnosti Bogu,[46] zaradi Božje podobe, v katero so zapisani atributi Boga.[47]

Dinamika deleženja je povzeta v dinamiko svobodne izbire, sprejetja prvotnega Božjega načrta, ki je hkrati merilo spoznanja. To je torej odvisno od razpoložljivosti, od izbire Boga, ki pa vseeno ni neomejena. Meja, ki se je Gregor dobro zaveda, je človekova ustvarjena narava. Zato je s človekovo notranjostjo podobno kot z ogledalom, v njem se namreč zrcalijo le

---

thème de la vision de Dieu chez S. Justin, Clément d'Alexandrie et S. Gregoire de Nysse«, *FZPhTh* 12 (1965), 484-485). Da bi ohranil nepremostljivo razliko med Bogom in človekom, ki je neoplatonizem ne pozna, *»Grégoire y élimine l'idée qu'il y a alors une présence si intime de l'âme au Principe suprême que alors il n'y a plus rien entre l'âme et lui«* (cf *Enn* VI 7,34), in trdi, da je *visio Dei* v bistvu kot odsev Boga v zrcalu, oz. v čisti duši, česar ne najdemo pri Plotinu (prim. *ibid.*, 489).

[45] *Beat* 142,15-143,5; 143,13-23.

[46] V *De infantibus praemature abreptis* Gregor trdi: »Za deleženje Boga je absolutno potrebno, da je v naravi tistega, ki jo uživa, nekaj sorodnega (suggene/j) s tem, kar deleži. Zato Sveto pismo pravi, da je bil človek ustvarjen po Božji podobi, da bi, mislim, videl podobno preko podobnega« (79,21-24).

[47] Že Balaš opozarja, da temi deleženja in Božje podobe, čeprav tesno povezani, nista istovetni: »*Man is »image of God« by sharing the divine goods or attributes; this does not mean, however, that participation is simply one of notes of the immage. Participation applies to the whole created intellectual nature and, to a certain extent, also to the infrahuman world, whereas only man is »image and liknes« of God. »Image« expresses in the language of Gregory the possession of the same attributes as the Archtype; »participation« immediatly suggests the derived, secondary and thus imperfect possession of them. »Image« suggests rather a state of perfection, »participation« has essentialy dynamic connotations*« (*MEQOUSIA QEOU,* 145-146).

sončni žarki in ne sonce kot tako.[48] Podobno tudi človek v svoji duši lahko spozna samo žarke Boga, tj. njegove atribute. Gregor je šele v svojih poznih spisih uspel preseči zgolj razumsko spoznanje Boga, in sicer preko razumevanja spoznanja kot osebnega odnosa med človekom in Kristusom, ki je neskončno ne le zaradi neskončnosti Boga, ampak tudi zaradi neskončnosti poti približanja človeka k Bogu. Gre torej za razmerje, cilj, katerega ni več razumsko dojeti Božjo naravo preko moralnega očiščenja, ampak oseben in utelešen dialog, utemeljen na Kristusovem učlovečenju. V *De vita Moysis* Gregor poistoveti *visio Dei* s hojo za Kristusom, prizadevanje, ki zahteva moralno očiščenje, ne kot cilj sam po sebi, ampak kot sredstvo deleženja zgodovine odrešenja, preko dejavnega življenja, ki izhaja iz neprestanega dialoga s Kristusom.[49]

4. *Oratio catechetica magna*

V *Oratio catechetica*[50] Gregor potrjuje človekovo strukturo, kot smo jo našli v *De Virginitate*, in dodaja, da je bil človek ustvarjen kot mešanica in kombinacija (mi/cij te ka^ a)na/krasij) čutnega in nadčutnega, dveh med seboj radikalno različnih svetov, z namenom, da bi vse stvarstvo moglo deležiti »višjo naravo«,[51] naravo Boga in tako doseči skladnost.[52] Konkretno to pomeni, da je človek bitje iz zemlje (tŌ gh/inon), hkrati pa zaradi Božjega diha tudi podoba Božje moči.[53]

Prvotno ravnovesje med obema redoma je zdaj predstavljeno predvsem kot nesmrtnost, ki je ena od značilnosti Božje podobe.[54] Mednje sodita tudi

---

[48] Prim. *Beat* 143,24-27. Gre za platonski *topos*, ki ga najdemo v *Resp* VII, 516 a-b.

[49] Prim. *Vit Moys* II, 251-252.

[50] Spis *Oratio catechetica* je bil napisan nekaj let po prvem Konstantinopolskem koncilu, in sicer okrog leta 386 (prim. G. May, »Die Chronologie des Lebens und der Werke«, 60-61; M. Naldini, *Gregorio di Nissa. La grande catechesi*, Roma 1990, 6). Poznavalci Gregorjeve teologije se strinjajo, da gre za zrelo sintezo avtorjeve misli in da je bilo delo namenjeno katehetom, verjetno laikom, ki so se ukvarjali s posredovanjem nauka Cerkve katehumenom (prim. J. Daniélou, *La catéchese aux premiers siècles*, Paris 1968, 35).

[51] Prim. *Or cat* VI, 24-27.

[52] Gillet (prim. »L'homme divinisateur cosmique dans la pensée de Saint Grégoire de Nysse«, *SP* IV, Berlin 1962, 76) govori o človeku kot o meji med dvema svetovoma in opozarja, da tak pogled najdemo že pri Filonu Aleksandrijskem (*Opif* 51) in pri Plotinu (*Enn* IV 8,7), pri Gregorju pa je viden še v *De hominis opificio* 16 in v *In canticum canticorum* (333,13-334,2). Človek je posrednik med obema razsežnostma, ker more preko njega čutno deležiti nadčutno (prim. J. Daniélou, *L'être et le temps chez Grégoire de Nysse*, Leiden 1970, 119).

[53] Prim. *Or cat* VI, 48-50.

[54] Cf *Or cat* V, 56-62.

[55] *Or cat* V, 102.

dar neodvisnosti in svobode,[55] napačna uporaba katere je povzročila pojav strastnosti, bolezni, razdelitve med dušo in telesom, ki je radikalizirano v smrti in razpadljivosti slednjega.

Po padcu v greh je Bog, ki želi obvarovati pred uničenjem človekovo telesno naravo, le-tega odel v živalske kože.[56] Živalske kože ne pripadajo človekovi ontološki strukturi, ampak so nekaj po Božji previdnosti dodanega; predstavljajo prav smrtnost. Le-ta torej ni negativna resničnost, ampak celo sredstvo odrešenja celotnega človeka. Škof iz Nise takole opredeljuje stanje človeka po padcu in hkrati utemeljuje eno izmed temeljnih postavk svoje antropologije, človekovo odnosno naravo:

Tako je bila smrtnost, podobna naravi nerazumskih bitij po načrtu Božje previdnosti podeljena naravi, ustvarjeni za nesmrtnost. Obdaja zunanji del, ne prihaja v stik z notranjim, objema čutno stran človeka, ne da bi se dotaknila Božje podobe. Čutni del se razgrajuje, vendar ni uničen. Uničenje je prehod v nič, razgrajevanje pa je vrnitev v elemente stvarstva, iz katerih je bil zgrajen. Tisto, kar se nahaja v takem stanju, ni uničeno, tudi če to uhaja čutnemu zaznavanju. [57]

Čeprav navedeni odlomek ne govori izrecno o *notranjem človeku*, ampak o notranjem in zunanjem delu, je povezava z metaforo očitna. Notranji del (tŌ e)/swqen) ali duša je v biblični perspektivi poistoveten z Božjo podobo, v bolj filozofski pa z nadčutno razsežnostjo človeka; zunanji del ustreza čutni razsežnosti, telesu, ki je ogrnjeno z živalskimi kožami in zato podvrženo smrtnosti, razgrajevanju, medtem ko duša ostaja nesmrtna. Takšen položaj vnaša z antropološkega zornega kota svoje vrste zadrego: čutni, telesni del človeka je zaradi napačnega vrednotenja resničnosti postal smrten, duša, ki je prav tako odgovorna za tragični položaj človeka, saj je sedež svobode prav v njej, pa ostaja nesmrtna.

Zadrego Gregor rešuje v soglasju z vsem krščanskim izročilom. V duši prebiva nekaj neodjemljivo Božjega,[58] zato kljub temu da se je človek svo-

---

[56] O živalskih kožah pri Gregorju iz Nise je obširno pisal Daniélou (prim. *L'être et le temps*, 154-164). Temo zasledimo že v prvem spisu: v *De Virginitate* jih istoveti z mesenostjo, ki prekrije Božjo podobo (prim XII, 4), ne v smislu telesnosti, ampak živalskega načina mišljenja, nasprotnega Bogu; podobno razlago najdemo tudi v *De oratione dominica* (napisano med 374 in 378). Z njimi telo pridobi drugačen položaj, ne nižji, ampak previdnostni. Preko njih človek okuša, kaj pomeni živalska narava, usmerjena k čutnim užitkom. Gre za grenko izkušnjo, ki mu pomaga k svobodni vrnitvi k Bogu (prim. 300,10-16). Daniélou poudarja, da živalske kože pomenijo predvsem dve značilnosti: živalski način posredovanja življenja, spolnost, in strastnost (prim. *L'être et le temps*, 163-164). V *De anima et resurrectione* Gregor jasno pove, da pod živalskimi kožami razume spolno združenje, spočetje, rojstvo, prehranjevanje, rast in smrt (prim. *PG* 46, 149 B).

[57] *Or cat* VIII, 37-47.

[58] Prim. *Or cat* V, 47-48.

bodno zaprl življenju in izbral smrt, njegov *notranji človek* ostaja nesmrten. Razlog njegove nesmrtnosti gre iskati v nesmrtnosti Boga. Če je Bog nesmrten, mora biti nesmrtna tudi njegova podoba, sicer ne moremo več govoriti o podobi. To pomeni, da je človek od stvarjenja naprej zaradi Božje podobe, ki je vtisnjenja v njegovega *notranjega človeka*, nujno bitje. *Notranji človek* ne more ne deležiti življenja, nujno je v razmerju z Bogom. Njegova zaradi greha izprijena volja lahko omeji to razmerje, ne more pa ga povsem uničiti. Takšno gledanje je utemeljeno na Božji ljubezni, edinem vzroku stvarjenja človeka, ki je vanj vtisnila neizbrisno znamenje – odnosno naravo. In če je človek nujno bitje, je obvezno tudi dialoško bitje. In prav to ga ohranja pri življenju, saj je življenje opredeljeno kot deleženje, dialog.

V preostalih 31. poglavjih *Oratio catechetica* se Nisenec ukvarja s tolmačenjem zdravljenja ranjenosti človekove odnosne narave; govori o soteriologiji in o zakramentalni ojkonomiji. Slednja ponuja možnost polnega spremenjenja življenja ne le v vstajenju, ampak že tukaj in zdaj. Gregor ima v mislih spremenjenje volje in telesa. Neprestano namreč ponavlja, da zakrament dosega dušo in telo. Evharistija je čutna jed, pa tudi duhovna in more zato ponovno združiti to, kar je razdeljeno, obnoviti razmerja med človekom in Bogom, med dušo in telesom. Evharistija ozdravlja smrtnega človeka zato, ker se pri obhajilu Kristusovo vstalo telo pomeša z umrljivim človekovim telesom in spremeni njegovo podstat v svojo.[59] Tako se Gregor odločno oddalji od platonskega negativnega gledanja na telo, ki smo ga našli še v *De Virginitate* in *De mortuis*, kjer je zagovarjal zahtevo po begu od telesa.

5. *Antirrheticus adversus Apolinarium*

V *Adversus Apolinarium*[60] se Gregor v okviru zavračanja apolinarizma dotakne tudi nekaterih antropoloških postavk. Posebej odločno vztraja pri tem, da je v Kristusu navzoča popolna človeška narava, in sicer z namenom pokazati, da Kristus preko sprejetja človeške narave odrešuje vsega človeka, ne le dušo,[61] ter na dejstvu, da je bila Kristusova duša popolnoma človе-

[59] Prim. *Or cat* XXVII ,17-27.

[60] *Adversus Apolinarium* je običajno datiran med leti 386-390. May, opirajoč se na Mülhenberga (prim. *Apollinaris von Laodicea*, Gottingen 1969, 90) in na dejstvo, da je prišel Gregor Nazijanški v stik s problematičnim spisom Apolinarija šele leta 387 (upoštevajoč prijateljstvo med obema očetoma, bi bilo težko misliti, da ga je Nisenec poznal precej prej), datira spis v leto 387. Tudi Bellini meni, da je bilo delo napisano v drugi polovici 80-ih let kot odgovor na ponovno razširjanje apolinaristične propagande. Apolinarizem je bil namreč obsojen že na Konstantinopolskem koncilu leta 381 (prim. *Apollinare, Epifanio, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa e altri su Cristo: il grande dibattito nel quarto secolo*, Milano 1984, 324).

[61] Prim. B. Daley, «Gregory of Nyssa's Anti-Apollinarian Christology», *SP* XXXII, Leuven 1997, 95.

ška, da se z njo ni pomešal kak »nebeški človek«. Dejstvo, da Kristus, kljub temu da je živel v človeškem telesu, ni grešil, dokazuje, da telo ni slabo, vir zla.[62] Človeška volja, ki je bila v njem in ki je poznala strah pred trpljenjem in ki bi lahko izbrala tudi greh, pa ga ni, pa priča, da se more tudi človek, če se združi z Bogom, rešiti nagnjenosti k grehu.[63] Tako imamo pred seboj pozitivno vrednotenje celotne človeške narave:

Upoštevajoč bolj preprosto razdelitev človeka – tisto, ki so jo naučili nas, ki pripadamo ljudstvu – še naprej trdimo, da je človek sestavljen iz duše in telesa [...] apostol jasno vidi v slehernem dva človeka, o katerih pravi: »Čeprav naš zunanji človek razpada« in misli na telo, »se notranji iz dneva v dan obnavlja« in namiguje na dušo. Če bi obstajali trije ljudje, kot hoče Apolinarij, bi Pavel gotovo predstavil dva nevidna in enega vidnega. [64]

Trije ljudje, o katerih govori Apolinarij, so telo, nerazumska duša in umska sposobnost (tŌ noero/n). V ljudeh naj bi bila slednja imenovana um, v Kristusu pa Bog ali Duh.[65] Taka apolinaristična trihotomija ne žali le Kristusove osebe, ampak tudi človeka, ker mu pripisuje živalsko, namreč nerazumsko dušo. Za Gregorja je jasno, da je človeška duša razumska, ker je duh oziroma um, ki ji daje razumske značilnosti, del duše, tako duše Kristusa kot slehernega človeka. Če Kristus ne bi imel človeškega uma, ne bi bil človek.[66] In če je v Kristusu, pravem človeku, notranji človek istoveten z umom, moremo to trditi tudi za slehernega človeka. Ta um pa ni nekaj Božjega, saj je podvržen rasti in spreminjanju.[67]

Vendar pa um ne označuje le razumske sposobnosti v človeku, ampak predvsem vodilno načelo, h(gemonikon, osebno središče, izraz človekove dialoške narave. Nisenec piše:

Imenujemo ga lahko um ali duh ali srce, s tremi besedami, ki jih Sveto pismo uporablja za označevanje vodilnega načela [...] Kristus torej ni bil ne brez uma, ne brez srca, ker ga je obsenčila moč Najvišjega in ga je napolnil Sveti Duh.[68]

Če lahko um, srce ali duh istovetimo z notranjim človekom, če so torej vsi trije pojmi sinonimi Božje podobe in če je človek sestavljen iz telesa in duše, slednja pa deleži Boga, je še enkrat potrjeno, da je človek strukturalno odprt nadnaravnemu, in sicer preko *notranjega človeka*. Um ali duh hkrati ni Sveti Duh, saj je podvržen rasti, spreminjanju in dozorevanju.

---

[62] Prim. *Antirrh* 164,13 sl.
[63] Prim. *Antirrh* 133,6-9.
[64] *Antirrh* 185,15-23.
[65] Prim. *Antirrh* 186,4-5.
[66] Prim. *Antirrh* 186,13-19.
[67] Prim. *Antirrh* 195,1.
[68] *Antirrh* 172,23-25/28-30.

6. *De Instituto Christiano*

Bistvo spisa *De Instituto Christiano*[69] je mogoče zajeti v dialog med človekom in milostjo, oziroma v resničnost inhabitacije Svetega Duha v človekovo srce, ki se zgodi po krstu, in ki jo avtor razlaga kot utrditev *notranjega človeka*. Da bi razložil to dinamiko, Gregor citira *Ef* 3,14-19:

Zato upogibam kolena pred Očetom našega Gospoda Jezusa Kristusa, po katerem se imenuje vsakršno očetovstvo v nebesih in na zemlji, naj vam da po bogastvu svojega veličastva, da se po njegovem Duhu močno utrdite v notranjem človeku, naj Kristus po veri prebiva v vaših srcih, da bi bili ukoreninjeni in utemeljeni v ljubezni in tako sposobni doumeti z vsemi svetimi, kakšna je njena širokost, dolgost, globočina in visočina ter spoznati Kristusovo ljubezen, ki vsak razum presega, da bi se izpolnili do vse Božje polnosti.[70]

Inhabitacija je edina možnost aktivnega udeleženja v procesu spoznavanja Kristusa, oz. polnosti življenja v veri in ljubezni, imenovanega tudi inteligibilna starost.[71] Tako je pred nami spet povezanost med *notranjim človekom* in spoznanjem, presegajoča gnoseološke itinerarije, ki smo jih srečali do sedaj. Že avtor Pisma Efežanom govori o Kristusovi ljubezni, ki presega vsak razum in ki je torej zastonjski dar deleženja in edinosti z Bogom. Gregor pa govori o nujnosti prizadevanja za očiščenje in boja s skušnjavami, ki nista cilj sama po sebi ali sredstvi spoznanja Boga, ampak neskončen proces, usmerjen h konkretni ljubezni do bratov, ki ga omogoča neprestana goreča prošnja k Bogu (prim. *Ef* 6,18).

Na tak način pa še ne pridemo do spoznanja Kristusove ljubezni, ki vsak razum presega, ampak samo »pripravimo teren«, da bi nam ga Oče lahko podaril preko Svetega Duha. Dar milosti, ki jo človek prejema, je namreč sad dela Sv. Trojice.[72] Molitev k Očetu in konkretna ljubezen do bratov

---

[69] Gre za spis, namenjen menihom, avtentičnost katerega je zaradi bližine s tako imenovanim *Velikim pismom* Pseudo Makarija še sporna. Medtem ko Jaeger zagovarja izvirnost spisa, primerjajoč ga z drugimi Nisenčevimi deli s področja asketike (prim. *Two redescoverd works*, 37-47), Gribomont (prim. »Le De Istituto Christiano et le Messalianisme«, *SP* V,3, Berlin 1962, 312-322) in Staats (*Gregor von Nyssa und die Messalianer*, 55) trdita, da gre le za obdelavo *Velikega pisma* z namenom ponovno uskladiti mesalijanski nauk z naukom Cerkve. Vsekakor ga je potrebno datirati okrog leta 390, v zadnja leta Gregorjevega življenja (prim. W. Jaeger, *Two redescoverd works,* 118-119; tudi S. Lilla, *Gregorio di Nissa. Fine, professione e perfezione del Cristiano*, 9, n. 2).

[70] *Inst* 59,7-17.

[71] Gregor povzema pojmovanje različnih stopenj dozorevanja duše po Origenu, ki ne ustreza telesni rasti, kot je vidno že iz samega cilja. Preko telesne rasti se človek približuje smrti, preko duhovne pa nerazpadljivosti (prim. Origen, *Cant.Hom* 101,21sl.), zato se govori o starosti duše oziroma o različnih stopnjah njene zrelosti. Duhovna zrelost se meri po spoznanju Boga, njegove brezmejne ljubezni.

[72] Prim. *Grace and human Freedom,* 253-254.

razpoložita človekovo srce za držo ponižnosti, ki dopušča sprejetje želenega spoznanja. Kaj torej konkretno pomeni utrditev *notranjega človeka* in kako je povezana s spoznanjem?

Gregor zatruje, da prošnja za utrditev *notranjega človeka* v vernikih pomeni več kot deleženje Svetega Duha;[73] kasneje pa jo označuje kot pot ljubezni.[74] Sad utrditve je namreč konkretno življenje ljubezni z brati, ki jo je Bazilij Veliki označil kot popolnost. Takšen pogled relativizira sleherni talent, sleherno žrtev in celo vero. Gre za pristno krščansko vizijo, ki pojasnjuje, da je vrhunec spoznanja spoznanje Kristusove ljubezni, ki se je razodela v ojkonomiji odrešenja, da gre za utelešeno deleženje te ljubezni, za osebno in ljubeče razmerje – pojasnjeno kot inhabitacija Kristusa v notranjosti, ki usmerja v druga osebna in prav tako ljubeča razmerja.

Sleherni pristni gnoseološki itinerarij, če moremo tako označiti spoznanje, ki vsak razum presega, se v krščanski viziji konkretizira v prizadevanju za ljubezen do tistega, ki hodi isto pot, ki je ustvarjen po isti podobi. *Notranji človek* je torej utrjen tedaj, ko je sposoben ljubiti tako, kot nas je ljubil Kristus. To je tudi najbolj gotova pot očiščenja in najbolj učinkovito sredstvo proti padcem.[75] Utrditi notranjega človeka pomeni tudi utrditi voljo, da bi le-ta bila sposobna delati dobro ob pomoči milosti in odgovarjati na Božjo ljubezen, in sicer v taki meri, kot nam jo je izpričal Kristus, v katerem se je popolnoma uresničila človeška poklicanost živeti razmerja z Bogom, s samim seboj in z bližnjimi. Stopnje posredovanja milosti v tej perspektivi ne opredeljuje Bog, ampak človekova odprtost, njegova zrelost za ljubezen. Tako je *notranji človek* organ intenzivnega notranjega življenja, ki vodi k popolnosti.

7. *In canticum canticorum*

V VII. homiliji *In canticum*[76] najdemo zanimiv odlomek, ki osvetljuje vprašanje *notranjega človeka*, njegovega ontološkega statusa, kot tudi njegove vloge v spoznavnem procesu:

Kadar se torej ta, ki je prejel oblast nad Cerkvijo, ne ozira več na nič materialnega ali telesnega, takrat se uresničuje popolnost duhovnega in nematerialnega življenja in takšno življenje potrjuje milost Svetega Duha. Največja hvala oči je torej v tem, da je bilo njihovo življenje oblikovano po milosti Svetega Duha: golobica je namreč Sveti Duh. In pohvala paru oči pomeni, da ves človek prejema hvalo; in sicer tako človek, ki se vidi, kot tisti, ki se

[73] Prim. *Inst* 59,4-6.
[74] Prim. *Inst* 59,18 sl.
[75] Prim. *Inst* 60,13-17.
[76] Homilije *In canticum canticorum* je Gregor namenil svoji cerkveni skupnosti v postnem času, strokovnjaki pa jih datirajo med poslednja njegova dela, in sicer med leta 391 in 394 (prim. J.B. Cahill, »The Date and Setting of Gregory of Nyssa's Commentary on the Song of Songs«, *JThS* 32 (1981) 449).

razume z umom. Zato besedilo še poveča prvo pohvalo z drugo, ko pravi: »Preko tega, kar je o tebi zamolčano.« Kajti en del poštenega življenja je viden, tako da ga ljudje poznajo, drugi pa je skrit in zamolčan in ga vidi samo Bog. Torej tisti, ki gleda to, kar še ni bilo narejeno, in to, kar ostaja skrito, potrjuje, ko gre za poveličevano obličje neveste, da je tisto, kar je zamolčano, bolj pomembno od tistega, kar se vidi.[77]

Oči v Cerkvi so učitelji koristnega in voditelji po poti, ki vodi k Bogu.[78] Ker so svoje življenje popolnoma izročili Bogu in ga oblikovali po milosti Svetega Duha, so dosegli popolnost duhovnega življenja. Gregor tukaj jasno govori, da to pomeni skladnost razumske in telesne razsežnosti življenja. Zanimivo pa je, da ji pridružuje še eno, ki jo opredeljuje kot neizrečeno, oziroma kot zamolčano (th=j siwph/se/wj sou), ki je najpomembnejša in ki jo pozna samo Bog. Le-ta je sposobna sprejeti Svetega Duha, ki more oblikovati vse človekovo življenje. Škof iz Nise je ne imenuje *notranji človek*, toda pot, ki smo jo prehodili, nam dopušča tako istovetenje. Vprašanje ostaja njena spoznavnost, saj Gregor izrecno pravi, da je nespoznavna, torej ni dosegljiva ne preko razumske dejavnosti ne preko introspekcije, in zdi se, da tudi preko ljubezni do bratov ne, kar bi lahko pomenilo poraz spoznavnih sposobnosti.

Vendar ni tako. Gregor predlaga bolj vzvišeno pot, ki pojasnjuje zadnjo stopnjo spoznanja in ji daje popolnost. Če se posameznik ni sposoben zazreti v lastno notranjost, lahko zanj to storijo učitelji in voditelji Cerkve, tisti, ki so dali svoje življenje na razpolago bratom in so se dali upodobiti Svetem Duhu. Odnosna človekova narava dosega polnost v cerkvenem občestvu. V skupnosti s tistimi, ki so postali oči Cerkve, je mogoče novo spoznanje, ki zajema novo lepoto iz veličastne podobe »*ovenčanega ženina. Venec je Cerkev, ki obkroža njegovo glavo z živimi kamni, spleta pa ga ljubezen.*«[79] Cerkev, Kristusovo telo, tako ne ponuja le spoznanja Boga,[80] ampak tudi človeka. To je mogoče zato, ker se je Kristus učlovečil; mogoče preko žive skupnosti v Cerkvi.

Cerkev je za Gregorja prostor najbolj pristnih razmerij, je podoba Božjega kraljestva. Kralj tega kraljestva je Kristus, človek, sleherni človek pa je njegova podoba. Sleherni zato v sebi nosi tudi kraljestvo, ki v polnosti odseva v Cerkvi in daje razumeti ves spekter človeških razmerij: razmerje z Bogom, s samim seboj in z bližnjimi in končno odkriva resnično bistvo človeka – bitja razmerij.

V XIV. homiliji Nisenec še bolj jasno spregovori o popolnosti oziroma uresničenosti *notranjega človeka*, in sicer preko opisa posameznih delov telesa. Popolni so tisti, katerih usta napolnjuje mira. Mira je simbol telesne askeze oziroma odpovedi svetu, zato da bi bilo popolnoma na razpolago le Kristusu.[81] Popolni so tudi tisti, roke katerih so umite, tako da v njih sije le

[77] *Cant* 218,17-219,16.
[78] Prim. *Cant* 218,5-7.
[79] *Cant* 214,5-8.
[80] Prim. *Cant* 256,17-257,1.

»*čisto in brezmadežno zlato naše svobodne izbire*«, tj. nematerialna in umska podstat.[82] Nadalje tisti, v čisto srce katerih so zapisana videnja Boga. Gregor ga imenuje tudi h(gemoniko/n,[83] oziroma umski in razumski vidik, v katerega Sveti Duh vrezuje svoj nauk.[84] Tisti, noge katerih so kot dva stebra utemeljene na Kristusu, kar predstavlja dve zapovedi ljubezni: ljubezen do Boga in ljubezen do bližnjega.[85] In končno tisti, ki dajejo svoj glas na razpolago Duhu kot Janez Krstnik in preroki.[86] Ko Cerkev, Nevesta, zaključi spisek, vzklikne: »*To je On, ki ga iščem!*« Popolnost notranjega človeka, dosežena v Cerkvi, se torej razume kot spremenjenje po podobi tega, kar je mogoče videti v Kristusu in v njegovem Telesu, Cerkvi.

Ženin te Neveste pa je tisti, ki je dopolnil ojkonomijo ljubezni do človeštva[87] in ki predstavlja tisti kruh modrosti, ki hrani in krepi *notranjega človeka*. Gre za modrost, ki je istovetna Kristusovi brezmejni ljubezni do slehernega človeka, ustvarjenega po Božji podobi, ki je hkrati pripadnik padlega in ranjenenega človeštva. Ta kruh dela človeka sposobnega živeti prav tako ljubezen, živeti v skladu z Božjo podobo v sebi, kot je mogoče videti že v traktatu *De Instituto Christiano.* Doseči popolnost torej pomeni biti sposoben z močjo Svetega Duha ljubiti Boga in brate. Samo tako se v življenju slehernega izvrši čudovito ozdravljenje ali spremenjenje iz razpadljivosti v nerazpadljivost, ki jo je dopolnil Kristus, »*ko si je nadel človeško naravo kot prvenec množice*«.[88]

Kristus v ekleziološki perspektivi ni le posrednik med človekom in Bogom, ampak tudi edini posrednik med ljudmi, saj sleherno pristno človeško razmerje izvira iz deleženja Božje, trinitarične ljubezni in je usmerjeno k njej. V Kristusu duša, vključena v Cerkev, najde Ženina, po katerem je hrepenela in ga iskala, k kateremu je bila usmerjena po ontološki žeji svoje notranjosti deležiti Božje, in prepoznava, da to pomeni nujnost odprtosti skupnosti, kot Gregor zatrjuje v zadnji, XV. homiliji:

To, kar rešuje, je prav edinost. Odrešenje pomeni čutiti, da smo vsi združeni v ljubezni do enega resničnega dobrega preko popolnosti Golobice.[89]

Eklezialna perspektiva notranjega življenja, ki jo ponuja Gregor v predzadnji homiliji *In canticum canticorum*, odseva zrelo razumevanje *notranjega človeka*, človekovega razmerja z Bogom, osvobojenega od filozofskih vplivov, čeprav le-ti včasih ostajajo na ravni podob in metafor.

---

[81] Prim. *Cant* 405,11-406,1.
[82] *Cant* 408,5-14.
[83] Prim. *Cant* 415,2.
[84] Prim. *Cant* 413,15-414,2.
[85] Prim. *Cant* 418,18-419,7.
[86] Prim. *Cant* 425,6-17.
[87] *Cant* 427,13.
[88] *Cant* 427,21-22.
[89] *Cant* 466,4-8.

Sklep

Kronološka analiza odlomkov, v katerih Gregor uporablja metaforo *notranji človek* in njene sinonime, je na eni strani pokazala, da je le-ta povezana z glavnimi antropološkimi temami, kot so sestavljenost človekovega bitja iz duše in telesa, njegova ustvarjenost po Božji podobi, potreba po obnovitvi deleženja Boga po padcu v greh, kar pomeni tudi obnovljeno razmerje z bližnjimi, duhovno dozorevanje, ki se dokončno in v najvišji možni meri uresniči v Cerkvi preko zakramentov in iz njih izvirajočega dejavnega življenja občestva. Na drugi strani pa smo videli tudi, kako je tema *notranjega človeka* tesno povezana s spoznavnim procesom, zaradi potrebe odkriti najglobjo poklicanost človeka, ki je zastrta z grehom, tj. pristno uresničenje človekove odnosne narave, h kateri ontološko teži.

Notranji človek ustreza platonski inteligibilni ravni, najvišjemu delu duše. Ko ga Gregor opredeljuje s stališča človekove strukture, ustreza racionalnosti, ko pa pojasnjuje njegovo vlogo, še posebej vezano na spoznavanje, jo presega in je predstavljen kot prostor združenja z Bogom, sprejemanja Božjega življenja, kjer je človek podoben Bogu in sposoben nadracionalnega spoznanja, razumljenega kot deleženje Boga, kot aktivni dinamizem človekove odnosne narave. V teološki govorici gre za Božjo podobo v človeku, ki je ključ Nisenčeve antropologije.

Gregor tudi jasno loči dve antropološki stanji: pred padcem v greh, ki podaja ontološko perspektivo, in po njem, ki nam govori o zgodovinsko-eksistencialnem stanju, ki se razlikuje od prvotnega. V prvotnem stanju je deleženje Božjega življenja zagotavljalo skladnost človekove osebe, njeno nerazpadljivost in neumrljivost v vseh razsežnostih; utemeljeno je bilo na podobnosti Bogu. S padcem v greh se je človek odtrgal od življenja, ločil se je od svojega vira in vpeljal svojo naravo v smrt. Nesmrtnost inteligibilne razsežnosti priča o nujnosti obstoja slehernega človeka; previdnostni Božji načrt, po katerem je človek odet v živalske kože, ki varujejo telesno razsežnost pred uničenjem, pa govori o tem, da človek ni le notranjost, ampak tudi telo, in da ga kot takega Bog neskončno ljubi.

Notranji človek kot ontološka razsežnost tudi po padcu v greh ohranja svojo vlogo – biti organ deleženja, odnosne narave, toda, da bi jo mogel zares uresničevati, mora biti očiščen, predvsem pa mora biti očiščena in ozdravljena njegova volja (proai/resij). V prvih spisih Gregor očiščenje razume kot ločitev od telesa in od vsega materialnega, kasneje pa spozna, da gre za ravnovesje med posameznimi razsežnostmi njegovega bitja in za razumevanje svoje odnosne narave. Očiščenje je mogoče samo s pomočjo milosti, kar povezuje temo notranjega človeka s kristologijo in zakramentom krsta. Krst razpoloži notranjega človeka za obnovljeno, intenzivno razmerje z Bogom, za resničen in pravi dialog, v katerega je vključeno vse življenje. *Notranji človek* je tako naravna odprtost za deleženje nadnaravnega, tri-

nitarnega življenja preko v vstajenju spremenjene Kristusove človeške narave. To je posebej vidno v *In canticum*, ki govori o notranjem človeku, vključenem v Cerkev, edinem kraju rasti v popolnosti in v spoznanju, kot tudi najbolj učinkovitem izrazu človekove dialoške narave. Tako je razumevanje notranjosti rešeno slehernega intimizma, saj njeno uresničenje ne dopušča zaprtosti.

Taka skladnost vseh človekovih razsežnosti je tudi pogoj za pravo spoznanje, katerega organ je *notranji človek* in ki je utemeljeno in dosega višek v razmerju ljubezni. V zadnjih Gregorjevih delih je spoznanje poistoveteno s spoznanjem Kristusove ljubezni, ki ga človek doseže, kadar se napoti za njim, ljubeče odgovarja na prejeto ljubezen, in sicer preko ljubezni do bratov in v rasti v občestvu. Konec koncev je Gregor prepričan, da ne more biti nobenega pravega spoznanja zunaj cerkvenega občestva. Poleg tega je spoznanje zanj vedno tudi izkušnja, ki spreminja, daje nove razsežnosti življenju, in sicer zato, ker je utemeljeno na Kristusu, na deleženju njegove spremenjene človeške narave, kar dopušča človeku deleženje Boga in vzpostavitev slehernega pristnega medosebnega razmerja.

Povzetek: **Alenka Arko SL, *Metafora* notranji človek *pri Gregorju iz Nise***

V razpravi je prikazano pojmovanje metafore *notranji človek* in njenih sinonimov pri Gregorju iz Nise. Analiza besedil, v katerih jo najdemo, kaže, da je preko razvoja avtorjeve misli dejansko mogoče razumeti njegovo koncepcijo antropologije v razponu od Božjega načrta odrešenja, izpričanega v stvarjenju človeka kot Božje podobe, do njegovega uresničenja preko očiščenja od posledic padca v greh in polnega odgovora na povabilo živeti v prijateljstvu z Bogom. Odgovor za škofa iz Nise pomeni spoznanje Boga, ne razumsko, ampak utemeljeno na razmerju s Kristusom in na včlenjenosti v njegovo Telo, Cerkev. *Notranji človek*, najvišji del duše, je zanj organ, sposobnost takšnega spoznavanja, ki je poistoveteno tudi z duhovnim dozorevanjem, z rastjo v ljubezni.

Ključne besede: antropologija, Božja podoba, notranji človek, spoznanje Boga Gregor iz Nise

Summary: **Alenka Arko SL, *The Metaphor* Inner Man *with Gregory of Nissa***

The paper shows the conception of the metaphor *inner man* and its synonyms with Gregory of Nissa. An analysis of the texts where it can be found shows that through the development of Gregory's thought one can really understand his anthropology ranging from God's salvation plan proven by the creation of man in God's image to its fulfilment by the cleansing of the consequences of the Fall and to the full response to the invitation to live in friendship with God. For the bishop of Nissa this response means a knowledge of God, not a rational one but based on the relation with Jesus Christ and on the inclusion in his Body, the Church. He considers the *inner man*, the highest part of the soul, an organ, a capability of such knowledge, which is also identical to spiritual maturity and to growth in love.

Key words: anthropology, God's image, inner man, knowledge of God, Gregory of Nissa

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 248.159.23:271.1
BV 65 (2005) 2, 263-275

Julka Nežič

Frančiškanski, ljudski in jožefinski križev pot

V pobožnosti križevega pota je strnjenih dvajset stoletij pobožnosti do trpečega Kristusa, njena sedanja oblika s štirinajstimi postajami pa je rezultat dolgega razvoja in je od začetka 18. stoletja dalje ostala bolj ali manj nespremenjena.[1] Povezana je s postavljanjem postaj križevega pota, ki upodablja dogodke z Jezusove poti od Pilatove hiše, kjer je bil obsojen na smrt, pa do kraja smrti na Kalvariji. Njihova umetniška vrednost je poglavje zase, za zgodovino ljudskih pobožnosti pa so te upodobitve pomembne zlasti zato, ker se v njih zrcali teologija in duhovnost vernega ljudstva oz. določenega zgodovinskega obdobja. Isto velja tudi za besedila križevega pota, ki so jih verniki molili in premišljevali pri posameznih postajah, pa naj je to bilo pri javnem bogoslužju ali pri privatni pobožnosti.

V pričujočem sestavku se bomo ustavili ob treh vrstah križevega pota: frančiškanskem ali jeruzalemskem, »ljudskem« in jožefinskem ali svetopisemskem, ki so bili razširjeni med našim ljudstvom v preteklih treh stoletjih.

1. Frančiškanski (jeruzalemski) križev pot

Leta 1312 so skrb za svete kraje v Jeruzalemu prevzeli frančiškani in tako vplivali tudi na pobožnost križevega pota.[2] Največ zaslug za njegovo širitev ima gotovo pater Leonardo da Porto Mavrizio (1676-1751),[3] imenovan tudi

---

[1] Zgodovino te pobožnosti je temeljito opisal Avguštin Stegenšek v *Zgodovini pobožnosti sv. križevega pota*, ki je najprej izhajala v *Voditelju v bogoslovnih vedah* 15 (1912), 40-63, 97-129, 223-280, 328-334, nato pa doživela poseben ponatis, Maribor 1912. Navajam po tej izdaji. Stegenškova spoznanja je dopolnil Ferdinand Šerbelj v delu *Križev pot Antona Cebeja v okviru tradicije*, Ljubljana 1994, 31-84.

[2] O tem glej v: F. Šerbelj, *n. d.*, 35, 51-56.

[3] Navadno se uporablja ime Leonardo da Porto Maurizio ali Leonardo da Porto Mauritio. Pri nas je znan pod imenom Leonardo Portomavriški. Njegov življenjepis, ki ga je izdal Giuseppe Maria da Masserano, je prevedel v slovenski jezik Valentin Vodnik in je izšel v Ljubljani leta 1798. V knjižici so poleg življenjepisa (str. 1-62) tudi *Viteske zhednosti po navadi obudene od svelizhaniga Leonarda po pisane od njega v' negovih naprej vsetjih* (str. 61-131) in *Zhudeshi, katere je Bog sturil na proshno proti svelizhanimu Leonardu po njega smerti, poterjeni od sbiralsha sveteh navád v' Rimu 2 dan velki serpna 1795* (str. 132-135). Valentin Vodnik je istega leta napisal tudi *Pesem od Zveličaniga Leonarda iz Porto Maricio Mašnika inu mogočniga Pridigarja ordna S.*

»apostol križevega pota«. Pri papežu Benediktu XIII. je dosegel, da so bili nekateri privilegiji, ki so jih bile s pobožnostjo križevega pota deležne le frančiškanske cerkve, preneseni tudi na druge cerkve, papež Klemen XII. pa je pod njegovim vplivom leta1731 dovolil, da se lahko v vsaki cerkvi postavi križev pot. Leonardova zasluga je, da se je uveljavil križev pot s štirinajstimi postajami. Sam je postavil več sto križevih potov, napisal več navodil, kako se križev pot obiskuje, zlasti pa je znano njegovo besedilo križevega pota, ki ga enostavno imenujemo križev pot Leonarda Portomavriškega in je bilo prevedeno in prirejeno v različne jezike.

Gotovo je Leonardov križev pot najbolj razširjen križev pot tudi v slovenskem jeziku. Čeprav še nimamo raziskave, ki bi pokazala, kolikokrat so ga do danes ponatisnili, pa nam že bežen pregled samostojnih izdaj[4] in izdaj v starejših in novejših molitvenikih dá slutiti, da to ni bilo malokrat. Kolikokrat je dejansko izšel, ni znano.

V izdajah iz leta 1762 in 1767 je najprej pohvaljeno delo »brumniga« patra Leonarda, nato pa podana kratka razlaga križevega pota, ki se lahko imenuje »Pot S. Krisha, Pot Calvariae, Pot te bolezhine, inu shalosti«.[5] Gre za žalostni pot, ki ga je Zveličar prehodil od Pilatovega dvora na goro Kalvarijo. Ima štirinajst postaj, ker se je Kristus na tem potu »duanaistkrat sadershou, po smerti pak je duakrat preneshen byu«[6] (najprej v Marijino naročje, nato še v grob). Začetnica te pobožnosti je Marija Devica, ki ni nikoli nehala obiskovati svetih krajev, temveč je tam tudi pred svojo smrtjo premišljevala Sinovo trpljenje. Posebej so omenjeni tudi nekateri svet-

---

Franciska, ki obsega štirinajst štirivrstičnih kitic. V njej sicer ne omenja posebej Leonardovega prizadevanja za širitev pobožnosti križevega pota, vendar ga prikazuje kot tistega, ki mu je Bog dal »povele: Grêšne Lahe boš budil«. Tako Leonardo »Terde serca preoberne / V' pregrêhah plêsnive / Stari svet v' nov preverne / Zviža krivovêrnike ... Kakor nekdaj Jeremíja / Dol podêra, zida spêt / Ruje, seje, nu políja / Skuz lêt in' štirdesêt.« Valentin Vodnik, *Zbrano delo*, Ljubljana 1988, 36-38.

[4] A. Stegenšek navaja naslednje izdaje v slovenskem jeziku: okoli 1800, 1802, 1810, 1835, 1849, 1853 in 1861. Prim. *n. d.*, 121. Vse so izšle v Ljubljani. Celovška izdaja, ki jo omenja, je iz leta okoli 1810, celjska iz leta 1822, graške (bilo bi jih naj pet) pa med leti 1843-1861. Poleg omenjenih izdaj hranijo v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani in v Arhivski zbirki slovenskega verskega tiska v semeniški knjižnici v Ljubljani tudi nekatere druge izdaje, nimajo pa prve, ki bi naj izšla po letu 1751, morda 1753, kakor je to zapisal Frančišek Reból. Prim. Frančišek Reból, *Matija Naglič in njegova rokopisna ostalina. Prispevki za slovensko slovstveno zgodovino*, v: *Čas* 2 (1908), 321. Za marsikatero knjižico ni mogoče točno določiti, kdaj je izšla, ker v njej ni natisnjene letnice; ponekod je pripisana s svinčnikom.

[5] Naslovnica izdaje iz leta 1762: *Pot svetiga krisha. Pervu u'laskim Jesiko od brumniga Pater Leonarda imenuanga a Porto Mauritio is oistreishiga ordna suetiga Franciska resloshen; Potler nemshku, sedei pak krainsku k' zhasti Christusoviga terplenja Od einiga drusiga Paterja taistiga Ordna na suetlobo dan S' perpushenjam tyh Vikshih. Je utissnenu, inu imeti u'Lublane per Joannesu Jurju Heptnerju.* Prim. str. 6.

[6] Prim. *Pot svetiga krisha* 1762, 6.

niki in svetnice (npr. Bonaventura, Frančišek Saleški, Albert idr.), ki so se odlikovali v premišljevanju Kristusovega trpljenja. V uvodu so tudi navodila o pridobitvi odpustkov in določila glede postavljanja križevih potov ter določila, kako se križev pot obišče oziroma premišljuje; sledi še opomin k ljubezni do te pobožnosti. Poznejše izdaje, zlasti tiste po letu 1800, imajo navadno skrajšan uvod, v skoraj vseh izdajah pa je tudi dodatek *Andohti pouna visha Sveto Masho shlishati. Od Zhastitlouga, Boga Bojezhiga P. Leonarda imenuvaniga à Porto Mauritio Is ostreishiga Ordna S. Francishka U' lashkim Jesiku spissana; pokler od eniga is taistiga Ordna na nemshku, sedei pak na krainsku prebernjena.*[7]

Leonardov križev pot ima štirinajst postaj, naslovljenih tako, kakor jih poznamo še danes. Vsaka postaja se začne z molitvijo Molimo te, Kristus, in te hvalimo ..., ki ji sledijo misli za premišljevanje, tem pa odgovor molivca. Na koncu so molitve Oče naš, Zdrava Marija, Čast bodi ter vzklik Usmili se nas.

Pred prvo postajo je molitev, da bi z Gospodom delo začeli in ga z njim dokončali. Sledi »offervainje«, v katerem molivec daruje križev pot Jezusu in izrazi željo, da bi rad prejel vse odpustke, združene s križevim potom. Po zadnji postaji je molitev, s katero molivec opravljeno pobožnost daruje v večjo Božjo čast, se z njo zahvaljuje za vse milosti, ki jih je prejel zase in za druge, za odpuščanje grehov vsega sveta, za pomoč »tyh reunih dush«.[8]

Premišljevanje se začne s povabilom molivcu, da premišljuje o Jezusovem trpljenju, njegovih čednostih (npr. ponižnosti, krotkosti, pokorščini, ljubezni) in o svojih grehih, ki so podpisali Jezusovo smrtno obsodbo, povzročili Jezusove padce pod križem in njegovo smrt na križu. Zaradi te krivde je grešnik povabljen, da »zdihne« k Jezusu (»... jokej, inu sdihni vezh is serzam, koker is ustmi«; tako pri prvi postaji, podobno tudi pri drugih), prizna svojo krivdo (»... prekley tuojo nepoterpeshlivost, napuh, inu shtimanje«; tako npr. pri tretji postaji) in ga prosi odpuščanja (»... Sgreivei se zhes tuoje greihe«; tako npr. pri enajsti postaji).[9] Molitev, ki sledi, je izraz grešnikovega spreobrnjenja (»nigdar vezh nozhim jest greshiti, O moy Bug! nigdar vezh, nigdar vezh«; v deveti postaji)[10] in prošnja, da »bodem tudi jest poun troshta na sadnjo uro tebe viditi mogu«.[11]

Čeprav želi nagovor grešnika predramiti in se dotakniti grešnikovega srca, pa vendar ni osladno in tudi bolj razumsko usmerjenega vernika ne odvrača od molitve. A. Stegenšek sicer pravi, da je »Leonardov tekst za naše razmere, za ljudstvo bolj mirnega čustvovanja preveč retoričen,«[12] vendar to najbrž ne bo držalo, saj se v tem primeru ne bi tako dolgo ohranil.

---

[7] Tako v izdaji leta 1762.
[8] Prim. izdajo 1762, 62-64.
[9] Povzeto iz izdaje 1762.
[10] Prim. izdajo 1762, 52.
[11] Izdaja 1762, 50.
[12] A. Stegenšek, *n. d.*, 122.

Ko je Stegenšek primerjal Leonardov križev pot s svobodno priredbo tega križevega pota, ki ga je pripravil avtor s Koroške,[13] je ugotovil, »kako bogate misli, kaka obilica in eleganca v izrazih, kaka raznoterost in mističen vzlet v čustvih, sploh kaka asketska dovršenost vlada pri Leonardu. Iz njega govori umetnik plastične dikcije in asket z razvitim notranjim življenjem.«[14]

Poleg križevega pota Leonarda Portomavriškega, ki so ga verniki uporabljali za privatno pobožnost in je bil odobren tudi za javno božjo službo, so bili razširjeni tudi drugi križevi poti. Med tistimi, ki so bili namenjeni zasebni pobožnosti najdemo npr. križeve pote za posamezne stanove[15] ali za uporabo ob različnih priložnostih.[16] Posebej pa je treba omeniti tako imenovani »ljudski« križev pot, ki ga je v svojem »halištru« ohranil Matija Naglič.[17]

---

[13] Nekateri avtorji so Leonardov križev pot prirejali ali ga tudi vsebinsko razširili. Stegenšek omenja dve taki besedili: besedilo neznanega avtorja iz Celovca in besedilo radgonskega dekana Dajnka, vendar je mnenja, da je bil ta poskus brez praktične vrednosti. Pravi tudi, da bi bilo »brez koristi, a ne brez truda, če bi hoteli pregledati vse tozadevno slovstvo«. Prim. A. Stegenšek, *n. d.*, 122-123.

[14] A. Stegenšek, *n. d.*, 122.

[15] Prim. npr. F. S. Šegula, *Na Kalvarijo! Knjiga križevih potov,* Maribor 1923. V njej so med drugim tudi naslednji križevi poti: Križev pot za društvo môžev (očetov in gospodarjev); Križev pot za društvo žen (mater in gospodinj); Križev pot za delavce in službenike; Kraljevi pot svetega križa, za mladeniče; vzet iz molitvenika *Življenja srečen pot za mladeniče*, ki ga je napisal škof A. M. Slomšek; Kraljevi pot svetega križa za dekleta, iz molitvenika *Krščansko devištvo*, ki ga je napisal A. M. Slomšek.

[16] Prim. npr. F. S. Šegula, *n. d.*, v katerem najdemo Križev pot na čast presv. Rešnjemu telesu (vzet iz molitvenika *Dušna paša*, ki ga je napisal Friderik Baraga); Križev pot evharistincev, pred izpostavljenim sv. Rešnjim telesom; Križev pot v počeščenje najsvetejšega srca Jezusovega; Križev pot na dan svetega obhajila; Križev pot za krščanske družine; Križev pot za obnovljene samostanske obljube; Križev pot za adventni in božični čas; Križev pot za postni čas; Ljubezen do križa (Veliki petek); Križev pot za verne duše; Memento mori (Sv. križev pot kot priprava na smrt).

[17] Fr. Reból pravi, da je izraz »hališter« Nagličeva skovanka iz besede »register«. Nagličev »hališter« obsega več različno velikih in obsežnih zvezkov, v katere je Naglič pisal vsebino raznih nabožnih knjig, prepisoval razne molitve, odlomke iz Svetega pisma, nabožne pesmi ipd. Del »halištra« hrani Narodna in univerzitetna knjižnica v Ljubljani, nekaj zvezkov pa je v Arhivski zbirki slov. verskega tiska v semeniški knjižnici v Ljubljani. Na Nagličev »hališter« je opozoril Fr. Reból v navedenem delu, Marija Stanonik pa je s svojim člankom *Matija Naglič – gorenjski bukovnik, med nebom in zemljo*, v: Tone Roblek (ur.), *Preddvor v času in prostoru*, Preddvor 1999, 215-232, njegova spoznanja dopolnila. Omenjeni »Nagličev« križev pot je ohranjen v zvezku, ki se nahaja v Arhivski zbirki slov. verskega tiska v semeniški knjižnici v Ljubljani, in to v zvezku z oznako L VI a 22. Strani v zvezku: 98-158. Na koncu križevega pota, na str. 158, je Naglič zapisal*:* »Vse k vezhi boshij zhasti jnu k spominu terpelnja Kristusovga. ta Krishov pot sazhev pisati ta 22.ti malgasevz do pisov ta 4.ti augusta 1833.« Ni pa navedel, od kod mu je križev pot poznan.

2. »Ljudski« križev pot

V Nagličevem »hališstru« je več različnih križevih potov, tudi prej omenjeni Leonardov, med njimi pa zasluži posebno pozornost križev pot, ki izstopa zaradi tipičnih prvin ljudske vernosti, ki so navadno prišle v ljudske pobožnosti pod vplivom privatnih razodetij.[18] V času, ko je bilo bogoslužje v ljudem neznanem jeziku in zato pri njem niso mogli aktivno sodelovati, so se pojavile pobožnosti, ki izražajo vero na način, ki je liturgiji tuj. V njih se razodeva želja vernika po konkretnem, oprijemljivem, po naštevanju in merjenju, pa tudi po agresivnosti in sočustvovanju. Žuganje s kaznijo in peklom je v ljudskih pobožnostih nekaj vsakdanjega, prav tako pa tudi vernikovo sočustvovanje s trpečim Jezusom in njegovo Materjo.

Vse te sestavine srečamo v križevem potu, ki ga je zapisal Matija Naglič in ga zato lahko imenujemo tudi »ljudski« križev pot. Ima štirinajst postaj,[19] z enakimi naslovi kot jih pozna Leonardo Portomavriški, pa tudi s podobno zgradbo posameznih postaj. Vse postaje so približno enako dolge in narejene po isti shemi: napovedi (naslovu) postaje, ki ji sledi molitev Molimo te, Kristus in te hvalimo ...,[20] nato pa premišljevanje, nagovor molivcu (grešniku), njegov odgovor na nagovor, Oče naš, Zdrava Marija, Čast bodi, Usmili se ...

Po križevem potu prosi vernik v molitvi pred oltarjem za usmiljenje, opravljeno pobožnost pa daruje Bogu takole: *»usemi to andoht gor k'povikshanju tvoje zhasti, k'eni hvaleshnosti, usih meni, inu drugim sturjenih gnad, sa odpushanje tih grehov zeliga svejta, sapomozh, tih reunih dush ... poglej tu oblizhje Kristusa tvojiga Sijna; u'shlishi ta glass njegove svete Kervij, jnu bodi gnadlov, jnu milostou, meni v'bogim greshniku«*.[21] Offervanje (*Molitvu pred krishovim potam*) je molitev, s katero molivec daruje

---

[18] K Slovencem naj bi taka privatna razodetja prišla pod vplivom in po posredovanju spisov pobožnega nemškega kapucina P. Martina Kohemskega, za katerega pravi Fr. Reból, da je sentimentalno premišljevanje Kristusovega trpljenja pripeljal do vrhunca. Prim. Fr. Reból, *n. d.*, v: *Čas* 2 (1908), 378.

[19] Besedilo križevega pota navajam tako, kot ga je zapisal Naglič, tudi z vsemi nedoslednostmi. Za celotni križev pot velja, da je pisava zelo čitljiva, vendar je včasih težko presoditi, ali gre za veliko ali malo začetnico, kar velja zlasti za črko K. Naslovi postaj: 1. jesus bo kervizhnu od pilatusha k'smerti obsojen, 2. jesus usame Krish na svoje Rame, 3. jesus pade pervizh pod krisham, 4. jesus srezha svojo shalostno Mater, 5. Simon od Cijrene pomaga jesusu Krish nosit, 6. Veronika poda jesusu en potni pert, 7. jesus pade drugizh pod Krisham, 8. jesus troshta te jerusalemske Shene, 9. jesus pade trekizh pod Krisham, 10. jesus bo do nagiga sleizhen, inu is grenkem shovzam napojen, 11. jesus bo na Krish perbit, 12. jesus umerje na Krishu, 13. jesus bo is Krisha doli vset, jnu narozhje Marje poloshen, 14. jesus bo u'grob poloshen.

[20] Na str. 98, pri prvi postaji, s pripisom: »tako po vsakim stationi.«

[21] Prim. str. 156-157. Čeprav se molitev moli na koncu križevega pota, jo je Naglič zapisal pred »darovanjem«, ki je na začetku pobožnosti.

križev pot Kristusu, prosi za dodelitev vseh odpustkov in »de bi jest skus ta krishov pot utimo shivlenje tvojo milost, inu u'perhodnimo to vezhnu veselje sashlushit mogou«.[22] Po vsebini se ujema z molitvijo, ki jo najdemo na začetku križevega pota Leonarda Portomavriškega.

Besedilo križevega pota sicer sloni na svetopisemskem poročilu o Jezusovi krvavi poti od Pilatove sodne dvorane do Kalvarije, vendar je v njem mogoče zaslediti prej omenjene »ljudske dodatke«. Tako na primer Judje obdolžijo Jezusa, ko ga tožijo Pilatu, da je pijanec in obseden s hudičem. Značilnosti ljudske vernosti izstopajo zlasti pri dvanajsti postaji, in to že v njenem prvem delu (premišljevanju): »Preklinajo, on ima ternasto krono na glavi, jo namore nekamer naslonit. Lasje na glavi so vsi smeshani odzukajna, njegovu oblizhje je bledo, plaukaste, od shlafernz, inu sapluvanu, toku je de ni zhloveku podoben. Njegov zeli shvot se is ran na vidi.«[23]

V drugem delu postaje je vedno nagovor grešniku, ki je poln očitanj in žuganj s kaznijo in peklom, če se grešnik ne spreobrne. Tudi s tega vidika najbolj izstopa dvanajsta postaja, v kateri Jezus sam takole nagovarja grešnika: »Poslushej moj greshnik kaj sem sate terpov: u'vertu getsemani sem 62.taushent 292.grenkeh sous sate stozhu, 305.kervavih kapelz spotiu, u'gaishlanju sem 6666.shlakou prejev: je tu she premalu; poshlushej dalej: jest sem prestav 110. shlafernz, spestmi sem biv 30.krat bit, na urat sem biv 120.krat udarjen, na herbet 300.krat, na serze inu perse 43.krat, na glavo 85.krat, na strani, jnu ledje 38.krat Kaj sem otev, she sate striti; narame sem biv 62.krat, na roke 40.krat, na noge jnu pishal 32.krat udarjen. Smerdlivih plunzov je blu 32. umoje oblizhje pluvaneh, is nogami sem biv 170.krat sunjen; na semlo 13.krat vershen, 300.krat sa lasse zukan. Sa brado 58.krat. ternasta krona je meni 300.luken naredila. 900.krat sem sate milu sdihnuv. Metrvizhnih bolezhin sem 160.prejev. Kaj bi biv mogov she striti, inu nisem sturov? Moj zhlovek moj greshnik, zhe lete besede nagredo tebi k'serzu, zhe nashalujesh, de s'tvojem greham se tvojga Dobrotnika toku martrov, toku rezhem jest, de tvoje serze je she od pregreh oterpnilu, okamnelu, ja tershi je koker skale katere so pokale ...; rezhem jest, kar S. Duh je skus usta S. Paula govori: Katir na lubi jesusa kristusa, ima preklet biti, inu vess folk ima odgovort, Amen; toje, nej bo preklet.«[24]

Takšna in podobna očitanja, ki v četrti postaji spominjajo na očitanja iz bogoslužja velikega petka,[25] želijo človeku izvabiti solze in ga privesti do

---

[22] Str. 157.
[23] Str. 144.
[24] Strani 145-148. Ta zapis spominja na privatna razodetja Elizabeti, Brigiti in Matildi, ki jih omenja Fr. Reból, ko razpravlja o slovenski izdaji legende o Genovefi. Prim. Fr. Reból, *n. d.*, 430.
[25] V četrti postaji nagovori grešnika Marija: »Moj zhlovek, moj greshnik, povej meni, kaj hudiga je tebi sturu moj lubesnivi sijn, de ti njegovu, jnu moje serze skus tvoje pregreshnu Shivlenje, istako shalostjo pounish; morebit satu kir je tebe u'stvaru, ...; ali satu

spreobrnjenja. Če to ne zadošča, je pri roki napoved kazni: »Oti nasrezhni Napihnenz, ti prah inu pepev, pojdi na britof, usemi uroko eno mertvashko glavo, poglej ali morezh lozhit enga revniga, od bogatiga, ali se na boijsh de te bog is prevsetnem na ponisha, jnu is offertnem Angeli u'Pekov na vershe.«[26]

V tretjem delu postaje grešnik odgovarja na obtožbe in priznava svojo grešnost. Na primer pri deveti postaji naj bi odgovoril na vprašanja, kolikokrat je v mislih grešil, koliko nesramnih, nespodobnih, sovražnih, nečistih misli je imel; koliko pohujšljivih, preklinjajočih besed je izgovoril; koliko grdih in ostudnih, škodljivih del je storil; koliko dobrih odpustkov ter svetega časa je zamudil. Razumljivo je, da grešnik na take očitke odgovarja in priznava, da ima več grehov kot las na glavi[27] in vedno znova izraža željo po spreobrnjenju. Odpove se hudiču: »Sedej to uro se odpovem hudizhu, jest dam slovo usem sapelivem tovarsham, jest ozhem rajshi deta moj jesik segnije, moje roke se posushijo, noge polomijo, ozhij oslepijo, ushesa oglushe ...«[28] S tem je dosežen cilj vseh naukov in groženj, pa tudi pobožnosti križevega pota.

Fr. Reból domneva, da so »ljudski« križev pot najbrž uporabljali že v 18. stoletju in da so bili prav takšni križevi poti povod, da so janzenisti hoteli odpraviti pobožnost križevega pota.[29]

3. Jožefinski križev pot

Ko je Jožef II. začel s prenovo cerkvenega življenja, je (l. 1786) iz javnega bogoslužja izključil vse posebne pobožnosti, med njimi tudi križeve pote. V cerkvah so smele ostati le tiste slike križevega pota, ki so imele zgodovinsko podlago v Svetem pismu. Zaradi tega predpisa so se pojavila tudi nova besedila za to ljudsko pobožnost, ki so bila povsem drugačna od frančiškanskih in »ljudskih« križevih potov. Med tako imenovanimi svetopisemskimi ali jožefinskimi križevimi poti je tudi križev pot Antona Klementinija, ravnatelja ljubljanskega bogoslovja, ki ga je izdal z naslovom: *Sveti Krishovi pot, to jé, premishluvanje terplenja Jesusa Kristusa, Is svêtiga Pisma napravlenu, inu vun danu s' perpushenjam Duhóvne inu deshêlske Gospóske.*[30]

---

kir je tebe k'pravi veri poklizov, - morebit satu kir je tvoij dushi per svetim kerstu madesh pouverbanga greha dol sbrisov, v'pravi veri te poterdu ... Moj zhlovek; sakaj moje serze shalish - morebit satu kir sim tvoja Mati, tvoja besodniza, tebi tulkokrat gnado sprosila, boshjo jeso postolashila.« (111-112)

[26] 2. postaja, 108.

[27] Prim. 131, 133.

[28] Str. 124.

[29] Prim. Fr. Reból, *n. d.*, 377.

[30] Tako se glasi popoln naslov prve izdaje.

Izšel je štirikrat: leta 1806, 1808, 1812 in 1826.[31] Klementiniju so sledili še drugi avtorji, med njimi npr. F. S. Metelko,[32] kot zadnji pa Jožef Kek.[33]

V uvodu v prvo izdajo Klementinijevega križevega pota je rečeno, da je to premišljevanje Kristusovega trpljenja, ki sloni na zapiskih evangelistov in je pripomoček krščanskim dušam za zasebno pobožnost, da bi bile deležne sadov Kristusovega trpljenja, da bi pravični rasli v pravičnosti, grešniki pa se vrnili k Bogu. Premišljevanja lahko vernik uporablja v cerkvi ali kje

[31] Fr. Reból omenja v svojih *Prispevkih za slovensko slovstveno zgodovino* vse štiri izdaje, vendar pozna prvo le iz Nagličevega »haliштra«. Prim. Fr. Reból, *n. d.*, 375. J. Šafarik omenja samo dve izdaji, in sicer izdajo iz leta 1808 in 1826. Prim. Josef Jeriček (izd.), *Paul Jos. Šafarik's Geschichte der südslawischen Literatur*, *I. Slowenisches und glagolitisches Schriftthum*, Praga 1864, 136. K. Glaser navaja *Sveti Krishovi pot* A. Klementinija pri imenu Janez Bedenčič (1777-1843), ki da je leta 1808 oskrbel četrti natis omenjenega dela. To popravi v *Prilogi* k isti knjigi pri navajanju *Svetiga Krishoviga pota* (skusi Antona Klementini), ko omenja izdaje iz leta 1808, 1812 in 1826. Pri letnici 1808 ne navaja, ali gre za prvo ali drugo izdajo, medtem ko pri letnici 1812 pove, da je to tretja izdaja. Glede četrte izdaje ima iste podatke kot Šafarik. Prim. Karol Glaser, *Zgodovina slovenskega slovstva,* Ljubljana 1894; II. del, 269. F. Simonič navaja za prvo izdajo letnico 1808, za četrto pa 1826; pri drugi in tretji izdaji ima vprašaj. Prim. Franc Simonič, *Slovenska bibliografija*, I. del, Ljubljana 1903-1905, 208. F. Kidrič omenja tri izdaje Klementinijevega križevega pota: 1804, 1806, 1808. Prim. France Kidrič, *n. d.*, 454. To je edini avtor, pri katerem je mogoče zaslediti letnico 1804, ki je gotovo napačna. A. Stegenšek omenja vse štiri izdaje s točnimi letnicami izdaje. Prim. *n. d.*, 118.
Vse štiri izdaje so ohranjene v Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani, vendar ni na nobeni tiskanega imena avtorja. Anton Klementini je napisan s svinčnikom, v četrti izdaji je dodan še Janez Bedenčič, ki naj bi oskrbel ta natis. Knjižici iz leta 1806 in 1808 res ne navajata, za katero izdajo gre, vendar pa je na naslovnici iz leta 1812 zapisano, da je to tretja izdaja. Ker je bila prva izdaja dolgo časa izgubljena, je razumljivo, da je omenjeni avtorji ne poznajo.

[32] Prim. Franc Serafin Metelko (ur.), *Krishov pot*, ali *Premishlovanje Kristusoviga terplenja*, V' Ljublani 1818, obseg: 33 strani. Niti na naslovnici niti na nobeni strani ni navedeno njegovo ime. Najprej je »perpravljanje«, nato sledi štirinajst postaj, imenovanih premislek: Jesus krí potí, Jesus je vjét, Jesus berljúsgnen ino od Petra zatajé, Raji Baraba, ko Kristusa, Jesus bizhan, Jesus s'ternjam venzhan, Jesus k'smerti obsójen, Jesus krish nèse, Shimen is Ziréna, ino shene, Jesus krishan, Jesus na krishu, Kristusova stran prebodčna, Jesus is krisha snét, Kristusov pogrèb. V premišljevanju se prepletajo svetopisemski citati, razlaga in pobožni zdihljaji. Na koncu postaje ni molitev, kakor je to v navadi pri križevem potu Leonarda Portomavriškega.

[33] Objavljen v molitveniku *Duhovni tovarš pobóžniga kristjana, ali nápeljevanje h' keršanskimu življenju in molitve, z' katerimi zmóremo Boga po dolžnósti častiti, se mu za prejete dobróte zahvalíti, in ga vsih potrebnih rečí prositi,* Ljubljana 1838. Križev pot je na straneh 481-524, pri vseh postajah so tudi slike. Naslovi postaj (shtazionov) so enaki kot pri Metelkovem križevem potu, le da so bolj konkretni**:** Jesus kervavi pot poti, Sovrashniki Jesusa primejo in sveshejo, Eden slushabnikov Jesusa sa uho udari - Peter ga sataji, Judje Jesusa per Pilatushi toshijo, in sa Baraba prosijo, Hlapzi deshelskiga oblastnika Jesusa gajshlajo, Vojaki in hlapzi Pilatushevi Jesusa s'ternjem kronajo, Pilatush Jesusa k'smerti obsodi, Jesus teshki kris nese, Simon is Zirene pomaga Jesusu krish nesti – shené jokajo, Jesusa na krish perbijejo, Jesus na krishi terpi, Jesus na krishi umerje – eden vojakov mu s' sulizo stran prebode, Jesusovo teló is krisha snémajo,

drugje; bere naj glede na priložnost (več ali manj).[34] Iz prebranih resnic naj izbere tiste, za katere spozna, da so mu bolj potrebne. V ta namen je na koncu knjižice dodan »Kasavez Navukov«, ki v nekaj besedah povzame glavni nauk postaje. Pri prvi postaji piše: »Kakú krivizhnu je vselje nad grêshnimi rezhmy,« pri šesti pa: »Od pokórshine, katero smo dolshny Bogú skasati; inu od shkodlivosti napúha,« pri osmi: » Kaku potrebnu je posvejtniga veselja se ogibati, aku hózhemo svelizhanje dosêzhi,« pri deseti: »Od grêhov poshrêshnosti inu jesika.«[35]

Naslovi postaj, povzeti iz izdaje 1806 so naslednji: 1. Jêsus se poty od velikih teshav takú, de je njegovi pút kakor káple kervi na sêmlo tekozhe; 2. Jesusa popadejo od Judasa perpelani sovrashniki; 3. Jesusa toshijo pred vishimi farji; 4. Jesusa pred Pilatusham tóshio, sa hudobniga Barábba pak prosio; 5. Pilatush pusty Jesusa gajshlati; 6. Jesusa s' ternjam kronajo; 7. Pilátush Jesusa v' smert zhês dá; 8. Jesus nese svoj krish; 9. Simon Zirenêjz nese krish sa Jesusam, inu shenê nad Jêsusam shalujejo; 10.: Jesusa na krish perbiejo; 11. Jesus na krishu she shiv; 12. Jesus na krishu mertu; 13. Jesusovo telú snámejo is krisha; 14. Jêsusovu Telú poloshê v' grob.[36]

Naslovu postaje sledi odlomek iz evangelija (Branje is S. Evangelia) nato slika (v prvi in tretji izdaji), nauk in na koncu še molitev. Prvi dve izdaji sta glede besedila enaki, medtem ko sta tretja in četrta vsebinsko obširnejši, kajti besedilo je »per vsakimu Shtaziónu she s'enim naúkam pérdalshanu«, kakor je navedeno na naslovnici tretje izdaje. Gre za dodatek, ki obsega nauk II, »naprejvsetje« in molitev.

Svetopisemsko besedilo, ki je vključeno v nauk in molitev, je praviloma pisano poševno. V prvi izdaji so viri navedeni v opombi pod črto, v drugi izdaji pa je vir naveden med samim besedilom, kar zelo otežuje branje. Isto velja za tretjo in četrto izdajo.

Vsaka postaja je v prvi in tretji izdaji[37] opremljena s sliko, pod katero je napis: A. J. Herrlein Pinx. A. Stegenšek navaja, da je slike po izvirniku A. J. Herrleina vrezal v baker Avg. Zenger (pri nekaterih postajah je njegovo

---

Jesusovo telo v' grob devajo. V premišljevanje so vključeni svetopisemski citati; premišljevanje se zaključi s prošnjo k Jezusu za pomoč, nato pa sledijo za križev pot običajne molitve: Oče naš, Zdrava Marija in Čast bodi oz. Slava Očetu. Na str. 525-552 je kot Druga visha objavljen križev pot Leonarda Portomavriškega, vendar v uvodni molitvi niso navedeni odpustki, na koncu postaj pa so izpuščene molitve Molimo te, Kristus ..., Usmili se nas.

[34] Prim. 1806, *Predgovor.*

[35] Strani niso označene.

[36] A. Stegenšek navaja, da je bil po Klementinijevem križevem potu narejen križev pot v Črešnjicah. Prim. *n. d.*, 120.

[37] V Narodni in univerzitetni knjižnici v Ljubljani hranijo dva izvoda izdaje iz leta 1812, ki sta glede besedila identični, ena od njih ima tudi bakroreze, ki jih v drugi ni. Strani pri bakrorezih niso označene.

ime tudi zapisano), pomembne pa so zlasti zato, ker so služile kot predloge za razne oljnate križeve pote.[38]

V Nauku se molivec sreča z Jezusovim trpljenjem. Jezusu priznava, da »... na moje mestu si se postavil, mój dólg namêsti mene plazhújesh ...«, prav tako pa tudi, da »sim postal hujshi, ku prêd, jetnik hudizhovi, inu sushni greha«, kakor je zapisano pri peti postaji.[39] V Nauku izstopa zavračanje zlasti posvetnega veselja, »ker je veselje sazhetik nashe pregrêhe bilu« (1. postaja),[40] pa tudi drugih grešnih razvad, kot npr. da »vezh shelimó ludêm, ku Bogú dopasti« (3. postaja),[41] saj »sa tiga volo smo se lepotili, snashili, inu ledêm pred ozhy stávili« (6. postaja).[42] Zato je treba »veselje tigá svejta pustiti« (8. postaja).[43] Pri deseti postaji omenja, »da greshimo s' góltnostjo inu poshreshnostjo v' jedi inu piázhi«,[44] pri drugi pa »lákomnost, inu skopóst«.[45] Kljub tolikšni grešnosti se človek Jezusu smili, kajti »tó nasho nevumnost tedaj, Jesus, pred ozhmy ima«,[46] ko prosi nebeškega Očeta za naše odpuščanje. Zato je »sam Kristus Jesus pravi Viski Duhóvni sagrinalu pretergal« (12. postaja)[47] in »vêzhnu reshenje sadóbil«.[48] Nauk zadnje postaje je zelo zgovoren, saj je glede človekovega prizadevanja za dobro rečeno: »... aku bih se nashm ali drugih ozhêm vzhasih sgublenu sdy pred Bogam vender ny sgublenu. Sakaj Bog glêda na nashe serzê«.[49] In: »Ravnu takú tudi mi skrivnósti shivlenja, terplenja, smerti, pokopa inu gori ustajenja Jêsusa Kristusa ne smemo samu sa pergódbe viditi, katêre so she sdavno minule: temuzh tê skrivnósti mórejo nashimu duhu inu vêri taku prizheozhe biti, kakor bi se sdaj godile.«[50]

Molitev je vedno odgovor na nauk. Molivec z njo izreka svoje sočustvovanje z Jezusom in priznava svojo grešnost, ko »vezh blagu inu posvetno veselje, ku tebe, bres konzhno dobróto, inu vezh tvoje stvary, ku tebe usigamogózhiga stvarnika lubim«,[51] pa tudi obljublja spreobrnjenje: »Vuss zhass mojiga shivlenja hózhem mojo nesvestovo, inu krivizhnost objokuvati«.[52] Seveda prosi tudi za pomoč, da »svejtu odmerjem, inu sanaprej samu tebi shivym«.[53]

[38] Prim. A. Stegenšek, *n. d.*, 118-119.
[39] Izdaja 1806, 44.
[40] Izdaja 1806, 13.
[41] Izdaja 1806, 30.
[42] Izdaja 1806, 48.
[43] Izdaja 1806, 63.
[44] Izdaja 1806, 72.
[45] Izdaja 1806, 20.
[46] Izdaja 1806, 83.
[47] Izdaja 1806, 89.
[48] Izdaja 1806, 90.
[49] Izdaja 1806,104.
[50] Izdaja 1806, 105.
[51] Izdaja 1806, 105.
[52] Izdaja 1806, 21.
[53] Izdaja 1806, 106.

Z drugim Naukom, molitvijo in najprejvsetjem (tretja in četrta izdaja) je dana možnost izbire: molivec po branju iz Svetega pisma odloči, katero obliko bo uporabljal. Naprejvsetje vsebuje konkretne obljube poboljšanja, npr.: »varvat se hózhem, da pèr krivizah, inu teshavah nobeno nepotèrpeshlivo, al tudi nepotrebno besedo nebodem rekal, inu de se s' mojimi blishnimi nebódem prepiral«;[54] ali: »bóm skerbèl, de vse dolshnósti spolnim«.[55] Molitev je navadno kratka, precej krajša od tiste v prvem delu postaje. Od nje se razlikuje ne samo po dolžini, temveč tudi po tem, da je vedno napisana v prvi osebi množine in da se zaključi z liturgično obliko (Po Gospodu ..., ali: Ki živiš in kraljuješ).

Za jožefinski križev pot pravi A. Stegenšek, da je »preosnova frančiškanskega križevega pota, a brez tradicije in brez stalnosti, pri vsakem pisatelju drugače«.[56] Sama misel se mu ne zdi slaba in misli, da jo je Klementini dobro izvedel, vendar poudari, da to ni križev pot, »pot iz Pilatove hiše na Kalvarijo, ni z odpustki obdarovana, ni katoliška, t. j. vesoljna pobožnost«.[57] Kljub temu je prepričan, da gre duhovnikom tiste dobe zasluga, da so med verniki ohranili ljubezen do premišljevanja Gospodovega trpljenja in s tem pripravili ugodna tla, da se je po letu 1830 lahko spet obnovil križev pot v frančiškanski obliki.

Sklep

Če primerjamo besedila križevih potov Leonarda Portomavriškega, (zapisovalca) Matija Nagliča in Antona Klementija, ugotovimo naslednje:

1. Vsa tri besedila so pomembna zlasti zato, ker so z njimi ohranjene tri različne oblike iste ljudske pobožnosti, ki je bila med našimi predniki vedno zelo priljubljena in se v njih zrcali vernost našega naroda.

2. Čeprav v vseh treh primerih govorimo o križevem potu, pa – kakor je to zapisal že A. Stegenšek – Klementinijev križev pot dejansko ni križev pot v klasičnem pomenu. Ker se je Klementini strogo držal Svetega pisma, obsega njegov križev pot le tiste postaje, ki imajo temelj v Svetem pismu (zato svetopisemski križev pot), ne pa tudi tistih, ki jih je v klasično pobožnost križevega pota vnesla krščanska tradicija. Da je lahko ohranil splošno veljavno prakso štirinajstih postaj, je moral vanj vključiti tudi dogodke, ki se niso zgodili na poti od sodne dvorane do kraja križanja.

3. Zgradba prvih dveh križevih potov je zelo podobna, saj sledi shemi: molitev (Molimo te, Kristus, ...), nagovor oz. premišljevanje, odgovor molivca, molitve (Oče naš, Zdrava Marija, Slava Očetu in Gospod, usmili se).

---

[54] Izdaja 1812, 31.
[55] Izdaja 1812, 67.
[56] A. Stegenšek, *n. d.*, 121.
[57] A. Stegenšek, *n. d.*, 121.

Ker so naslovi postaj pri obeh enaki, je tudi vsebina premišljevanj precej podobna, povsem drugačna pa je govorica oz. jezik. Besedilo Leonarda Portomavriškega je dovolj trezna, da je bil njegov križev pot sprejet za javno božjo službo in se je ohranil do danes, medtem ko je »Nagličev« križev pot zaradi vplivov privatnih razodetij preveč čustveno obarvan in pridigarski v slabem pomenu besede. Klementinijev križev pot ne vključuje prej omenjenih molitev; premišljevanju oz. nagovoru sledita nauk in molitev, ki je pri vsaki postaji drugačna. To velja tudi za razširjeno tretjo (1812) in četrto izdajo (1826). Glede s čustvi nabite govorice je ta križev pot nekje sredi med Leonardovim in »Nagličevim«.

4. Vsem trem križevem potom je skupno, da se ustavljajo le ob Kristusovem trpljenju in smrti. Morda je to eden od razlogov, da je med današnjimi kristjani še vedno navzoče razumevanje velikonočnih skrivnosti nekoliko okrnjeno, t. j., da je prevelik poudarek na Jezusovem trpljenju in smrti, premalo pa izstopa vera v vstajenje.[58]

5. V vseh treh križevih potih, zlasti pa v »Nagličevem« in Klementinijevem, je zelo velik poudarek na človekovi grešnosti, ki je razlog za Kristusovo muke polno pot na Kalvarijo. V molivcu skušajo na vsak način prebuditi občutek krivde in ga pripraviti, da bo padel na kolena, prosil Jezusa za usmiljenje in odpuščanje ter obljubil, da se bo poboljšal. Zlasti »Naglič« in Klementini sta pri naštevanju grehov in krivde zelo konkretna in natančna, tako da človeku temeljito izprašata vest in ga tako rekoč prisilita, da se spreobrne. V nekem smislu so vsi trije križevi poti pravo spokorno bogoslužje, čeprav ne v obliki, kakor smo je vajeni v pokoncilski liturgiji.

Povzetek: **Julka Nežič,** ***Frančiškanski, ljudski in jožefinski križev pot***

Križev pot je bil med našim narodom vedno priljubljen, saj je v zadnjih treh stoletjih skoraj v vsakem molitveniku bilo objavljeno vsaj eno besedilo te ljudske pobožnosti, izšlo pa je tudi več samostojnih izdaj. Med ohranjenimi besedili iz 18. in 19. stol. zasledimo tri skupine križevih potov: frančiškanskega, »ljudskega« in jožefinskega. Med frančiškanskimi križevimi poti izstopa križev pot Leonarda Portomavriškega, ki je bil odobren za javno božjo službo in je prvič izšel v slovenskem jeziku leta 1753. To je najbolj razširjen križev pot v slovenskem jeziku in je v uporabi še danes. »Ljudski« križev pot, kakor ga je ohranil Matija Naglič v svojem »hališ tru«, je tipičen izraz ljudske vernosti 18. in 19. stol., za katero je značilno sočustvovanje s trpečim Kristusom, želja po konkretnem, oprijemljivem, po naštevanju in merjenju, pa tudi žuganje s kaznijo in peklom. Takšni križevi poti so bili eden od razlogov za nastanek jožefinskih križevih potov, ki so imeli le tiste postaje, ki so temeljile na svetopisemskem poročilu,

[58] *Direktorij za ljudske pobožnosti in bogoslužje*, ki ga je izdala Kongregacija za bogoslužje in zakramente, pravi, da je primerno, da križev pot sklenemo tako, »da se verniki odprejo v pričakovanje, polno vere in upanja v vstajenje. Po zgledu postaje Anastasis ob koncu križevega pota v Jeruzalemu lahko sklenemo to pobožno vajo s spominom na Gospodovo vstajenje« (prim. slovensko izdajo v zbirki *Cerkveni dokumenti*, št. 102, str. 102).

zavrgli pa druge, ki jih je poznala krščanska tradicija. Najpomembnejši takšen križev pot v slovenskem jeziku je križev pot Antona Klementinija, ki je izšel štirikrat (1806, 1808, 1812, 1826), a je bolj premišljevanje Jezusovega trpljenja kot pa pravi križev pot.

Ključne besede: križev pot, ljudska pobožnost, Leonardo Portomavriški, Matija Naglič, Anton Klementini

Summary: **Julka Nežič, *Franciscan, Folk and Josephinian Ways of the Cross***

The Way of the Cross has always been very popular among Slovenian people. For the last three centuries practically all prayer books have contained at least one text of this popular devotion and also several separate booklets have been published. Among the preserved texts of the 18th and 19th centuries three groups of the Ways of the Cross can be found: the Franciscan, the »folk« and the Josephinian ones. Among the Franciscan Ways of the Cross the most important is the one by St. Leonard of Port Maurice, which was allowed for church service and first published in Slovenian language in 1753. This is the most widely spread Way of the Cross in Slovenian language and is still being used. The »folk« Way of the Cross as preserved by Matija Naglič is a typical expression of popular piety in the 18th and 19th centuries, which is characterized by compassion with the suffering Jesus Christ, by a wish for concreteness and tangibility, for enumeration and measuring as well as by threatening with punishment and hell. Such Ways of the Cross were one of the reasons for the establishment of Josephinian Ways of the Cross comprising only stations based on the Bible and rejecting others known only by Christian tradition. The most important of the latter ones is the Way of the Cross by Anton Klementini, which was published four times (1806, 1808, 1812, 1826), but is really more a reflection on Christ's suffering than a real Way of the Cross.

Key words: Way of the Cross, popular devotion, Leonard of Port Maurice, matija Naglič, Anton Klementini

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 282:172.1
BV 65 (2005) 2, 277-287

Drago Karl Ocvirk

Catholic Church and Nationalism

Some Doctrinal, Historical and Practical Aspects[1]

At the outset I would like to thank the organizers for inviting me to take part at this distinguish Conference, which happens, as it was already emphasized by some speakers, for the first time in one former communist country. It is a happy event for Slovenia because it also witnesses that our great country has become a member of European Union and Nato and is accepted as such by CCADD too.

You rightly presume that in this part of Europe we all have a genuine historical experience of nation and questions concerning it. Even though, it is still other thing to reflect and articulate such an experience. My task here is not to reflect on this experience but to present some doctrinal, historical and practical aspects of the Catholic Church's relationship with a question of nation, e. g. nationalism. As we all know the concept of nationalism is extremely complex in the meaning it goes from very positive to the very negative, from patriotism to chauvinism on opposite site. Let me remind us that there are at least three main meanings of this concept:

1. Cultural Nationalism: The Nation as Positive Focus of Identity
2. Liberal Nationalism: The Nation as a Basis for Liberal Democracy
3. Triumphal Nationalism: The Nation as a Claim to Superiority

1. Cultural Natioalism: The Nation as Positive Focus of Identity

Once aware of these, at least, three meanings we can understand why well-known Canadian theologian Gregory Baum, who wrote in his study *Nationalism, Religion, and Ethics*,[2] pretends that an ethics for nationalism

---

[1] Author was invited to deliver this lecture at the Conference of CCADD - *The Council on Christian Approaches to Defense and Disarmament* - in Celje, St. Joseph's Spiritual and Retreat Centre (September 3rd -7th 2004). *Svet za krščanski pristop k obrambi in razoroževanju* je povabil avtorja te razprave, da jo poda na mednarodni letni Konferenci CCADD, ki je potekala od 3. do 7. septembra 2004 v Celju v Kulturnem in duhovnem centru sv. Jožefa.

[2] See G. Baum, *Nationalism, Religion, and Ethics*, McGill-Queen's University Press, Montreal, 2001.

is absent in the Catholic tradition. »There exists little systematic theological or ethical reflection on the polymorphous phenomenon of nationalism. What impressed me as a Catholic theologian was that Catholic Social Teaching, which constitutes an impressive body of literature and provides a rich source of social and economic ethics, offers no systematic treatment of nationalism.« Indeed, what one can find in the Catholic social teaching is not especially about nationalism and, as Baum rightly underlines, »even the recent, otherwise excellent New Dictionary of Catholic Social Thought, published in the United States, carries no article on nationalism.«

Regarding cultural nationalism, the Catholic teaching is focused today on so called inculturation in a frame of evangelization. It is true, Catholic Church does not automatically embrace a national culture as non-problematic in relation to the Gospel. In accordance with the Gospel the Catholic Church wants both to improve a given culture and give a new cultural colored expression to the Gospel.

Theologically speaking this process of an evangelization of a new culture may be expressed in relation to the fundamental mysteries of faith, which are: Creation, Incarnation, Redemption through the Pascal Mystery, and Pentecost. So, the culture in generally is seen as »the human response to God's continuing creative gift«.[3] The importance of each specific culture is especially valuated by the incarnation as stressed by the pope John Paul II. in his *Post-synodal apostolic exhortation Ecclesia in Africa*: »Just as 'the Word became flesh and dwelt among us' (*Jn* 1:14), so too the Good News, the Word of Jesus Christ proclaimed to the nations, *must take root* in the life-situation of the hearers of the Word. Inculturation is precisely this insertion of the Gospel message into cultures. For the Incarnation of the Son of God, precisely because it was complete and concrete, was also an incarnation in a particular culture.«[4]

This optimistic view on culture as a basic anthropological and ethnical reality must be, nonetheless, corrected because there are also destructive forces inside the culture. A theological critical key is the mystery of the Redemption as it happened during the paschal events. Therefore, there is a »healthy tension in any process of inculturation: an embracing of human realities and a purification of dehumanizing aspects of the culture from within. In the words of Ecclesia in Africa, inculturation, which involves both 'insertion' and 'transformation' (no. 59), must 'follow the 'logic' proper to the Mystery of the redemption': every culture needs to be transformed by Gospel values in the light of the Paschal Mystery. It is by looking at the

[3] M. P. Gallagher, S.J., *Clashing Symbols. An Introduction to Faith and Culture*, Paulist Press, New York, 1998, 106.

[4] N. 93 and 94. http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_14091995_ecclesia-in-africa_en.html, 2. 9. 2004.

Mystery of the Incarnation and of the Redemption that the values and counter-values of cultures are to be discerned' (no. 61). This more prophetic note in the chord of inculturation seeks to do justice to the presence of evil in human history, and to the long struggle of each culture towards Christian authenticity.«[5] The fourth pace of the evangelization or Catholic relation to the culture is the Pentecost. It, indeed, »symbolizes the beginning of a new unification under the Spirit, and instead of the division of Babel, there becomes possible a different relationship between previously fragmented cultures. (...) In line with this Pentecost analogy one can also reflect on the challenge of today's pluralism of culture.«[6]

It seems that the cultural pluralism is today among the greatest challenge for humanity. The Catholic Church opposes in her official teaching a well-known thesis of the »clash of the civilizations« developed by Huntington and many others. Let me mention just two highly symbolic pope's interventions on this subject: one is his *Message for the celebration of the world day of peace* 1 January 2001, *Dialogue between cultures for a civilization of love and peace*,[7] the second one is his *Address to the Fiftieth General Assembly of the United Nations Organization in New York, October 5, 1995*.[8]

Ex. 1: Dialogue between cultures for a civilization of love and peace

1. At the dawn of a new millennium, there is growing hope that relationships between people will be increasingly inspired by the ideal of a truly universal brotherhood. Unless this ideal is shared, there will be no way to ensure a stable peace. There are many signs which suggest that this conviction is becoming more deeply rooted in people's minds. The importance of fraternity is proclaimed in the great »charters« of human rights; it is embodied in great international institutions, particularly the United Nations; and it is called for, as never before, by the process of globalization which is leading to a progressive unification of the economy, culture and society.

Human development and being part of a culture

6. The need to accept one's own culture as a structuring element of one's personality, especially in the initial stages of life, is a fact of universal experience whose importance can hardly be overestimated. Without a firm rooting in a specific »soil«, individuals risk being subjected at a still vulnerable age to an excess of conflicting stimuli which could impair their serene and balanced development. It is on the basis of this essential relationship

[5] M. P. Gallagher, S.J., *idem*, 107.
[6] M. P. Gallagher, S.J., *idem*, 108.
[7] http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/messages/peace/documents/hf_jp-ii_mes_20001208_xxxiv-world-day-for-peace_en.html
[8] http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/1995/october/documents/hf_jp-ii_spe_05101995_address-to-uno_en.html

with one's own »origins« – on the level of the family, but also of territory, society and culture – that people acquire a sense of their nationality, and culture tends to take on, to a greater or lesser degree in different places, a »national« configuration. The Son of God himself, by becoming man, acquired, along with a human family, a country. He remains for ever Jesus of Nazareth, the Nazarean (cf. Mk 10:47; Lk 18:37; Jn 1:45; 19:19). This is a natural process, in which sociological and psychological forces interact, with results that are normally positive and constructive. Love for one's country is thus a value to be fostered, without narrow-mindedness but with love for the whole human family(3) and with an effort to avoid those pathological manifestations which occur when the sense of belonging turns into self exaltation, the rejection of diversity, and forms of nationalism, racism and xenophobia.

7. Consequently, while it is certainly important to be able to appreciate the values of one's own culture, there is also a need to recognize that every culture, as a typically human and historically conditioned reality, necessarily has its limitations. In order to prevent the sense of belonging to one particular culture from turning into isolation, an effective antidote is a serene and unprejudiced knowledge of other cultures. Moreover, when cultures are carefully and rigorously studied, they very often reveal beneath their outward variations significant common elements. This can also be seen in the historical sequence of cultures and civilizations. The Church, looking to Christ, who reveals man to himself,(4) and drawing upon her experience of two thousand years of history, is convinced that »beneath all that changes, there is much that is unchanging«.(5) This continuity is based upon the essential and universal character of God's plan for humanity.

Cultural diversity should therefore be understood within the broader horizon of the unity of the human race. In a real way, this unity constitutes the primordial historical and ontological datum in the light of which the profound meaning of cultural diversity can be grasped. In fact, only an overall vision of both the elements of unity and the elements of diversity makes it possible to understand and interpret the full truth of every human culture.(6)

9. The radicalization of identity which makes cultures resistant to any beneficial influence from outside is worrying enough; but no less perilous is the slavish conformity of cultures, or at least of key aspects of them, to cultural models deriving from the Western world. Detached from their Christians origins, these models are often inspired by an approach to life marked by secularism and practical atheism and by patterns of radical individualism.

Dialogue between cultures

10. Individuals come to maturity through receptive openness to others and through generous self-giving to them; so too do cultures. Created by

people and at the service of people, they have to be perfected through dialogue and communion, on the basis of the original and fundamental unity of the human family as it came from the hands of God who »made from one stock every nation of mankind« (Acts 17:26).

The cultural practices which immigrants bring with them should be respected and accepted, as long as they do not contravene either the universal ethical values inherent in the natural law or fundamental human rights.

Respect for cultures and the »cultural profile« of different regions

14. It is a much more difficult thing to determine the extent to which immigrants are entitled to public legal recognition of the particular customs of their culture, which may not be readily compatible with the customs of the majority of citizens. The solution to this question, within a climate of genuine openness, calls for a realistic evaluation of the common good at any given time in history and in any given place and social context. Much depends upon whether people embrace a spirit of openness that, without yielding to indifferentism about values, can combine the concern for identity with the willingness to engage in dialogue.

Ex. 2: Address to the Fiftieth General Assembly of the United Nations Organization

The Rights of Nations

5. The quest for freedom in the second half of the twentieth century has engaged not only individuals but nations as well. Fifty years after the end of the Second World War, it is important to remember that that war was fought because of violations of the rights of nations. Many of those nations suffered grievously for no other reason than that they were deemed »other«. Terrible crimes were committed in the name of lethal doctrines which taught the »inferiority« of some nations and cultures. In a certain sense, the United Nations Organization was born from a conviction that such doctrines were antithetical to peace; and the Charter's commitment to »save future generations from the scourge of war« (Preamble) surely implied a moral commitment to defend every nation and culture from unjust and violent aggression.

Unfortunately, even after the end of the Second World War, the rights of nations continued to be violated. To take but one set of examples, the Baltic States and extensive territories in Ukraine and Belarus were absorbed into the Soviet Union, as had already happened to Armenia, Azerbaijan, and Georgia in the Caucasus. At the same time the so-called »People's Democracies« of Central and Eastern Europe effectively lost their sovereignty and were required to submit to the will dominating the entire bloc. The result of this artificial division of Europe was the »cold war«, a situa-

tion of international tension in which the threat of a nuclear holocaust hung over humanity. It was only when freedom was restored to the nations of Central and Eastern Europe that the promise of the peace which should have come with the end of the war began to be realized for many of the victims of that conflict.

6. The Universal Declaration of Human Rights, adopted in 1948, spoke eloquently of the rights of persons; but no similar international agreement has yet adequately addressed the rights of nations. This situation must be carefully pondered, for it raises urgent questions about justice and freedom in the world today.

In reality the problem of the full recognition of the rights of peoples and nations has presented itself repeatedly to the conscience of humanity, and has also given rise to considerable ethical and juridical reflection. I am reminded of the debate which took place at the Council of Constance in the fifteenth century, when the representatives of the Academy of Krakow, headed by Pawel Wlodkowic, courageously defended the right of certain European peoples to existence and independence. Still better known is the discussion which went on in that same period at the University of Salamanca with regard to the peoples of the New World. And in our own century, how can I fail to mention the prophetic words of my predecessor, Pope Benedict XV, who in the midst of the First World War reminded everyone that »nations do not die«, and invited them »to ponder with serene conscience the rights and the just aspirations of peoples« (*To the Peoples at War and their Leaders*, 28 July 1915)?

7. Today the problem of nationalities forms part of a new world horizon marked by a great »mobility« which has blurred the ethnic and cultural frontiers of the different peoples, as a result of a variety of processes such as migrations, mass-media and the globalization of the economy. And yet, precisely against this horizon of universality we see the powerful re-emergence of a certain ethnic and cultural consciousness, as it were an explosive need for identity and survival, a sort of counterweight to the tendency toward uniformity. This is a phenomenon which must not be underestimated or regarded as a simple left-over of the past. It demands serious interpretation, and a closer examination on the levels of anthropology, ethics and law.

This tension between the particular and the universal can be considered immanent in human beings. By virtue of sharing in the same human nature, people automatically feel that they are members of one great family, as is in fact the case. But as a result of the concrete historical conditioning of this same nature, they are necessarily bound in a more intense way to particular human groups, beginning with the family and going on to the various groups to which they belong and up to the whole of their ethnic and cultural group, which is called, not by accident, a »nation«, from the Latin word »nasci«: »to be born«. This term, enriched with another one, »patria« (fa-

therland/motherland), evokes the reality of the family. The human condition thus finds itself between these two poles – universality and particularity – with a vital tension between them; an inevitable tension, but singularly fruitful if they are lived in a calm and balanced way.

8. Upon this anthropological foundation there also rest the »rights of nations«, which are nothing but »human rights« fostered at the specific level of community life. A study of these rights is certainly not easy, if we consider the difficulty of defining the very concept of »nation«, which cannot be identified a priori and necessarily with the State. Such a study must nonetheless be made, if we wish to avoid the errors of the past and ensure a just world order.

A presupposition of a nation's rights is certainly its right to exist: therefore no one – neither a State nor another nation, nor an international organization – is ever justified in asserting that an individual nation is not worthy of existence. This fundamental right to existence does not necessarily call for sovereignty as a state, since various forms of juridical aggregation between different nations are possible, as for example occurs in Federal States, in Confederations or in States characterized by broad regional autonomies. (...)

But while the »rights of the nation« express the vital requirements of »particularity«, it is no less important to emphasize the requirements of universality, expressed through a clear awareness of the duties which nations have vis-à-vis other nations and humanity as a whole. Foremost among these duties is certainly that of living in a spirit of peace, respect and solidarity with other nations. Thus the exercise of the rights of nations, balanced by the acknowledgement and the practice of duties, promotes a fruitful »exchange of gifts«, which strengthens the unity of all mankind.

Respect of differences

9. (...) From bitter experience, then, we know that the fear of »difference«, especially when it expresses itself in a narrow and exclusive nationalism which denies any rights to »the other«, can lead to a true nightmare of violence and terror. And yet if we make the effort to look at matters objectively, we can see that, transcending all the differences which distinguish individuals and peoples, there is a fundamental commonality. For different cultures are but different ways of facing the question of the meaning of personal existence. And it is precisely here that we find one source of the respect which is due to every culture and every nation: every culture is an effort to ponder the mystery of the world and in particular of the human person: it is a way of giving expression to the transcendent dimension of human life. The heart of every culture is its approach to the greatest of all mysteries: the mystery of God.

10. Our respect for the culture of others is therefore rooted in our respect for each community's attempt to answer the question of human life.

And here we can see how important it is to safeguard the fundamental right to freedom of religion and freedom of conscience, as the cornerstones of the structure of human rights and the foundation of every truly free society. No one is permitted to suppress those rights by using coercive power to impose an answer to the mystery of man. (...)

11. In this context, we need to clarify the essential difference between an unhealthy form of nationalism, which teaches contempt for other nations or cultures, and patriotism, which is a proper love of one's country. True patriotism never seeks to advance the well-being of one's own nation at the expense of others. For in the end this would harm one's own nation as well: doing wrong damages both aggressor and victim. Nationalism, particularly in its most radical forms, is thus the antithesis of true patriotism, and today we must ensure that extreme nationalism does not continue to give rise to new forms of the aberrations of totalitarianism. This is a commitment which also holds true, obviously, in cases where religion itself is made the basis of nationalism, as unfortunately happens in certain manifestations of so-called »fundamentalism«.«

The Catholic doctrinal views on Cultural nationalism already contains, as we saw, an acerb critics of any kind of triumphal nationalism or chauvinism pretending to a cultural and national superiority over the other national cultures or nations. But following *The paths of nations in the West* we discover - with help of Krzysztof Pomian[9] - that Churches have had a very important role in the process of formation of European nations including Russia. »The trajectories that unite the starting point with the final point, ethnics groups with nations, result from the game of six forces. These forces co-produce sometimes conflict in different variables.«[10] These forces are:

1. the dynasties,
2. the states,
3. the territorial entities (town, provinces ...),
4. the elites and cultural institutions (literature, arts, sciences ...),
5. the religious institutions and authorities (Catholic Church with her centre and her local branches, Orthodox Churches, Protestant Churches, rabbis),
6. the nations themselves: they are not only passive objects of their history but equally its coauthors.

»These six forces orient the fates of the all European nations. Nonetheless, their role varies from case to case.«[11] As a part of a cultural and national identity Churches have been involved in construction, defense, and

[9] See K. Pomian, *L'Europe et ses nations*, Gallimard, Paris, 1990.
[10] K. Pomian, *idem*, 158.
[11] K. Pomian, *idem*, 158.

promotion of many national cultures and states and have been, therefore, also involved in the conflicts and peacemaking among European nations. Till today, Churches can generate conflicts, take, for example, extremely difficult relationship between Russian Orthodox Church and Catholic Church especially in Belarus and Ukraine,[12] or implicit role of three religions Catholicism, Orthodoxy, and Islam in the recent ethnic war in Croatia and Bosnia ...

2. Liberal Nationalism: The Nation as a Basis for Liberal Democracy

To become a nation it is not enough to have, let us say, a negative individuality that means to be identified only by a differentiation from other national entities by being oneself in front of all others. For example, it was necessary for an apparition of Slovenians as a nation to define itself first against Austro-Hungarian monarchy and, then, secondly, against communist Yugoslavia. K. Pomian calls this process *a horizontal integration*. But to exist and last out as a nation, there should be much more. Indeed, a nation is compound by economic, diplomatic, and passionate self-sufficiency. We all know what it means economic self-sufficiency, in ordinary language a diplomatic self-sufficiency means national independence and sovereignty. A passionate self-sufficiency is more than »national feeling«. This »passionate national identification« is a conglomerate of all other identifications, which are completely subdue to that national identification. In a pre-national traditional system there was identification on the one side with local, parochial and regional allegiances, and on the other side with the person of the king.[13] But today for Slovenia - if we stick to this example - to become and remain as such, its members have to identify themselves with it. And this identification is only possible, if there is not only a horizontal integration, but also *a vertical* one, as Pomian calls it.

What does mean a vertical integration?

Theoretically it means that people govern themselves as an individual in a way that a nation becomes an individual political body. »Consequently, a modern nation is partly an expression of a modern democratic project. Thanks to the form-nation the 'self-government', which could not concern in the form-city more than some small number of citizens, includes and embraces now millions, tens of millions of citizens. Being aware of this may help to understand and, in some way, legitimate the extreme pride of the great European nations in the 19th and in the first half of the 20th century.

---

[12] See W. Kalinowski, A. Moniak-Azzopardi, *Réemploi du religieux dans la géopolitique. Le cas des identités collectives russe et européenne*, in: *Etudes*, n. 398/2 (Fevrier 2003), 163-173.

[13] See, P. Manent, *Cours familier de philosophie politique*, Fayard, Paris, 2001, 85-99.

In Great Britain, Germany, and France the sentiments were spread that they had reached the one of the summits of the history, maybe even the summit of history, that the European vanguard had developed the ultimate political form of civilized life. It is not enough to say that the democracy and nation are two ways to express the project of *self-government*. The social dynamics introduced by national fact and the social dynamics introduced by democratic fact overlap and reinforce each other: the democracy and the nation are the factors of internal homogenization. The social and religious differences, difference between town and village, all these differences tend to melt into the French-nation or, and this is in some way the same thing, into a democratic republic. The 'peasants' become the 'French' at the same time as they become the 'citizens'.«[14]

To end this theoretical explanation of a vertical integration I like to remind us that there are two conceptions of nation: French and German. In French view the nation is a free choice, 'un plebiscite de tous les jours' (a daily plebiscite), in German view, the nation is a community of language and race. Between these two views should be no question of truth and error, because a nation simultaneously includes German and French ideas: it is always difficult amalgam of birth and freedom.[15]

Historically speaking a vertical integration has proceeded by an inclusion of more and more people to the process of political decision making in common affairs. It has not been an easy and smooth development, just the opposite. »Even some few nations,« reminds us Pomian, »which mainly achieved their horizontal unification at the moment of Napoleon's fall, had been far from being integrated vertically.«[16] During the 19th century European countries knew social and political upheavals and revolution, reforms and changes, by which citizens obtained more and more political, social, and cultural rights. »The international climate installed from 1870 on makes of achievement of vertical integration of nation the main strategic priority of each state of the industrialized Europe. Indeed, the political leaders from then on are quite aware of the impossibility to eliminate the social conflicts and, therefore, of the necessity to canalize them in a way that they no more endanger the national cohesion, which has to be reinforced at any price. Being tired of war they converted to the democracy. (...) Independently of their point of departure, the states, which act in this way, change their nature. They become the national states in a sense that they provide for the needs and interests of all classes, which compose the nation, as much as they express themselves in the Parliament and in the organs of opinion.«[17]

---

[14] P. Manent, idem, 96.
[15] See, P. Manent, idem, 99.
[16] K. Pomian, *idem*, 173.
[17] K. Pomian, *idem*, 185-186.

It would be very interesting for our topic to see at large extent how the Catholic Church has promoted this vertical integration by her action and teaching during this last period of process of formation of European modern nations. But having no time we must satisfy us with some glances at the Catholic teaching on human, civil, social and economic rights, whose satisfaction mostly coincides with a vertical integration of nations. Some quotation from *the Catechism of the Catholic Church* may illustrate the Catholic stance on this subject.

No. 1910: Each human community possesses a common good which permits it to be recognized as such; it is in the *political community* that its most complete realization is found. It is the role of the state to defend and promote the common good of civil society, its citizens, and intermediate bodies.

No. 1911: Human interdependence is increasing and gradually spreading throughout the world. The unity of the human family, embracing people who enjoy equal natural dignity, implies a *universal common good*. This good calls for an organization of the community of nations able to »provide for the different needs of men; this will involve the sphere of social life to which belong questions of food, hygiene, education ... and certain situations arising here and there, as for example ... alleviating the miseries of refugees dispersed throughout the world, and assisting migrants and their families.«

No. 1912: The common good is always oriented towards the progress of persons: »The order of things must be subordinate to the order of persons, and not the other way around.«[30] This order is founded on truth, built up in justice, and animated by love.

Let me finish with a remark about a relationship between a triumphant nationalism and Catholic Church. Because of more or less important role of each Church, Catholic too, has played in the horizontal and vertical integration in the process of formation of European nations it would be false to pretend they have nothing to reproach to themselves. Surely, Catholic Church as all others Churches has taken part in nation-building process and is therefore more or less, here and there responsible with all others factors for different forms of nationalistic pathologies. This fact has been already several times bitterly and sincerely regretted by the pope John Paul II.[18]

[18] See, L. Accattoli, *Quand le pape demande pardon*, Albin Michel, Paris, 1997.

Angelo D'Auria, *Gli Impedimenti matrimoniali nel Codice di Diritto Canonico della Chiesa latina*, Lateran University Press, Roma 2002, 235 str., ISBN 88-0229-9

Angelo D'Auria je docent za zakonsko in zakramentalno pravo na Papeški Lateranski univerzi v Rimu in škofijski sodnik na prvi stopnji na cerkvenem škofijskem sodišču v Rimu. Je avtor več strokovnih del s področja kanonskega prava.

Knjiga o zakonskih zadržkih (*Gli Impedimenti matrimoniali*) je izredno privlačna za profesorje in študente kanonskega prava. Avtor je knjigo razdelil na dva dela. V prvem delu spregovori o nekaterih uvodnih temah: kaj so zakonski zadržki, kdo je pristojna oblast da jih spregleda, in kakšna je kanonskopravna narava spregleda. Drugi del knjige je razdeljen na dvanajst poglavij. Vsako poglavje obravnava posamezni zakonski zadržek. D'Auria se je lotil obravnavane teme zelo sistematično, podobno kot nekateri drugi kanonisti pred njim, na primer L. Chiappetta, J. Hendriks in B. Košir pri nas. Ko opisuje posamezne zakonske zadržke, najprej odstrne zgodovinsko ozadje, nato pa se natančno loti kanonskopravne problematike zadržka. Razdiralni zadržki so našteti tako, kot jih zasledimo že v Zakoniku cerkvenega prava (ZCP) iz leta 1983. D'Aurijeva knjiga o zakonskih zadržkih zato spada med klasične pravne priročnike. D'Auria ne preseneča s kakšno posebno novostjo. Ostaja zvest kanonskopravni tradiciji, in to je gotovo najlepša odlika njegovega dela.

Bralca lahko posebej navduši obsežna bibliografija, ki sledi na koncu knjige. Avtor zapiše, da ne navaja samo literature, ki se dotika zakonskih zadržkov, ampak želi navesti še posebej tiste avtorje, ki obravnavajo vprašanje zakonske privolitve. Obenem pove, da seznam literature ni popoln, ampak želi biti dovolj pregleden. Bibliografijo je avtor razdelil na dva dela. Najprej naniza vire, potem knjige in na koncu članke. Viri so vedno dragocen pripomoček vsakemu, ki želi kakšno temo poglobiti. Še prav posebej dragocen pa je seznam knjig in člankov, ki jih je avtor bodisi študiral bodisi jih priporoča v branje. Avtor navaja 107 knjig in 211 člankov. Med pisci knjig prevladujejo italijanski avtorji (79), sledijo španski (19), potem francoski (4), angleški (3) in na zadnje še latinski (2). Med avtorji knjig oziroma med pisci člankov pa ne zasledimo nemške literature, na primer Richarda Puza, Bruna Primetshoferja in literature kanonistov iz Češke, Slovaške in Slovenije. Nekatere nemške klasike, na primer W. Kasperja in R. Sebotta, D'Aurija navaja v italijanskem prevodu. Prav tako v italijanskem prevodu najdemo Szaskiewicza in Grocholewskega. V angleški obliki pa nam avtor ponudi v branje Klausa Lüdicke iz Münstra (Westfalen). Kljub temu se je avtor izredno potrudil in naredil bogat seznam izbranih avtorjev, ki so v zadnjem času veliko razpravljali o problematiki zakonskih zadržkov.

Vsak zakonski zadržek avtor znanstveno predstavi. Ko navaja določene trditve se vedno sklicuje na

zanesljive avtorje in vire. Med citati zasledimo več priznanih navedkov iz *Acta Apostolice Sedis in Communicationes*. S tem dobijo avtorjeve trditve in tudi sama knjiga večjo kredibilnost. Opombe nam povedo, da je avtor na tekočem glede najnovejših norm glede zakonskih zadržkov, ki jih je izdala kongregacija za verski navk. Prav tako se avtor pogosto sklicuje na (itaijanske) civilne norme in določila, ki jih je izdala Italijanska škofovska konferenca.

Avtor obravnava zakonske zadržke glede na zakonodajo latinske Cerkve. Verjetno se mu je zdelo preveč, da bi problematiko zakonskih zadržkov obravnaval bolj komparativno v odnosu do zakonika za vzhodne Cerkve. V knjigi ne zasledimo navedkov Zakonika za vzhodne cerkve (CCOE). Tak pristop bi bil gotovo še bolj zanimiv, hkrati pa tudi bolj zahteven.

Med zanimivostmi naj navedem nekatere avtorjeve navedke, ki utegnejo pritegniti pozornost bralcev. Ko avtor obravnava zakonski zadržek let (*Impedimento die età*), omenja odločbo Itailjanske škofovske konference, s katero je 23. 1. 1984 določila 18 let starosti za dopustno poroko za oba zaročenca (60).

Pri zadržku spolne nezmožnosti (*Impedimento d'impotenza*) avtor v opombi navaja daljše besedilo F. Cappella, kjer beremo, kako papež Sikst V. (1585-1590) v brevah *Cum frequentur* (27. 6. 1587) prepoveduje sklenitev zakona evnuhom oziroma skopljenim. Zakon bi evnuhi lahko sklenili samo zaradi spolnega užitka, ne pa zaradi roditve otrok (67), zato so bili po papeževi odločitvi razglašeni za nesposobne za zakon. Avtor navaja tudi odločitev kongregacije za verski nauk, ki je 13. 5. 1977 izdala novo definicijo spolne nezmožnosti. Za izvršitev zakonskega dejanja se po letu 1977 ne zahteva več »izlitje semenske tekočine, ki jo izdelajo testisi« (»*eiaculatio seminis in testiculis elaborati*«, 70). S to odločitvijo je kongregacija končala dolga debato glede »pravega moškega semena« (»*verum semen*«) in odprla vrata mnogim parom za veljavno sklenitev zakonske zveze.

D'Aurija natančno razloži zadržek predhodne zakonske zveze (*Impedimento di vincolo*). Pri razlagi postopka o domnevni smrti zakonca si avtor pomaga z ustaljeno pravno prakso. Navaja trditve kanonistov (T. Doran, A. M. Abate), da so za moralno gotovost škofu, preden razglasi domnevno smrt zakonca, nujno potrebni dokazi. Prvič: izpovedi prič, drugič: javno mnenje, na primer časopisna objava o smrti ali izginitvi zakonca, in tretjič: vsi verodostojni namigi, da je pogrešani zakonec bolehal za nevarno boleznijo oziroma, da se je nazadnje nahajal na področju, kjer razsajajo hudo nevarne bolezni, vojna, potres ali drugo, po čemer bi lahko sklepali, da je mrtev (99).

Ko avtor razlaga dvomni krst pri zadržku različne vere (*Impedimento di disparità di culto*), se opira samo na ustaljena mnenja kanonistov, ki svetujejo spregled ali pogojni krst (116). Na tem mestu bi bile zelo dobrodošle odločitve kongregacije za verski navk, ki jih je izrekla glede krsta, ki ga delijo zunaj katoliške

Cerkve (*Responsum ad propositum dubium de validitate baptismatis apud communitatem »The Church of Jesus Christ of Latter-day Saints«*, June 5, 2001, v: *AAS* 93 (2001), 476; *Notificatio de validitate baptismatis apud »The New Church« confessionem collati*, November 20, 1992, v: *AAS* 85 (1993), 179; *Notificatio de validitate baptismatis apud »Christian Community« Rudolfi Steiner confessionem*, March 9, 1991, v: *AAS* 83 (1991), 422).

Pri zakonskem zadržku svetega reda (*Impedimento di ordine*) D'Auria opozori bralca na nekatere pomembne dokumente papeža Pavla VI. (*Sacrum Diaconatus Ordinem*, 18. 6. 1967, v: *EV* 2, 1374; *Sacerdotalis Caelibatus*, 24. 6. 1967, v: *EV* 2, 1203; *Ministeria Quaedam*, 15. 8. 1972, v: *EV* 4, 1758). Obenem spominja, da je Cerkev že v sedmem stoletju visoko cenila red bralca (»*ordo lectorum*« - danes je to služba) in v ta red vabila mlade fante, ki so izpolnili 18 let starosti, kar bi bilo aktualno tudi za naš čas (125).

V nadaljevanju avtor podrobno razloži še sedem ostalih zakonskih zadržkov in sicer zadržek svetega reda, ugrabitve, zločina, krvnega sorodstva, svaštva, javne spodobnosti in zakonitega sorodstva. Morda največ različnih mnenj kanonistov (K. Boccafola, J. Banares, I. Perez De Heredia, E. Regatillo, F. Anzar Gil) D'Auria navaja ob razlagi zakonskega zadržka javne spodobnosti (*Impedimento di pubblica onestà*). Zadržek javne spodobnosti nastane iz neveljavnega zakona po skupnem bivanju in iz splošno znanega javnega prileţništva. Zato onemogoča zakon v prvem kolenu ravne črte med možem in ženinimi sorodnicami in obratno (kan. 1093). D'Auria razlaga primer splošno znanega javnega prileţništva, ko dva katoličana, čeprav ju veže kanonična oblika, živita neporočena. Zadržek javne spodobnosti nastopi, če se eden od obeh hoče poročiti z sorodnikom svojega prileţnika. Prileţništvo je namreč način skupnega bivanja, ki je podoben zakonu. Ker gre za izraženo voljo po skupnem bivanju, že lahko govorimo o nekakšni privolitvi. Zadržek javne spodobnosti zato nastopi predvsem zaradi prileţništva, oziroma zaradi načina življenja, ki je, čeprav zaradi pomanjkljive oblike, hotel biti na zunaj podoben pravemu zakonu.

Knjiga *Gli Impedimenti matrimoniali* Angela D'Auria bo vsekakor dragocena obogatitev tudi za slovenske (teološke) knjižnice.

Stanislav Slatinek

Reinhild Ahlers, Beatrix Laukemper – Isermann (Hrg.), *Kirchenrecht aktuell. Anfragen von heute an eine Disziplin von »gestern«*, Lungerus Verlag, Essen 2004, 1-260. (ISBN 3-87497-250-X).

Dve zelo priznani kanonistki Reinhild Ahlers (profesorica kanonskega prava na visoki šoli v Münstru) in Beatrix Laukemper – Isermann (sodnica na škofijskem sodišču v Münstru) sta zbrali 11 aktualnih kanonsko pravnih razprav in jih povezali v knjigo z naslovom *Aktualno kanonsko pravo* (*Kirchenrecht aktuell*). Knjiga je izšla pri založbi Ludgerus, v seriji komentarjev Zakonika cerkvenega prava (*Beihefte zum Münsterischen Kommentar*).

Vsak avtor obravnava svojo temo. Kdor pozorno bere posamezne teme, bi jih lahko smiselno razdelili v nekaj skupin. Avtorji namreč spregovorijo o teoriji kanonskega prava (Georg Bier, Michael Böhnke, Thomas Schüller , Jochen Walter), o aktualnih ekumenskih vprašanjih (Jürgen Clave), o psihični zrelosti za zakon in kan. 1095 (Reinhold Feldmann, Heinz Gunkel in Klaus Schmalzl) in o moralnih deliktih v zvezi z mladoletniki (Reinhold Feldmann, Klaus Kottmann/Stefan Schweer).

Avtorji G. Bier (1-44), M. Bönke (45-54), T. Schüller (140-152) in J. Walter (171-186) obravnavajo teme, ki se nanašajo na osnove kanonskega prava: odnos med teologom in cerkvenim učenjem; odnos med posvečevalno službo in vodenjem župnije in vprašanje delavskega sodišča z vidika kanonskega prava. Teme so aktualne, ker se dotikajo vsakodnevnih kanonskopravnih vprašanj. Hkrati pa jih avtorji predstavijo sistematično in v zelo skrčeni obliki; pravzaprav teme ne obdelajo do konca, ampak za svoje vprašanje ponudijo bralcu veliko vzporedne literature, da more bralec še sam vprašanje osebno poglobiti.

Veliko bolj privlačen je prispevek, ki obravnava ekumensko vprašanje. Jürgen Cleve (55-68) je napisal razpravo o problematiki, ki jo odpira kan. 844 par. 4 ZCP (*Das theologische Kriterium in c. 844 par. 4 CIC*). Gre za zelo aktualno ekumensko vprašanje, da v smrtni nevarnosti katoliški služabnik lahko deli zakramente tudi drugim kristjanom, ki niso v polnem občestvu s katoliško Cerkvijo. Avtor že v začetku pove, da je razprava sad študijskih pogovorov, ki sta jih na univerzi v Bochumu vodila profesorja F. Reinhard in A. Stein. Gre za vprašanja o dopustnem prejemanju evharistije vernikom, ki niso v polnem občestvu s katoliško Cerkvijo. ZCP, še posebej kan. 844 par. 3 in *Ekumenski pravilnik* (štev. 129-131) iz leta 1993, zelo jasno povesta, da katoliški služabniki dopustno delijo zakramente sprave, evharistije in bolniškega maziljenja članom vzhodnih Cerkva, če izpolnjujejo vse predpisane pogoje. Avtor veliko pozornosti nameni razlagi pojma Cerkve (*Ecclesiae*) in cerkvenih skupnosti (*communitates ecclesiales*), ki niso v polnem občestvu s katoliško Cerkvijo. Pri tem navaja koncilska besedila (*C 8,2; Dominus Iesus*) in kan. 204 par. 2. Za prejem zakra-

menta evharistije se namreč ne zahteva polno občestvo s katoliško Cerkvijo. Potreben pa je krst (kan. 912), zadostno spoznanje, pripravljenost in vera (kan. 913 par. 1). Gre predvsem za to, da ima prejemnik (katoliško) vero in da mu ni kakorkoli prepovedan prejem evharsitije.

Med avtorji, ki obravnavajo zakonsko problematiko, izstopa Reinhold Feldmann. Njegova razprava ima naslov *Psihična zrelost* (*Psychische Reife in der Diskussion um c. 1095, 2 CIC 1983*). Psihologija razlaga zrelost (*maturitas*) kot najvišjo točko človekovega razvoja in hkrati kot izpolnitev srečne ljubezni (*Endpunkt der Entwicklung der Person*) (73). Zato je po kanonskem pravu nesposoben za sklenitev zakona, kdor trpi zaradi pomanjkljive razsodnosti. To pomeni, da za veljavno privolitev ne dosega potrebnega praga človeške zrelosti (81). Gre za človeško nezrelost (*immaturitas*), ki se kaže kot psihična nesposobnsot (*incapaticas psychica*). Zato lahko pomanjkljivo razsodnost s pomočjo psihologije razumemo kot pomanjkljivo zrelost (83). Dilema, ki se pri tem pojavlja, je vprašanje, kako razumeti zakon: kot dejstvo ali kot proces (85). Feldmann zaključuje svojo razpravo z mislijo, da je z vidika kanonskega prava privolitev dejstvo, medtem ko psihologija vidi človeško zrelost in s tem tudi zakon bolj kot življenjski proces, ki lahko traja vse do smrti.

Prav tako aktualna je Feldmannova razprava *Pedofilija in duhovniška služba* (*Ich würde niemals einem Kind Gewalt antun – Pädophilie und Priesteramt*). Pedofilija je spolna aktivnost odrasle osebe v odnosu do mladoletne osebe, ki še nima 13 let. Storilci takih dejanj so pogosto osebe, ki so otrokom zelo blizu: sosedje, stari starši, trenerji, učitelji in duhovniki. Otrok taki osebi zelo zaupa. Zato lahko storilec pedofilije otroka hitro izkoristi. Otroku je od začetka všeč bližina in nežnost. Ker spolnega nasilja ne pričakuje, svobodno vstopi v bolj intimen odnos, kasneje pa takim dejanjem težko pobegne. Zato postane žrtev osebe, ki ji najbolj zaupa. Feldmann navaja mnenje psihoterapevta W. Müllerja (95), da je v Nemčiji okrog 200 do 300 duhovnikov, ki so nagnjeni k pedofiliji. Vzroki so zelo različni. Najbolj pogosto so to osebe, ki so imele težko mladost (100). Avtor navaja nekatere povedi, s katerimi pedofili dosežejo, da otroci molčijo: če me boš izdal, bom šel v zapor; tudi če poveš, ti ne bo nihče verjel; saj si sam hotel (102). Pretresljivi so v zaključku razprave še avtorjevi opisi treh primerov.

Feldmannovo razpravo zelo lepo dopolnita K. Kottmann in S. Schweer (127-137) z razpravo *Spolna zloraba mladoletnika* (*Sexueller Missbrauch Minderjähriger*). Že leta 1995 je Nizozemska ŠK odprla SOS telefonsko linijo za vse žrtve pedofilije. Podobno je storila leta 1996 tudi Avstrijska ŠK (*Anti-Pädophilie-Richtlinien*). Avtorja v svoji razpravi natančno predstavita kanonskopravne sankcije v primeru pedofilije. Kdor trpi zaradi pedofilije in je po mnenju zdravnika nesposoben za pravilno opravljanje službe, je iregularen za prejem svetih redov (kan. 1041,

toč.1). To pomeni, da ni sposoben za diakonsko, duhovniško ali škofovsko posvečenje. Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov je škofom odsvetovala, da se v diakone in duhovnike posvetijo osebe, ki imajo homoseksualna oziroma pedofilska nagnjenja (*Notitiae*, november 2002, 586). S pastoralnega vidika so namreč taka posvečenja zelo tvegana in nepremišljena.

Če zboli za pedofilijo že posvečen diakon ali duhovnik, zaradi zadržka ne sme več opravljati svoje službe. Prepoved nastopi takoj, ko se prepozna duševna bolezen. Ker vsako nepravilno obnašanje, še ni pedofilija, škof vpraša za strokovno mnenje psihiatra ali psihologa, preden izda dekret, s katerim diakonu ali duhovniku prepove opravljati službo. Z zdravniki se posvetuje tudi potem, ko bolezensko stanje mine, da lahko diakonu ali duhovniku zopet dovolil opravljati dejanja svetega reda (kan. 1044 §2, 2).

Zelo težko kaznivo dejanje stori duhovnik, ki pri sami spovedi otroka ali mladoletno osebo zapeljuje h grehu proti šesti božji zapovedi. V skladu z normami papeža Janeza Pavla II., ki so izšle 30. aprila 2001, je odveza od greha zapeljevanja pri spovedi, ne glede na starost spovedanca, pridržana kongregaciji za verski nauk (*De delictis gravioribus*, AAS 93, 2001, 785-788). Ko so zbrane vse obtožbe zoper spovednika, se mora ves postopek izročiti kongregaciji za verski nauk. Duhovnik spovednik se glede na težo kaznivega dejanja lahko kaznuje s suspenzom, prepovedmi ali odvzemi. V zelo težkih primerih pa se lahko tudi odslovi iz kleriškega stanu.

Podobno velja tudi za kazniva dejanja, ki bi jih storil diakon ali duhovnik proti šesti božji zapovedi z osebo pod osemnajstim letom starosti (*infra aetatem duodeviginti annorum*). Kongregacija za nauk vere je starost mladoletnika, kot je določena v ZCP v kan. 1395 §2, dvignila od 16 let na 18 let. Dejanja pedofilije, ki bi jih storil diakon ali duhovnik, spadajo med najhujša kazniva dejanja (*crimen pessimum*) in je odveza prav tako pridržana kongregaciji za verski nauk. Diakona ali duhovnika lahko kongregacija kaznuje s pravično kaznijo odstranitve, premestitve ali suspenza. V skrajnem primeru pa lahko storilca kaznivega dejanja tudi odslovitvi iz kleriškega stanu.

Knjiga »Kirchenrecht aktuell« obravnava najbolj pereča kanonskopravna vprašanja. Razveselila bo kanoniste in tudi širši krog bralcev.

Stanislav Slatinek

Zbigniew Suchecki (a cura di), *Il processo penale canonico*, Lateran University Press, Roma 2003, 455 str., ISBN 88-465-0270-1

Avtor Zbigniew Suchecki je rojen leta 1960 na Polskem v kraju Kamienna Gora. Je redovnik minorit in od leta 1993 profesor na Lateranski univerzi. Docent na frančiškanski fakulteti *Seraphicum*. Njegova zadnja knjiga je namenjena kazenskemu pravu.

V svetem pismu beremo, da Gospod ne želi smrti grešnika, ampak, da se spokori in živi (prim. Ez 18, 23.32; 33, 11). Prav tako beremo, da se Gospod bolj veseli enega grešnika, ki se spokori, kakor devetindevetdesetih pravičnih, ki ne potrebujejo pokore (Mt 18, 13). Odrešenik namreč ni prišel zato, da bi kaznoval pregrehe, ampak si želi grešnikovega spreobrnenja.

Cerkev je te svetopisemske besede prevedla v pravni jezik. Zato beremo v kan. 1341: »Ordinarij naj samo tedaj poskrbi za sodni ali upravni postopek za naložitev ali razglasitev kazni, ko spozna, da ni mogoče ne z bratskim svarilom ne z grajo ne z drugimi načini pastoralnega prizadevanja zadostno popraviti pohujšanje, vzpostaviti pravičnost in storilca poboljšati«.

So okoliščine, ko ni mogoče storiti drugače, kot naložiti storilcu kaznivega dejanja primerno kazen (kan. 1342-1353). Kljub temu je nalaganje kazni vedno skrajna pot, da se storilca poboljša.

Glede nalaganja kazni je vedno veljalo načelo zdravilnega učinka. Pri tem so se vedno upoštevale temeljne pravice posameznika. Pri odkrivanju storilca kaznivega dejanja je bila močno vključena tudi širša javnost. Danes je v skladu s civilnimi predpisi in z upoštevanjem *Amnesty International* skoraj nemogoče naložiti kazen brez predhodnega zaslišanja obtoženega in upoštevanjem njegove pravice, da se brani. Civilno in kanonsko pravo sta si zelo blizu glede načela »nulla poena sine iudicio«.

Čeprav poslanstvo novega zakonika cerkvenega prava iz leta 1983 »zagotavlja potrebni red tako v zasebnem in družbenem življenju« Cerkve, kot beremo v Apostolski konstituciji *Sacrae disciplinae leges* (str. 17), je zakonodajalec posebej želel, da se kazni na splošno naložijo, nalagajo in odpuščajo pa se le na zunanjem področju. Vnaprej izrečene kazni pa so omejene le na nekaj primerov in za najtežje prestopke (Uvod, str. 31). Zato imajo verniki vedno pravico, da se branijo, da se jim sodi po pravnih predpisih in da jih ne zadenejo cerkvene kazni, razen po določbi zakona (kan. 221).

V skladu z ZCP je redna pot izrekanja cerkvenih kazni sodba, ki jo izda pristojno cerkveno sodišče. S posebno odločbo je mogoče kazen naložiti ali razglasiti, če so za to upravičeni razlogi, tudi mimo sodbe (kan. 1342 §1). Kljub temu so lahko take kazni samo začasne (kan. 1342 §2). Čeprav imamo zelo natančne norme, ki obravnavajo kazensko problematiko, poznamo v praksi zelo malo sodnih procesov. S tem pa se vsi ne strinjajo. Prav nasprotno, vedno več je predlogov, da bi se lahko tudi

zunaj sodnega procesa izrekale tudi najtežje cerkvene kazni, na primer kazen odslovitve iz kleriškega stanu ali kazen izobčenja iz Cerkve. Takšna praksa pa bi vsekakor pomenila, da se oddaljujemo od duha ZCP, da so pozabljene temeljne pravice sleherne človeške osebe, še posebej enakost glede dostojanstva vseh vernikov (kan. 208). Prav tako bi se oddaljili od namena, ki ga je ZCP dal drugi vatikanski cerkveni zbor, namreč dati cerkveni družbi takšno ureditev, ki daje prednost ljubezni, milosti, duhovnim darovom (*Sacrae disciplinae leges*, str. 17), in ne nalaganju cerkvenih kazni.

Omenjeni predlogi, s katerimi bi se omogočila večja mera kaznovanja, zagovarjajo predvsem tisti, ki smatrajo, da je v Cerkvi za sodne procese premalo strokovnega osebja. Drugi pa so prepričani, da bi večja navzočnost kazenskega prava prispevala k večji disciplini. Na nek način drži oboje, kljub temu pa bi bilo le preveč drzno, če bi bolj zaupali v moč kazni kot v čudežno moč odpuščanja in ljubezni.

Ko govorimo o izrekanju ali nalaganju kazni, je vsekakor potrebno najprej upoštevati tako imenovano moralno gotovost. Sodnik je dolžan, da si ustvari, preden izreče dokončno sodbo, pravo moralno gotovost. Na to spominjajo skoraj vsi papeži v svojih nagovorih sodišču rimske rote. Do moralne gotovosti pa lahko sodnik pride s tem, ko na zaslišanje povabi primerno število prič, ko pričam omogoči, da sodišču predložijo tudi druge dokaze in še posebej, ko se obtoženemu zagotovi, da izreče svoj zagovor.

Knjiga *Il processo penale canonico* je izredno aktualna. Ne predstavlja klasičnega učbenika, ki bi bralca postopoma uvajal v skrivnost sodnega postopka, kaznivih dejanj in kazni, ampak je zbirka zelo skrbno izbranih študij priznanih kanonistov. Gre za zbirko štirinajstih znanstvenih razprav, ki obravnavajo problematiko kazenskega prava.

V prvem poglavju (17-38) Manuel Jesús Arroba Conde obravnava temelje kazenskega prava (*L'introduzione al processo canonico*). Gre za uvodno študijo, kjer avtor na splošno predstavi problematiko kazenskega prava v katoliški Cerkvi. Drugo poglavje (39-60) je prispeval Raffaele Coppola. Obravnava kazensko pravo in sodni postopek (*Diritto penale e processo: caratteri distintivi nel quadro peculiaritàa dell'ordinamento canonico*). Avtor komentira pravni pomen sodnega postopka v ZCP. V tretjem poglavju (61-73) Angelo Giuseppe Urru predstavi naravo in cilje cerkvene kazni (*Natura e finalità della pena canonica*). Zanimiva je avtorjeva ocena, da ZCP 1917 vsebuje več vnaprej izrečenih kazni, in sicer 40 primerov izobčenja in 3 interdikte, medtem ko ZCP 1983 obravnava samo 7 primerov vnaprej izrečenih kazni izobčenja, 5 interdiktov in 6 suspenzov. Zelo koristno je brati četrto poglavje, kjer Paolo Montini (75-101) predstavi pokorila in pokore (*I rimedi penali e le penitenze*). Pokorila, tako opomin kot graja, niso kazni v pravem pomeni besede; prav tako tudi pokore niso kazni, ampak služijo kot bratska svarila. V po-

sameznih primerih pa lahko tudi nadomestijo kazen. Avtor navaja nekatere bolj pogoste pokore, kot so: molitev rožnega venca in križevega pota, udeležba na duhovnih vajah, romanje, post, miloščina, obisk bolnika na domu in skrb za zapuščene otroke. V petem poglavju Andrea D'Auria (103-130) razmišlja o kaznivem dejanju in storilčevi odgovornosti (*Delitto e imputabilità nell'ordinamento penale canonico*). Podrobno razlaga kan. 1321, ki določa, kdaj lahko osebo zadenejo kazenske sankcije. Šesto poglavje Artur G. Miziński (131-168) nameni vlogi ordinarijev, ko se začne kazenski postopek (Ruolo preminente dell'Ordinario nel processo penale canonico secondo la normativa del CIC del 1983). Takoj za tem (169-212) isti avtor natančno predstavi še kazenski postopek (*L'indagine previa* /cc.1717-1719/). Valesio De Paolis (215-234) je avtor osmega poglavja o administrativnem kazenskem postopku (*Il processo penale amministrativo*). Sledi Zbigniew Suchecki (235-278) o sodnem kazenskem postopku (*Il processo penale giudiziario*). Deseto poglavje je Jerzy Waldemar Syryjczyk (279-296) posvetil vprašanju pravične kazni (*Alcune garanzie di una giusta inflizione delle pene nel codice di diritto canonico del 1983*). Carl Gerold Fürst (297-324) je edini avtor, ki predstavi postopek kaznovanja v zakoniku za vzhodne Cerkve (*La procedura nell'nfliggere le pene nel CCEO*), Vittorio Palestro (325-364) pa kazenske sodbe rimske rote (*Le sentenze penali della Rota Romana*). Z najbolj občutljivo temo nas seznani Brian Edwin Ferme (365-382), ko v trinajstem poglavju predstavi kazniva dejanja, ki so pridržana kongregaciji za verski nauk. Avtor najprej predstavi posebno apostolsko pismo, s katerim je Papež Janez Pavel II. 30. aprila 2001 po lastnem nagibu (*motu proprio*) razglasil nekatera težka kazniva dejanja, za katere je kazen oziroma odveza pridržana kongregaciji za verski nauk (*De delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis, 18.5.2001*, v: *AAS* 93, 2001, 785-788). Papež je s tem dokumentom hotel na poseben način zaščititi presveto evharistijo, zakrament pokore in mladoletno osebo. Nove norme so namenjene vsem katoličanom latinskega in vzhodnega obreda. Razdeljene so v tri skupine. V prvem delu so našteta huda kazniva dejanja proti presveti evharistiji (S svetoskrunskim namenom vzeti, obdržati ali celo zavreči svete podobe kruha in vina (prim. kan. 1367). Kdor ni duhovnik, pa poskuša opraviti evharistično daritev in hlini podeljevanje zakramenta (prim. kan. 1378 §2, toč. 1; kan. 1379). Somaševanje z duhovniki ali službniki Cerkva, ki nimajo apostolskega nasledstva in ne priznavajo zakramentalnega duhovniškega posvečenja (prim. kan. 908; kan. 1379). S svetoskrunskim namenom posvetiti le eno snov brez druge pri evharističnem opravilu ali tudi obe izven evharističnega opravila (prim. kan. 927). V drugem delu avtor predstavi kazniva dejanja proti zakramentu spovedi (Odveza soudeleženca pri grehu zoper šesto božjo zapoved (prim.

kan. 1378 §1; 977); duhovnikovo zapeljevanje pri sami spovedi, ob priložnosti ali pod pretvezo spovedi h grehu proti šesti božji zapovedi, da bi skupaj grešila (prim. kan. 1387) in neposredna prekršitev spovedne molčečnosti (prim. kan. 1388 §1). V tretjem delu pa avtor predstavi še kaznivo dejanje proti mladoletni osebi. (Klerik, ki je storil kaznivo dejanje proti šesti božji zapovedi z osebo pod osemnajstim letom starosti, kan. 1395 §2.) Zadnje, štirinajsto poglavje (383-412) pa je za knjigo prispevala še Francisca Pérez Madrid z naslovom *Derecho administrativo sancionador en el ordinamento canonico*.

Skratka, knjiga *Il processo canonico* je vredna vse pozornosti in temeljitega študija.

Stanislav Slatinek

Primož Krečič, *Ontologija ljubezni pri S. N. Bulgakovu*, doktorska disertacija, 648 str.

Doktorska disertacija *Ontologija ljubezni pri S. N. Bulgakovu* mag. Primoža Krečiča, ki jo je avtor zagovarjal na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani 8. septembra 2004, obsega 648 strani vsebinsko zgoščenega besedila. Tako imamo v slovenščini najbolj temeljito predstavitev teologije enega največjih ruskih teologov na pragu dvajsetega stoletja (r. 1871, u. 1944), katerega teologija ima pomembno sporočilo tudi za enaindvajseto stoletje. Seveda ne gre za nekakšno »panoramsko delo« ali sintezo, ki bi nam »prihranila« prebiranje Bulgakovovih klasičnih del (v slovenščini nimamo, na žalost, nobenega njegovega dela), temveč za sistematično predstavitev antinomije in z njo povezane sofiologije, ki sta temeljnega pomena za razumevanje Bulgakovove teološke misli. Avtor uspešno predstavi vlogo antinomije znotraj vse-edine in sofianične misli Bulgakova. Ker sta antinomija in sofiologija Bulgakovovo temeljno hermenevtično počelo, sta vpleteni v vse njegovo snovanje, kar je doktorant z analitično akribijo predstavil v pričujočem delu. Prav antinomija je tista, ki še ni bila dovolj predstavljena in ovrednotena, zaradi česar je pričujoče delo izvirni prispevek k poznavanju in razvoju teološke znanosti. Izvirnost in specifičnost antinomije pri Bulgakovu je namreč pomemben prispevek k reševanju teoloških, pa tudi cerkvenostnih, družbenih in antropoloških vprašanj. Antinomija

namreč omogoča resnico, ki je sestavljena iz dveh sočasnih, logično nezdružljivih, ontološko pa potrebnih trditev. Antinomija potrjuje obstoj skrivnosti, v katero človeški um ne more prodreti, jo pa aktualizira in živi versko izkustvo. Avtor nam predstavi genezo in razvoj antinomične misli pri Bulgakovu; posamezne teme pa obdela na sinoptični način – tako, da opozori na njihovo pomenskost in mesto v posameznih Bulgakovovih knjigah in razpravah. Seveda pa ne smemo pozabiti, da je disertacija nepogrešljiv prispevek k boljšemu poznanju Bulgakovove teologije, pri nas pa kar temeljno delo za vsa nadaljnja raziskovanja in poglabljanja v njegovo, pa tudi rusko filozofsko, teološko in duhovno misel. Doktorand je bil pri prevajanju nekaterih teoloških pojmov v naše ustaljeno izrazoslovje v nemajhni zadregi, zaradi česar je moral pokazati svojo ustvarjalnost.

Disertacija ima tudi ekumensko vrednost, saj nam približa teološko misel enega največjih pravoslavnih teologov, ki gradi na ontologiji ljubezni in tako išče pota do vseh v smislu enosti v različnosti. Hkrati pa je naloga pomemben prispevek k zbliževanju Evrope in dopolnitvi evropske misli s tako pomenljivim vzhodnim delom »pljuč«, kakor se je slikovito izražal Janez Pavel II. Evropa v svojem povezovanju ne sme »izpustiti« ali zanemariti tistega dela, ki vsekakor spada k njeni integriteti.

Avtor razdeli disertacijo na tri večje sklope, v katerih išče in odkriva antinomičnost v življenju posameznih Božjih oseb: Boga Očeta, Sina in Svetega Duha.

V prvem delu, ki nosi naslov *Bog je ljubezen*, se doktorand poglobi v skrivnost celovitega mišljenja, ki želi upoštevati različne vidike spoznavanja in izkušnje, ter se tako preko antinomije dokopati do tega, kaj je Bog v sebi in v svojem razodetju. Predvsem so za nas pomembne teme: Antinomija kot rešitev temeljnega protislovja religiozne zavesti, Uveljavljanje teološke antinomije v apofatični in katafatični teologiji ter Kozmološka ali stvarjenjska antinomija. Tukaj se avtor sreča s sofiologijo, ki jo temeljito predstavi, saj nas spremlja potem skozi celotno delo. Spregovori o sofiološki antinomiji Boga in stvarstva in o poosebljanju sofije v trinitaričnem življenju Boga (Božja Sofija) in v stvarstvu (stvaritvena sofija). Za Bulgakova je namreč značilno pojmovanje Sofije (zaradi česar si je nakopal tudi obsodbo od nekaterih pravoslavnih teologov in cerkvenega vodstva) kot tretje stvarnosti med Bogom in stvarstvom. Zaradi njenih osebnih značilnosti jo tudi imenuje četrta hipostaza.

Drugi razdelek, ki nosi naslov *Kristološki vidik ljubezni*, nam odkriva Božjo ljubezen v njeni kenozi, ki se uveljavlja po Kristusovem učlovečenju. Bulgakov namreč vidi kenotično razsežnost Božje ljubezni zakoreninjeno že v notranjem (imanentnem) življenju Svete Trojice, kar se v polnosti razkrije v učlovečenju Božjega Sina, ki doseže svoj vrh v velikonočni skrivnosti Kristusove smrti in vstajenja. Učlovečeni Božji Sin vključuje v svojem rojstvu, življenju in velikonočnem dogodku

božjost in človeškost prav v moči antinomije, ki je sposobna povezati tako nezdružljive stvarnosti. To antinomičnost avtor odkriva predvsem v prispevku Bulgakova k pojmovanju bogočloveškosti Kristusove osebe.

V tretjem razdelku z naslovom *Hipostaza ljubezni v Sveti Trojici* nam avtor predstavi Svetega Duha, kakor ga predstavi Bulgakov predvsem v znanem delu »Tolažnik« (Utešitelj). Sveti Duh, oseba, ki je »vmes«, živi svoje življenje na kenotičen način že v Trojici, nadaljuje pa ga tudi v zgodovini odrešenja do konca časov. On »premaguje« vse antinomije, nasprotja v stvarstvu, zgodovini, Cerkvi in v življenju posameznika po vzoru binkošti. On bo tudi pripeljal do pobožanstvenja in poveličanja vse človeštvo in do dovršitve celotno stvarstvo. Avtor odkriva v pnevmatologiji Bulgakova koristne predloge in spodbude za ekleziologijo in eshatologijo. Avtor poudari, da je za to pnevmatologijo še posebej značilna dvojiška povezava Svetega Duha s Kristusom, ki predstavlja temelj njegove zrele sofiologije. Sveti Duh se v svojem delovanju prilagaja tistim, ki jih nagovarja. Tudi v Bulgakovovem prispevku k reševanju spora glede »Filioque« vidi avtor velik pomen in je zato upoštevanja vreden.

Doktorand je v svojem obsežnem delu uporabljal večino Bulgakovovih del v izvirnem, ruskem jeziku. Vidi se, da pozna in upošteva pomembnejša dela, ki obravnavajo tematiko, s katero se ukvarja in prav tako Bulgakova in rusko teološko misel. Bulgakovovo misel tudi kritično sooča s katoliškim učenjem, hkrati pa opozarja na njegove prispevke, ki predstavljajo obogatitev zahodne teologije. Prav tako predstavlja njegova misel izziv za kulturo in človeka postmoderne dobe. S tem celovitim in mističnim pristopom bo tudi lažje stopiti v dialog s sodobnimi duhovnimi gibanji in velikimi verstvi Vzhoda. Upam, da bo tudi doktorand sam prispeval k uveljavitvi Bulgakovove misli v našem prostoru in času, pri čemer mu bo v veliko pomoč pričujoča disertacija in bogata spoznanja, do katerih se je prikopal s svojim resnično »garaškim« delom.

Ciril Sorč

Robert Petkovšek, *Le statut existential du platonisme. Platon dans l'anlytique existentiale de Heidegger,* Peter Lang, Bern 2004, XIV + 714 str., ISBN 3-03910-335-0

Delo je nastalo na osnovi doktorske disertacije, ki jo je avtor pripravil pod vodstvom Jeana Greischa, profesorja filozofije na Katoliškem inštitutu v Parizu. V obsežni analizi avtor obdela tisti del Heideggrovega opusa, ki je nastal med letoma 1919 in 1927. Rezultat raziskav in predavanj iz tega časa, ko je bil Heidegger najprej Husserlov asistent v Freiburgu (1919-1922) in nato izredni profesor v Marburgu (1923-1928), kjer je nadomestil N. Hartmanna, je njegov »opus magnum« *Bit in čas* (1927). Z izjemo redkih člankov Heidegger v tem času ni objavljal knjižnih del, pač pa to obdobje poznamo iz njegovih predavanj, ki od leta 1975 izhajajo v *Gesamtausgabe* (Vittorio Klostermann). Ves ta čas si je Heidegger prizadeval postaviti filozofijo na temelje hermenevtične fenomenologije. S tega zornega kota se je vračal tudi h glavnim snovalcem filozofskih idej. Veliko je bral Aristotela, v katerem je zaznal eminentnega predstavnika fenomenološke drže. F. Volpi dokazuje, da je *Bit in čas* idejni »prevod« Aristotelove *Nikomahove etike* iz substancialnih kategorij v eksistencialne. Veliko se je posvečal tudi interpretaciji Avguština, novoplatonizma, Tomaža Akvinskega, Suareza, Descartesa, Kanta, novokantovcev in seveda Husserla. Do sedaj razširjeno splošno mnenje je bilo, da Heidegger Platonu ni posvečal pozornosti, ki naj bi mu jo glede na dejstvo, da Platon velja za utemeljitelja metafizične filozofije. S tem naj bi Heidegger potrjeval svoj antiplatonizem.

Petkovšek dokazuje, da je Heidegger le navidezen nasprotnik platonizma. To, kar je zavračal, so bili posnemovalci Platonove misli, ne pa Platon sam. Zgodovina filozofije je zanj zgodovina platonizma. Ideje najpomembnejših predstavnikov filozofije je namreč obravnaval kot »platonske transformacije« (A. Peperzak), kot poganjke na deblu Platonove misli. Nekateri so se svojega platonizma zavedali, drugi ne. Tudi v Nietzscheju, ki je sam sebe imel za nasprotnika platonizma, Heidegger še prepozna metafizično držo in s tem Platona. Tako je Heidegger še pred Whiteheadom postavil tezo, da je »zahodna filozofija le zbirka opomb k Platonovi filozofiji«.

Toda metafizika, ki samo sebe izpeljuje iz Platonovega nauka o idejah, po Heideggru ne predstavi Platona v njegovih izvirnih zamislih in namenih, ampak v popačeni obliki. Preseči metafiziko je zato mogoče z vrnitvijo k izvirnemu, nemetafizičnemu Platonu. V tem je strategija Heideggrove reinterpretacije filozofije in utemeljitve hermenevtične fenomenologije: z eksistencialno analizo hoče Heidegger filozofijo radikalizirati, tj. priti do samih korenin, ki jih je treba iskati pri Platonu in iz katerih je zrasla metafizika. Te korenine pa same niso bile metafizične. To naj bi bil izvoren, pristen Platon. Zato je bil Platon poleg Aristotela Heideggrov ključni sogovornik, če-

prav na veliko manj opazen način. Tako kakor pri Aristotelu je Heidegger tudi pri Platonu iskal fenomenoloških uvidov. Svojo nemetafizično misel je hotel navezati nanje in ji s tem zagotoviti legitimnost. V tem se kaže skrb, da fenomenologije in hermenevtike ne bi utemeljil izven Platona in Aristotela, ki nedvomno veljata za glavni avtoriteti filozofije.

A če smo natančnejši, tudi pri Platonu in Aristotelu Heidegger odkriva dvojnost: na eni strani poudarja njun fenomenološki genij, ki jima je pojave razkrival v njihovi pojavnosti, na drugi izrazit nagib k teoretiziranju, ki pojave že ločuje od pojavnosti in jih omejuje na abstraktna, od misli odvisna bistva in ideje. Toda če zanju velja, da sta svet v njegovi pojavnosti v nekaterih svojih delih postavljala pred abstraktna bistva in ideje, to ne velja za njune epigone, za tradicionalno filozofijo, ki se je prepustila težnji po teoretiziranju in se s tem, da je zanemarila hermenevtično-fenomenološke uvide, za več kot dve tisočletji usodno oddaljila od pojavnosti. Tradicionalna filozofija, ki je svojo nalogo razumela kot nadaljevanje njune misli, je svojo glavno skrb posvečala iskanju metod, katerih cilj ni »videti pojave«, ampak utemeljiti gotovost spoznanja (certitudo). Bolj ko se je filozofija oddaljevala od Grkov, bolj se je krepila njena težnja po gotovosti.

Petkovškova študija, razdeljena na tri dele, najprej analizira pojem »teoretičnega apriorija« (logično-teoretični aksiomi in norme). Teoretični apriori, ki ga je vsaka od smeri v tradicionalni filozofiji prilagajala svojim potrebam, je bil skupni imenovalec metafizike. Namen Heideggrovih analiz pa je bil razgraditi (= dekonstrukcija) teoretični apriori in pokazati na izvorni apriori, ki ni abstraktna, teoretična, idealna norma, ampak najosnovnejše eksistencialno dejstvo, da »sem-že-tu«.

V drugem delu avtor pokaže, da Heideggru ni uspelo odložiti miselne strukture, ki jo je očital metafizičnemu Platonu in metafiziki. Tudi sam je privzel hierarhično miselno strukturo, značilno za dialektiko. To miselno strukturo je Platon prikazal v prispodobi o votlini, ki metaforično predstavlja vse temeljne ideje Platonovega nauka (ontologija, psihologija, politika itd.). Zato je prispodoba o votlini sinonim platonizma. Prav nanjo se je navezal Heidegger z besedami: »Tudi mi samo iščemo izhod iz votline, da bi prišli do svetlobe« (*Ga* 24, 404). Kakor Platonova dialektika tudi Heideggrova eksistencialna analiza išče pot iz teme brezimne vsakdanjosti k izvorni, pristni in eksistencialni misli, ki pa po Heideggru ne vznika iz ideje Dobrega, ampak iz izvorne časovnosti.

V tretjem delu pa avtor sledi Heideggrovi analizi *Teajteta* in *Sofista*, v katerih je Platon – davno pred Husserlom – odkril temeljne fenomenološke postulate (npr. intencionalnost, prevlada praktičnega nad teorijo, fenomenološki pojem resnice idr.).

Prvi del je razdeljen na dve poglavji. V prvem poglavju avtor predstavi pojem dogodja (Geschehen), ki ga je Heidegger izbral za temeljno vodilo pristnega razumevanja zgodo-

vine. Pojem dogodja je pri Heideggru postal še veliko pomembnejši v obdobju po *Biti in času*, njegovo zasnovo pa je mogoče odkriti že v času, ko se je njegov »opus magnum« šele oblikoval. Dogodje ima svoj temelj v časovnosti biti, ki se najbolj radikalno manifestira v človeški smrtnosti, v tu-biti, ki je »biti-za-smrt«. Smrt je eksistencialno dejstvo *par excellence*. Nihče ne more umreti namesto mene, zato je smrt dogodek, ki je radikalen izraz enkratnosti in izvornosti. To kaže, da biti ni mogoče popredmetiti in jo podrediti večnim bistvom ali idejam. Bit se dogaja. Toda Heidegger dogodja ni pojmoval ves čas enoumno. Pred izidom *Biti in časa* je pojmoval čas in s tem zgodovinsko dogodje v luči pri-hodnosti. V tem se je kazal vpliv svetopisemske, eshatološko-mesijanske ideje časa, ki jo je našel pri sv. Pavlu (prim. kairos, parousia). Po izidu *Biti in časa* pa je na dogodke začel gledati v luči grškega cikličnega razumevanja časa. Za Grke izvorni čas ni bila prihodnost, v katero vstopam, ampak neki izvorni trenutek v preteklosti, iz katere izhajam. S tega grškega vidika se zgodovina razkriva kot poslanje, kot usodnost (Geschick). Izvorni trenutek (Ursprung) je trenutek razkritosti biti v njeni polnosti (a-letheia), ki pa se z oddaljevanjem od izvira izgublja in zakriva. S tem, ko je Heidegger vedno bolj sprejemal grško »izvorno mišljenje«, se je oddaljil od svojega prvotnega »eshatološkega mišljenja«. Od krščanstva je vedno bolj prehajal h grštvu. V obeh primerih pa je njegovo vodilo bilo dogodje, tj. prepričanje, da je prvotni izvor resnice v zgodovinskem razodetju biti, in ne – kakor je menil Aristotel – v miselnih sodbah in kategorijah. Zgodovina filozofije je bil nenehen beg od te izvorne, v dogodju zasidrane življenjske resnice v abstraktne, neživljenjske in brezčasne miselne pojme, v stavčno logiko in objektivizacijo, ki je resnico pojmovala kot teoretično ujemanje (adaequatio) misli s stvarjo.

V drugem poglavju avtor razčlenjuje Heideggrovo interpretacijo zgodovine, ki jo postavi na temelje eksistencialne analize. Dokler ne razčistimo vprašanja o samem sebi in svojem odnosu do preteklosti, tudi Platona kot zgodovinske figure ne moremo pravilno razumeti. Doslej je filozofija svojo lastno preteklost razumevala objektivistično, tj. kot dogajanje, ki je v razmerju do interpreta zunanje. Filozofija je lastno preteklost pogosto obravnavala negativno kot zgodovino zmot, ki jih je treba preseči z novimi, resničnimi idejami (historia errorum), ali pa kot pozitiven zgled, iz katerega se je mogoče učiti (historia vitae magistra). Zgodovino je razumela tudi kot kompleks, ki mu interpret pripada in mu je nemočno podrejen. V začetku 20. stoletja pa je bila v Nemčiji razširjena novokantovska interpretacija zgodovine kot »zgodovine problemov« (Problemgeschichte). Novokantovci s pojmom »problem« označujejo posamične dogodke, za katere je značilna prigodnost. V tem se približujejo historicizmu, ki poudarja prigodnost zgodovinskega dogajanja. Idealisti pa so novokantovci ostali, ker so posamične dogodke

razumeli kot primere, ki usmerjajo onstran samih sebe in razkrivajo svet idealnih, večnih in nujnih struktur normativne zavesti. Zgodovino so torej razumevali po podobnosti z aritmetiko: dogodek je v podobnem razmerju z zgodovino kakor število z vrsto zaporednih števil. Ker so kot osnovni model mišljenja vzeli matematiko, zgodovine in življenja niso mogli razumeti hermenevtično iz dogodja. Biti torej niso mislili iz biti, ampak ontično na podlagi matematičnih predmetov. Takšne objektivirajoče, popredmetujoče in idealistične razlage zgodovine so imele za posledico dezintegracijo razumevanja življenja, ki je enoten zgodovinski in življenjski tok »razkosalo« in mu odvzelo njegove temeljne značilnosti: zgodovinskost, dogodje in življenjskost.

Heidegger je svojo hermenevtično filozofijo razumel prav kot izhod iz novokantovstva. Veliko pozornost je posvečal novokantovski transcendentalni filozofiji vrednot in marburškemu novokantovstvu, ki se je še posebej sklicevalo na Platona in njegovo *Državo,* v kateri je videlo »nekakšno majhno Kantovo *Kritiko čistega uma*« (N. Hartmann). Za obe novokantovski usmeritvi je bilo značilno iskanje Arhimedove točke spoznanja, ki bi spoznanju zagotovila trdnost in gotovost. Po mnenju novokantovcev je bilo iskanje trdne točke spoznanja tudi osrednje gibalo Platonove misli. Tako je v začetku svojega delovanja, ko je bil še pod novokantovskim vplivom, Platona razumel tudi Heidegger in mu očital logicizem. Takšno Heideggrovo interpretacijo pa avtor zavrača: »Njegov poizkus, da bi Platonu pripisal logicizem novokantovskega tipa, ki spoznanje reducira na znanstveno spoznanje, še posebej na logiko in matematiko, ni bil upravičen, saj je v platonizmu dialektika predvsem sredstvo vzgoje (paideia)« (86). Toda tudi v tem zavračanju platonizma kot logicizma Heidegger ni povsem dosleden, saj Platonov logos hkrati razume tudi kot eros, tj. kot ljubezen do smisla in s tem do modrosti. Ko Heidegger zavrača marburško interpretacijo Platona in z njo Platona samega kot krivca, ki je omogočil prevlado idealnega nad zgodovinskostjo, istočasno opozarja, da Platona ne smemo razumeti preveč poenostavljeno v smislu matematičnega logicizma, ampak kot misleca, ki je iskal smisel biti in je gojil ljubezen do prave modrosti. Platon torej po Heideggru ni bil tako banalno enostranski, kakor ga prikazuje novokantovstvo. Zato je novokantovsko interpretacijo Platona označil kot barbarski platonizem, ki je pozabil na izvorna tla, na katerem se je Platonov idealizem razvil. Zato novokantovci niso bili zmožni razumeti pravega smisla in globine Platonove misli. Takšnim ontičnim in objektivirajočim interpretacijam zgodovine Heidegger postavlja nasproti hermenevtično razumevanje zgodovine, katere temeljna misel je: »Mi sami smo zgodovina.« Misel ni niti podrejena niti nadrejena zgodovinskemu dogajanju, ampak je z njo v stalnem dialogu. Bistvo tega dialoga pa je iskanje smisla. Dokler ne doumemo smisla zgodovinskih dogodkov, ne

moremo trditi, da zgodovino razumemo. Prisvajanje smisla, ki si ga ne morem usvojiti enkrat za vselej, je naloga vsakega posameznika. Hermenevtika posveča posebno pozornost vprašanju smisla, ki je v objektivirajočem mišljenju pozabljeno.

V drugem delu avtor pokaže podobnost med strukturama eksistencialne analitike in dialektike, predstavljene v prispodobi o votlini. Za obe je značilna hierarhična zgradba, po kateri Platon in Heidegger razvrstita načine bivanja od najnižjega do najvišjega, tj. od nepristnih do pristnih. Za nepristni način bivanja so značilni konformizem, brezimnost, nesvoboda, za pristni način pa izvornost, svoboda, spoznanje resnice. Razlikujeta pa se glede na kriterij, ki razmejuje pristne načine bivanja od nepristnih. Po Platonu je ta kriterij spoznanje: najnižji bivanjski način temelji na čutnem zaznavanju, najvišji na zrenju ideje Dobrega. Po Heideggru pa je kriterij, ki določa razvrstitev bivanjskih načinov glede na njihovo pristnost, odnos do časa. Razvrstitev bivanjskih načinov glede na čas Heidegger imenuje fenomenološko kronologijo. Tradicionalna filozofija, ki je čas razumela fizično kot merjenje gibanja fizičnih teles (gibanje sonca, zvezd itd.), je čas razumela nepristno. Že Aristotel, Avguštin in Kant pa so čas opredelili tudi glede na dušo. Po Avguštinu je čas »raztezanje duše«, za Kanta pa umetnost, skrita v globinah duše, katere funkcija je izvorna figurativna sinteza (synthesis speciosa temporis). Tudi samega sebe človek ne dojema izven časa, ampak je čas izvorni način dojemanja samega sebe (fr. autoaffection). Heidegger gre še dalje in bit samo izenači s časenjem. »Biti« pomeni »časiti se«. To idejo je utemeljil na nauku sv. Pavla o drugem Kristusovem prihodu, ki lahko nepričakovano nastopi v katerem koli trenutku. Zato naj bi človek živel v zavesti, da ima vsak trenutek neprecenljivo vrednost (kairos). Trenutek pa ni le nenehen sedaj, ampak enota, sestavljena iz preteklosti, sedanjosti in prihodnosti. Platonsko Eno, ki je ideja Dobrega, pri Heideggru nadomesti trenutek, ki je enost vseh treh časovnih razsežnosti. Nauk o Enem (henologija), ki je temelj platonske dialektike, najdemo torej tudi v Heideggrovi fenomenološki kronologiji.

Drugi del je razdeljen na dve glavni poglavji. V prvem poglavju avtor pokaže, kako je po Heideggru čas razumela filozofija od Aristotela do Kanta. Filozofsko razumevanje časa je temeljilo na vulgarnem, vsakdanjem razumevanju časa, v katerem ima središčno vlogo sedanjost. Aristotel se ni odmaknil od vsakdanjega razumevanja časa, ampak ga je poskušal le znanstveno utemeljiti na gibanju nebesnih teles. Po Aristotelu preteklost in sedanjost ne predstavljata pravega časa, ampak sta nekakšna »odpadnika« glede na »sedaj«. Večnost pa sta Aristotel in za njim tradicionalna metafizika pojmovala kot sedaj, ki ne mine. Heidegger naredi zaključek, da je torej tudi večnost, ki naj bi veljala za izvenčasovno, časovno pogojena in je zato zmotno misliti, da je izven časa. Jedro tradicionalne metafizike je torej kro-

nološko in kronologija je zato *a priori* ontologije, kar pomeni, da določa njen smisel. Tudi Kant se po Heideggru ne izogne takšnim predpostavkam. Po Kantu je »sedaj« formalni pogoj intuicije; »sedaj« je apriorna shema spoznanja. Zato je napačno misliti, da je Kant presegel kartezijanski »cogito«. Tako Kant kakor Descartes sta ostala na tirnicah, ki jih je postavil Aristotel in vsa njuna misel in filozofija sta ostali ujeti v nepristno, odtujeno razumevanje časa, v katerem »sedaj« prevladuje nad izvorno časovnostjo.

Tradicionalno, nepristno razumevanje časa po Heideggru presežemo, ko se zavemo, da je časovnost izvorna ekstatičnost, tj. izvorna transcendenca. Izvorno časovnost je Heidegger opisal s pojmom *epekeina*, ki ga je Platon uporabil za opredelitev ideje presežnega Dobrega. Pot, ki po Platonu vodi do Dobrega kot izvorne presežnosti, je dialektika; pot, ki nas vodi do izvorne časovnosti, pa Heidegger imenuje diahermenevtika, tj. zmožnost, da dani trenutek razumemo enotno v povezanosti vseh treh časovnih razsežnosti. Šele takšno razumevanje trenutka kot enosti vseh treh časovnih razsežnosti omogoči, da presežemo tradicionalno ujetost misli v »sedaj«. Pristni, polno živeti trenutek (kairos), iz katerega se časi bit človeka oz. tubiti, je izvorni a priori. Če ga živimo pristno, potem z vso odgovornostjo sprejemamo nase *sedanje* odločitve za *prihodnost*, ki pa imajo svoje korenine že v *preteklosti*. Živeti trenutek pomeni odgovorno združevati v sebi časovnost v vseh njenih treh razsežnostih. Z ontološkega vidika pa je trenutek »generator« bivanjskih možnosti. »Možnost-biti, tj. ekstatična časovnost tu-biti, je izvorni a priori tubiti« (210). Tako Platon kakor Heidegger sta bila usmerjena k mišljenju biti. Toda Platon se je pri tem oprijemal logosa, miselnih oblik, ki bogastvo življenja reducirajo na enotne like, ideje, Heidegger pa se je dal voditi času, ki življenja v njegovi raznolikosti ne omejuje in ne prilagaja neživljenjskim, abstraktnim likom. Tako Heidegger Platonovo onto-logijo nadomesti z onto-chronijo.

Ob koncu drugega dela Petkovšek povzame podobnosti in razlike med Heideggrom in Platonom. Značilnosti, ki jih najdemo pri obeh avtorjih, so: dualizem, hierarhična razporeditev bivanjskih načinov, zahteva po spreobrnjenju k pristnemu načinu bivanja, strukturna podobnost med eksistencialno analitiko in platonsko dialektiko. Temeljna razlika med njima pa je, da Platon mišljenje biti utemeljuje na logosu, Heidegger pa na času. Avtor zaključi, da je Heideggrova misel ostala zaprta v metafiziko subjektivnosti, ki si jo je prizadeval preseči.

V tretjem delu pa avtor z analizo Heideggrove interpretacije dveh Platonovih dialogov, *Teajteta* in *Sofista*, pokaže, da je Heidegger pri Platonu iskal in našel nastavke fenomenološke misli. V prvem poglavju poudari Heideggrovo idejo, da je že Platon postavil vprašanje »smisla biti«, ki se je kasneje v filozofiji izgubila. Izpostavi tudi nekaj temeljnih idej, s katerimi se je Heidegger oddaljil od tradicionalne filozofije: namesto iz onto-logije je izhajal iz

onto-chronije, mišljenje biti pa je namesto na ontične temelje postavil na ontološke. Tradicionalno filozofijo, ki je bit mislila skozi prizmo bivajočega, je poskušal preseči tako, da bi bivajoče mislil skozi prizmo biti. V ospredje svoje misli postavi vprašanje o biti in smislu biti. V svoji analizi Platona pa bo poskušal pokazati, da se je pomembnosti tega vprašanja zavedal tudi že Platon.

V drugem poglavju avtor prikaže Heideggrovo fenomenološko interpretacijo glavnih tradicionalnih tez o bitju: kantovsko, srednjeveško, moderno in logično. Zanje je značilno, da so bit pojmovale na obzorju predmetnosti in ustvarjenosti.

Tretje poglavje je analiza metafizike z vidika bivanjskega načina, na katerem temelji. Metafizika je izraz bega tubiti pred svojo lastno pristnostjo, ki jo tubit doseže v stanju tesnobe in tujosti. Platonov nauk o idejah je izraz takšne bivanjske drže. Nasprotno, misel, ki je usmerjena k faktičnosti in ne beži pred težo življenja in tesnobe, najdemo v *Sofistu.* Zdi se, da je takšno misel Heidegger odkril v grški tragediji. Bistvo človeka je skrb ali, v Heideggrovem besednjaku, bit tubiti je skrb. Skrb se uresničuje v svoji odprtosti do življenja in njegove teže. Dialektika odvrača od življenja; diahermenevtika vodi k življenju. Bivati in živeti pomeni skrbeti. Ontologijo, ki bi ustrezno razložila takšno razumevanje človeškega bivanja, Heidegger najde v *Sofistu* in *Teajtetu.* Iz teh dveh del je mogoče videti, da Platon resnice ni pojmoval zgolj logično kot teoretično ujemanje misli z njenimi predmeti, ampak tudi fenomenološko kot razkrivanje biti. To pokaže analiza logosa pri Platonu. Platon logosa ni pojmoval zgolj predikativno kot povezovanje dveh pojmov, subjekta in predikata, ampak kot razkrivanje biti prek kopule. V kopuli, tj. v glagolu »je«, se razkriva bit. Če rečem: »Sokrat je filozof«, glagol »je« (kopula) ne služi samo povezovanju dveh pojmov, ampak je obenem tudi trditev ali afirmacija, ki pove, da je vsebina izjavljenega tudi resnična. Prek kopule se torej kaže bit sama. Zato je Platon trdil, da se v trditvah razkriva ali kaže (deloun) tisto, kar je. Misel torej ni ločena od biti, ampak po njenih sodbah in stavkah bit »vdira« v misel. V tem Heidegger vidi zametek svoje ideje, da moramo človeka opredeliti kot »biti-v-svetu«. To je tista temeljna razlika, po kateri se Platon razlikuje od kasnejše tradicionalne filozofije, ki je resnico pojmovala kakor skladnost med dvema bregovoma, mislijo in njenim predmetom, in na kateri temelji tradicionalna objektivirajoča misel. V nasprotju s tradicionalno filozofijo, ki je bit opredeljevala kot uresničitev (actualitas), je Heidegger bit opredelil kot možnost. Tudi zametek te ideje, ki je temeljna v fundamentalni ontologiji, je Heidegger odkril v Platonovemu pojmu »dynamis«. Nenazadnje najde Heidegger pri Platonu tudi zametek eksistencialne analize. *Sofist* je namreč prav analiza dveh bivanjskih načinov: nepristnega načina bivanja, ki zaznamuje sofista, in pristnega načina bivanja, ki je značilen za filozofa.

V tem je tudi jedro avtorjeve teze: Platona ne smemo gledati le kot teo-

retika, na katerem je temeljil ves kasnejši metafizični dualizem, ki ga Heidegger označi za zapadlega, ampak tudi kot filozofa človeške eksistence in dejanja, kar je Aristotel opisal z besedo »praxis«, ki ima podobno vsebino kakor pri Heideggru »eksistenca«. S tega vidika je Platon tudi praktični filozof, filozof eksistence in fundamentalne ontologije. Heidegger je gotovo bil nasprotnik platonizma, toda tu ne gre za platonizem Platona, ampak njegovih posnemovalcev. Iz Platona samega pa je hotel narediti predhodnika fenomenologije, kar je storil tudi z Aristotelom.

Obsežna razprava z vrsto opomb kaže avtorjevo doslednost in sposobnost, da se z lahkoto sprehaja preko klasične grščine in latinščine v zahtevno nemško terminologijo samega Heideggerja. Pokaže tudi na različne prevode teh izrazov v francoščino, hkrati pa ne zanemarja tudi literature iz angleškega in italijanskega govornega področja. Za lažje razumevanje je dodan nemško-francoski slovar s ključnimi pojmi. Obsežna navedena literatura omogoča nadaljevanje študija.

Delo bi zaslužilo, da bi bilo v trenutnem zanimanju za Platona in Heideggerja prevedeno tudi v slovenski jezik, saj prinaša svežino branja obeh mislecev. Hkrati bi s tem dobili vpogled v široko polje heideggerjanskih študij po svetu. Bilo pa bi priporočljivo, da se dodajo prevodi k navedkom iz izvirnih jezikov, še bolje bi bilo jih opremiti z ustreznimi pojasnjevalnimi opombami, saj bi le tako bilo dostopno širši filozofski publiki in ne zgolj poznavalcem Heideggerja.

Janez Vodičar

Stare Mira, *Durch Ihn leben. Die Lebensthematik in Joh 6*, Neutestamentliche Abhandlungen NF 49, Aschendorf Verlag, Münster 2004, 360 str., ISBN 3-402-04797-7

Na katoliški teološki fakulteti v Innsbrucku je leta 2002 rojakinja Mira Stare uspešno zaključila doktorski študij pod vodstvom biblicista profesorja Martina Hasitschke SJ in ubranila tezo o ključnem pomenu t.i. *zōē*-terminologije v šestem poglavju Janezovega evangeija v konceptu njegove teologije življenja. Delo je izšlo v znanstveni seriji ugledne nemške biblične založbe, kar že samo na sebi priča o odličnem strokovnem delu na področju biblicistike.

Eksegetska študija je razdeljena na pet delov. V uvodnem delu predstavi avtorica poleg obravnavane terminologije in zgodovine eksegetskega raziskovanja teme življenja v Janezovem evangeliju tudi metodološke poudarke svojega raziskovalnega dela. Eksegetski metodologiji je v nalogi nasploh posvečeno veliko pozornosti, kar je gotovo tudi posledica dejstva, da je avtorica v času študija aktivno sodelovala v različnih raziskovalnih projektih s tega področja, ki jih je organiziral biblični inštitut pri teološki fakulteti v Innsbrucku. Študij obravnavane tematike izhaja iz temeljnega principa, da je mogoče nosilne teološke termine evangeljskega besedila, h kateremu spada tudi terminologija življenja, raziskovati samo v njihovi vpetosti v celoto posameznega evangelija. Kot najustreznejši pristop se izkaže uporaba sinhrone in narativne analize, ki

izhajata iz literarno strukturnih dejstev besedila. Avtorica najprej analizira *zōē*-terminologijo znotraj Jn 6 in jo nato sooči z izjavami v celotnem Janezovem evangeliju. Te izsledke primerja nato s terminologijo življenja v preostalih spisih Nove zaveze, išče primerjave v starozaveznih tekstih in končno tudi v zunajbiblični literaturi. Največ pozornosti želi posvetiti analizi odnosov med oznanjevalcem in naslovljencem oznanila. Na podlagi različnih teorij narativne analize predstavi petstopenjski model komunikacije, s pomočjo katerega analizira dinamiko v samem besedilu ter v okolju, v katerem je besedilo nastajalo in ki mu je bilo namenjeno. Prvi nivo komunikacije poteka med pripovedovalcem in nagovorjenim v samem besedilu. Drugi nivo komunikacije predpostavlja nekega fiktivnega oz. navideznega pripovedovalca in fiktivnega naslovnika, ki nista konkretni osebi, ampak nosilca določene vloge. Na tretjem nivoju gre za komunikacijo med implicitnim avtorjem in implicitnim naslovnikom. Ta komunikacija je obstajala v avtorjevi zavesti, ko je pisal besedilo in jo lahko razberemo iz načina, kako oblikuje pripoved. Četrti nivo prestopi komunikacijo v samem tekstu in se sprašuje po realnem avtorju in realnem bralcu. Realni bralec ostaja realnemu avtorju večinoma nepoznan, kljub temu pa si avtor ustvarja o njem neko podobo. Komunikacija na petem nivoju pa se odvija med zgodovinskim avtorjem in zgodovinskih bralcem. Pri tem je potrebno upoštevati časovno oddaljenost med avtorjevim zgodovinskim okoljem in okoljem konkretnega bralca. S pomočjo tega petstopenjskega komunikativnega modela uspe avtorici diferencirano analizirati nastajanje, posredovanje in sprejemanje oznanila življenja kot temeljnega teološkega pojma Janezovega evangelija ter hkrati opozoriti na izzive, ki jih to oznanilo sproži tako pri različnih sprejemnikih.

V drugem delu naloge je temeljita tekstna in zgodovinskokritična analiza besedila v Jn 6. Kljub različnim pripovednim elementom je vidna močna koherentnost obravnavane enote ter njena vpetost v kontekst Janezovega evangelija. V tretjem, osrednjem delu naloge, avtorica podrobno analizira posamezne enote šestega poglavja. Ugotavlja napetostni lok, ki se pne med dvema izvoroma življenja, ki ju Janez predstavi v znamenju o čudežnem kruhu (6,1-15) in v znamenju Jezusove hoje po morju (6,16-21), kjer se izkaže čudežna moč Jezusove besede, ki daje življenje. V teh čudežnih znamenjih se razodeva izvor in odrešenjski smoter Jezusovega enkratnega odnosa do Boga. Razodetje Jezusove božanske narave (*epifanija*) v hoji po morju je predstavljeno v tesni prepletenosti razodevanja Jezusove moči s skrivnostjo njegove identitete, ki se razkriva v podobi kruha. Jezus s hojo po morju razodene svojo moč in razkrije učencem globlji vidik svoje osebe. Jezusova manifestacija se odrazi ne le v primernem odzivu učencev (6,21a), temveč tudi v preoblikovanju (6,22-25) neprimernega odziva množice (6,15) po tem, ko jih Jezus čudežno nasiti (6,1-14). Obe

znamenji sta usmerjeni na Jezusovo oznanilo v shodnici v Kafarnaumu (6,25-71). V znamenjih in v Jezusovi besedi je izpostavljena Božja skrb tako za fizično kot za globljo dimenzijo človeškega življenja. Poudarjen je vzajemni odnos med epifanijo in govorom o kruhu življenja. V hoji po morju se manifestira Jezusovo Božje sinovstvo, dokazuje njegova moč, ki rešuje učence na morju, in pristnost trditve, da ga pošilja Bog Oče, da bi služil kot posrednik večnega življenja svetu.

V četrtem delu naloge analizira avtorica predvsem Jezusov govor v kafarnaumski shodnici (6,25-71), kjer pride do največje koncentracije *zōē*-terminologije v celotnem evangeliju. Jezus je tukaj predstavljen kot pobudnik in poslanec oznanila življenja. Naslovniki njegovega oznanila so redkokdaj njegovi neposredni sogovorniki, temveč večinoma t.i. generalizirani posamezniki, ki se lahko nahajajo tako na internem kot na eksternem nivoju teksta. Avtorica dokazuje, da so tudi ti naslovljenci, ki so del četrtega in petega komunikativnega nivoja, vključeni v proces osebnega odločanja, ki ga terja Jezusovo oznanilo življenja. Prav komunikacijska analiza omogoča ohranjati pogled na kompleksnost življenjske resničnosti, ki je navzoča v posameznem bibličnem odlomku. V celoti Jn 6 se odraža dinamičnost vere učencev. Potem, ko Jezus v govoru o kruhu življenja stalno poziva k odločitvi in k poglobitvi vere, pride ta začetna odprtost učencev za vero v Jezusa v krizo (6,59-71). Mnogi učenci ga zavrnejo in se tako ločijo od dvanajsterih, v imenu katerih Peter izpove vero, da je samo Jezus tisti, ki razodeva večno življenje.

Posebno mesto v kontekstu Jezusovega dramatičnega samorazodevanja imajo tudi izjave *egô eimi* (*Jaz sem*), ki v povezavi z različnimi podobami razodevanja njegov enkratni odnos z Očetom. S prvo izmed teh izjav, »Jaz sem kruh življenja« (6,35), vstopa Jezus v dialog z množico, ki ga je iskala zaradi zemeljskega kruha. Preko navezave na čas izhoda (Mz 16,4-15) jih usmeri k iskanju resnične hrane, ki daje življenja. Njegova beseda je kruh življenja – Božji kruh, ki prihaja iz nebes in daje vsem življenje (6,33). Večna oz. trajna kvaliteta tega življenja je poudarjena v 6,58. Kakor se v epifaniji na morju razodeva Jezusova intimna vez z Očetom, ki je vir Jezusovega božanskega življenja, tako se v govoru o kruhu razodeva Jezusova intimna vez z vernikom. Rešitveni vidik Jezusove hoje po vodi je v govoru o kruhu izpričan v trditvi, da bo »tisti, ki mene jé, živel po meni« (6,57). Izkustvo učencev na morju, da Jezus po veri vanj rešuje, podkrepi prepričljivost obljube, da bo tisti, ki bo jedel njegovo meso, izkusil Jezusa kot vir večnega življenja (6,57-58). Napetost med učenci in Jezusom ob koncu njegovega govora pa potrjuje, da vera v Kruh življenja ni zagotovljena sama po sebi s pripadnostjo skupini Jezusovih učencev. Tako učenci kot bralci se ne morejo izogniti osebni odločitvi in njenim posledicam.

Eksegetska študija Mire Stare se odlikuje po jasni metodološki in teo-

loški usmeritvi. Od začetka do konca je zvesta temeljnemu načelu, da analizo posameznih elementov konstantno preverja v širšem literarnoteološkem kontekstu celote evangelija. Prepričljivo je zavrnila nekatere poskuse v zgodovini eksegeze, ki so na podlagi zgodovinsko in literarnokritičnih metod premeščali ali izločali posamezne dele Jn 6,25-71. Na podla narativne analize komunikacijskih procesov v tekstu je močno podčrtala vlogo implicitnega in realnega bralca ob Jezusovemu oznanilu življenja. Dostop do večnega življenja je odprt vsem (prim. 6,33.51), čeprav bo to oznanilo v svetu nujno izzvalo napetost. Odločitev zanjo pa lahko kljub napetosti končno vodi samo k utrditvi vezi v skupnosti, ki se hrani s Kruhom življenja in s tem postaja luč sveta.

Raziskovalno delo o tematiki življenja je v času, ki je še vedno zaznamovan s kulturo smrti in diktaturo relativizma aktualno že samo po sebi in gotovo zasluži, da bi bilo v poljudni obliki čim prej predstavljeno tudi slovenski javnosti.

Maksimilijan Matjaž

Impressum

Bogoslovni vestnik je znanstvena revija z recenzijo. Vpisana je v razvid medijev, ki ga vodi ministrstvo za kulturo RS, pod zaporedno številko **565**. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji in imajo zanjo normativni pomen. Objavlja tudi referate na znanstvenih srečanjih, predhodne objave, strokovne članke, poročila z znanstvenih srečanj in recenzije pomembnih del s področja teologije. *Bogoslovni vestnik* objavlja izvirne ali pregledne znanstvene članke tudi v angleškem, francoskem, nemškem in italijanskem jeziku.

Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v njem objavljeno prvič. Priporočljivo je, da sodelavec to izrecno potrdi oziroma da pove, če je bilo besedilo morda pred tem že objavljeno drugje v kakšni drugi obliki. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika.

Objave v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom ene številke. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; v elektronski obliki na: **anton.mlinar@guest.arnes.si**

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 65 leto 2005

3

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2005

veliki kancler TEOF; naslov: Ciril Metodov trg 4, 1000 Ljubljana	**Msgr. Alojz Uran**
za osnovno in ekumensko teologijo na TEOF UL; naslov: Jemčeva 34, 1236 Trzin; e-mail: bogdan.dolenc@guest.arnes.si	**Doc. dr. Bogdan Dolenc**
pri katedri za liturgiko na TEOF UL; naslov: Pokopališka 7, Ihan, 1230 Domžale; e-mail: silvester.fabijan@siol.net	**As. dr. Silvester Fabijan**
za filozofijo in filozofijo religije na TEOF UL; naslov: Štula 23, 1210 Ljubljana; e-mail: anton.jamnik@guest.arnes.si	**Doc. dr. Anton Jamnik**
za filozofijo na TEOF UL; naslov: Sora 64, 1215 Medvode; e-mail: janez.juhant@guest.arnes.si	**Prof. dr. Janez Juhant**
za zgodovino Cerkve na TEOF UL; naslov: Ob Ljubljanici 34, 1110 Ljubljana; e-mail: bogdan.kolar@guest-arnes.si.	**Prof. dr. Bogdan Kolar**
za cerkveno pravo na TEOF UL; naslov: Vodnikov trg 4, 1000 Ljubljana; e-mail: kosir.jurij.borut@siol.net	**Prof. dr. Borut Košir**
za pastoralno teologijo na TEOF UL; naslov: Stoženjska 9, 1000 Ljubljana; e-mail: Peter.Kvaternik@rkc.si	**Doc. dr. Peter Kvaternik**
za dogmatično teologijo na TEOF UL; naslov: Mejna ulica 57, 2000 Maribor; e-mail: avgustin.lah@guest.arnes.si	**Doc. dr. Avguštin Lah**
za moralno teologijo na TEOF UL; naslov: Ljubljanska 9 a, 1241 Kamnik; e-mail: anton.mlinar@guest.arnes.si	**Prof. dr. Anton Mlinar**
za osnovno bogoslovje, živa verstva in misiologijo na TEOF UL; naslov: Šentjakob 33, 1231 Ljubljana; e-mail: drago.ocvirk@guest.arnes.si	**Prof. dr. Drago Ocvirk**
za biblični študij SZ na TEOF UL; naslov: Repnje 27, 1217 Vodice; e-mail: marjan.peklaj@guest.arnes.si	**Doc. dr. Marjan Peklaj**
za sociologijo in psihologijo na TEOF UL; naslov: Koroška 57, 2000 Maribor; e-mail: vinko.potocnik@guest.arnes.si	**Prof. dr. Vinko Potočnik**
za pedagogiko, katehetiko in homiletiko na TEOF UL; naaslov: Radvanjska 19, 2000 Maribor; e-mail: ivan.rojnik@guest.arnes.si	**Prof. dr. Ivan Rojnik**
za področje oznanjevalne teologije na TEOF UL; naslov: Trg Brolo 11, 6000 Koper; e-mail: bozo.rustja@ognjisce.si	**Mag. Božidar Rustja**
za dogmatično teologijo in ekumenizem na TEOF UL; naslov: Zapoge 5, 1217 Vodice; e-mail: anton.strukelj@guest.arnes.si	**Prof. dr. Anton Štrukelj**
za moralno teologijo na TEOF UL, naslov: Kosovelova 1a, 2001 Maribor-Pobrežje , p.p.703; e-mail: ivan.stuhec@rkc.si	**Prof. dr. Ivan Janez Štuhec**
pri katedri za dogmatično teologijo na TEOF UL, Enota Maribor; naslov: Slomškov trg 20, 2000 Maribor; e-mail: marjan.turnsek@guest.arnes.si.	**Doc. dr. Marjan Turnšek**
nekdanji predavatelj na TEOF UL; naslov: Trubarjeva 80, 1000 Ljubljana; e-mail: rafko.valencic@guest.arnes.si	**Prof. dr. Rafko Valenčič**

Blok *Bloc*

Ob 40-letnici sklepa II. vatikanskega cerkvenega zbora
Teološki simpozij 2005
On the Occasion of the 40th Anniverary of the End of Vatican II
Theological Symposium 2005

317 Msgr. Alojz Uran, Pozdravni nagovor
Allocution
319 Silvester Fabijan, Teološki simpozij ob 40-letnici sklepa II. vatikanskega cerkvenega zbora
Theological Symposium Marking the 40th Anniversary of the End of Vatican II
323 Marjan Turnšek, Znamenje in orodje Svete Trojice v zgodovini
The Holy Trinity as Sign and Tool Through History
345 Anton Štrukelj, Kdo je Cerkev?
Who is Church?
355 Rafko Valenčič, Preroškost pastoralne konstitucije Cerkev v sedanjem svetu
The Propheticity of the Constitution Gaudium et Spes
369 Janez Juhant, Ali odmeva in kako odmeva koncil v Cerkvi na Slonenskem?
Did Vatican II Find an Echo in the Church in Slovenia and How was it Received?
381 Drago Karl Ocvirk, Cerkev gradi evropskega duha in obratno
The Church Building the European Spirit and vice versa
393 Bogdan Dolenc, »Pot ekumenizma je pot Cerkve«: štiri desetletja uresničevanja odloka o ekumenizmu
»The Way of Ecumenism is the Way of the Church« - Four Decades of Putting the Decree Unitatis Redintegratio into Effect
405 Vinko Potočnik, 40 Let po koncilu: Cerkev »ad intra« in Cerkev »ad extra«
40 Years after Vatican II: the Church »ad intra« and the Church »ad extra«
415 Marijan Peklaj, Duša teologije in dušna hrana
The Soul of Theology and Food for the Soul
423 Ivan Rojnik, Kako daleč je evangelizacija 40 let po koncilu?
How Far is Evangelisation 40 Years after Vatican II?
429 Peter Kvaternik, Sol zemlje in mesto na gori: občestveni značaj župnije
Salt of the Earth and City on the Mountain. Community Character of the Parish

439 **Anton Jamnik**, Cerkev pričevalka človekovega dostojanstva in skupnega dobrega v liberalistični družbi
The Church as Witness to Human Dignity and Common Good in Liberalist Society
453 **Božidar Rustja**, Drugi vatikanski cerkveni zbor in mediji
Second Vatican Council and Mass Media
461 **Anton Mlinar**, Človek med kulturno, socialno in teološko antropologijo
Man between Cultural, Social and Theological Anthropologies
471 **Janez Štuhec**, Moralno odločanje med avtonomijo in heteronomijo
Moral Decisions between Autonomy and Heteronomy
479 **Borut Košir**, Zakonik cerkvenega prava 1983 – zadnji koncilski dokument
Code of Canon Law 1983 - the Last Document of Vatican II

Ocene *Reviews*

491 **Avguštin Lah**, Janez Juhant, *Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch*, LIT Verlag, (Theologie Ost – West, Europäische Perspektiven, Bd. 2), Münster 2005, str. 187, ISBN 3-825-6664-5
494 **Avguštin Lah**, Ciril Sorč, *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*, LIT Verlag, Münster 2004, 207 str., ISBN 3-8258-8258-3
497 **Bogdan Kolar**, Tadej Jakopič, *Zgodovinski razvoj redovnega vodila v Suverenem malteškem viteškem redu ter njegov vpliv na podobo srednjeveškega viteza*, Ljubljana 2004, 316 str.
499 **Borut Košir**, Zdravko Lavrič, *Ničnost cerkvenega zakona po kanonu 1095 Zakonika cerkvenega prava*, Ljubljana 2005, ocena doktorskega dela

Nagovor nadškofa msgr. Alojza Urana

Ko sem l. 1964 vstopil v ljubljansko bogoslovje, sem bil še predkoncilski kristjan. Vendar pa sem kmalu začutil, da se v Cerkvi nekaj dogaja. Spiritual Vesenjak nas je posebno v liturgično reformo zelo učinkovito uvajal in znal tudi teološko utemeljiti spremembe, ki smo jih doživljali. Še danes sem hvaležen, da sem lahko prav v času uvajanja v duhovništvo, v bogoslovskih letih od blizu začutil pomlad v Cerkvi. Spominjam se tudi vzklika starejšega moža, ki je rekel nekako takole: »Kako sem srečen, da lahko enkrat po slovensko sodelujem pri sveti maši!«

II. vatikanski koncil je predstavljal veliko prelomnico v Cerkvi, saj je zaključil obdobje, ki bi ga lahko imenovali »konstantinska era«, ko je krščanstvo prepojilo vsa področja skupnega življenja. Se je pa že vedno bolj kazal tudi razkorak med vero in življenjem. Razvoj znanosti in tehnike je vedno bolj potekal mimo Cerkve in njenih okostenelih struktur, ki niso mogle več slediti dogajanju v novem okolju, predvsem pa človeku niso dala odgovora na nove izzive.

Zato je bila odločitev »prehodnega« papeža Janeza XXIII., da skliče vesoljni cerkveni zbor, preroška odločitev, ki jo danes iz večje oddaljenosti še bolj občudujemo in cenimo. Sedanji sv. Oče lepo poudari, da je »koncil očrtal obliko vere, ki ustreza življenju sedanjega kristjana.« (K izvirom prenove). Glavni poudarki koncila: pastoralnost, ekumenskost in dialoškost se danes po 40 letih še bolj kažejo kot temeljne usmeritve Cerkve za prihodnost.

Pokoncilski čas je po začetnem navdušenju in pomladnem vrenju prinesel tudi »prepih«, ki je nekatere (tudi duhovnike in redovnike) odnesel iz Cerkve. Nekateri so bili razočarani in koncilske prenove niso sprejeli (Le Fevre). Še danes so določeni krogi v Cerkvi prepričani, da krize Cerkve in vere ne bi bilo, če ne bi bilo koncila. Prepričan sem, da bi sicer bila kriza še večja, saj bi vase zaprta krščanska skupnost izgubila svoje bistveno poslanstvo: biti v svetu, pa ne od sveta.

Cerkev mora sprejeti vlogo Kristusa, ki je vstopil v vso bedo in umazanijo sveta, vendar se je ohranil neomadeževan. Če je v času zaključka koncila še bila navzoča neka »vzvišenost« Cerkve nad svetom, potem smo v štirih desetletjih tudi praktično »dozoreli« za preprosto in služečo Cerkev, kakor jo je videl papež Janez XXIII., ko je že pred koncilom napovedal: »Prenova Cerkve bo prišla po ubogih!«

V Cerkvi na Slovenskem se je v pokoncilskem času veliko spremenilo. Zelo hitro smo izpeljali liturgično reformo, spremenili prezbiterije,

dobili slovenske liturgične knjige in ogromno druge literature, zaživeli so ŽPS in laiki so bili nekoliko bolj aktivno vključeni v versko življenje. Zaživele so nekatere nove strukture na škofijski in medškofijski ravni. Vendar so se tudi pri nas vedno jasneje kazali znaki sekularizacije, razkristjanjenja in krize vere, kar je bilo navzoče v zahodnih kapitalističnih družbah že prej. Sploh je za nas modro, da nekoliko spremljamo določene pojave v zahodnih deželah, ker bodo ti v nekaj letih prišli tudi k nam. Praktični materializem in hedonizem je prodrl v naše okolje in v Cerkev. Zmanjšanje duhovnih poklicev (posebno redovnic) ter upadanje števila rojstev sta zunanji znamenji globoke notranje duhovne in moralne krize, kar je pravzaprav kriza vere.

Vmes so se zgodile družbene spremembe, doživeli smo samostojnost in nazadnje enakopravnost v EU. Vendar pa se na verskem področju ni izboljšalo, ampak, če gledamo po človeško, poslabšalo.

Vzrokov je veliko. Tudi nekatera predavanja se bodo ukvarjala s tem vprašanjem aktivnega vključevanja Cerkve v družbo in v evropsko skupnost.

Problem pa je predvsem znotraj Cerkve. Tradicionalna vernost ne more več posredovati najpomembnejših vrednot vere, upanja in ljubezni. Sedanji papež je zelo poudarjal, da se nahajamo v podobnem okolju, kakor so se nahajale prve krščanske skupnosti, ki so opisane v Apd. Skrbeti je treba za zdravo tradicijo, vendar pa je potrebno tudi oblikovati živa in močna jedra, ki bodo po prilikah o soli, kvasu in luči pričevala za vstalega Kristusa. Vero je treba ponovno postaviti in Cerkev ne pozna druge poti, kot je katehumenat, uvajanje odraslih v krščanstvo, pa naj bo to pred krstom ali po krstu (Pavel VI.).

Ne potrebujemo novega koncila, pač pa ohranimo, kar je v pokoncilski prenovi dobrega in zdravega, odstranimo, kar je neprimernega, izboljšajmo, kar je nepopolnega in vedno iščimo nova pota za posredovanje istega Božjega kraljestva za naš čas in prostor.

Zahvaljujem se tistim, ki so sprejeli za teološki simpozij to idejo, vsem, ki bodo sodelovali z organizacijo in predavanji in vsem vam, ki ste se udeležili tega srečanja. Na vse naše delo kličem Božji blagoslov.

Spremna beseda (1.20) UDK 262.5 Vat II (061.3)
BV 65 (2005) 3, 319–322

Silvester Fabijan

Teološki simpozij ob 40-letnici sklepa II. vatikanskega cerkvenega zbora

Leta 2003 je minilo štirideset let od izida konstitucije o svetem bogoslužju, prvega dokumenta drugega vatikanskega cerkvenega zbora, ki ga nekateri imenujejo kar uvertura v koncilsko prenovo Cerkve. Že v prvem členu omenjene konstitucije je namreč zapisan cilj koncilske prenove, in sicer: »Sveti cerkveni zbor si postavlja za nalogo: poskrbeti, da bodo verniki vedno bolj krščansko živeli; bolje prilagoditi potrebam našega časa ustanove, ki so spremenljive; pospeševati, kar bi moglo prispevati k edinosti vseh, ki verujejo v Kristusa; in okrepiti, kar bi pomagalo vse ljudi poklicati v naročje Cerkve« (B 1). Omenjeno obletnico je Teološka fakulteta zaznamovala s simpozijem, ki je potekal 3. decembra 2003, v Ljubljani in je bil uvrščen v teden Univerze v Ljubljani.

40-letnico sklepa drugega vatikanskega cerkvenega zbora je Cerkev na Slovenskem prav tako obeležila z obsežnim simpozijem, ki je potekal od 29. do 31. marca 2003, v organizaciji Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Vsebinsko je simpozij sledil besedam kardinala Suenensa, ki jih je izrekel na koncilu in z njimi označil koncil za »koncil o Cerkvi navznoter in o Cerkvi navzven«. Tudi papeža Janeza XXIII. je 11. oktobra 1962, ob odprtju koncila poudaril, da je potrebna najprej prenova Cerkve same, da bo sposobna izpolnjevati svojo odrešenjsko nalogo sredi človeštva. V tem je tudi vsebina »aggiornamenta«, ki ni reforma v vsem in za vsako ceno, temveč predpostavlja nedotaknjenost Božjega razodetja in Cerkve, kakršno je zamislil Kristus, hoče pa Cerkev usposobiti za to, da bi zares učinkovito posredovala Božje razodetje človeštvu svojega časa.

Tridnevni simpozij, ki je potekal v Ljubljani, Mariboru, na Mirenskem gradu, v Celju in Murski Soboti, je želel odgovoriti na naslednja vprašanja: kaj je koncil povedal pomembnega za tisti in današnji čas, za tedanje in sedanje razmere, za življenje posameznika in celotne Cerkve; kako poteka proces prenove, začrtan na koncilu, kje so potrebne nove vzpodbude in kje korekture? Simpozij je skušal tudi odgovoriti na kritike, češ da je koncil odprl vrata novodobnim vplivom, ki jih ni mogoče zajeziti, relativizmu in negotovosti v verskih in moralnih zadevah, krizi duhovniške in redovniške identitete, anarhiji v liturgiji itd.

Dr. Marjan Turnšek se je v razpravi z naslovom *Znamenje in orodje Svete Trojice v zgodovini* osredotočil na zakramentalni vidik Cerkve, ki je na

drugem vatikanskem koncilu v okviru razumevanja Cerkve kot skrivnosti prišel najbolj do izraza. V razpravi je poskušal tudi predstaviti nekaj področij v sedanjem globaliziranem okolju, kjer naj bi Cerkev v vsej polnosti uresničevala svojo zakramentalnost, in sicer sredi cerkvenega občestva.

Dr. Anton Štrukelj je v predavanju z naslovom *Kdo je Cerkev?* predstavil Cerkev kot subjekt, osebo, Kristusovo nevesto, ki ji je Marija ogledalo, ker je povsem v Kristusu in Bogu, ki v njej prebiva. Poudaril je, da je Cerkev poklicana, da postane prebivališče Boga v svetu in v njej se človeštvo oblikuje po Kristusu.

Dr. Rafko Valenčič v svoji razpravi z naslovom *Preroškost pastoralne konstitucije Gaudium et spes*, med drugim zavrne prepričanje, da je bil koncil ponesrečen poskus prenove z mnogimi, predvsem negativnimi posledicami. Zavrne tudi površno in zavestno manipuliranje z mislimi koncila in izjavami ter postavi trditev, da je koncil delo Svetega Duha, ki je sprožil evangeljsko prenovo občestva in posameznika, ki je potrebna v vsakem času in trajna naloga vseh. Na podlagi analize koncilskih dokumentov poudari, da si je koncil najprej prizadeval za osebno poglobitev verskega in moralnega življenja kristjana; življenje duhovnikov, redovnikov in laikov je postavil na teološke in ekleziološke temelje, pri čemer ni zanemaril antropoloških in družbenih prvin, ki omogočajo vzgojo k osebni zrelosti in spodbujajo nenehno spreobrnjenje.

Dr. Janez Juhant je ob vprašanju ugotovil, da je koncil odločilno usmeril delovanje Cerkve k svetu postmoderne. Koncil je, po njegovem mnenju, katoličane zavezal za dialog s svetom, pokoncilska zgodovina pa potrjuje, da je to zapleten proces, posebej težaven je v postkomunističnih državah.

Dr. Drago K. Ocvirk v predavanju z naslovom *Cerkev gradi evropskega duha in obratno* prikaže, kako sta Evropa in krščanstvo sad medsebojnega vplivanja in interakcije. Po njegovem mnenju je zavest o tem dobila svoj ustrezen doktrinaren in deloma institucionalen izraz prav na koncilu. V drugem delu pa spregovori o novih družbenih razmerah, kjer je posameznik suveren in v njih lahko prepoznamo nov odnos tudi med politiko in Cerkvijo, ki se odraža v njunem sodelovanju.

Dr. Bogdan Dolenc je v predavanju *Pot ekumenizma je pot Cerkve – štiri desetletja uresničevanja odloka o ekumenizmu* poudaril dejstvo, da se je katoliška Cerkev na koncilu uradno pridružila ekumenskemu gibanju in zanj podala svoja načela. V predavanju je spregovoril o dosežkih »ekumenizma ljubezni in resnice« in o svetlih točkah ter sencah sedanjega ekumenskega gibanja. Dosežki izzvenijo kot vabilo k prenovljeni ekumenski duhovnosti.

Dr. Vinko Potočnik v predavanju *40 Let po koncilu: Cerkev »ad intra« in Cerkev »ad extra«* ne obuja spominov na dogodek izpred štiridesetih let, pač pa se sprašuje, kje je Cerkev danes in kako razume samo sebe štiri desetletja po koncilu. Predavanje je nastalo ob analizi dveh pomembnejših

dokumentov drugega vatikanskega koncila, dogmatične konstitucije o Cerkvi *Lumen gentium* in pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et spes*.

Dr. Marijan Peklaj v svoji razpravi ugotavlja, da je bilo v štirih desetletjih po koncilu veliko narejenega, da bi Božja beseda hranila tako teološko raziskovanje kot oznanjevanje in molitev Cerkve. Ugotavlja tudi, da je glede načela, naj bo Božja beseda kakor duša teologije, mogoče opaziti velik napredek na področju dogmatične, moralne in pastoralne teologije.

Dr. Ivan Rojnik ugotavlja, da 40 let po koncilu Cerkev uspešno deluje na raznih področjih evangelizacije, ki jo danes razumemo kot mnogovrstno in dinamično dejavnost in ne več v smislu misijonske pridige, temveč kot služenje, pričevanje itd. Vsi, ki jim je zaupana evangelizacija, bodo po njegovih besedah lahko samo s svojim osebnim pričevanjem povezovali človeka z Bogom in mu pomagali vstopiti v skrivnost vere.

Dr. Peter Kvaternik je imel predavanje z naslovom *Sol zemlje in mesto na gori* in podnaslovom *Občestveni značaj župnije.* Ugotavlja, da Cerkev danes nima le problemov in težav, ima tudi velike možnosti in priložnosti, če bo seveda odprta za izzive sodobnosti. Predavatelj izpostavi dejstvo, da je pastorala v Cerkvi na Slovenskem še izrazito vezana na obrede in podeljevanje zakramentov, današnji čas pa kliče po prehodu iz občestev, ki so z zakramenti oskrbljena, k občestvom, ki z obhajanjem zakramentov vsem vernikom omogočajo krepitev vere v živega Boga. Po njegovem mnenju morajo naše župnije iz oskrbovanih občestev vedno bolj postajati skrbeča občestva, usposobljena, da tudi sama nudijo pomoč vsem tistim, ki jo potrebujejo znotraj ali zunaj občestva.

Dr. Anton Jamnik je imel predavanje z naslovom *Cerkev pričevalka človekovega dostojanstva in skupnega dobrega v liberalistični družbi.*

Mag. Božidar Rustja je predstavil pomanjkljivosti in pozitivne strani odloka o sredstvih družbenega obveščanja, ki je bil eden prvih sprejetih dokumentov drugega vatikanskega cerkvenega zbora in je bil dejansko prvi cerkveni dokument o komunikaciji.

Dr. Anton Mlinar svoje razmišljanje namenja analizi antropologije v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sodobnem svetu *Gaudium et spes* in perspektivi, ki jo to besedilo odpira prihodnosti, saj je to po trditvah predavatelja prvi dokument v zgodovini Cerkve, ki poleg sinteze krščanskega gledanja na človeka v celoti upošteva človekov svet in človeka v svetu.

Dr. Ivan Janez Štuhec v predavanju z naslovom *Moralno odločanje med avtonomijo in heteronomijo* med drugim poudari, da je moralna teologija v dvajsetem stoletju naredila velik razvoj, da je koncil postavil metodološko izhodišče, da je potrebno moralno teologijo utemeljiti na Svetem pismu in cerkvenih očetih ob upoštevanju sodobnih znanosti in znamenj časa.

Dr. Borut Košir je v svojem predavanju predstavil proces nastajanja novega *Zakonika cerkvenega prava,* ki ga nekateri imenujejo zadnji kon-

cilski dokument in je bil pripravljen 20 let po zaključku koncila, in sicer na podlagi učenja drugega vatikanskega koncila in pokoncilskih izkušenj ter ob upoštevanju vseh zakonitosti kanonskopravne znanosti.

Simpozij sta dopolnjevali okrogli mizi v Ljubljani in Mariboru, in sicer pod naslovom *Cerkev, koncil, laiki – slovenska resničnost.* V Ljubljani so sodelovali: dr. Janez Juhant, ga. Mojca Kucler Dolinar, ga. Petra Tomažič, g. Jurij Paljk, g. Justin Stanovnik in dr. Vinko Potočnik. V Mariboru pa so sodelovali: mag. p. Milan Bizant, dr. Ivan Janez Štuhec, mag. Marjetka Raušl, g. Tomaž Kričej in ga. Andreja Štunf. Sogovorniki so, vsak s svojega zornega kota in na podlagi lastnih izkušenj ter koncilskih smernic, predstavili današnji položaj laikov v Cerkvi na Slovenskem.

Silvester Fabijan,
član komisije za pripravo teološkega simpozija na TEOF

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 262.5 Vat II: 282
BV 65 (2005) 3, 323–344

Marjan Turnšek

Znamenje in orodje Svete Trojice v zgodovini

V desetletjih pred drugim vatikanskim koncilom opazimo spremembe v življenju Cerkve in v teološki doktrini o Cerkvi kot počasen proces zorenja. Začetek prepoznamo v okviru prenovitvenih gibanj v teologiji in pastorali.[1] Na področju ekleziologije so se dopolnjevali različni tokovi, ki so v koncilskih besedilih našli svojo dokončno potrditev. V prvi vrsti je bila ponovno odkrita Cerkev kot skrivnost (*mysterion)*, kar je omogočilo živo razpravo o tem, kateri pojem naj bi bil na koncilu sprejet kot osnovni pojem za izražanje narave Cerkve, ali »popolna družba« ali »skrivnostno Kristusovo telo«. S sprejetjem skrivnosti Cerkve za izhodišče in hkrati za središče, h kateremu se v ekleziologiji vse steka, je razumljivo, da je dobilo prednost »skrivnostno Kristusovo telo«. S tem je usmerjenost ekleziologije postala nedvoumno kristocentrična z obnovljenim pneumatološkim poudarkom. Dejstvo pa je tudi, da je ideja o skrivnostnem telesu v zgodovini teoloških tokov bila vedno predhodna prebujanju skupnostnih vrednot v doktrinarni in stvarni podobi Cerkve, kar pa je nujno odprlo trojiško, torej odnosno, perspektivo.

Od teh dveh tem ni mogoče ločiti vprašanja edinosti Cerkve. Tudi to vprašanje se postavlja v dveh smereh, vertikalni in horizontalni.[2] Govoriti o enosti Cerkve vključuje tudi razpravo o njenih mejah, ali obstajajo in če obstajajo, kakšne so. S tem ekleziološka problematika odpira vprašanje odrešenja v Cerkvi, torej vprašanje osnovnega aksioma »zunaj Cerkve ni zveličanja«.

Morda je bila najpomembnejša povezovalna točka med novimi ekleziološkimi tendencami, ki so iskale neko uravnovešenje med različnimi napetostmi, *zakramentalni vidik Cerkve*. Kristocentrizem ekleziologije »Kristusovega skrivnostnega telesa« je povezal kristološko in ekleziološko dogmo, v interpretiranju skrivnosti Cerkve po analogiji skrivnosti učlovečene Besede. Kot je Kristus epifanija Očeta in zakrament odrešenjskega srečanja človeka z Bogom, tako je tudi Cerkev zakramentalna

[1] Naštejmo samo najpomembnejše: prebujanje skupnostnega čutenja, kristocentrična duhovnost, odkrivanje laikata, liturgična prenova, prenova bibličnega in patrističnega študija, ekumensko gibanje.

[2] Nedvomno so na tem področju pomembna dela Hurteventa (*L'unité de l'Eglise du Christ*, Paris 1931) in Congarja (*Chrétiens désunis: Principes d'un »oecuménisme« catholique*, Paris 1937).

epifanija Kristusa in njegovega odrešenjskega dela v svetu kot konkretna uresničitev Očetove vsezveličavne volje. Znotraj ekleziološkega toka, ki razglablja o zakramentalnosti Cerkve, se postavlja za kasnejši koncil izredno rodovitno spraševanje o eklezialnem vidiku zakramentov.[3]

V nadaljevanju bomo raziskali zakramentalni značaj Cerkve, kot ga zasledimo v koncilskih dokumentih.

1. Eklezialna razsežnost zakramentov

Poimenovanje »zakrament« je neke vrste beseda »ključ«, s katero je mogoče vstopiti v novo zavedanje, ki ga ja Cerkev sprejela o sebi na drugem vatikanskem koncilu. Ta ideja P. Smuldersa izrazi sorazmerno razširjeno mnenje med teologi.[4] Zakramentalni vidik je značilen za vse elemente cerkvenega občestva, že v njeni ontološki strukturi, ki je prisotna v globalni skrivnosti njenega poslanstva v svetu. Zavest zakramentalne narave Cerkve je bila izrecno prisotna na koncilu od izida prvega dokumenta naprej (*Sacrosanctum Concilium*). V dogmatični konstituciji o Cerkvi (*Lumen Gentium*) je koncil sprejel povsem za svoje to sicer patristično pojmovanje, se potrudil razložiti dejansko vsebino tega izraza in tako priznal napor teologov, ki so jo želeli ponovno ovrednotiti.[5] Vidiki, ki jih je teološko razpravljanje v desetletjih pred koncilom izpostavilo, se na različne načine zrcalijo v celotni doktrinarni usmeritvi koncila.[6] Preletimo najprej osnovna koncilska dejstva glede naše problematike.

1.1 Analiza besedil

Z opredelitvijo, da »po pravici torej velja bogoslužje za izvrševanje duhovniške službe Jezusa Kristusa« (SC 7), je konstitucija *Sacrosanctum concilium* odprla pot vsem poglobitvam te ideje v naslednjih dokumen-

---

[3] Glede povzetka konvergenčnih idej v ekleziologiji med prvim drugim vatikanskim koncilom glej A. Anton, *Lo sviluppo della dottrina sulla Chiesa nella teologia dal Vaticano I al Vaticano II*, v: Facoltà Teologica interregionale Milano, *L'ecclesiologia dal Vaticano I al Vaticano II*, Brescia 1973, 27-86.

[4] Prim. P. Smulders, *L'Eglise sacrement du salut*, v: G. Barauna, *L'Eglise de Vatican II, t.2*, Paris 1966, 314. Glej tudi G. Dejaifve, *L'ecclesiologia del Concilio Vaticano II*, v: Facoltà Teologica interregionale Milano, *L'ecclesiologia* ..., 92-93; Editoriale, *Concilio, post-concilio, paraconcilio*, v: *Civiltà Catolica* 136 (1985), 1, 3-13; M. Turnšek, *Chiesa e sacramenti nella teologia del periodo preconciliare e nei decreti del Vaticano II*, Roma 1991.

[5] Prim. G. Philips, *La Chiesa e il suo mistero: storia, testo e commento della Lumen Gentium*, Milano 1989, 70.

[6] Na primer: zakramenti kot »skrivnosti« - SC 2, 6-7; 47; osnovna zakramentalnsot Kristusa in Cerkve - SC 5.10.16.59-60; odnos Cerkev - zakrmaneti - SC 5.11.27.48.59; LG 11; PO 5; AA 3; vera - zakramenti / beseda-zakrament - SC 59; AG 14; zakramenti v zgodovini odrešenja - SC 5.24.35; DV 2-6.14-20.

tih. Že sama struktura SC je pomenljiva glede novosti v dojemanju liturgije in zakramentov v življenju cerkvene skupnosti. Zakramentalna ekonomija je nedvomno postavljena v bogoslužno izkušnjo Cerkve.[7]

SC na začetku izrazi, da koncil želi »pospeševati, kar bi moglo prispevati k edinosti vseh, ki verujejo v Kristusa«.[8] V zakramentih, najbolj v evharistiji, »se uresničuje delo našega odrešenja« in Kristusova skrivnost ter pristna narava prave Cerkve (prim. SC 2). In ta pristna narava Cerkve se najbolj kaže v zakramentalni, teandrični, naravi Cerkve in v cerkvenostni, socialni in komunitarni razsežnosti zakramentov, kakor tudi vseh drugih liturgičnih dejanj Cerkve. Ko so razpravljali na koncilu o začetnem besedilu te konstitucije (13. generalno zasedanje, 6. novembra 1962), so posebej poudarili pomanjkanje »socialnega in eklezialnega vidika« posameznih zakramentov.[9] Čeprav interventov v tej smeri ni bilo prav veliko, so vendar imeli takšno težo, da so pustili sled v dokončnem besedilu. Poleg dveh zakramentom lastnih ciljev, »posvečenje ljudi« in »izkazovanje bogočastja Bogu«, je predstavljen še tretji, in sicer »gradnja Kristusovega telesa«.[10] Liturgična dejanja, še posebej seveda zakramenti, »niso zasebna dejanja, marveč opravila Cerkve, ki je 'zakrament edinosti', sveto ljud-

---

[7] Glej C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia*, Roma 1965, 509-607; A. M. Triacca, *»Liturgia« »locus theologicus« o »theologia« »locus liturgicus«? Da un dilemma verso una sintesi*, v: *Paschale musterium. Studi in memoria di S. Marsili (1910 - 1983)*, Roma 1986, 193-233.

[8] SC 1: »... quodquid ad unionem omnium in Christum credentium conferre potest, fovere ...«

[9] Posebej pomenljiv je poseg pomožnega škofa iz Liona Mariusa Maziersa v: *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Città del Vaticano 1973, I, 174-175: »Huiusmodi labor mihi videtur occasionem opportunam praebere, ut melius exprimatur aspectus socialis tum verborum, tum actionum in sacra Liturgia, tum etiam modi administrationis Sacramentum ... Nunc autem, aspectus ille socialis, et, ut ita dicam, »ecclesialis«, rarissime percipitur a fidelibus in vita sacramentali ... Patet insuper quod sacramenta non sufficienter a fidelibus considerantur sicut fontes illius caritatis fraternae, quae est fructus et signum amoris erga Deum. Propterea, toto corde optarem, ut aspectus ille socialis et ecclesialis modo simplici sed efficaci exprimeretur in unoquoque ritu sacramentali.« Isto temo je povzel škof iz Vigevana Aloisius Barbero v: *prav tam*, 187-189: »Iure meritoque affirmatur sacrae Liturgiae inesse *characterem* cum pastoralem tum didacticum, at, ni fallor, *nihil fere in schemate invenitur circa aspectus et fructus socialis seu communitatios sacramentorum*. ... Opus huius praeparationis personalis et socialis, *quae integrae Liturgiae proprium est*, praesertim in sacramentis perficitur. Effectus seu fructus sociales sacramentorum, utique dimanantes a gratia cuiuscumque sacramenti propria, multum certe a primis christianis cognoscebatur,magni habebatur et enixe variis modis fovebatur ... *Nulla ergo res tam aliena est a Liturgia, praesertim sacramentaria, quam individualismus.*«

[10] Prim. P. Adnes, *Penitenza e riconciliazione nel Vaticano II*, v: R. Latourelle, *Vaticano II ...: venticinque anni dopo (1962-1987),* Assisi 1987, I, 688; F. Coccopalmerio, *Comunione ecclesiale e struttura del diritto di partecipare ai sacramenti*, v: *La Scuola Cattolica* 102 (1974), 758-774.

stvo, ki ga zedinjajo in urejajo škofje« (SC 26). Ta princip je povsem v skladu z izročilom in je postal temelj za prenovljeno pojmovanje Cerkve in njenih dejanj. Nosilec bogoslužja ni duhovnik, ampak celotna Cerkev kot hierarhično strukturirana skupnost. Delivec zakramentov vedno deluje v prvi vrsti *in persona Ecclesiae*.[11] Z ugotovitvami, da zakramenti spadajo k celotnemu telesu Cerkve in imajo za nalogo, da to telo »gradijo«, »izražajo« in uresničujejo, se na impliciten način potrjuje, da je zakramentalno bogoslužje izraz Cerkve, pojmovane kot *communio* (prim. SC 7.26-27.41.59). »Celotno telo Cerkve *(universum Corpus Ecclesiae)*« (SC 26), ki je v točki 7 razloženo kot skrivnostno telo Jezusa Kristusa, torej Glava in udje, ne predstavlja vesoljne Cerkve po vsem svetu, marveč predvsem konkretno skupnost vernikov, ki so zbrani skupaj s svojimi pastirji in so prav zato zedinjeni v Bogu po Kristusu v Svetem Duhu.[12]

Kolikor so zakramenti dejanja Cerkve kot občestva, moramo po nauku SC v njih prepoznati dejanja »Cerkve v njeni vidnosti«, dejanja občestva kristjanov, ki so povezani z vezmi krsta, vere, pastoralne skrbi in zbrani pod vodstvom škofov ali njihovih zakonitih predstavnikov. Toda Cerkev v svoji vidnosti ni nič drugega kot zemeljska pojavnost »Cerkve v njenem ontološko-notranjem vidiku«.[13] Tako so zakramenti po pojmovanju koncila tudi dejanja Kristusa v vidnih dejanjih Cerkve, torej zemeljske pojavnosti dejanj poveličanega Kristusa. »Za izvrševanje tolikšnega dela je Kristus vedno navzoč v svoji Cerkvi, zlasti v bogoslužnih opravilih«; v zakramentih je na različne načine prisoten »s svojo močjo ..., tako da kadar kdo krščuje, Kristus sam krščuje« (SC 7). Cerkvenostna narava zakramentov torej izhaja iz Kristusove prisotnosti v njih. A ta njegova navzočnost se ne more uresničevati drugače kakor v njegovem mističnem telesu, tudi če se zakramenti obhajajo privatno.[14]

Dokument predvsem potrjuje trojni namen ali tri učinke zakramentov: »posvečenje ljudi«, »graditev Kristusovega telesa« in »božje češčenje«; dodaja pa, da »kot znamenja pa imajo tudi nalogo poučevanja« vernikov, torej imajo tudi neko mistagoško vlogo.[15] Zakramenti so »zakramenti vere«, ker jo ne le predpostavljajo, ampak jo tudi hranijo z besedami in

---

[11] Prim. J. A. Jungmann, *Konstitution über die heilige Liturgie*, v: *LThK: Das zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg 1967, I, 35-36; P. Adnes, *La fonction sotériologique des sacrements*, v: *Studia missionalia* 30 (1981), 89-111.

[12] Prim. J. A. Jungmann, *Konstitution* ..., 36.

[13] O vprašanju »Cerkve kot vidnega in nevidnega odrešenja« glej F. Coccopalmerio, *Comunione ecclesiale e struttura del diritto di partecipare ai sacramenti*, v: *La Scuola Cattolica* 102 (1974), 765-768.

[14] Prim. SC 27.7.59

[15] SC 59: »Sacramenta ordinanatur ad sanctificationem hominum, ad aedificationem Corposris Christi, ad cultum denique Deo reddendum; ut signa vero etiam ad instructionem pertinent.«

obrednim obhajanjem utrjujejo in jo izpovedujejo. Pojem zakramenta ima tukaj zelo širok pomen »svetega znamenja«, ki nam kliče v zavest misel svetega Tomaža Akvinskega o »*sacramenta fidei*«. »Izpovedovati« ali »izražati« vero je notranje povezano s skupnostno vlogo zakramentov. Nekaj izražati ali izpovedovati ima smisel le, če je tudi nekdo, ki lahko to, kar je izpovedano, tudi sprejme. Koncil se je v svoji pastoralni skrbi zavzel, da morajo zakramentalna znamenja dejansko izražati svoj lasten in poln pomen. V tem »polnem pomenu« ne sme manjkati cerkvenostna dimenzija zakramentov, saj se lahko ta polnost doseže le v Cerkvi in po njej. Pri odkrivanju občestvene razsežnosti zakramentov je treba omeniti še ugotovitev, da vsa zakramentalna milost »izvira iz velikonočne skrivnosti Kristusovega trpljenja, smrti in vstajenja, kajti iz Kristusa dobivajo svojo moč vsi zakramenti in zakramentali« (SC 61). Že v 5. točki se prvič pojavi izraz »velikonočna skrivnost«, ki se nato pogosto ponavlja.[16] S tem je osvetljeno jedro zgodovine odrešenja: odrešenjsko delo Jezusa Kristusa na križu. Ta velikonočna skrivnost se uresničuje tukaj in zdaj, v Cerkvi in po delovanju Cerkve kot Kristusovega telesa. Zakramenti so pojmovani kot uresničevanje Kristusove duhovniške službe, ko »vidna znamenja v bogoslužju označujejo in vsako na svoj način povzročajo posvečenje človeka in tako skrivnostno telo Jezusa Kristusa, namreč glava in udje, izvršuje celotno javno bogoslužje« (SC 7). SC brez dvoma poudarja cerkvenostni element zakramentov. Zakramenti so v prvi vrsti dejanja Cerkve. Delo odrešenja, ki ga nadaljuje Cerkev, se uresničuje v bogoslužju po dveh vzporednih in dopolnjujočih se poteh: po prvi se oznanja osvoboditev od zla, ki se je zgodila v Kristusovi velikonočni skrivnosti, po drugi poti pa se ta skrivnost posedanja »z daritvijo in zakramenti« (SC 6).

SC močno poudari cerkvenostno in skupnostno naravo liturgije in v tem je v popolnem soglasju s podobnimi idejami, ki se pojavljajo tudi v drugih dekretih koncila, ki so bili izdani kasneje, še prav posebej s formulacijami v dogmatični konstituciji o Cerkvi *Lumen gentium*. Raziskali bomo ta dokument, da bi odkrili tudi bolj doktrinarni vidik eklezialnosti zakramentov.

Najprej ni težko odkriti, da LG med zakramenti in Cerkvijo »spontano in z živo jasnostjo utrjuje tesno povezavo«. Težje pa bi lahko govorili o kakšnem izrecnem nauku o zakramentih, čeprav se jezik te konstitucije pogosto odpre močnim zakramentalnim poudarkom. Bistvena tematika je seveda Cerkev sama, ki želi izraziti pogled nase, da bi mogla »svojim vernikom ter vsemu svetu pobližje razjasniti svojo naravo in vesoljno poslanstvo« (LG 1). Če preučujemo nastajanje besedila in njegovo strukturo, lahko vidimo, kako se je med koncilom razvijalo novo dojemanje Cerkve, za katerega je značilno, da je manj poudarjena njena posebnost kot »*societas perfecta*«, veliko bolj pa se utrjuje misel o Cerkvi kot »*mys-*

[16] Prim. *SC* 6.61.106.107.109

terium / sacramentum« in o Cerkvi kot *božjem ljudstvu*, kar brez dvoma bolj ustreza sodobnemu času.[17] Znotraj takšne samodoločenosti Cerkve se odpira mnogo širši prostor zakramentom, ki so že tradicionalno vezani na pojem *mysterion*. Že v 3. točki konstitucije je zakramentalna problematika našla svoje mesto. V osebi Jezusa Kristusa je bilo na zemlji uvedeno božje kraljestvo in nam je bila razodeta »skrivnost« (LG 3), kot svoboden, skrivnosten načrt modrosti in dobrote (prim. LG 2), s katerim je večni Oče ustvaril vesoljni svet in določil ljudi za udeleženje pri svojem božjem življenju. Ta začetek in ta razvoj nebeškega kraljestva, ki ju simbolizirata kri in voda s strani Jezusa Kristusa na križu (prim. LG 3) se obhajata in uresničujeta vsakič, ko se obhaja kakšen zakrament.[18] V svojih učinkih zakramenti uresničujejo isti cilj: »predstavlja in uresničuje se edinost vernikov, ki v Kristusu sestavljajo eno telo«, Cerkev, »to je v skrivnosti že pričujoče Kristusovo kraljestvo« (LG 3). V 7. točki koncil to tesno zvezo med zakramenti in Kristusovim telesom, ki je Cerkev, utemeljuje z naukom svetega Tomaža Akvinskega.[19] Skrivnostno in resnično združeni s Kristusom, ki je trpel in bil poveličan, oblikujejo verniki po zakramentih tudi med seboj enost v Kristusu, kajti vsem je podarjen isti Duh Kristusa, ki vanje uvede »Kristusovo življenje«. Zakramenti imajo skupaj s Cerkvijo svoj izvor in tudi svojo perspektivo v odrešenjski božji ekonomiji. Toda zakramenti, evharistija prav posebej, imajo neko teološko-ontološko prednost pred Cerkvijo, kolikor se v njih Cerkev ne samo hrani, ampak se tudi konstituira in gradi.[20] Z biblično teologijo krsta, evharistije in zakramenta svetega reda je še bolj jasno določen njih cerkvenostni značaj: s krstom »smo upodobljeni po Kristusu« v njegovi smrti in njegovem vstajenju, pri »lomljenju evharističnega kruha« smo udeleženi pri Gospodovem telesu in smo »dvignjeni v skupnost z njim in med seboj«; med različnimi darovi Svetega Duha za izgradnjo Kristusovega telesa »je na prvem mestu milost apostolov« (zakrament svetega reda). V točki 7 je opisana Cerkev kot skrivnostno Kristusovo telo, v katerem se vstali in poveličani Kristus nam podarja kot v nekakšnem podaljšanju učlovečenja in poudarjeno razkriva, kako so zakramenti pri tej skrivnosti udeleženi, ko »predstavljajo in ustvarjajo enotno skupnost Kristusovega telesa« s tem, da

---

[17] Kratek povzetek zgodovinske situacije najdemo pri G. Dejaifve, *L'ecclesiologia* ..., 87-89.

[18] To seveda posebej velja za zakramentalno darovanje velikonočnega jagnjeta v »zakramentu evharističnega kruha« (LG 3), v nekem pomenu, v kolikor vsi zakramenti izhajajo iz pashalne skrivnosti in so usmerjeni v evharistijo, pa vsi zakramenti deležijo pri isti Kristusovi milosti.

[19] Prim. LG 7: »In corpore illo vita Christi in credentes diffunditur, qui Christo passo atque glorificato, per sacramenta acrano ac reali modo uniuntur.«

[20] Prim. A. Grillmeier, *Dogmatische Konstitution über die Kirche*, v: *LThK: Das zweite Vatikanische Konzil*, Freiburg 1967, I, 160.

vernike asimilirajo v Kristusa.[21] S tem, ko zakramenti upodabljajo ude po Glavi in omogočajo rast Cerkve, ki jo udejanja Sveti Duh, razodevajo svojo eklezialno naravo. Bog je želel uresničiti univerzalno odrešenje ne individualno (prim. LG 9), ampak tako, da je ljudi posvetil po prerojenju in maziljenju s Svetim Duhom v krstu, ter tako oblikoval »duhovno stavbo in sveto duhovništvo« (LG 10), ki naj bo za vse in za vsakega »vidni zakrament te odrešilne edinosti« (LG 9). Kot krščeni so torej verniki »posvečeni za oblikovnaje« izvoljnega ljudstva in Kristusovega telesa.[22] V tem posvečenju izstopa dvojni značaj: z ene strani je kult Bogu, v katerem duhovniško ljudstvo daruje duhovne darove, torej samega sebe kot »živo, sveto, Bogu prijetno daritev«, z druge strani pa je posvečevanje ljudi. To sta dva vidika, ki sta oba zakoreninjena v *mysteria carnis Christi*. V Kristusu, tem prazakramentu, ki je osebno Bog, se odrešenje razodeva kot liturgično dejanje, kajti on sam je *skrivnost bogoslužja*, ki ga obhaja v našem imenu, in je istočasno dar odrešenja ali *posvečenje*. Ta dva vidika živita v zakramentih Cerkve, ki so skrivnostno obhajanje našega odrešenja. Koncil torej izraža tradicionalne ideje Svetega pisma, tako Stare kot Nove zaveze, kjer je poudarjeno, da je subjekt zaveze vedno celotno božje ljudstvo, torej je Cerkev partner v zavezi. Če so vse poti odrešenja nujno usmerjene v občestvo, je povsem normalno, da imajo tudi zakramenti to usmeritev. Točka 10 LG povzame in na široko razvija duhovniško vlogo božjega ljudstva, da razloži izvor in pomen duhovništva vseh krščenih, kakor tudi usmerjenost skupnega in službenega duhovništva, ki sta usmerjena drug v drugega, čeprav ohranjata razliko po bistvu, ne samo po stopnji.[23] Oba zakramenta, krst – izvor skupnega duhovništva vernikov – in zakrament svetega reda – izvor službenega duhovništva, izražata udeleženost pri istem Kristusovem duhovništvu in kažeta svojo naravo, ki je bistveno skupnostna. Krščeni se v moči skupnega duhovništva »udeležujejo evharistične daritve« in svetega obhajila, sodelujejo pri vseh zakramentih, molijo in se zahvaljujejo Bogu, so pričevalci svetega življenja z odpovedovanjem in dejavno ljubeznijo. Tudi službeni duhovnik je na svoj način »za druge«, kolikor »*in persona Christi*« in v imenu vseh vernikov daruje evharistično daritev ter »oblikuje in vodi« sveto duhovniško ljudstvo.

Organska rast božjega ljudstva se uresničuje po zakramentih in po po Kristusu oblikovanem osebnem življenju vernikov. Točka 11 na zgoščen način zelo konkretno opiše, kako posamezni zakramenti uresničujejo »sve-

[21] Prim. G. Philips, *La Chiesa* ..., 101.
[22] Prim. A. Elberti, *Il sacerdozio regale dei fedeli nei prodromi del Concilio Ecumenico Vaticano II, (1902 - 1962)*, Roma 1989, 284.
[23] LG 10: »Sacerdotium autem commune fidelium et sacerdotium ministeriale seu hierarchicum, licet essentia et non gradu tantum differant, ad invicem tamen ordinantur...«

to in organsko bistvo« Cerkve. Zato iz te točke izhaja pomembno vprašanje: na kakšen način koncil razume zakramente v kontekstu nauka o zakramentalnosti Cerkve? Istočasno govori o zakramentih in krepostih, o enosti zakramentalne in osebne vernosti; na nek način izraža notranjo vez med »zakramentom« in »besedo«. V vsakem zakramentu je prepoznana osebna odločitev, ne da bi se zanikala popolna zastonjska podaritev zakramentalne milosti.[24] Ker je zanimanje konstitucije usmerjeno v duhovniški značaj božjega ljudstva, je pozornost ves čas usmerjena v »zakramentalno«, in to je gotovo doktrinarna novost koncilske pozornosti, ki na zakramente gleda vedno s skupnega eklezialnega gledišča.[25] Sedem zakramentov, LG postavlja v okvir svetega bistva in organske strukture Cerkve. Ne zadovolji se z izpostavitvijo socialnih učinkov, ampak želi osvetliti njihov celovit cerkvenostni, občestveni vidik; trudi se pokazati gosto mrežo dinamičnih odnosov in izmenjav nadnaravnih dobrin, ki se ustvarjajo v naročju Cerkve pri obhajanju (podeljevanju in sprejemanju) različnih zakramentov.

Eklezialni vidik krsta se pokaže prav pri njegovem učinku: novokrščenca vključi v Cerkev po neizbrisnem znamenju, ga delegira za krščanski kult in za javno izpovedovanje vere. Poseben vidik tega učinka pride do veljave pri krstu nekatoličanov: v moči krsta so tudi oni združeni s Kristusom in zato tudi z njegovim skrivnostnim telesom (prim. LG 15). Pri birmi se uresniči polna in bolj aktivna vez s Cerkvijo, ki izhaja iz »posebne moči« Svetega Duha. Birmani kristjan ima namreč dolžnost razširjanja vere kot resnični »pričevalec za Kristusa«. Z birmo dobi tudi moč, da more izvršiti to, za kar je bil zadolžen že pri krstu. Ta nauk je sorazmerno trdno postavljen na antično in srednjeveško pojmovanje v Cerkvi.[26] Birmani kristjan je priča, misijonar in branitelj Cerkve, ki je »vesoljno znamenje odrešenja«. S svojim vsakdanjim življenjem še bolj odločilno prispeva k učinkovitosti Cerkve kot znamenja in orodja za odrešenje sveta.

Z ugotovitvijo, da je evharistija »vir in višek« vsega krščanskega življenja, ji LG pripisuje osrednje mesto med zakramenti. V besedilu o evharistiji v 11 točki konstitucije G. Philips razpoznava pet dogmatičnih točk sinteze glede evharistije: 1. vse krščansko življenje »priteka z oltarja in se k njemu vrača kot svojemu vrhuncu«; 2. darovanjska narava evharistije zahteva, da verniki, ko darujejo hostijo, darujejo »božjo Žrtev in sami sebe z njo«; 3. kar se tiče samega liturgičnega obhajanja, koncil ponovno poudarja potrebo po sodelovanju glede na vsakemu udeležencu lastne naloge, kot jih predvideva hierarhična struktura zbrane skupnosti; 4. ker vsi skupaj gradijo cerkveno občestvo, je bistvenega pomena, da verniki ob-

[24] Prim. A. Grillmeier, *Dogmatische* ..., 183-184.
[25] *Prav tam*, 184.
[26] Za strnjen pogled na tradicijo prim. G. Philips, *La Chiesa* ..., 142-143.

likujejo dejavni zbor in se zato »ne morejo ne osamiti ne zaspati«; 5. obhajilo dejavno uresničuje skupnost: »zbor, srčno skupnost, v kateri se oblikuje božje ljudstvo, in to ne samo v zunanjem obredu, ampak v celoviti resničnosti življenja«; tako se evharistija predstavlja kot zakrament cerkvene edinosti.[27] Ista ideja se ponovi v točki 26, pri opisu narave škofovske službe, ki dobi svoj najvišji izraz prav pri evharistiji, iz katere »Cerkev neprestano živi in raste«. Evharistično telo Jezusa Kristusa postane združevalni in konstitutivni princip skrivnostnega Kristusovega telesa, Cerkve. Da bi bili izčrpni, moramo dodati k skupnostni razsežnosti evharistije še njeno eshatološko dimenzijo (prim. LG 50). V evharistiji je na »najvišji način« uresničena naša povezanost z nebeško Cerkvijo.

Sledi opis zakramentov, ki ne spadajo med uvajalne zakramente. Glede zakramenta sprave in pokore je izražena zelo zanimiva resnica: koncil je izpostavil cerkvenostni vidik tega zakramenta na način, kot ga še nismo zasledili v izjavah cerkvenega učiteljstva.[28] Učinek tega zakramenta ima dvojni značaj (prim. LG 11): Božje odpuščanje in spravo s Cerkvijo. Toda cerkvenostna razsežnost tega zakramenta se ne ustavi zgolj pri spravi s Cerkvijo, ki je bila z grehom »ranjena«, saj Cerkev kot skupnost sodeluje že pri pripravljanju penitenta na spreobrnjenje. Njen trud, da spreobrača grešnike, je v njeni ljubezni *(caritas)*, v zgledu drugih vernikov in v molitvi za grešnike. To besedilo je neposredni dokaz, da spreobrnjenje grešnikov zanima vse člane Cerkve. Iz tega sledi, da nosi greh v sebi, čeprav je v prvi vrsti žalitev Boga, tudi močan proticerkveni naboj. Greh krščenega človeka se trajno pokaže tudi v bolj ali manj globoki rani na občestvu. Oboje, tako greh kot sprava, imata duhovni in družbeni vpliv. Vsak greh, tudi še tako skrit, je neka izguba za vso Cerkev, vedno pomeni nek negativni odboj za božje ljudstvo, kot je tudi vsako zakramentalno odpuščanje za Cerkev nosilec nečesa pozitivnega.[29] Zato je tudi primerno in celo potrebno, da skupnost intervenira v dobro grešnika, dokler ta ne najde odpuščanja in miru. Z ljubeznijo, molitvijo in zgledom Cerkev vpliva na grešnika, ki ima dobro voljo, da bi se lažje približal Kristusovi svetosti, ki za grešnika ne obstaja mimo konkretnih udov Kristusovega telesa. Vsak vernik, ki je krščen in birman, je živa celica mističnega telesa in mora odgovoriti na navdihe Svetega Duha in s svojim življenjem prispevati k

---

[27] Prim. G. Philips, *La Chiesa* ..., 144-146.

[28] P. Adnes, *Penitenza e riconciliazione nel Vaticano II*, in R. Latourelle, *Vaticano II* ..., 692. Glej tudi A. Grillmeier, *Dogmatische* ..., 187.

[29] Z vsakim grehom je ranjena tudi Cerkev v svoji vlogi znamenja in orodja edinosti ljudi med seboj in odrešenja sveta. Zato greh vedno povzroča delitve in zaprtost grešnika samega vase. Bolj kot je ta zaprtost svobodna, večji je greh in bolj nevarna je ranjenost Cerkve. Gelj M. Midali, *Il Popolo di Dio*, v: različni avtorji, *La costituzione dogmatica sulla Chiesa*, Torino 1965, 408.

svetosti tega telesa, ki mora predstaviti in podeljevati drugim tisto milost in nadnaravne dobrine, ki jih je bil sam deležen po Cerkvi.[30]

Tudi pri bolniškem maziljenju je razviden dinamičen bipolaren odnos med Cerkvijo in njenim udom, saj se med njima dogaja medsebojna izmenjava nadnaravnih darov. LG izpostavi dve značilnosti tega zakramenta: z ene strani je celotna Cerkev, ki »bolnika priporoča« trpečemu in poveličanemu Gospodu z dejanjem maziljenja in molitvijo duhovnikov, po drugi strani pa bolni vernik pripomore k dobremu celotne Cerkve, ko Bogu daruje svoje trpljenje in celo smrt v svobodnem zedinjanju s Kristusovo velikonočno daritvijo. Cerkev se približa bolniku kot celotno občestvo božjega ljudstva in mu posreduje nebeške darove, ki so sposobni spremeniti njegovo bolezen v bogočastno dejanje udeleženosti pri odrešenjskem trpljenju Jezusa, kar ima brez dvoma tudi telesne učinke. Vse to je možno samo v Cerkvi in po njej. Tako ima bolnik spet novo možnost, da uresniči svojo živo vključenost v Kristusovo skrivnostno telo, in to v težkem trenutku svoje bolezni ter je na poseben način poklican se oblikovati po odrešenjskem trpljenju in smrti Kristusa. Udeleženost kristjana preko zakramenta bolniškega maziljenja pri skrivnostih Kristusovega trpljenja, njegove Glave, ne zagotavlja samo večnega življenja maziljencu, ampak je v duhovno korist tudi vesoljni Cerkvi.

LG v 11. točki sklene svoj pregled zakramentov še z dvema, ki prispevata k nadaljnji izgradnji Cerkve: to je zakrament svetega reda in zakrament svetega zakona. Prvi je komajda omenjen, saj se mu je koncil posvetil posebej. V številnih omembah drugega pa koncil nenehno vztraja na izjemno slovesni razglasitvi dostojanstva zakramenta svetega zakona in družine. Krščanske zakonce močno vabi, da bi še bolj goreče živeli skrivnost svoje poklicanosti in svojega poslanstva ter tako prispevali svoj delež k duhovni prenovi Cerkve. S tem je močno poudarjena eklezialna vrednost zakona in sveta struktura krščanske družine, ki predstavlja »domačo Cerkev«. V veličini zakramenta je zakon »znamenje skrivnostne enosti in rodovitnosti ljubezni med Kristusom in Cerkvijo« in istočasno krščanski zakonci kot takšno učinkovito znamenje seveda deležijo pri tej ljubezni in rodovitnosti. Skrivnost poročne ljubezni med Kristusom in Cerkvijo pa je istočasno predstavljena kot zgled, kot paradigma zakonske skupnosti, ki je pojmovana v okviru nerazvezne skupnosti in rodovitne ljubezni. Kristus Gospod privzame naravni zakon udov svojega skrivnostnega telesa, ga dvigne na nadnaravni nivo, ga naredi za izraz in nosilca svoje božje ljubezni. Udeležba pri skrivnosti edinosti in ljubezni Kristusa in Cerkve končno pomeni tudi vključitev v skrivnost smrti Kri-

[30] To zanimanje za eklezialni vidik greha in zakramenta sprave ni nekaj povsem novega. Cerkev prvih stoletij se je tega zelo jasno zavedala in tudi javno ter odločno odgovorila kot priča liturgična praksa slovesne sprave.

stusa za Cerkev pa tudi uresničenje njegovega odrešenja v vernikovem življenju. S tem zakon in zakonsko življenje dobita značaj tistega bogoslužja (kulta), ki se je zgodovinsko na najvišji način uresničilo na križu.[31] V LG lahko prepoznamo še tretji cerkvenostni vidik zakramenta svetega zakona: zakonska ljubezen postane ljubezen do Kristusa in do Cerkve, ko preko medsebojne ljubezni zakonca gradita Kristusovo skrivnostno telo. V moči zakramenta spočetje in vzgoja naraščaja ne ostaneta samo golo človeško dejstvo, ampak postaneta sveta in nadnaravna skrivnost; in tako se v okrilju družine uresničuje temeljno poslanstvo Cerkve: prvo oznanilo evangelija in prebujanje ter uresničevanje lastne poklicanosti vsakega posameznika. Kristus sam in njegova Cerkev rojevata in vzgajata ude Kristusovega skrivnostnega telesa po delovanju staršev.[32] Podobno se izrazi G. Philips: »Posebna milost zakramenta zakona se uresničuje v tem, da posvečujoča moč Kristusa Odrešenika privzame ter oplemeniti zakonsko in starševsko ljubezen v božjo ljubezen, ki jo sveti Janez imenuje *agape*, ko ji podeli večnostno razsežnost«.[33] Na kakšen način potem zakonci v moči svojega »posebnega zakramenta« služijo celotni Cerkvi, predstavi LG v točki 34: »Tam imajo zakonci poseben poklic, da bi bili drug drugemu in otrokom priče vere in Kristusove ljubezni. Krščanska družina glasno oznanjuje tako sedaj delujoče moči božjega kraljestva kakor tudi upanje na blaženo življenje. Tako s svojim zgledom in pričevanjem prepričuje svet o grehu in razsvetljuje tiste, ki iščejo resnico.«

V tretjem poglavju LG (točke 18-29) koncil poudari tudi hierarhično strukturo Cerkve z obravnavo zakramenta svetega reda, še posebej z močnim poudarkom na škofovski službi, ki je najvišja stopnja tega zakramenta. Še močneje kot zakrament zakona je ta usmerjen samo v cerkveno skupnost. Pomembno je že to, da je to poglavje postavljeno za poglavje o božjem ljudstvu, kar so koncilski očetje storili po predlogu usklajevalne komisije. To zaporedje je v svoji novosti navdihnjeno z jasno vizijo lestvice krščanskih in eklezialnih vrednot: na njej božje ljudstvo s svojimi večnimi cilji predstavlja veličino na nivoju ciljev, ki se nenehno sublimirajo in se pripravljajo na prehod v večnost, medtem ko cerkvena hierarhija s svojim poslanstvom in svojo oblastjo predstavlja veličino v redu sredstev, ki bodo prešla s prihodom dokončnega božjega kraljestva. To zaporedje predpostavlja neko prednost v razmerah zgodovine odrešenja, čeprav se Cerkev na zemlji vedno kaže v svoji zgodovinsko-hierarhični razsežnosti.

Cerkvenostni ali občestveni poudarek »različnih služb« v Cerkvi je že v uvodu v poglavje, kar omogoči branje in razumevanje celotnega poglavja

[31] G. Philips, *La Chiesa* ..., 150.
[32] Glej tudi pojasnitev glede krščanske vzgoje v *Gravissimum Educationis* v št. 3; v dekretu *Apostolicam Actuositatem* št. 3.6.11; v pastorlani konstistuciji *Gaudium et Spes* št. 48.
[33] G. Philips, *La Chiesa* ..., 150.

v tej luči; gre za prvo usmeritev in vidik presojanja vsebine celotnega poglavja: različne službe so naravnane »v dobro vsemu telesu« in njihovi nosilci »služijo svojim bratom, da bi se vsi ... svobodno in urejeno trudili za isti cilj in tako dospeli do zveličanja« (LG 18).[34] Cerkvenostni princip teh služb ima svoje korenine v Pavlovi teologiji Cerkve kot Kristuovega telesa. LG razvija svojo idejo o »hierhiji v službi božjega ljudstva« tako, da jo kar najbolj močno zasadi na kristološko podlago:[35] za to ne zadošča samo dejstvo postavitve Cerkve s strani Kristusa, ampak je treba poudariti tudi enost udov med seboj, ki kljub svoji različnosti tvorijo eno telo in jih zato oživlja isti Duh. Skupno in službeno duhovništvo sta naravnani eno na drugo; obe sta udeleženi pri edinem Kristusovem duhovništvu: izhajajoč iz istega izvira, čeprav z različnimi nalogami, pripomoreta k uresničevanju istega cilja.

Novo približevanje k temi cerkvenosti zakramenta svetega reda najdemo v točki 19 LG, kjer je osrednja tema kolegialnost škofov.[36] Na temelju mnogih besedil Nove zaveze LG vabi k bibličnemu uvidu, da je Kristus »te apostole postavil kot zbor ali trdno skupnost; na čelo temu zboru pa je dal iz njihove srede izbranega Petra«. Kristus jim da deležiti pri svoji oblasti, da bi »vsa ljudstva napravili za njegove učence in jih posvečevali in vodili«. Kristus tako ni samo živel in izpolnjeval svoje poslanstvo na zemlji, ampak ga je prenesel na apostole. V zavesti s tem dejstvom se je apostolska in poapostolska Cerkev vedno bolj jasno zavedala nujnosti nasledstva vseh teh služb (prim. LG 20-22) in kolegialnosti škofov.[37] »Zborna narava in zborni značaj škofovskega reda« (LG 22) se kot

[34] Isto idejo najdemo tudi v poglavju o laikih v točki 37; tu je ideja razvita z vidika laikov, ki imajo pravico, da od svetih pastirjev v obilju prejemajo duhovne darove Cerkve, še posebej pomoč Božje besede in zakramentov ...« Vprašanje je bilo v prvotni shemi dokumenta skoraj odsotno, zato je v diskusiji o tej temi bilo na koncilu jasno zaznati živo za_nimanje. Prvi je problematiko izpostavil kardinal J. Bueno y Monreal (Sevilla, Španija). Ko je govoril o socialnem vidiku Cerkve, je odkril, da shema s tega vidika ne obravnava ne duhovništva ne diakonata: »Sed de sacerdotii natura, missione et mediatione necessario exercenda ratione ipsius characteris sacerdotalis nihil dicitur. Lacuna huiusmodi omnino impleri debet, ne elementum vere essentiale oblivioni mandetur. Nihil etiam de ministero inferiori v. gr. de diaconatu saltem innuitur« (glej *Acta Synodalia*, 131).

[35] Med 31. generalno sejo (1. december 1962) je kardinal König (Dunaj, Avstrija) izrazil nujnost, da se pred obravnavo škofovske službe na kratko predstavi »božje ljudstvo«, izgradnji katerega morata škofovska in duhovniška služba služiti (prim. *Acta synodalia*, 132-134).

[36] Iz žive razprave v koncilski avli se čuti izredna pomembnost tega argumenta. Med usmeritvami, ki so bile dane koordinacijski komisiji, je bila tudi zahteva kardinala Suenensa (dana na prvem zasedanju med 21. in 27. januarjem 1963), da mora shema vsebovati tudi osvetlitev kolegialnosti škofov in pokazati na povezanost med škofovsko in duhovniško službo ter pojasniti vzvišenost službenega duhovništva.

[37] Kardinal Frings (Köln, Nemčija) je poudaril zavest o škofovskem zboru in primatu v antični Cerkvi med 47. sejo 14. oktobra 1963 (prim. *Acta synodalia*, 493-495).

»prastari običaj« uresničuje v povezanosti škofov po vsem svetu med seboj in z rimskim škofom »z vezjo edinosti, ljubezni in miru« kot tudi na koncilih.[38] Posamezni nosilci tega reda so prav zaradi edinosti s škofovskim zborom in papežem »vidno počelo in temelj edinosti v svojih delnih Cerkvah« (LG 23). Tudi duhovniki so združeni s svojimi škofi »v en sam duhovniški zbor« in so zato tudi med seboj v »intimnem bratstvu« (LG 28; 41). Vendar ima tudi to duhovniško bratstvo svoj razlog v tem, da postanejo »vzgled čredi« in v njihovem služenju krajevnim občestvom, da se le-ta morejo imenovati »Božja Cerkev« (LG 28). Nosilci zakramenta svetega reda so »most« med »legitimnimi lokalnimi občestvi« in »Kristusovo Cerkvijo«, da se vsako krajevno občestvo zbrano okoli oltarja pod »svetim predsedstvom škofa« spremeni v »simbol tiste ljubezni in edinosti skrivnostnega telesa, brez katere ne more biti zveličanja« (LG 26). Na prvem mestu je poudarjeno lokalno obhajanje evharistije, a z dodatkom besedice »legitimno vodstvo« je povezano s celotnim kontekstom apostolskega nasledstva in tako vesoljne Cerkve. Skupnostna narava zakramenta svetega reda zahteva, da njeni nosilci skupaj z božjim ljudstvom »v raznoličnosti vsi pričujejo za čudovito edinost v Kristusovem telesu« (LG 32). Ta dolžnost pastirjev, ki so okrepljeni z zakramentom, ostane tudi v primeru smrtne nevarnosti (prim. LG 41). Vidik »služenja« je povsem jasno v prvi vrsti, a nič manj jasno ni izražena naloga »vodenja«.[39] Svetopismeska podoba pastirja je bližja ideji »ljubeče skrbi« kot izvrševanju neke »oblasti«. Vsi osnovni vidiki duhovniške službe, učenje, bogoslužje, vodenje, pa so bistveno občestveni.[40]

Z analizo vseh ostalih dokumentov drugega vatikanskega koncila lahko ugotovimo, da v njih ni izražena več nobena novost glede našega predmeta obravnavanja. V vseh se čuti neposredna ali posredna prisotnost idej iz prvih dveh velikih konstitucij.

1.2 Sinteza ugotovljenih dejstev

Na osnovi analiziranih dejstev bomo sintetizirali najpomembnejša dejstva glede našega vprašanja, kot so nastala na koncilu:

---

[38] Koncil je bil vzpodbujen k preciziranju pojma zbornosti škofov, ker so nekateri škofje izrazili njegovo dvoumnost. Kot primer navedimo naslovnega škofa D. Mansilla Reoyo (Burgos, Španija) v: Acta synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, 408: »Collegialitas enim est vox aequivoca et ambigua; eius sensus et acceptiones variae sunt.« Podobno tudi nadškof iz Zaragosa (Španija): *prav tam*, 420-422.

[39] Pomembnost oblikovanja kandidatov za duhovništvo v smislu služenja je izražena v dekretu *Optatam totius,* točka 4 in 16.

[40] Te ideje so usklajene s tekstom v dekretu *Presbyterorum Ordinis*. Glej točke 2.5.7.8.13.

1. Liturgična obhajanja, posebno zakramenti in med njimi še prav posebej evharistija, so definirana kot »cerkvenostna obhajanja«. Kult, žrtve vernikov in odgovarjajoče duhovništvo se bistveno uresničujejo v življenju, ki je sveto, versko, molitveno, dobrodelno in apostolsko. Na koncilu se je Cerkev zavedla same sebe in se razodela svetu kot organska enost, v kateri ni nič zgolj privatno.

2. Zakramenti imajo javen, cerkvenostni značaj, zato nikoli ne morejo biti zreducirani na dejanja posameznih vernikov; kolikor pa so dejanja poveličanega Kristusa, uresničena v dejanjih vidne Cerkve, je tudi zakramentom lastna organska struktura. Iz tega lahko z gotovostjo sklepamo, da je njihov resnični smisel mogoče dojeti le v Cerkvi in po njej.

3. Cerkvenostni vidik zakramentov se uresničuje in opaža na dveh nivojih: a) na nivoju »delivec – prejemnik« zakramenta in b) na nivoju učinkov. Učenje koncila se ne zaustavlja preveč na prvem nivoju, ampak precej bolj poglobi drugi nivo; v tem je jasno začutiti njegovo pastoralno usmeritev.

4. Močno so podčrtani trije cilji in posledično trije učinki vsakega zakramenta: posvečenje, izražanje bogočastja Bogu, graditev Kristusovega skrivnostnega telesa ali rast Cerkve. Preko prvih dveh se posameznik oblikuje po Kristusu; tretji pa je »posredovalni učinek« (*res et sacramentum*), ki izrazi novo stanje prejemnika v Cerkvi.

5. Izvor primarne učinkovitosti zakramentov je Kristusova pashalna skrivnost.

6. Koncil istočasno govori o zakramentih in krepostih, o enosti med zakramentalno in posamično osebno vernostjo (duhovnostjo); ne zadošča osebno posvečenje: vernik ima namreč dolžnost in pravico biti »izvoljen rod«, »kraljevo duhovništvo« in »pridobljeno ljudstvo«.

7. Zakramenti imajo teološko-ontološko prednost pred Cerkvijo, saj Cerkev utemeljujejo in hranijo krščansko življenje.

8. Glede posameznih zakramentov koncil ni razvil svoje teologije, ampak je dobro nakazal pot: a) krst: ključna dejstva njegovega eklezialnega značaja so: vključitev v Kristusovo skrivnostno telo, pripadnost Cerkvi in izvoljenemu rodu, božje otroštvo, poslanstvo za krščanski kult, javno izpovedovanje vere; b) evharistija je opredeljena kot eden izmed konstitutivnih elementov Cerkve, je srce Cerkve, ki se uresničuje na vzvišen način pri oltarju – je izraz »občestva« *(communio)*; evharistični skrivnosti se ne more nič dodati; koncil se najbolj posveča pogojem in načinu njenega obhajanja: edinost med vsemi »občestvi« je notranji konstitutivni element evharističnega slavja, brez katerega se ne more udejanjiti; občestveni vidik evharistije se zrcali tudi v socialnih zahtevah, ki iz nje izhajajo (»vez ljubezni«, »znamenje edinosti« in »zakrament usmiljenja«); in končno je isto bistvo tudi del preroške in eshatološke razsežnosti Cerkve; c) zakrament svetega reda: kot temeljna poteza je poudarjeno

»služenje«, biti »za druge«. Ta poteza izhaja iz bistva zakramenta; v tej perspektivi so nato razvite tudi ideje o kolegialnosti (zbornosti) škofov, o »duhovniškem bratstvu« in apostolskem nasledstvu, ki je zunanje znamenje, ki se nanaša na odnos do vesoljne Cerkve; č) sveta birma: je polna, torej bolj aktivna, odgovorna in zavestna pripadnost krščnega cerkvenemu občestvu; d) zakrament sprave: na koncilu se je obnovila zavest dvojnega učinka tega zakramenta: božje odpuščanje in sprava s Cerkvijo; s tem je nedvomno povezan tudi socialni vidik greha; e) zakrament svetega zakona: eklezialni poudarek je zaznati že v tem, da koncil odnos Kristus – Cerkev vzame za model rodovitne zveze med krščanskimi zakonci; tako zakonsko življenje sprejme značaj krščanskega bogoslužja; z medsebojno ljubeznijo zakonci gradijo Cerkev; eklezialni značaj zakramenta zakona, ki je temelj krščanske družine, se izraža z uporabo izraza »družina kot domača Cerkev«; f) bolniško maziljenje: tudi v tem zakramentu najdemo med Cerkvijo in njenim članom dinamičen bipolaren odnos, ki pride do izraza v medsebojni izmenjavi nadnaravnih darov; s Kristusovo milostjo, ki jo je deležen po Cerkvi, lahko bolnik spremeni svojo bolezen v kultno dejanje s tem, da je udeležen pri Kristusovem križu.

Po tem pregledu koncilskih besedil z vidika občestveno-eklezialne razsežnosti zakramentov, lahko z gotovostjo sklenemo, da je koncil to razsežnost izjemno poudaril, saj je bila kar nekaj stoletij nekoliko zapostavljena tako v teologiji kot v življenju Cerkve; povezal jo je z idejo o »*mysterion*-u« v smislu cerkvenih očetov in trinitarične vizije Cerkve. Izvor in srce vsakega obhajanja Cerkve je trinitarična skrivnost. Cerkev, ki obhaja bogoslužje, je ljudstvo, zbrano v imenu Očeta, Sina in Svetega Duha. V vsakem zakramentalnem obhajanju Cerkev zaživi to svojo resničnost, da je trinitarično občestvo, in to v ontološkem in strukturnem smislu. Zakramentalno dejanje hierarhično urejenega zbora vernikov je takšna trinitarična resničnost, ki postavlja Cerkev v dinamizen večne izmenjave podarjanja in sprejemanja med Očetom, učlovečenim Sinom in Svetim Duhom in jo usmerja proti eshatološki dopolnitvi, ko bo naš trinitarični Bog vse v vsem in vsi bodo eno občestvo z Njim. Koncil, ki je imel pred očmi nove sociološke in psihološke pristope k sodobnemu življenju, ki lahko pohabijo občestveni vidik Cerkve, je hotel dati temeljne usmeritve za teološko avtentično dojemanje (skladno z razodetjem in s tradicijo Cerkve) občestveno-cerkvenostnega vidika zakramentov, ki se lahko kdaj zreducirajo na sredstvo uresničevanja posameznih skupin, in ne predvsem orodje podaritve in rasti skupnosti, ki zaobjema vse kristjane.

2. Cerkev na valu tretjega tisočletja

Cerkev se je na drugem vatikanskem koncilu dojela kot znamenje in orodje božjega v zgodovini. In to je njena naloga, ki ji jo je zaupal njen

ustanovitelj, tudi v tretjem tisočletju njenega obstoja. To, kar je bilo vsebinsko zajeto v znan teološki aksiom »zunaj Cerkve ni zveličanja« (»ta potujoča Cerkev je potrebna za zveličanje«, C 14), ki je skozi svoj zgodovinski razvoj od antike preko preloma srednjega v novi vek in vse do dvajsetega stoletja dobilo svojo dokončno določenost, je drugi vatikanski koncil zajel v zgovorne pojme: »nekak zakrament, to je znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in edinost vsega človeškega rodu« (C 1), »orodje odrešenja vseh ljudi« (C 9), »vidni zakrament te odrešilne edinosti« (C 9), »vesoljni zakrament odrešenja« (C 48). Torej je za to resničnost uporabila zakramentalno izrazje, ki na nedvoumen način izraža vidno realno prisotnost božjega delovanja v konkretnih zgodovinskih danostih, ki so vedno znova potrebne odrešenja in novih uresničitev klica k svetosti. Ljudje potrebujejo gotovosti o božji navzočnosti med njimi.

2.1 Znamenje in orodje Svete Trojice sredi novodobske paradigme

Cerkev se danes ne more izogniti postmoderni miselnosti. Čeprav ni od tega sveta, je vendar vsa zasajena v ta svet in za ta svet. Novodobska paradigma gotovo izhaja iz situacije, v kateri je skrajni racionlaizem zašel v skepticizem s sklepom, da razum ni sposoben poznavati metafizične resničnosti, zato je treba zavreči vsako misel na to, da bi se absolutno lahko manifestiralo v zgodovini.[41] Ob sprejetju tega dejstva ostaja samo pragmatično utemeljevanje religije in vere z etičnim ali političnim naglasom.[42] Presenetljivo pa se je močno razširila od srede prejšnjega stoletja naprej še ena reakcija na princip »vse je relativno«. To je novodobski *(new age)* antiracionalizem v zadovoljevanju žeje po absolutnem, ki se kaže v množičnosti različnih ponudb in poti. Pri tem iskanje preseganja relativizma ne gre v smeri novega srečanja med »jaz« in »ti« ter ustvarjanjem »mi«, ampak v smeri preseganja subjekta z ekstatičnim vračanjem v proces kozmičnega kroženja. To je v bistvu vračanje raznih gnostičnih poskusov iz antične dobe v novi preobleki. Čeprav sprejema in celo vrednoti vsa znanstvena spoznanja, hkrati ponuja na področju religije povsem antiracionalistični model postmoderne »mistike«, ki se uresničuje na povsem neoseben način. Absolutnega ni mogoče verovati, ampak izkusiti. Absolutno, Bog, ni oseba, ampak je »duhovna energija«, ki preveva vse. Iz tega izhaja, da je vera pravzaprav vibriranje človekovega jaza s celoto vesolja. S tem naj bi bila presežena vsaka razdeljenost in posamičnost. Odrešenost pa se zrcali kot rešitev posameznika od samega sebe, človek se odreši tako, da izgubi svojo individualnost in se zlije v kozmični »vse«, se pogrezne

---

[41] V to smer razvijata svojo misel Knitter in Hick.

[42] Prim. J. Ratzinger, *Fede, Verità, Tolleranza: Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Edizioni Cantagalli, Siena 2003, 131.

v polnost življenja. Za dosego tega »bega od samega sebe« v opojnost neskončnega in skrivnost vsega se ponujajo najrazličnejše metode, od harmonije glasbe, plesov, vonjav, prastarih obredov do magičnih in okultnih praks.

Cerkev kot znamenje in orodje odrešenja ostaja tudi sredi vsega tega ponudba objektivnega krščanstva, ki ga objektivira prav konkretna zgodovinskost Jezusa Kristusa in prav tako tudi njegovega skrivnostnega telesa, ki je Cerkev. Takšno krščanstvo se ne more raztopiti v množičnosti osebnih doživetij, saj ima trdno točko v Jezusu Kristusu, ki je prazakrament Boga sredi zgodovine. Iz nje izhajamo in k njej se neprestano vračamo. In ker je Cerkev temeljni zakrament Kristusa sredi današnjega sveta, je prav Cerkev danes objektivnost krščanstva, ki ne more biti oblikovano po meri posameznika (subjektivno), ampak po božji meri.

2.2 Orodje prešinjanja zgodovinskih oblik bivanja z ljubeznijo troedinega Boga

Trajna naloga Cerkve je, da prepreči, da bi na svetu zavladal pekel. Pekel je stanje odsotnosti Boga. Kjer ni Boga, kjer ni več nobenega žarka njegove prisotnosti, tam je pekel.[43] Ker tudi v tretjem tisočletju ne manjka utopij o svetu brez Boga, svetu, ki naj bi se rešil Boga, Kristus pošilja Cerkev tudi temu času, kajti tudi malikom teh utopij bo na koncu, kot vedno do sedaj, žrtvovan človek. To pa zato, ker v njih človek ne prizna več nobene meje svojemu delovanju, ker pač nad njim ni nobenega Boga; božje pa v takšnih okoljih izgine iz zgodovinske vidnosti zato, ker iz takšnih ljudi več ne sije nobena luč bogopodobnosti, noben konkreten sij Ljubezni, ki se pretaka med osebami svete Trojice. Izziv ponovne evangelizacije je prav v tem, da se v takšno okolje, miselnost, prakso, sorodstvo, ustanovo ... naseli kristjan, naseli Cerkev. Zgovorni primeri takšnih dejavnosti, kjer se poteze pekla kažejo v izjemno subtilnih oblikah, skoraj dosledno pod krinko ideje dobrega za ljudi, so tudi naslednji: sodobna trgovina s človeškimi organi, »ustvarjanje« plodu, raziskovanje o boleznih in zdravju, »boj« proti neenakemu naraščanju svetovnega prebivalstva, nasilna »pomoč« pri demokratizaciji sveta, istovetenje zakonskih zvez med moškim in žensko z istospolnimi zvezami in s tem relativizacija naravne strukture družine ... Vse to se predstavlja v imenu humanizma; v ozadju pa se vedno tlakuje izredno široka pot sestopa v pekel, na kateri se žrtvujejo posamezna človeška bitja na račun bogatenja in »izboljševanja« življenja že tako prebogatih manjšinskih izbrancev.

---

[43] Glej J. Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens: Kirche als Communio*, Sankt-Ulrich-Verlag, Augsburg 2002, 248-260.

Iz vsega tega in še mnogo drugega se jasno zrcali naloga »vesoljnega zakramenta odrešenja« na začetku tretjega tisočletja: a) sredi sveta predstavljati Boga; b) ustvarjati prostore božje navzočnosti; c) krščanska vera je v tem, da tisti, ki »so bili od Boga dotaknjeni«, zanj pričajo; Cerkev je na svetu zato, da »naredi« živega Boga spoznatnega, da se človek lahko uči živeti z Bogom, živeti pod njegovim pogledom in v skupnosti z njim; č) Cerkev je zato na svetu, da iz njega izganja temine pekla in ga z božjo svetlobo naredi spet vseljivega (to ima veliko vidikov: od ekoloških do terorističnih); svet je človeški le zaradi božje prisotnosti; d) Cerkev mora biti tudi v sedanjosti okvir zaveze med Bogom in človekom, po kateri svet postaja prostor božje navzočnosti; e) po vzoru apostola Pavla je danes Cerkev poklicana, da ponavlja apel razumu (prim. Apd 17,27 sl.) in oznanja z vsemi sredstvi razpoložljivost stvarstva za Stvarnika (prim. Rim 1, 20); f) po vzoru apostola in evangelista Janeza pa mora živo in goreče prinašati v tretje tisočletje oznanilo Jezusa Kristusa (prim. Jn 1, 18); g) največja in centralna naloga Cerkve pa ostaja tudi danes, da človeku pokaže pot h Kristusu in ga na tej poti spremlja; Cerkev je »popotna druščina vere« (Ratzinger, *Weggemeinschaft des Glaubens*); seveda ni cenenih receptov, kako naj Cerkev danes ponudi spremstvo na vseh tako hitro se razvijajočih in spreminjajočih področjih, a ponuditi ga mora, sicer bo zatajila samo sebe, ponuditi ga mora, četudi se osmeši, pade pod križem in doživlja zaničevanje in porog

2.3 Cerkev – organizem v komunikaciji

Bistvo zakramentalnosti je komunikacija med Bogom in človekom; Cerkev kot nekakšen zakrament je tudi danes poklicana izključno h komunikativni drži, ki pa mora biti prilagojena novi komunikacijski resničnosti sveta. Njena naloga ostaja, da temu komunikacijsko spremenjenemu svetu in silno povečanemu človeštvu prenese Kristusov klic in njegovo veselo oznanilo. V tem evangelizacijskem okolju Cerkev ne sme reducirati vprašanja komunikacije na vprašanje uporabe novih komunikacijskih sredstev, da ne bi sporočila podvrgla sredstvu. Sodobna »industrija odnosov z javnostjo«, »reklamna industrija«, je ustvarila za Cerkev nevarno situacijo, v kateri je podoba postala pomembnejša od bistva, od vsebine, prodajanje pomembnejše od prodajane stvari. Cerkev na tej ravni nima ljudem povedati kaj novega, oziroma bo vedno capljala za družbo.[44] Komunikacijska sredstva lahko postavljajo vprašanja, oblikujejo spodbude, ne morejo pa nadomestiti substrata, ki je v osnovi vsake religiozne tradicije. Nobeno sredstvo namreč ne more nadomestiti naloge in dolžnosti

[44] Prim. M. C. Carnicella, *Comunicazione ed evangelizzazione nella Chiesa*, Paoline, Milano 1998, 132-162.

cerkvenega občestva, da živi v globalni komunikacijski razsežnosti, da živi *communio*, torej konkretno zgodovinsko občestvo med ljudmi in z Bogom. Ponovna evangelizacija pomeni za Cerkev sprejeti komunikacijo kot svojo pra-držo, kot držo celotnega svojega »aparata«; to pomeni, da odkrije in sprejme tiste metode, ki ji bodo omogočile: a) trajno ustanavljati in prenavljati strukture in situacije, ki bodo nudile alternativno komunikacijo glede na pomasovljeno, ki danes prevladuje; s tem bi Cerkev tlakovala poti osvobajanja v duhu evangelija; b) trajno ustanavljati in prenavljati strukture in situacije, ki bodo uresničevale in vzpodbujale horizontalno komunikacijo v iskanju stvarne udeležbe vseh na vseh nivojih (kot je bilo v prvi Cerkvi – glej Apd); c) poživljati komunikacijske procese (odnose), da bodo omogočali vedno širše prostore svobodnega izražanja ter ustvarjalnih in osvobajajočih odgovorov na vzorce in načine, ki se vsiljujejo od zunaj, na mnoge manipulacije, ki se dogajajo, na stereotipe in poniževanja, na ponavljajoče se vzorce obnašanja, na čustvene in neutemeljene sodbe ...; č) Cerkev naj odkriva »izkušnjo« naslovnika, ki naj služi za osnovo komunikacije njenega sporočila in hkrati odkriva morebitno »meta-komunikacijo«, ki lahko še tako pozitivno, celo najboljše sporočilo takoj zaduši z mnogo močnejšimi negativnimi za Cerkev skritimi sporočili (spomnimo se Jezusove prilike o semenu, ki je padlo na različna tla in okolje; ali na primer mame, ki se trese pred psom, otroku pa pravi, naj se psa ne boji – katero sporočilo bo za otroka močnejše? Pomislimo na obvezno prisostvovanje bogoslužju, ki je po vrhu še suho, neoblikovano ali za ljudi nesprejemljivo; enako če se veliko govori o sodelovanju laikov v Cerkvi, praktično pa v župniji ne morejo skoraj nikjer sodelovati).

Komunikativna drža pomeni za Cerkev, da goji žive in pristne odnose na vseh nivojih in v vseh vidikih, da postane »projekt odnosnosti«, v njej mora biti prisotna nenehna skrb za vzgojo in oblikovanje v komunikaciji. Kar seveda ne pomeni učenja uporabe raznih komunikacijksih sredstev, čeprav je koristno in potrebno poznati zakonitosti njihove govorice. Uresničevanje te poti dinamične komunikacije spada gotovo v preroško službo evangelizatorja in Cerkve, s katero v sedanjosti že anticipira eshatološko popolno odnosno uresničenost. Zaradi skrivnostne vsebine ne more povsem opustiti poetične ali umetniške dimenzije, ki nagovarja najbolj občutljive plasti človeka; v procesu evangelizacije mora imeti ta odnosna dinamika tudi uresničevalno razsežnost, s katero je v konkretni socialni razsežnosti že udeležena pri ustvarjanju prihodnosti, ki sicer na nesorazmeren način sovpada z božjim kraljestvom.

2.4 Molitvena odnosnost Cerkve

Papež Janez Pavel II. v apostolskem pismu *Novo millennio ineunte* (Ob začetku novega tisočletja, CD 91) podčrta tezo o pomembnosti

molitve in človekove notranjosti ter s tem v zvezi poudari »prvenstvo milosti«: »Da, dragi bratje in sestre, naše krščanske skupnosti morajo postati prave 'šole' pristne molitve, kjer se s Kristusom ne bomo srečevali le zato, da bi ga prosili za pomoč, ampak tudi da bi se mu zahvaljevali, ga slavili, častili, se vanj poglabljali, ga poslušali, mu izrazili svojo zavzeto privrženost, vse do prave 'predanosti' srca« (33). Čez nekaj odstavkov nadgradi prejšnjo misel: »V načrtovanju, ki je pred nami, se je potrebno z večjim zaupanjem zavzemati za takšno pastoralo, ki bo vse svoje razsežnosti dala na razpolago za molitev, osebno in občestveno. To pomeni spoštovati bistveno načelo krščanskega gledanja na življenje: prvenstvo milosti ... Mar naj se potem čudimo, ko tega načela ne upoštevamo, če naši pastoralni načrti doživljajo neuspeh ali polom ter puščajo duhu moreč občutek nezadoščenosti« (38)?

2.5 V obhajanju zakramentov je Cerkev najbolj znamenje in orodje božjega v zgodovini

Papež Janez Pavel II. nas je s pisano besedo (Cerkev iz evharistije, CD 101) in z razglasitvijo leta evharistije (Ostani z nami, Gospod; oktober 2004 – oktober 2005) tudi spomnil na osrednje mesto evharistije v Cerkvi in s tem tudi na mesto nedelje kot Gospodovega dne. Nedelja z evharistijo v središču jasno oznanja, da je Bog izhodišče in cilj časa. Prav pri sveti maši se Cerkev presega v svoji tusvetni resničnosti in vidnosti, ko vanjo vstopa poveličani Kristus pod podobo kruha in vina, se ji daje v hrano in jo prav z realno, stvarno in bistveno povezanostjo posameznega vernika s seboj »stori« za svoje prebivališče v svetu. Tu se zgodi objektivno preseganje zgodovine, kajti liturgije ne obhajamo sami, ampak v njej »pride« med nas Gospod sam.

V našem zakramentalno ekleziološkem kontekstu ne smemo mimo še enega zakramenta, ki je morda znotraj cerkvenih občestev v zadnjih desetletjih postal najbolj odtujen: zakrament sprave; koncil je spet pokazal njegovo skupnostno razsežnost, a do danes ni bilo veliko narejenega za zopetno približanje tega zakramenta; ne da bi zanikali vrednost globinske psihoanalize, psihoterapij in še drugih metod, toda brez slišane božje besede, ko odpušča grešniku in ga spravlja s Cerkvijo in s seboj ter z njim samim, ostanejo vsi človeški poskusi ozdraviti bolnega človekovega duha nezadostni.

Sklep

Cerkev sme sebe meriti le po tem, koliko je v njej resnične božje navzočnosti, priznanja Boga, koliko je v njej živa božja volja glede povsem konkretnih stvari, dogodkov, družbenih procesov ... Brez vsega tega bi

postala Cerkev le aparat, ki vzdržuje le samega sebe, seveda bi tako bila le karikatura sama sebe. V Cerkvi mora biti živ »primat božjega«, to je njena absolutna zahteva, samo tako je lahko zares živa in rodovitna.[45] Brez Boga je svet v temi in Cerkev služi svetu, kolikor v njej živi Bog in je ona zanj prosojna, kajti s tem je Bog tudi v svetu na človeku viden način, torej na zakramentalen način, torej na človeku primeren način. Več ko je med nami Bogu odtujenih ljudi in bolj ko so mu odtujeni, bolj pomembno je, da je preko Cerkve na viden, človeku zaznaven način Bog prisoten med njimi po kristjanih, po občestvu Cerkve. Cerkev je sopotništvo z Njim na poti k Očetu v moči in pod vodstvom Svetega Duha: samo v tej vlogi je resnična.

Sklenimo s papežem Bendiktom XVI., ki je še kot prefekt kongregacije za nauk vere razmišljal takole: »Psalm 119 je v celoti prežet s hvaležnostjo in veseljem nad poznanjem božje volje. Mi vemo, da je ta volja zdaj meso postala v Jezusu Kristusu, ki je postal vidna pot in istočasno usmiljenje, ki nas vedno znova sprejema in vodi. Ali se ne bomo spet razveselili tega sredi sveta, ki je poln zapeljevanja in teme? Nujna naloga Cerkve v našem stoletju se mi zdi, da spet prebudi veselje nad Bogom, veselje nad božjim razodetjem, nad prijateljstvom z Bogom.«[46]

Povzetek: **Marjan Turnšek, *Znamenje in orodje Svete Trojice v zgodovini***

Razprava je osredotočena na zakramentalni vidik Cerkve, ki je na drugem vatikanskem koncilu v okviru razumevanja Cerkve kot skrivnosti *(misterion)* prišel najbolj jasno do izraza. Čeprav je po koncilu vsaj nekaj časa zelo izstopal pojem »božje ljudstvo«, se vendar vedno bolj kaže, da je vidik zakramentalnosti izredno rodoviten. V samih koncilskih besedilih je to pojmovanje močno prisotno v razumevanju in poudarjanju eklezialnega vidika zakramentov, zato je analitični del razprave posvečen prav raziskavi neposrednih izvirnih besedil in koncilskih razprav, ki so bile v ozadju teh formulacij na to tematiko. Ker se prav preko zakramentalnosti najbolj pokaže vloga Cerkve kot znamenja in orodja božjega v zgodovini, drugi del razprave poskuša sintetično predstaviti nekaj področij v sedanjem globaliziranem okolju, kjer naj bi Cerkev v vsej polnosti danes uresničevala svojo zakramentalnost, kot »prostor« trojiške ljubezni sredi življenja sodobnega sveta, kot »prostor« božje navzočnosti za tavajočega človeka. Posebej so izpostavljeni vidiki: Cerkev sredi novodobske paradigme, Cerkev globalno komunikacijski organizem, molitvena odnosnost Cerkve ter osrednost zakramentov v življenju cerkvenega občestva.

Ključne besede: Cerkev, Cerkev kot zakrament, Sacrosanctum Concilium, Lumen Gentium, zakramenti, drugi vatikanski koncil, Sveta Trojica

Summary: **Marjan Turnšek, *The Holy Trinity as Sign and Tool Through History***

The treatise is centred on the sacramental aspect of the Church, which was expressed in a most clear manner at the Second Vatican Council within the understanding of the Church as a mystery (*mysterion*). Though for some time after Vatican II the

[45] Prim. J. Ratzinger, *Weggemeinschaft* ..., 251.
[46] J. Ratzinger, *Weggemeinschaft* ..., 259.

concept of the »people of God« was rather more prominent, the aspect of sacramentality has shown itself to be extremely fruitful. In the texts of Vatican II themselves this concept is strongly present in the understanding and emphasizing of the ecclesial aspect of the sacraments, therefore the analytical part of the treatise is dedicated to the research of the direct original texts and of the background discussions of Vatican II relating to this topic. Since just the sacramentality very distinctly shows the role of the Church as God's sign and tool through the history, the second part of the treatise tries to synthetically present some areas in the present globalized environment, where the Church should fully put into effect its sacramentality as a »place« of Trinitarian love in the midst of the modern life, as a »place« of God's presence for the wandering man. Particular aspects emphasized are: the Church in the midst of the New Age paradigm, the Church as a global communication organism, the prayer relationship in the Church, and the central position of sacramental celebrations in the life of the Church community.

Key words: Church, Church as sacrament, *Sacrosanctum Concilium*, *Lumen Gentium*, sacraments, Second Vatican Council, Holy Trinity

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 262.5 Vat II: 282
BV 65 (2005) 3, 345–354

Anton Štrukelj

Kdo je Cerkev?

Leta 1962 mi je Božji služabnik nadškof Anton Vovk podelil zakrament sv. birme. V času priprave na birmo in tudi pozneje smo v domači cerkvi redno molili za vesoljni cerkveni zbor. Še danes imam živo v spominu prošnjo: *Ponovi v naših časih čudeže kakor na prve binkošti:* »O Božji duh, v Jezusovem imenu poslan od Očeta, podpiraj in nezmotljivo vodi Cerkev, razlij na vesoljni zbor polnost svojih darov... Ponovi v naših časih čudeže kakor na prve binkošti in daj, da sveta Cerkev, združena v skupni pregoreči molitvi okoli Marije, Jezusove matere, in pod Petrovim vodstvom, razširi kraljestvo Božjega Odrešenika, ki je kraljestvo resnice, pravice, ljubezni in miru.«[1]

Kako nepričakovana, smela in preroško daljnovidna je bila odločitev tedanjega papeža, zdaj že bl. Janeza XXIII. ali Dobrega, da skliče koncil! Ta misel je bila prav gotovo navdihnjena od Svetega Duha.[2] Nedvomno je koncil delo Svetega Duha.

1. Koncil Svetega Duha

Prenovljena podoba Cerkve, iz katere drugi vatikanski koncil povsod izhaja, ima pred seboj kot cilj boljše delovanje. Koncil zahteva novo mišljenje in novo delovanje, zavzema se za služenje *ubogim*, poudarja sodelovanje in dialog. V krščanskem *poslanstvu* terja celoten razpon med pristnim božjim razodetjem in celostno odprtostjo k svetu. Koncil terja nove *usmeritve*, da bo prvotno oznanilo prispelo tja, kamor hoče in mora priti; zato postavlja nove, zelo daljnosežne *zahteve*, ki vse izvirajo iz prvotne volje nedeljivega, troedinega Boga, ki je Stvarnik, Odrešenik in Posvečevalec. Vsi kristjani imajo pravico in dolžnost, da ohranjajo v spominu prvobitne

[1] Molitev za vesoljni cerkveni zbor, v: *Družina*, št. 6, 1961, str. 2. Hvala prof. M. Smoliku, da je našel besedilo te molitve.

[2] Jean XXIII, *Attentifs à Dieu*, Cerf, Paris 2000, 104-107. Papež, ki je v vsej preprostosti sprejemal od Boga dobre navdihe, priznava, da je bil on prvi, ki ga je predlog o sklicu koncila presenetil. Nihče mu dal niti najmanjše ideje o tem, čisto nepričakovano je to izrekel v svojem prvem pogovoru za državnim tajnikom, dne 20. januarja 1959. Nato se mu je vse zdelo tako naravno v neposrednem in nadaljnjem razvoju. »Po treh letih priprave, prav gotovo zelo naporne, a vseeno srečne in mirne, sem zdaj tukaj ob vznožju svete gore. Naj nas Gospod podpira, da bomo vse pripeljali k dobremu koncu« (Vatikan, jeseni 1962), str. 107.

dogmatične resnice kot samoumevno ozadje za vse povedano. »Gospod je cilj človeške zgodovine, točka, v katero se stekajo vsa hrepenenja zgodovine in civilizacije, središče človeškega rodu, veselje vseh src in izpolnitev vseh njihovih teženj« (CS 45,2).

Ker je samo Kristus rešitev vseh svetovnih problemov, gre za to, da se najprej vsi verujoči upodobijo po njem. Kristjan je poslan v »svetni svet« z najbolj pristnimi krščanskimi vrednotami, kot so: molitev, pokora, evangeljski sveti, apostolska zavzetost, spoštljiva ljubezen do vseh ljudi.

Če je Cerkev v svojem bistvu »vesoljni zakrament odrešenja« (C 48; CS 45; M 1), ker se ljubeča in zveličavna božja volja razširja na vse ljudi (L 5; M 7), potem more Cerkev to določitev izpolniti le s tem, da napravlja to ljubečo božjo voljo razvidno z bitjo kristjanov v svetu. Bit Cerkve je prvotno in neposredno njeno poslanstvo: »Poslanstvo Cerkve se spolnjuje z delovanjem, s katerim v poslušnosti Kristusovi zapovedi in ob nagibanju milosti in ljubezni Svetega Duha postaja v polnosti dejavno navzoča vsem ljudem in narodom, da bi jih z zgledom življenja in z oznanjevanjem, z zakramenti in z drugimi sredstvi privedla k veri, k svobodi in h Kristusovem miru« (M 5).

Celotno bistveno sporočilo koncila je izraženo s tem dvojnim poudarkom: bit Cerkve (kot poslanstvo) je neločljivo njeno delovanje; božja ljubezen, ki jo Cerkev oznanja in živi, pa je počelo edinosti človeštva v duhu bratstva. »Vsi ljudje so poklicani k tej edinosti s Kristusom« (C 3).

Izjava o *poslanstvu* Cerkve se ne bi mogla glasiti bolj polno: »Cerkev je po svoji naravi 'misijonarska', saj ima po načrtu Boga Očeta svoj izvor v poslanstvu Sina in poslanosti Svetega Duha« (M 3). Na obličju Cerkve mora sijati veličastvo Kristusove ljubezni do vseh ljudi, tudi do nekrščenih. To seveda ni mogoče brez notranjega spreobrnjenja. Vsi »kristjani, naj živijo kjerkoli, morajo z življenjskim zgledom in pričevanjem besede razodevati novega človeka, ki so ga oblekli s krstom, in moč Svetega Duha, ki jih je okrepil z birmo« (M 11). »Krščanska poklicanost je že po svoji naravi poklicanost k apostolatu« (LA 2).

Težišče apostolske dejavnosti je preneseno na *laike*. Njegovega »apostolata se ne more nadomestiti z ničemer« (LA 16). Laiki svoj »apostolat dejansko izvršujejo tako, da se trudijo za evangeliziranje in posvečevanje ljudi, in hkrati s tem, da časni red prekvašajo ter izpopolnjujejo z duhom evangelija« (LA 2). Laiki so »luč sveta« (LA 13). Vidimo: »Kristjani so prevzeli ogromno nalogo, ki jo je treba izvršiti na tem svetu« (CS 93,1). Zlasti za laike »se odpira neizmerno področje apostolata« (LA 14), zato so poklicani *k odgovornosti.*

Smrtni udarec je zadan tisti mentaliteti, ki meni, da moreš biti kot dober državljan spotoma tudi katoličan: z izpolnjevanjem nekaterih verskih dolžnosti si zagotoviš svoje zasebno zveličanje, v ostalem pa prepustiš skrb za krščanstvo strokovnjakom, kleru. »Če je nenehno govor o 'Cerkvi', potem mora vsak kristjan vedeti, da je s tem mišljen on sam. Mimo so časi, ko so

smeli laiki svojo odgovornost zvaliti na kler. Kler bo vedno jasneje tista pomožna organizacija, ki naj vzgaja in ohranja božje ljudstvo (laos Theou) v pravem krščanskem duhu. Zato je prejel svoje posebne posvečevalne, učiteljske in vodstvene milosti. Noben laik se danes ne more pritoževati in začeti stavka: 'Cerkev bi morala ...', ne da bi se obenem vprašal, če on sam dela tisto, kar bi morala Cerkev.«[3]

»Zahteva se celotna napetost, bočiti se mora najdaljši mostni lok, naložena je najtežja odgovornost. Koncil ni olajšal, ampak otežil. Ta koncil je bil bolj kakor drugi *koncil Svetega Duha*. Kajti Duh izhaja od Očeta in Sina; od Očeta, ki je ustvaril svet in njegove ureditve, od Sina, ki je s križem in najhujšo odpovedjo odrešil svet. To pa nista dve območji drugo poleg drugega, kajti Oče je vse ustvaril v naravnanosti na Sina, in Sin je vse stvari odrešil v naravnosti na Očeta, da bi mu položil k nogam dovršeno kraljestvo (1 Kor 15,23). Duh pa je poslednja enota ustvarjenega sveta in sveta Cerkve, on je sveten in duhoven v povedanem smislu: Duh prešinja vse svetno v naravnanosti na Kristusa, vse krščansko odpira v naravnanosti na Očetov kozmos.«[4] To je veliki program, to je celoten lok poslanstva. »Vsak v Cerkvi, naj bo menih ali nuna, škof ali duhovnik, laik ali misijonar, je dolžan v svojem bivanju predstavljati celoten lok ... Po jasnem koncilskem nauku ravno krščanska odpoved vodi k pravi svobodi in zrelosti ljubezni. Kdor živi, da bi pomagal, ne da bi užival, razume to.«[5]

2. Nebeška Cerkev

»Ljudje smo navajeni gledati vse iz svojega lastnega zornega kota, kakor da bi bili mi središče in mera vseh stvari, ne le svetnih, ampak tudi božjih. To navado je prevzela znanost od tako imenovanega 'antropološkega preobrata' v času razsvetljenstva in jo kot znanstveno metodo razglasila za sveto.

A Bog se v svojem lastnem gledišču ne pusti motiti. On je že od nekdaj navajen gledati vse s svojega stališča, pa ne samo gledati, ampak tudi urejati in voditi. Njegovo stojišče moremo imenovati nebeško, čeprav vemo, da nebes ne moremo krajevno določiti ... Bog vodi iz nebes odrešenjsko dogajanje za nas in zgodovino; središče zgodovine pa je Cerkev Jezusa Kristusa, njegovega Sina, ki po svojem učlovečenju, svojem trpljenju, smrti in vstajenju 'sedi na njegovi desnici', da se bo nekoč kot 'sodnik živih in mrtvih' pojavil pred vsem svetom in njegovo zgodovino. Cerkve, ki se imenuje njegovo telo in njegova nevesta, ni mogoče ločiti od njega.«[6] Ker je Marija,

---

[3] Hans Urs von Balthasar, *Wer ist ein Christ?*, Johannes Verlag, Einsiedeln [5]1999, 123 sl.
[4] Isti, *Konzil des Heiligen Geistes*, v: *Spiritus Creator, Skizzen zur Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln [3]1999, III, 232s.
[5] Isti, *n. d.*, 235s.
[6] Isti, *Die himmlische Kirche und ihre Erscheinung*, v: *Homo creatus est. Skizzen zur Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1986, V, 148.

Kristusova mati kot »pracelica« te Cerkve v nebesih pri njem, je s tem že razločno jasno, da je težišče Cerkve v nebesih. Tudi mi kot kristjani »imamo svojo domovinsko pravico (politeuma; conversatio) v nebesih« (Flp 3,20). Smo »sodržavljani svetih in božji domačini« (Ef 2,19). Še več, nebeško Cerkev moramo zares imenovati in imeti za »svojo mater« (Gal 4,26). Po krstu smo se namreč »približali gori Sionu in mestu živega Boga, nebeškemu Jeruzalemu in tisočem angelov, slovesnemu zboru prvorojencev, ki so zapisani v nebesih, in Bogu, sodniku vseh, in duhovom pravičnih, ki so dosegli popolnost, sredniku nove zaveze Jezusu in krvi kropljenja, ki glasneje govori kakor Abelova« (Heb 12,22-24). Vse to: Bog, Jezus, nebeška Cerkev spada skupaj, in tudi mi kot udje Cerkve spadamo zraven.

Cerkev kot communio sanctorum je »nepregledno občestvo tistih, ki se zavzemajo drug za drugega.«[7] Vsi smo *odgovorni drug za drugega*, nihče ni otok. »Nihče izmed nas sebi ne živi in nihče sebi ne umrje« (Rim 14,7). Pri obhajanju evharistije sta zbrana nebo in zemlja, nebeška in potujoča Cerkev. Ali dovolj pogosto in razločno - zlasti v letu evharistije - oznanjamo, da obhajamo evharistijo v resnici »z vsemi angeli in svetniki? Brez njihove navzočnosti se ne obhaja nobena evharistija na zemlji.« Pri vsaki sv. maši se združujemo »najprej s častitljivo vedno Devico Marijo, materjo našega Boga in Gospoda Jezusa Kristusa, s svetim Jožefom in apostoli, mučenci in vsemi svetniki.« Posebno pretresljivo pride do izraza občestvo svetih v molitvi »Suplices te rogamus: Ponižno te prosimo, naj te darove tvoj sveti angel prinese na nebeški oltar pred tvoje božje veličastvo, da bomo vsi, ki od tega oltarja prejmemo presveto telo in kri tvojega Sina, polni milosti in vsega nebeškega blagoslova«. To moramo razumeti dobesedno in stvarno: ko *z enega oltarja*, zemeljskega in nebeškega, prejmemo *en sam dar*, Kristusovo telo in kri, tedaj postanemo v resnici napolnjeni »omni benedictione coelesti et gratia«. Cerkev kot communio sanctorum je »srce sveta«. V neznatni, ponižni obliki evharističnega slavja »se izvršuje delo našega odrešenja« (C 3). Zato prosimo, »naj bo ta spravna daritev *vsemu svetu* v mir in zveličanje« (3. evh. molitev).

»Brez dvoma je Cerkev na zemlji v veliki meri tudi zemeljsko vidna stvarnost kakor mi ljudje, ki se priznavamo k njej, kakor je bil to tudi Jezus Kristus, ko je živel na zemlji. Toda kakor je bilo pri Jezusu Kristusu, tako je tudi pri Cerkvi: *najpomembnejše na njej ostaja nevidno*, tako kakor je bilo božanstvo na zemlji bivajočega Kristusa nevidno in dostopno samo za vero.«[8] Če gledamo na skrivnost Cerkve v njeni polni celovitosti, vidimo, da ima nebeška Cerkev prednost pred zemeljsko. Zunanja, vidna podoba Cerkve se tedaj javlja samo kot majhen del ledene gore, ki plava v neskončnem oceanu.

---

[7] Isti, *n. d.*, 156.
[8] Isti, *n. d.*, 149.

Koncil v tej zvezi govori kar o analogiji med Kristusom in Cerkvijo. Kot skrivnost, kot vesoljni zakrament odrešenja, je Cerkev vidna stvarnost, napolnjena z nevidno božjo resničnostjo. Vidna in nevidna prvina Cerkve sestavljata eno samo nerazdeljivo stvarnost. Koncil pravi: »Na družbo, oskrbljeno s hierarhičnimi organi, in na skrivnostno Kristusovo telo, na vidno družbo in duhovno občestvo, na zemeljsko Cerkev in z nebeškimi darovi obogateno Cerkev ne smemo gledati kot na dve stvarnosti, ampak oboje sestavlja eno samo sestavljeno stvarnost, ki se sestoji iz božje in človeške sestavine. Zato jo po globoko segajoči analogiji primerjamo skrivnosti učlovečene Besede« (C 8). Na Cerkev moramo gledati predvsem kot na *skrivnost, mysterion, sacramentum* (Tertulijan, ki je vpeljal latinsko terminologijo, je besedo mysterion prevedel kot sacramentum).

3. Cerkev kot skrivnost

Štirideset let po uradni objavi koncilskih odlokov moramo ugotoviti, da »se misel o Cerkvi kot zakramentu ni mogla uveljaviti po širini cerkvene zavesti in po širini teologije.« Tako ugotavlja kardinal Joseph Ratzinger že dobrih deset let po koncilu in to velja še danes. Kardinal nadaljuje: »Medtem ko se je geslo 'božje ljudstvo' razširilo s hitrostjo vetra in danes spada k besednemu zakladu škofov in župnijskih svetov, profesorjev in preprostih vernikov, besede zakrament za Cerkev nihče ne uporablja. Pa vendar bi se morali po namenu koncila obe izjavi medsebojno dopolnjevati in pojasnjevati; pojem 'božje ljudstvo' je smiselna izjava samo na osnovi pojma zakramenta.«[9]

Označevanje Cerkve kot »božje ljudstvo« je samo zase nezadostno in pomanjkljivo, saj nikakor ne dosega tiste globine skrivnosti Cerkve, ki nam jo podaja pojmovanje Cerkve kot Kristusovega telesa in neveste. V Novi zavezi se pojem »božje ljudstvo« (morda z eno ali dvema izjemoma) nanaša samo na Izrael, torej na ljudstvo stare zaveze; to ni direktno cerkveni pojem, zatrjuje kard. Ratzinger.[10] Molitev, zlasti kontemplativna, bi v svoji »čisti kulturi« v sociološko-demokratičnem pojmovanju Cerkve sama v sebi izgubila svoj smisel. Postala bi notranje cerkvena funkcija ali pa tujek v krščanstvu. V današnjem »demokratičnem« svetu enostransko sklicevanje: »mi smo Cerkev« privede do pojavov, kakršni so nastali v sosednjih nemško govorečih deželah, npr. »Kirchenvolksbegehren«, »Cerkev od spodaj« ipd.

Perspektiva se takoj spremeni, kakor hitro se spomnimo, da izvira označevanje »božje ljudstvo« iz Stare zaveze in s tem sploh ne izraža tistega, kar

[9] Joseph Kard. Ratzinger, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, E. Wewel Verlag, München 1982, 47. O pozabljenih koncilskih pobudah govori zbornik: Günther Wassilowsky (izd.), *Zweites Vatikanum – vergessene Anstöße, gegenwärtige Fortschreibungen*, Quaestiones disputatae 207, Herder, Freiburg 2004.

[10] Glej Joseph Ratzinger, *Sol zemlje*, Družina, Ljubljana 1998, 208.

je novozavezno razločilna značilnost Cerkve; ta se marveč pokaže šele pri obeh oznakah »Kristusovo telo« in »Kristusova nevesta«. Ti dve sintagmi sta tesno povezana s skrivnostjo evharistije. Cerkev postane telo z deležnostjo pri realnem, žrtvovanem Kristusovem telesu in preliti krvi. Tudi skrivnost »enega telesa« med Kristusom-Ženinom in Cerkvijo-Nevesto (Ef 5,21-27) je umljiva samo na temelju evharistije. Cerkev kot Kristusovo telo in njegova nevesta ni samostojna sama iz sebe. Cerkev ni in ne more biti nič drugega kakor razprostranjenje, priobčevanje, podarjanje Kristusove osebe. Cerkev je v svet iztekajoča se Kristusova ljubezen.

Papež Pavel VI. je rekel o Cerkvi, da je »vidni načrt božje ljubezni do človeštva« (Govor 22. junija 1973; KKC 776). V ta »načrt božje ljubezni« se je poglabljal 2. vatikanski koncil. Papež Janez Pavel II. je v pripravi na sveto leto 2000 zapisal: »Na koncilskem zborovanju si je Cerkev, da bi ostala povsem zvesta svojemu Učitelju, zastavila vprašanje o svoji istovetnosti in pri tem znova odkrila *globino svoje skrivnosti kot Kristusovo telo in nevesta*« (Tertio millennio adveniente, 19).

4. Kdo je Cerkev?

S tem smo prišli do odločilnega vprašanja: *»Kdo je Cerkev?«* Če namreč Cerkev ni le »telo«, ampak tudi »nevesta«, tedaj postane jasno, da Cerkev ni le »nekaj«, ampak tudi »nekdo«. Cerkev je v resnici oseba, je *sub-jekt*, se pravi nekdo, ki je *pod-vržen* Kristusu, je *oseba*, ki ima *ob-sebi* Kristusa. Na vprašanje »Kdo je Cerkev?« torej lahko natančno odgovorimo: Cerkev je subjekt, je oseba, je Kristusova nevesta. Poleg številnih podob, ki jih koncil prideva Cerkvi, je *Cerkev kot Nevesta Besede, Sponsa Verbi,* izrazito poudarjena (B 7 47 84 85; C 4 6 7 9 39 41 64 65; R 12; BR 8 23; CS 43). Pričakovati je, da bo prav to izvirna svetopisemska podoba o »zaročništvu« ali »ženitovanjskosti«, ki označuje najbolj osebno razmerje Boga do svojega ljudstva (prim. Oz, Iz, Jer, Vp) in ki jo cerkveni očetje in tudi kasnejši pisatelji tako bogato, poglobljeno in razvejano opisujejo, postala rodoviten nastavek za prenovo Cerkve. Koncil sam privzema bogato tipologijo cerkvenih očetov, ki razlagajo, da je Cerkev rojena iz Kristusove prebodene strani, kakor je bila Eva ustvarjena iz Adamove strani: *»Ex latere Christi in cruce dormientis ortum est totius Ecclesiae mirabile sacramentum«* (B 8).

Naj na kratko povzamemo to izvirno gledanje na Cerkev kot nevesto in osebo: kdo je Cerkev in kakšna naj bo, Cerkev konkretno izkuša, ko se ozira na Marijo. Marija je njeno ogledalo, čista mera njenega bistva, ker je povsem v Kristusu in Bogu, ki v njej prebiva. Za kaj drugega naj bi sicer *ecclesia* bila, če ne za to, da postane prebivališče Bogu v svetu? Bog ne deluje z abstraktnimi pojmi. Bog je oseba, in Cerkev je oseba. Kolikor bolj mi, vsak posamezno, postanemo oseba, sionska hči, oseba v smislu, da more Bog prebivati v nas, toliko bolj postajamo eno, in toliko bolj smo Cerkev, toliko

bolj je Cerkev res Cerkev. »Če je tako, tedaj je Cerkev najbolj navzoča tam, kjer je največ vere, upanja in ljubezni, kjer je največ nesebičnosti in prenašanja drugih ... Za takšno podobo o Cerkvi smo se že zdavnaj odločili, če vprašanje 'Kdo je Cerkev?' vzamemo zares. Samo realni subjekti morejo zadovoljivo odgovoriti, ne *zgolj* kolektiv.« Človeštvo je deležno božje milosti po Kristusu in Cerkvi. Ker Cerkev kot nevesta odgovarja Kristusu, ima svojo najvišjo subjektivnost v Mariji. »Kolikor se končno preliva skoz Cerkev ena sama milost, ta milost stori, da se vsi duhovi v vsej osebnostni različnosti svojih poslanstev in poti milosti stekajo skupaj v eno središče zavesti. To središče se v Mariji odpira h Kristusu in po Kristusu k Svetemu Duhu troosebnega Boga, ki v izvoru obsenči Marijo ter od velike noči in binkošti dalje prebiva v Cerkvi.«[11]

Cerkev je torej vseobsegajoče območje, v katerem se dogaja oblikovanje človeka po Kristusu. Cerkev je prostor, kjer se človeštvo oblikuje po Kristusovi osebi in ob njegovem dogodku. Cerkev je prostor Kristusove dejavne navzočnosti v svetu.

5. Ljubimo Cerkev

Odrasel in zrel kristjan nikoli ne more prerasti svoje sinovske ljubezni do materinske Cerkve. *Cerkev je naša mati.* S pesnikom P. Claudelom tudi mi priznavamo: »Vedno bodi hvaljena velika častitljiva mati, na katere kolenih sem se vsega naučil!« Ta misel je vredna cerkvenih očetov, ki so v Cerkvi učili to, kar so se v njej naučili (Avguštin). Danes se mi zdijo izredno pomembne tri stvari: *ljubezen do Cerkve, istovetenje s Cerkvijo in poklicanost vseh k svetosti.*

Če je Cerkev oseba, jo morem ljubiti. »V srcu Cerkve naj bom ljubezen«, pravi cerkvena učiteljica sv. Terezija Deteta Jezusa.[12] »Zato moram, brž ko sem doumel, kaj Cerkev v jedru je, ljubiti Cerkev; in sicer ne ravno kot nekaj 'drugega', kar stoji meni nasproti, marveč kot že dano resničnost tega, kar je v meni vsekakor le delno in enostransko navzoče. Tako se, kadar gre za bistvo in jedro Cerkve, obrazec o delnem istovetenju ravno preobrne: jaz, delni, dospem do popolne istovetnosti s samim seboj edinole prek popolnega istovetenja s Cerkvijo.«[13] Tako kristjan postane »cerkveni človek -

---

[11] Hans Urs von Balthasar, *Wer ist die Kirche?*, v: Isti, *Sponsa Verbi. Skizzen zur Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln [2]1971, II, 181; 188s. Prim. *Wer ist die Kirche?*, Symposion zum 10. Jahrestag von Hans Urs von Balthasar, Johannes Verlag Einsiedeln, Freiburg 1999; Anton Štrukelj, *Življenje iz polnosti vere. Teologija krščanskih stanov pri Hansu Ursu von Balthasarju*, Družina, Ljubljana [3]1995, 62-66;

[12] Glej Christoph Schönborn, *Ljubiti Cerkev. Duhovne vaje za papeža Janeza Pavla II.*, Ljubljana 1997.

[13] Hans Urs von Balthasar, *Die Kirche lieben?*, v: *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974, IV, 197.

anima ecclesiastica«, kakor so govorili cerkveni očetje.[14] »Anima ecclesiastica« je torej človek, ki dopušča, da vse njegovo bivanje, njegovo posebno poslanstvo, njegovo versko izkustvo in njegova ljubezen postanejo čista funkcija njegove včlenjenosti v Kristusovem telesu. Kdor se istoveti s Cerkvijo, doživi nesluteno razširitev svoje celotne eksistence: »Je kakor posnemanje neskončne evharistične razširitve Kristusovega življenja, ravno v zožitvi, ponižanju, da, v 'samoizničenju' njegovega življenja v evharistiji.«[15] Prav evharistija je najučinkovitejši prikaz neslutene razširitve cerkvenega bivanja, ki se razdaja drugim. Hkrati je evharistija najvišja cerkvena oblika osebnega razmerja do Kristusa in Cerkve. Po evharistiji se v nas naseli »isto mišljenje, ki je tudi v Jezusu Kristusu« (Flp 2,9). Tako kristjan postane to, kar je že vedno bil: delček Cerkve, ud Kristusovega skrivnostnega telesa. Istovetenje s Cerkvijo predpostavlja ljubezen do Cerkve.

Božji služabnik Anton Vovk nam je v tem velik zgled. Zasliševalci so ga na vsak način hoteli odtrgati od ene Kristusove Cerkve. Zagrizeno so mu prigovarjali, naj se loči od Svetega sedeža ter postane bolj »ljudski škof«. Anton Vovk je skušnjavce vedno znova zavračal. Njegov program je bil jasen: »Via Ecclesiae - via Petri - via Christi. Zaključena je bila pot Kristusova na tem svetu na križu. Podobno tudi pot Petrova. A prav v tem je zmaga. Tudi Cerkev božja v križu zmaguje. S pripravljenim srcem in pogumom molim, naj Bog z menoj popolnoma razpolaga, naj mi križe dopušča in pošilja. Trdno namreč zaupam, da tisti, ki breme ljudem izbere in naloži, po besedi Pavlovi (Rim 8,26), našo slabotnost tudi podpira. In Domino confido.«[16] Škof Vovk je bil zares *cerkveni človek*. Ni maral nobene »narodne Cerkve«, saj bi bila to ločina. Dovolite mi v tej zvezi majhno pripombo. Včasih slišimo, da kdo reče: »naša slovenska Cerkev«. *Saj Cerkev vendar ni naša!* Nobene narodne Cerkve ni. Kako spoštljivo je govoril že sv. Irenej: »Božja Cerkev, ki je v Afriki, v Galiji, v Španiji!« Od 8. stoletja dalje tudi Cerkev na Slovenskem ... Pred obhajilom izgovarjamo besede: »Gospod Jezus Kristus, ... ne glej na naše grehe, ampak na vero *svoje Cerkve*«. Cerkev je Kristusova, ni naša. Zato bodimo tudi mi pozorni in vselej recimo: *Cerkev na Slovenskem*. Kar je več kot to, je od hudega!

Koncil je postavil visoke zahteve, smo ugotovili na začetku. Z vso jasnostjo je naglasil *poklicanost vseh k svetosti*. Papež Janez Pavel II., sam koncilski oče in veliki razlagalec koncila, je to poklicanost konkretiziral. Razglasil je

---

[14] Joseph Cardinal Ratzinger – Hans Urs von Balthasar, *Maria – Kirche im Ursprung*, Johannes Verlag, Einsiedeln, Freiburg [4]1997, 121. Glej Anton Štrukelj, *Življenje iz polnosti vere*, 83-93.

[15] Hans Urs von Balthasar, *Schwestern im Geist. Therese von Lisieux und Elisabeth von Dijon*, Johannes Verlag, Einsiedeln [4]1990, 158.

[16] Anton Vovk, *V spomin in opomin. Osebni zapisi škofa Antona Vovka od 1945-1953*, Družina, Ljubljana 2003, 112.

1338 blaženih (med njimi tudi A. M. Slomška) in 482 svetnikov.[17] Kanonizirani svetniki so kanon, merilo za druge.[18] V svetem letu je Boga prosil odpuščanja za grehe kristjanov v preteklosti. Tudi zaradi svoje odgovornosti do resnice Cerkev »ne more prestopiti praga novega tisočletja, ne da bi spodbudila svoje otroke, naj se v kesanju očistijo zmot, nezvestob, nedoslednosti in zamud. Priznati včerajšnja popuščanja je dejanje poštenja in poguma.«[19]

Kristusova Cerkev je sveta, a v svojem naročju ima tudi grešnike. Vendar Cerkev zaradi tega ni »grešna«. Cerkev je in ostane »sveta in brezmadežna, brez gube ali česa podobnega« (Ef 5,27). »V katoliškem cerkvenem območju velja stavek: kolikor bolj svet je kristjan, toliko bolj poistoveti svoje življenje in svojo usodo z življenjem in usodo Cerkve. In sicer tako, da obenem ve: *sveta Cerkev je bila že vedno pred menoj, njeni enoti s Kristusom se moram kot kristjan zahvaljevati.* Njeni so darovi: krst, evharistija, obnavljanje sprave, Sveto pismo, oznanjevanje, vzgoja in svarjenje, občestvo bratske ljubezni. Vse to je neodsvojljivo pred menoj in je v Cerkvi, ki je v Izvoru, tudi že vedno stvarnost, tudi če je v slabotnejših udih še neizpolnjena ali na pol izpolnjena zahteva.«[20]

Ljudje velikih izkušenj so bili vedno svetniki. Zgodovina Cerkve je vendarle predvsem zgodovina svetnikov. Znanih in nepoznanih. Oni, ki so v svojem tveganju postali čista ogledala, so v bogatem spektrumu vrgli svetlobo od znotraj v našo temno zunanjost. Oni so velika zgodovinska razlaga evangelija, pristnejši in krepkejši v dokazovanju kakor vsa eksegeza. Svetniki so tako dokaz za polnost kakor za navzočnost. »Svetniki Cerkve so najpomembnejši komentar k evangeliju, saj so utelešena razlaga učlovečene Božje Besede. Tako so svetniki dostop k Jezusu Kristusu.«[21]

»Ob svetnikih postaja krščanska ljubezen verodostojna; svetniki so ubogim grešnikom zvezda vodnica. A prav vsi svetniki hočejo kazati stran od sebe na Ljubezen. Resnični svetniki niso hoteli ničesar drugega kakor le večjo slavo božje ljubezni; edino to je pogoj za možnost njihovih dejanj. Če kdo v svojem modrijanstvu razlaga ta dejanja kot njihovo lastno slavo, jim nasprotuje v obraz. Svetniki so pogreznjeni v Boga in v njem skriti. Njihova popolnost ne raste okrog središča njihovega lastnega jaza, marveč samo okrog osebe Boga, čigar nedoumljiva, nepreračunljiva milost je v tem,

---

[17] *Béatifications et canonisations, v: Jean-Paul II. Sa vie, sa succession. La documentation catholique*. Numéro spécial, nr. 2335, 1 mai 2005, 414-417.

[18] Glej Kardinal José Saraiva Martins, *Svetniki in svetost pri papežu Janezu Pavlu II.*, v: *Communio* 13 (2003), 337-350; Bernard Ardura, *Beatifikacije in kanonizacije papeža Janeza Pavla II.*, v: *Communio* 14 (2004), 63-75.

[19] Mednarodna teološka komisija, Spomin in sprava: Cerkev in napake preteklosti, v: Mednarodna katoliška revija Communio 10 (2000)1-59, tu 53s.

[20] Hans Urs von Balthasar, *Einsamkeit in der Kirche*, v: *Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1974, IV, 281.

[21] Isti, *Zugänge zu Jesus Christus*, v: J. Sauer (izd.), *Wer ist Jesus Christus?*, Herder, Freiburg 1977, 9-25, tu 21.

da napravi svojo stvar toliko svobodnejšo v njej sami in za njo samo, kolikor svobodnejša postane za Boga. To je paradoks, ki ga razrešimo le, če smo v dejanju, s katerim nam Bog podarja samega sebe, razumeli, da je Bog ljubezen, prav tako ljubosumna kakor brez zavisti, da bi prav tako izključno zbirala kakor vesoljno razsipava.«[22]

Povzetek: **Anton Štrukelj, *Kdo je Cerkev?***

Pogled na drugi vatikanski cerkveni zbor (1962-1965) nam iz oddaljenosti 40 let daje možnost, da spet bolje vidimo prvotno usmeritev in nadaljnji razvoj tega velikega dogajanja. Koncil je nedvomno delo Svetega Duha, ki veje, kjer hoče (prim. Jn 3,8). Današnji pogled na Cerkev nam pokaže, da je označevanje Cerkve kot »božje ljudstvo« samo delno in ne izraža v celoti tiste skrivnosti Cerkve, ki jo je imel pred očmi koncil. Cerkev je v svojem jedru predvsem skrivnost ali zakrament, »mysterion«. V povezavi s tem pa je Cerkev tudi oseba in Kristusova nevesta. Zato nikakor ni primerno govoriti o »naši slovenski Cerkvi«. Edino pravilno je reči: »Cerkev na Slovenskem«. Samo to ustreza katoliškemu gledanju na Cerkev. Čutenje s Cerkvijo in svetost spadata k samemu središču koncilskega nauka o Cerkvi (ekleziologiji).

Ključne besede: Bog, Kristus, Sveti Duh, Cerkev, zakrament, skrivnost, nevesta, oseba, svetost

Summary: **Anton Štrukelj, *Who is Church?***

When looking at the Second Vatican Council (1962-1965) from a distance of 40 years, one can again better see the original orientation and the further development of this great event. The Council is certainly the work of the Holy Spirit who blows wherever He wants to (cf. Jn 3.8). Today's view of the Church shows that the designation of the Church as the »people of God« is only partial and does not fully express the mystery of the Church that Vatican II had in mind. In its core the Church is primarily a mystery or a sacrament, »*mysterion*«. In connection therewith the Church is also a person and the bride of Christ. Thus, it is certainly not appropriate to speak about »our Slovenian Church«. The only correct expression is »the Church in Slovenia«. Only such language is in accordance with the Catholic way of looking at the Church. Feeling with the Church and sanctity belong to the very core of the ecclesiology of Vatican II.

Key words: God, Christ, Holy Spirit, Church, sacrament, mystery, bride, person, sanctity

[22] Isti, *Glaubhaft ist nur Liebe*, Johannes Verlag, Einsiedeln ^{6}2000, 81.

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 262.5 Vat II: 262.6 Gaudium et spes
BV 65 (2005) 3, 355–368

Rafko Valenčič

Preroškost pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu

V posebno milost si štejem, da sem prišel jeseni leta 1965 na študij v Rim. Tako sem lahko od blizu spremljal delo koncila. Ko sem po dvakratni zavrnitvi le dobil potni list, mi je takratni tajnik Verske komisije Franček Sladič rekel: »Tako, pa boste ujeli koncil za rep.« To se je tudi zgodilo. Večkrat sem prisostvoval maši v cerkvi sv. Petra, s katero so koncilski očetje vsak dan začeli svoja zasedanja. Ob sklepu koncila, 8. decembra 1965, sem bil navzoč na trgu sv. Petra v bližini oltarja. Eno najlepših dejanj sklepa je bilo branje koncilskih poslanic različnim stanovom: državnikom, znanstvenikom, umetnikom, ženam, delavcem, bolnim in trpečim ter mladim, ki so jih prebrali laiki, med njimi francoski filozof Jaques Maritain, prijatelj tedanjega papeža Pavla VI. Bil je veličasten pogled, ki je odstiral vesoljnost Cerkve, njenega poslanstva in novih spoznanj. S profesorjema Janezom Vodopivcem (1917-1993), koncilskim svetovalcem, in Karlom Vladimirjem Truhlarjem (1911-1977), ki je tudi slovensko javnost seznanil s koncilskimi idejami,[1] smo se v Sloveniku večkrat pogovarjali o koncilskih temah in dogajanjih na koncilu. V Rimu so se tedaj kar vrstile teološke konference pomembnih teologov, koncilskih ekspertov, kot so bili Karel Rahner, Edvard Schillebeeks, Dominique Chenu, Jean Danielou, Yves Congar, Bernhard Häring in drugi. Ti so prinesli nove ideje in novega duha. Rim tega ni bil vajen. Pravijo, da je tedanji rektor Lateranske univerze Antonio Piolanti rekel: »Naj bo že enkrat konec koncila, da bodo ti teologi odšli iz Rima!« B. Häring,[2] profesor na Akademiji Alfonziani in nekaj časa glavni tajnik za pripravo pastoralne konstitucije, je problematiko koncila vključeval v svoja predavanja in nas sproti seznanjal z dogajanji. Njegove besede so imele preroški pomen. Ni sicer napovedoval prihodnosti, tudi ni preklinjal preteklosti, pač pa je odpiral človeku in kristjanu, svetu in Cerkvi nova obzorja prihodnosti, če bodo oprti za navdihe Svetega Duha. Prav v tem se je kazal preroški značaj koncila. Milost je bila tudi to, da sem koncilske misli lahko poglabljal v izbrani temi za disertacijo o teologiji dela in razvoja, ki ji je Pastoralna konstitucija namenila posebno pozornost.[3]

---

[1] Prim. K. V. Truhlar, *Pokoncilski katoliški etos*, Mohorjeva družba, Celje 1967; isti, *Katolicizem v poglobitvenem procesu*, Mohorjeva družba, Celje 1971.
[2] Prim. B. Häring, *Il Concilio comincia adesso,* Edizioni Paoline, Alba 1966.
[3] Prim. R. Valenčič, *L' uomo e il lavoro nei documenti del Concilio Vaticano II*, Vicenza 1969.

Razmišljanje o preroškem pomenu pastoralne konstitucije *Gaudium et spes* želi odkriti koncilsko misel v njenem izvirnem sporočilu, pomembnem za tedanji in sedanji trenutek človeške zgodovine in zgodovine odrešenja. Dokument, podoben poznejši pastoralni konstituciji, v začetku ni bil predviden. Koncilski očetje so, ne brez pobud Svetega Duha, prinesli v Rim mnoga vprašanja našega časa in svojih dežel. Tako je v začetku l. 1963 nastala znana »shema XIII«,[4] ki je naredila zgodovinski preobrat: od Cerkve, ki je zazrta v lastna strukture in vprašanja, do Cerkve, ki človeštvu sporoča veselo oznanilo evangelija; od Cerkve, ki se čuti nad svetom, do Cerkve, ki živi in deluje sredi sveta. Nekaterim to ni bilo po godu: priznati, da živimo v svetu, ki je vse kaj drugega kot popoln, zaznavati greh in zlo, ki vladata v svetu, priznati tudi lastno grešnost, ob vprašanjih in utrujenosti današnjega človeštva priznati, da je tudi Cerkev pogosto utrujena na svoji poti in brez odgovora na mnoga vprašanja. Podoba Cerkve, ki sredi razburkanega morja in obdana z neštetimi sovražniki, stoji na skali kot neuničljiva in neprizadeta trdnjava, je podoba preteklosti. Šele Cerkev, ki živi v svetu, sredi sveta in za svet, je podoba Kristusa, »ki je kakor mi preskušan v vsem, razen v grehu« (Hbr 4,15), ki ni imel prostora, »kamor bi glavo naslonil« (Mt 8,20), ki je bil potrt in »žalosten do smrti« (Mt 26,38). Ideal popolnosti ni nič manjši, če priznavamo svojo nepopolnost in hkrati izražamo hrepenenje po popolnosti.

Svet, ki ga imel koncil pred seboj pred 40. leti v času priprave in med samim potekom, je bil od konca 2. svetovne vojne odmaknjen le dobrih 15 let (1945-1962). Kratka doba, če pomislimo, da je toliko let preteklo od slovenske osamosvojitve (1991-2005). Evropa se je po vojni razmeroma hitro dvignila iz ruševin. To dobo so zaznamovali velik znanstveni in tehnološki razvoj, industrializacija nekaterih evropskih, severnoameriških in daljnih azijskih dežel ter doseženo gmotno blagostanje. Človek je bil pijan od dosežkov svojega uma in zmožnosti, ki ga označujeta človekov polet v vesolje in pristanek na luni (1962); še več uspehov si je obetal v prihodnosti. Individualno tekmovanje razvitih držav ni dopuščalo sodelovanja in veselja nad dosežki drugih. Namenjeno je bilo predvsem vojaški premoči in ustrahovanju nasprotnika. Nevarnost svetovnega spopada, ki ga je sprožila kuban-

[4] O razvoju sheme je napisan zelo dober prikaz (avtor je prevajalec konstitucije Anton Strle) v prvi izdaji prevoda: *Pastoralna konstitucija Cerkev v sedanjem svetu*, slovenski prevod, Ljubljana 1966, 3-18; Shema je imela pet zaporednih tiskanih predlog (Typis Polyglottis Vaticanis) začenši z letom 1964: (1) Schema De Ecclesia in mundo huius temporis (3. 7. 1964); (2) Schema De Ecclesia in mundo huius temporis. Adnexa (1964); (3) Constitutio pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis (28. 5. 1965); (4) Schema Constitutionis pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis. Textus recognitus et ralationes, Pars I, Pars II (1965), in (5) Schema Constitutionis pastoralis De Ecclesia in mundo huius temporis. Textus et correctiones admissae necnon expensio modorum, Partis Iae; Expensio modorum Partis IIae (1965).

ska kriza (1962), se je v zadnjem trenutku dobro iztekla. Nenehno se je razraščal prepad med razvitimi in nerazvitimi deželami, med bogatim severom in revnim jugom, med političnimi ideologijami Vzhoda in Zahoda, med različnimi kulturami in izročili. Pred človeštvom se je odpirala nič kaj rožnata prihodnost.

Kaj je koncil povedal pomembnega za tisti in današnji čas, za tedanje in sedanje razmere, za življenje navadnega človeka in pastoralno delo Cerkve? Ne bomo navajali teoloških in eklezialnih spoznanj, liturgične prenove in strukturalnih sprememb, na katere navadno pomislimo ob omembi koncila. V mislih imamo predvsem pastoralni »aggiornamento«, kakor je izražen v Pastoralni konstituciji. Izhodišče dokumenta globalne analize raznih področij današnjega življenja, ki predstavljajo za Cerkev izziv. Novost konstitucije je tako v njenem pristopu kot v izvajanjih. Ko navaja »znamenja časa« (CS 4,1), se zaveda, da so ta znamenja. pozitivna ali negativna, značilnost in klic časa, ki jih Cerkev ne sme prezreti in jih mora nenehno prepoznavati.[5] Pogosto so si ta znamenja zelo nasprotujoča, kot na primer: vrednotenje človeka in njegovega dostojanstva z ene strani, z druge pa napad na življenje in človekove pravice; napetosti med božjim zakonom in človekovo avtonomijo; uspehi na znanstvenem in tehničnem področju ter negotovost in strah pred prihodnostjo; bogastvo enih in revščina drugih; poglobljena vernost pri nekaterih in rastoči ateizem pri drugih; zakon in družina na razpotju zaradi ujetosti v novo miselnost in družbene danosti; prelom med vero in kulturo ali njuno dopolnjevanje; nevarnost totalne vojne in prizadevanja za mir; sodelovanje med narodi sveta na raznih področjih itd. Cerkev je tedaj doživljala ta vprašanja kot lastna vprašanja; prizadevala si premagati dualizem »Cerkev – svet«, zavedajoč se, da je poslana v vsakokratni svet in čas, zato je stopila v dialog s človekom sedanjega časa, vernim, nevernim in iskalcem. Za to si Cerkev prizadeva tudi danes in širi območja svojega delovanja v duhu služenja človeku.

V razpravi ni mogoče obravnavati vseh vprašanj in dogajanj. Izbral sem le nekatera, po osebnem prepričanju ključnega pomena za teološko refleksijo in pastoralno delo. Navedeno je nekaj globalnih usmeritev, ki so se uveljavile na koncilu in so veljavne tudi v našem času.

1. Koncil - delo Svetega Duha

Napoved koncila je prišla nepričakovano. Nekaterim se je tedaj zdelo, drugim pa se zdi še danes, da je papež Janez XXIII. (1958-1963) napovedal in začel koncil z njemu lastno neposrednostjo, toda tudi z naivnostjo. Odprl naj bi vrata in okna novodobnim vplivom, ki jih ni več mogoče zajeziti.

[5] Prim. C. Floristan, *Segni dei tempi*, v: C. Floristan – J. J. Tamayo (izd.), *Dizionario sintetico di pastorale*, Libreria Editrice Vaticana, Citta del Vaticano 1999, 724-726.

Koncilu pripisujejo krivdo za razna negativna dogajanja: relativizem in negotovost v verskih in moralnih zadevah, krizo duhovniške in redovniške indentitete, anarhijo v liturgičnih zadevah, zamiranje misijonarskega duha, vnašanje (po)svetnega duha v cerkvene strukture (npr. demokracijo) itd. Teh dogajanj ne moremo zanikati. Drugo vprašanje pa je, ali niso bili ti problemi latentno navzoči že prej, koncil pa je bil le zadnji sunek za sprožitev plazu, ki bi sicer prihrumel še v večjo rušilno močjo. Najslabše je, ne videti in ne reševati vprašanj. Če pozorno analiziramo tako navedena vprašanja kot koncilske usmeritve, bomo videli, da si je koncil, v nasprotju s tradicionalno religioznostjo, prizadeval najprej za osebno poglobitev verskega in moralnega življenja kristjana. Tako je življenje duhovnikov, redovnikov in laikov postavil na teološke in ekleziološke temelje, pri čemer ni zanemaril antropoloških in družbenih prvin, ki omogočajo vzgojo k osebni zrelosti in spodbujajo nenehno spreobrnjenje. Bogoslužje kot najvišji izraz življenja in dogajanja Cerkve je prenovil na temelju zgodovinskih, teoloških in antropoloških spoznanj. Požival je misijonskega duha, ki spodbuja novo evangelizacijo v duhu poslanstva in odgovornosti vseh kristjanov.

Koncil moremo razumeti samo v luči teološke opcije. Vsa Cerkev, ne samo koncilski očetje in mnogi samostani, je sodelovala pred koncilom in po njem s svojo molitvijo. To se dogaja še danes za uresničenje njegovih smernic. Molitev, ki odpira človekovo srce za Boga, za navdihe njegovega Duha, je najpomembnejše dejanje vsake prenove, ki je Božje delo. Kdor tako moli, veruje v moč molitve. Uresničenje molitve se ne dogaja po naših načrtih in pričakovanjih, marveč v skrivnosti Božjega načrta in ljubezni, kajti Bog nas vedno usliši (prim. Mr 11,24). Zavest, da smo v Kristusu pridruženi njegovi molitvi k Očetu in molitvi vesolje Cerkve, daje človeku zagotovilo, da bo njegova molitev uslišana.

Kdor je molil in tudi danes moli za uresničenje koncilskih (alias – evangeljskih) smernic, ve, da je molitev pomembna ne le za osebno duhovno življenje, ampak tudi za druga področja in ravni, naj bo to za krajevno Cerkev, župnijo, občestva verujočih in cerkvene strukture. Tako smemo reči za Plenarni zbor Cerkve na Slovenskem,[6] za dokumente krajevnih Cerkva, ki so nastali ob molitvi in sodelovanju verujočih, prav tako za volitve dekanov, predstavnikov v škofijske in župnijske pastoralne svete ali druge cerkvene strukture, če smo jih razumeli kot eklezialno dogajanje in dejanje, ne pa zgolj kot posnemanje demokratičnih načel neke družbe in časa. Vzorec takšne molitve je molitev prve Cerkve (Apd 1,11; 2,42), molitev pred izborom apostola Matija (Apd 1,23-26)

[6] *Izberi življenje.* Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem, Družina, Ljubljana 2002. Prim. tudi R. Valenčič, *Koncil in sinoda – zamujena priložnost?*, v: *CSS* 35 (2001), 122-123..

Zato je prepričanje, da je bil koncil ponesrečen poskus, da nosi krivdo za razne negativne pojave v Cerkvi, pa tudi površno in zavestno manipuliranje z njegovimi mislimi in izjavami znamenje, da kdo koncila ni razumel kot božje delo, marveč kot človeško dogajanje. Težko si je misliti, da ob iskreni molitvi vesoljne Cerkve, kateri se je kdo tudi sam pridružil, ne bi začutil, da Cerkev vodi Sveti Duh, da je evangeljska prenova občestva in posameznika potrebna v vsakem času in ostaja trajna naloga vseh.

2. Dialog Cerkve s svetom

»Potem ko je (koncil) globlje razmišljal o skrivnosti Cerkve, se zdaj brez obotavljanja obrača s svojo besedo ne le na sinove Cerkve in na vse tiste, ki kličejo Kristusovo ime, ampak na vse ljudi. Vsem bi želel povedati, kako pojmuje navzočnost in dejavnost Cerkve v današnjem svetu« (CS 2,1). Temeljni odnos koncila do sveta je ne samo pozitiven in naklonjen, marveč opredeljen s teološko govorico: »Svet, ki ga ima cerkveni zbor pred očmi, je torej svet ljudi, celotna človeška družina z vesoljstvom stvarnosti, sredi katerih živi. Ta svet je prizorišče za zgodovino človeškega rodu, zaznamovan z njegovimi napori, porazi in zmagami. O tem svetu verujejo kristjani, da ga je osnovala in ga ohranja v bivanju Stvarnikova ljubezen; zapadel je sicer sužnosti greha, a Kristus, križani in vstali, je zlomil oblast hudega duha in osvobodil svet, da bi bil po božjem sklepu preoblikovan in da bi prišel do dovršitve«. Tako Pastoralna konstitucija (CS 2,2), ki na več mestih omenja, da se obrača na vse ljudi (prim. CS 10,2) ter v zgoščenem besedilo povzema eksistencialne, kozmološke, teološke in zgodovinsko-odrešenjske vidike. Ne torej obsodba in zavračanje sveta,[7] marveč predstavitev sveta kot prostora božjega delovanja in odrešenja, vizija njegove prihodnosti ter nalog Cerkve. Tak pristop dotlej ni bil v navadi. Svet ni poligon hudega duha, ki v njem in z njim izvaja svoje pogubne načrte. Oba, človek in svet, naj bi bila usodno povezana v zlu in nesmislu. Nikakor. Človek ni sredi sveta izgubljeno in zapuščeno bitje, ki ne ve, ne kod ne kam. Je božji ljubljenec in otrok, določen za svobodo in odrešenje.

Tudi drugače misleči ljudje in tisti, ki so Cerkev zapustili, so bili navadno deležni obsodbe. Zahteva je bila jasna: odgovorni so za svoje življenje in večnost, morajo se spreobrniti h krščanstvu ali se k njemu zopet vrniti, kar je bilo s psihološkega, družbenega in tudi razumskega vidika težko izvedljivo. Koncil raje izrazi povabilo: »Ob luči Kristusa, ki je podoba nevidnega Boga, prvorojenec vsega stvarstva, se torej cerkveni zbor namerava obrniti na vse ljudi, da bi osvetlil skrivnost človeka in da bi sodeloval pri iskanju rešitve najvažnejših vprašanja našega časa« (CS 10,2). Bog in človek

[7] Prim. Janez XXIII., *Govor ob začetku koncila*, v: *Dva govora na koncilu*, Ljubljana 1962.

sta protagonista koncilskih razmišljanj, Cerkev je v službi človeka in sveta kot služabnica, ki streže po vzoru Kristusa, svojega Učitelja. Medtem ko je v Kristusu razodeta vsa resnica, se Cerkev zaveda, da je njeno spoznanje resnice še vedno pomanjkljivo, da na mnoga vprašanja sedanjega sveta ne more dati odgovora. Verniki sami morajo v luči evangeljskega nauka in ob pomoči Cerkve iskati odgovor na ta vprašanja (prim. CS 43,2). Zaveda se, da je njena odprtost za resnico in nenehno iskanje popolnejše resnice spodbuda vsem, ki si prizadevajo za spoznanje resnice o Bogu in človeku. To misel je pozneje Janez Pavel II. izrazil v svoji prvi okrožnici in s kratko sintagmo, da je »človek pot Cerkve«.[8] Trditve ne smemo razumeti zgolj kot pričakovanje, naj bodo drugi – škofje, duhovniki in verniki – v službi človeka, marveč v spoznanju, da smo vsi v službi drug drugega. Še manj smemo to razumeti zgolj kot pričakovanje, kaj bodo drugi storili za nas.

Naloga, da je »človek pot Cerkve«, je zahtevnejša, kot si je bilo mogoče predstavljati v času koncila in po njem. Sicer pa, ali ni vsaka znanost in vse človekovo prizadevanje namenjeno človeku, hoja za človekom? Da, hoja za človekom sredi naselij in mest, sredi pragozda in puščave, živečega v izobilju ali v revščini, domačinom ali tujcem, vernim ali drugače mislečim, živečim v občestvu verujočih ali od njega oddaljenem, pravičnim ali grešnikom. Kristus s svojim življenjem potrjuje vrednost človeškega življenja in vsega stvarstva, prišel je odrešit vse ljudi, njegov evangelij je namenjen vsem ljudem, vseh časov in razmer. To zahtevo evangelija in koncila ni tako lahko ne razumeti ne izpolniti. Kakor nekdaj tako je tudi danes Cerkev v nevarnosti, da se zapira v svet krščenih, še več, v svet obiskovalcev bogoslužja. V deželah nekdanjega komunističnega režima se je takšna getoizacija zaradi družbenih razmer še stopnjevala. V obeh primerih Cerkev zgublja svojo »katoliškost«, vesoljnost, to je poslanstvo k vsem ljudem.

Papež Janez Pavel II. je vztrajno nagovarjal ljudi različnih verskih, političnih, kulturnih in drugih prepričanj. Prihajal je k njim kot prijatelj, nosilec miru in sprave. Ni se bal ponavljati besed: »Ne bojte se Kristusa!«, »Odprite vrata Kristusu!« Zavzemal se je za spoštovanje dostojanstva vsakega človeka. Cerkev se ne zapira v prostor zvestih kristjanov ali občasnih obiskovalcev obredov. Najbrž tudi ni dovolj prepričljiva, ko ima nekatere za oddaljene in izgubljene, druge za nevernike ali odpadnike, ki se morajo vrniti k njej, instituciji med institucijami, kakor nekateri menijo. Pri oznanjevanju in v molitvah bomo morali korigirati še nekatere izraze in opredelitve, ki imajo slabšalni pomen in sta jih koncil in čas že opustila. Kako naj se drugi približajo Cerkvi, če se Cerkev njim ne približa?

Tem vprašanjem so se v našem času pridružila še druga žgoča družbena in moralna vprašanja: kršitev temeljnih pravic človeka in narodov, med-

[8] Janez Pavel II., okr. *Človekov odrešenik*, CD 2, Ljubljana 1979, 14.

narodni terorizem, naraščajoča ekološka kriza, genski inženiring, razne oblike manipulacije s človekom, teptanja njegovega dostojanstva.

3. Svetopisemska antropologija in kristologija

Na vprašanje, kaj je človek, kaj je smisel njegovega življenja, razvoja znanosti in tehnologije, človeške vede – od filozofije, antropologije in drugih ved - ne dajejo zadovoljivega odgovora. Tako so se spraševali grški in rimski filozofi, starozavezni modreci, apostol Pavel, Avguštin, srednjeveški misleci in se sprašujejo misleci našega časa. Gre za temeljno vprašanje človekovega bivanja. Najbolj usodno je, če se o tem človek ne sprašuje.

Koncil pravi, da je »v središču (njegovega) razpravljanja človek, človek v svoji enoti in celoti, s telesom in dušo, s srcem in vestjo, razumom in voljo« (CS 3,1), človek, ustvarjen po božji podobi in sličnosti, podvržen grehu, minljivosti in smrti (CS 12,3), vendar poklican v življenje; vanj je »položeno nekakšno božje seme« (CS 3,2), ki se bo v polnosti razodelo šele v večnosti, v občestvu z Bogom in brati. Prav občestvena dimenzija je temeljna značilnost njegove narave ter zahteva duhovne rasti in sreče. Človek more sebe v polnosti razumeti in uresničiti (oblikovati) samo v komunikaciji: najprej v komunikaciji (v dialogu, ne monologu) človeških duhovnih in telesnih danosti, v komunikaciji z drugimi ter v luči Kristusa, novega Adama in popolnega človeka (prim. CS 22,1).

O svetopisemski antropologiji, o dejstvu Kristusovega učlovečenja in evangeljskega sporočila je sodobni človek kaj malo poučen. Bolj ga zanimajo misli filozofov, sodobnih duhovnih voditeljev in napovedi znanstvenikov. Koncil ne vsiljuje svojih misli. Njegovo sporočilo je podobno starozaveznemu in evangeljskemu predlogu: izbira med življenjem in smrtjo, med blagoslovom in prekletstvom (prim. 5 Mz 30,19) ter povabilo, slediti Kristusu (Mt 4,19; 8,22). Oboje odpira človeku pogled v prihodnost, odpira pot v novo bivanje in življenje. To ni samo pogled človeka v »vesoljski prostor«, kot se je zgodil leta 1962 in je našel mesto tudi v koncilski avli in besedilu (prim. CS 5,1), marveč vstop človeka v spoznanje začetkov, pomena sedanjosti in usmeritev v prihodnost.

Koncil je dobro zaznaval človekovo notranjo razdvojenost in fragmentarnost. Ob zunanjih uspehih znanosti in tehnike, doseženih za ceno velikih naporov in žrtev, se sprašuje, čemu naj vse to služi; doživlja napetost med seboj in družbo ter v družbi sami. Poleg tega človek doživlja v sebi dvojno postavo, postavo dobrega in dejstvo greha (prim. Rim 7,18-24). Od tega ga ni osvobodila ne racionalnost grške filozofije ne porabniška miselnost novejšega časa, ki se je sprevrgla v izgubo osebne in zgodovinske identitete, tudi pristnega religioznega občutja. Koncil je na razne načine izrazil ta vprašanja, danes bi jih ponovil še ostreje. Spoznanje stvari, zunanjega sveta in njegovih zakonitosti ne more nadomestiti odgovora na najgloblja vprašanja

človekovega bivanja: od kod in kam, kako in zakaj. Odgovor na to vprašanje daje le judaistično-krščanska religiozna opcija, ki presoja sedanjost v luči prihodnosti in se odpira presežnemu. Janez Pavel II., tedaj koncilski oče Karl Wojtila, mislec in sooblikovalec pastoralne konstitucije, je globoko doživljal ta vprašanja, kot papež pa je nanje odgovoril v prvi okrožnici s pomenljivim naslovom - Odrešenik človeka (1979).

4. Moralna razpotja človeštva

Moralna razpotja so stalnica in spremljevalka človekovega bivanja. Ne samo notranja dilema, izražena v Pavlovih besedah o dvojni postavi v človeku, božji postavi in postavi greha (prim. Rim 7,21-25), torej nenehna izbira med dobrim in zlim, marveč tudi zunanji svet postaja čedalje pomembnejše torišče teh dilem.

Koncil se je dogajal v času velikega znanstvenega in tehnološkega razvoja, ki je človeku dajal zavest, da je gospodar mikro in makro kozmosa. Ne le tako imenovane »tranzitorne« (zunanje) vede, marveč tudi vede o človeku in družbi (humane vede) so naredile pomemben korak k spoznanju zakonitosti človekovega osebnega (psihološkega) in družbenega (sociološkega) življenja. Razvoj znanosti, tehnologije in družbenih odnosov mora imeti pred seboj ne samo človeka v njegovi »enoti duše in telesa« (CS 14,1), marveč tudi »resnični blaginji celotne človeškega rodu« (CS 35,2) z njenimi tako različnimi potrebami in pričakovanji.

Tako razvoj znanosti kot tudi razvoj družbe postavljata pred človeka vprašanje: kako dosežen razvoj »obrniti sebi v prid« (CS 4,3), kako ob doseženi svobodi odstraniti »nove oblike družbenega in duševnega zasužnjevanja« (CS 4,4), kako zagotoviti ne samo zunanje, marveč predvsem duhovni razvoj (CS 4,5). Zaradi razvoja sveta (znanosti in tehnike) nekateri prihajajo do vedno bolj osebne vere, medtem ko drugi iz istih razlogov vero zapuščajo (CS 7,2). Razlog torej ni v zunanjih stvareh, marveč v človeku. Znamenje teh dilem so človekova negotovost v samega sebe, nemoč pravilno usmerjati dosežke svojih naporov, nemir in zaskrbljenost, kam vodi sedanji razvoj sveta (prim. CS 4, passim).

Odgovor je treba iskati na različnih ravneh. (1) Tako želja »imeti« ne more nadomestiti človekove želje po uresničenju samega sebe, torej »biti«. Zato koncil sprejema maksimo, da je »človek več po tem, kar je, kakor po tem, kar ima« (CS 35,1). (2) Tudi bogastva zemlje in uma so namenjena vsem ljudem (CS 37).[9] Nekdaj je bil bogat tisti, ki je imel naravna bogastva (bogastva zemlje, surovine), pozneje tisti, ki jih je znal predelovati (indu-

[9] Po podatkih za leto 2000 je 1,1 milijarda ljudi (21,6 % svetovnega prebivalstva) zaslužilo komaj 1$ na dan, 2,7 milijarde pa manj kot 2 $. Prim. *Informativna katolička agencija* (*IKA*), 9. 2. 2005, št. 6, str. 9.

strijska družba), danes pa tisti, ki ima znanje (informacijska družba). Čedalje bolj se uveljavlja zakonitost, da nihče ni bogat, če bogastva ne deli z drugimi, če ni solidaren, kajti revščina drugega tudi njega ogroža. Nihče ni razvit ne bogat ne popolnejši človek, če tega ne omogoči tudi drugemu, ki ga bo prej ali slej ogrožal v njegovem blagostanju in samozadostnosti. Danes to bolj čutimo kot tedaj, ko je bil svet razdeljen na zahodni in vzhodni blok ter na nerazvite dežele tretjega sveta. Migracije, ki smo jim priča, so posledica neuravnovešenega sveta, v katerem zaradi političnih, gospodarskih in drugih razlogov desetine in stotine milijonov ljudi išče streho, delo in novo življenjsko okolje.[10] Zanemarjanje ali zgrešeno reševanje teh vprašanj se človeku prej ali slej maščuje.

Moralna razpotja (dileme) so se v našem času še pomnožila. Filozofija znanosti govori, da človek vedno teži onkraj doseženega, da je radovednost začetek spoznanja, da bo to, kar človek zmore, prej ali slej tudi naredil ne glede na moralno nedopustnost. Človek preskuša meje možnega in dovoljenega. To je njegova stalna skušnjava. Nekdaj se je to dogajalo predvsem na tehnološkem področju, danes pa se je preneslo na področje genskega inženiringa (manipulacije z genskim materialom, kloniranje).[11] Toda razvoj znanosti, ki je slep za moralna načela, se prej ali slej sprevrže v njeno uničenje, ker gre dejansko za ogrožanje človeka. Vsi človekovi poskusi in uspehi, doseženi za tako veliko ceno (delo, napori, vlaganja na eni strani, na drugi pa zanemarjanje drugih področij), morajo imeti etični korektiv: človek ne sme storiti vsega, kar zmore.[12] V tem smislu je treba razumeti opozorilo koncila, da mora biti »vodilo vse človekove dejavnosti to, da v skladu z božjim načrtom in božjo voljo ustreza resnični blaginji človeškega rodu in da omogoča človeku kot posamezniku ali kot članu družbe neokrnjeno gojitev in spolnitev njegove poklicanosti« (CS 35,2), sicer je »v nevarnosti prihodnost sveta, če se ne bodo prebudili modri ljudje« (CS 15,3).

V zanemarjanju etičnih načel spoznanja in razvoja je človek prišel do absurdne situacije: podvomil je v vrednost in moč svojega spoznanja in svobode, postal je ujetnik lastnega razvoja. Zato se več ne sprašuje, kaj je resnica, ki jo je relativiziral, kaj je moralna krepost, ki je zgubila značaj vrednote, marveč živi, razmišlja in izbira po trenutnem subjektivnem občutju. Zato Janez Pavel II. v okrožnici *Vera in razum*[13] dejansko brani človekovo razumno in svobodno naravo, ki mu omogoča spoznanje resnice in svobodo odločanja.

Koncil je podal vizijo človeka in družbe, življenja in razvoja ter njune medsebojne povezave v tako imenovani eshatološki perspektivi. Človek,

[10] Prim. Papeški svet za migrante in potujoče, *Navodilo Kristusova ljubezen do migrantov*, CD 109, Ljubljana 2005.
[11] Prim. *IKA*, 23. 2. 2005, št. 8, str. 7-8, 20.
[12] V tem smislu je filozof Janez Janžekovič zapisal: »Etika – kraljica znanosti«.
[13] Janez Pavel II., okr. *Vera in razum*, CD 88, Ljubljana 1999.

naravnan na družbo in družba na človeka, je ustvarjen za občestvo s sočlovekom in Bogom. Njegova najvišja poklicanost je biti v občestvu z Bogom, kar se uresničuje v življenju, v polnosti pa bo dosegel v eshatonu. Tudi delo in razvoj je mogoče pravilno vrednotiti samo v tej perspektivi: kot dopolnitev človeka v njegovi osebni in družbeni dimenziji, kot izraz služenja in ljubezni drugemu, kot uveljavitev gospostva v svetu. Tedaj sodeluje pri uresničevanju božjega kraljestva in končne dovršitve sveta, kajti »ljubezen in njena dela bodo ostala«, trajne (duhovne) vrednote človeškega dela in napora pa bomo spet našli »očiščene vsakega madeža, presvetljene in preobražene« (CS 39,1.3). Tako povezanost človekovega življenja in dejavnosti s prihodnostjo, z eshatonom, kristjana še bolj obvezuje, da si prizadeva za trajne vrednote svojega dela, to je oblikovanje sebe in družbe (prim. CS 39,2). Koncil je odstiral spoznanje, da je razvoj sveta, če ga pravilno razumemo in usmerjamo, v službi božjega kraljestva in dovršitve sveta v duhu apostola Pavla (Rim 8,18-25) in misleca Teiharda de Chardina,[14] ki so ga omenjali celo v koncilski avli.

Katera so merila celostnega razvoja človeka, družbe in sveta, sredi katerih človek živi? Razvoj je celosten, ko zajema človeka v njegovi duhovni in telesni, individualni in družbeni dimenziji; ljubezen je temeljni zakon človeškega razvoja; človek več velja po tem, kar je, kakor po tem, kar ima; bogastva zemlje in duha pripadajo vsem ljudem, tako sedanjim kot prihodnjim rodovom; pravičnost, ki jo dopolnjuje solidarnost, je temeljna krepost družbenega življenja; človek v sebi in v svetu odkriva tudi zlo, ki preprečuje, da bi dosegel polnost življenja; toda v veri spoznavamo zmago dobrega, ki ga je Kristusa izpričal s svojo zmago nad grehom in smrtjo; razvoj človeštva je v službi združevanja človeškega rodu in uresničevanja božjega kraljestva ipd.

5. Izzivi globalizacije

Koncil je imel pred očmi tako imenovano »industrijsko« in »urbano družbo«, ki se je po svetovni vojni vrgla v obnovo porušenih mest in podeželja, naredila pa je velik korak tudi v graditvi medsebojnih odnosov (rojstvo Evropske unije) ter v razvoju znanosti in tehnologije, s tem pa tudi k izboljšanju življenja mnogih dežel. Koncil se zaveda, da mora biti ta razvoj namenjen vsemu človeštvu in vsakemu človeku, kar je, žal, še danes daleč od resničnosti.

Ko koncil govori o naraščanju medsebojnih odnosov, se zaveda vedno večje medsebojne odvisnosti – v dobrem in slabem. Ugotavlja, da »socializacija, čeprav seveda ni brez nevarnosti, prinaša s seboj vendarle mnogo koristi za utrjevanje in razvoj kvalitet človeške osebe in zaščito njenih pra-

[14] Prim. T. de Chardin, *Božje okolje*, Celje 1975.

vic« (CS 25,2). Prav tako ugotavlja, da »nova in vedno bolj izpopolnjena družbena občila pripomorejo k obveščenosti glede dogodkov in k temu, da se nazori in čustva vsepovsod razširjajo z bliskovito naglico, kar prebuja celo verigo posledic« (CS 6,3). Človeštvo se čuti vedno bolj povezano in odgovorno z svojo usodo. Ustvarja se nova družbena miselnost, ki temelji na odgovornosti vseh za skupno usodo človeštva. Tudi nove gospodarske, politične in kulturne izmenjave dobrin človeštvo na nov način zbližujejo in povezujejo. Pomembno vlogo pri vsem ima prizadevanje za mir kot skupno dobrino in zagotovilo skupne prihodnosti v sožitju, sodelovanju in solidarnosti. Vse to so pozitivna dogajanja, ki pa ne učinkujejo mehanicistično, kakor sama od sebe, marveč samo z načrtnim in zavestnim namenom, da bi bili in postajali vedno bolj ena družina bratov in sestra.

Vse to je bila le priprava na globalizacijo, ki smo ji danes priče. Znamenja globalizacije, ki jih je koncil ugotovil ali slutil, so še mnoga druga: nova miselnost, ki jo ustvarja razvoj znanosti in tehnike, novi družbeni odnosi na svetovni ravni, priznanje dostojanstva in enakosti vseh ljudi ter njihove odgovorne vloge pri oblikovanju svetovne družbe, enakost med spoloma in uveljavitev vloge ženske v družbenem življenju, participacija vseh ljudi na vseh dobrinah uma in dela ipd. (prim. CS 9).

Koncil ni sicer spregovoril o združevanju, kakršnemu smo priča v sedanji Evropi. Ni dvoma, da bi danes to omenil, saj ne gre zgolj za evropski trend, marveč za pričakovanja vsega človeštva. Ugotovil pa je, da si človeštvo prizadeva, »da bi dosegli neko svetovno skupnost« (CS 9,3). Nekdanja delitev na vzhodne (socialistične) in zahodne (kapitalistične) dežele, na razvite in manj razvite je za nami. Takšna merila so zgubila vlogo meril združevanja in sodelovanja. Nastajajo nova merila in tudi nove oblike združevanja.

Globalizacija pa je vsekakor dvorezen meč. Gospodarsko, politično in upravno povezovanje narodov (držav), ki zagotavlja participacijo vseh na dobrinah razvoja in miru, je enostranski proces, če ga ne spremlja tudi duhovna dimenzija, ki je v razumevanju in sprejemanju drugega v njegovi identiteti in drugačnosti. Znamenja tega so zelo različna: zgodovinska, geografska, kulturološka, miselna, verska in druga. Človek, ki se je že v manjši življenjski (družinski, klanski, narodnostni, državni) skupnosti čutil zapostavljenega, bo v globalni družbi to čutil še bolj. Njegov glas, tako meni, se ne bo slišal v svetovna središča administracije; odločitve iz centrov moči in odločanja bo sprejemal kot odločitve tistih, ki njegovega življenja in pričakovanj ne poznajo; v poenotenju življenja in odvisnosti se bo dogajalo tudi poenotenje pogledov, izguba osebne in narodnostne identitete. Odgovorov na ta vprašanje ni mogoče najti sedaj, gotovo pa obstajajo. Tudi posameznik kot državljan sveta želi biti o njih obveščen. To je njegova pravica, zahteva in potreba, če naj se čuti osebno upoštevan in odgovoren za prihodnost sveta.

V razvoju sveta in v novih oblikah povezave med narodi sveta je koncil videl uresničenje božjega načrta, tega, da so vsi ljudje otroci istega Očeta,

da so in morajo postajati velika družina v smislu Jezusove molitve: »Da bodo vsi eno!« (Jn 17,21). Danes se Cerkev veseli novih znamenj družbenega razvoja in povezav, hkrati pa ne zapira oči pred nevarnostmi, ki jih vidi zaradi enostranskega razvoja odnosov na raznih ravneh.

6. Koncil po štiridesetih letih

Dve vprašanji lahko postavimo: 1.) Kako smo koncil uresničili ali ga uresničujemo? 2.) Kako bi danes koncil spregovoril glede na stanje v Cerkvi in današnji družbi? Odgovor ni tako preprost.

Odgovor na prvo vprašanje je težaven zaradi tega, ker je koncil obravnaval široko paleto teoloških, ekleziooloških, dogmatičnih, pastoralnih, liturgičnih, moralnih, vzgojnih, duhovnih in družbenih vprašanj in področij. Vsa navedena področja je treba obravnavati povezano, upoštevajoč najprej teološke in antropološke temelje. Če je prišlo do napačnega ali enostranskega razumevanja in stranpoti, se je to zgodilo zaradi pomanjkanja celovitega pogleda in reševanja nekega vprašanja, npr. glede liturgične prenove, vloge laikov v Cerkvi, razumevanje svobode vesti in prepričanja ipd.

Odgovor na drugo vprašanje je še boj zapleten. Nekateri so že tedaj koncilu očitali, da ima pred seboj optimistično podobo sveta in njegovega razvoja. Kriza se je kmalu pokazala na področju energetskih virov, v pomanjkanju ekološke dimenzije razvoja, v nepripravljenosti Cerkve na pomembne družbene spremembe (padec komunizma in berlinskega zidu). Koncil ni mogel predvideti tako hitrega razvoja na področju komunikacij in mikroprocesorjev, ki jih prvič omenja Janez Pavel II. v okrožnici *Ob stoletnici*.[15] Prav tako koncil ni mogel predvideti razvoja na področju genskega inženiringa, ki sproža nešteto etičnih dilem, zlasti nevarnost zlorab in manipulacij. Čeprav koncil omenja nasilje, ki je, žal, stalni spremljevalec človeške zgodovine, je terorizem, kakršnega doživljamo danes, pojav novejšega časa. Daljna preteklost je poznala bojna polja, novejša stoletja so poznala strelske jarke in minska polja, ofenzive in zračne napade. Odslej ni več nihče varen, ne doma ne v tujini, ne otrok ne odrasli, ne vojak ali navaden državljan. Človek je postal bolj ranljiv, kot je bil nekoč; ranljiv kot posameznik ali kot član občestva, plemena, skupine in naroda. V rokah ima nove moči, ki jih lahko porablja sebi v korist ali proti sebi. Opravičena je bila tedaj in je danes še bolj koncilska misel, da je v nevarnosti »prihodnost sveta negotova, če se ne bodo prebudili modri ljudje« (CS 15,3) Pa ne le rodili, ampak v svojem času tudi odgovorno ravnali in tako tudi prihodnjim rodovom zagotovili skladen razvoj. Prav tako koncil ni predvideval migracijskih valov kot posledico globalnih gospodarskih in političnih sprememb. Število migrantov se danes ne le povečuje, marveč dobiva tudi nove

[15] Prim. Janez Pavel II., okr. *Ob stoletnici*, CD 45, Ljubljana 1981.

dimenzije. V migracijo odhajajo ne le ljudje brez dela in možnosti preživetja, marveč tudi razumniki, kar pomeni dvojno obubožanje. V novem okolju pa migracija pogosto ustvarja nove družbene, politične in kulturne probleme, ki se kljub deklarirani demokratičnosti in odprtosti sodobne družbe vedno bolj zaostrujejo.

Mnoga vprašanja so danes bolj odprta kot v času koncila. Pomislimo na rastočo sekularizacijo in sekularizem na verskem in etičnem področju z ene strani, z druge pa človekovo iskanje odgovora v alternativni religioznosti;[16] na novo evangelizacijo, ki ne zajame niti doslej krščenih, kaj šele nevernih in drugače mislečih; na žgoča socialna vprašanja današnjega sveta (revščina, nerazvitost, bolezen, izkoriščanje, naravne nesreče), ki so za Cerkev nenehni izziv; na vlogo laikov v družbi in Cerkvi, ki je sicer definirana tako v ustavah kot v cerkvenih dokumentih, vendar ne najde ustrezne oblike uveljavitve (vprašanje različne narave demokracije v družbi oziroma v Cerkvi);[17] na pomen odnosa vere in kulture kot izhodišča zgodovinske in narodnostne identifikacije itd.[18]

V pismu, ki ga je papež Janez Pavel II. poslal kardinalu Renatu Rafaelu Martinu, predsedniku Papeškega sveta Iustitia et pax, ob 40 letnici pastoralne konstitucije *Gaudium et spes*, je rečeno, da je treba v luči družbenega nauka poglobiti in dalje razvijati oznanilo pravičnosti in miru. Mir je sad pravičnosti, vendar presega pravičnost s tem, da je »tudi sad ljubezni, ki gre vse dalje od tega, kar zmore uresničiti pravičnost« (CS 78,2), »ljubezen pa rodi odpuščanje, spravo in spodbuja prizadevanje za samo pravičnost«.[19] Cilji družbe in Cerkve se ne pokrivajo v celoti, vendar se ne izključujejo, marveč dopolnjujejo: prva uresničuje tu-zemeljske cilje in vrednote, druga teži k nadnaravnim. Tako mir in pravičnost kot ljubezen, sprava in odpuščanje so brez dvoma vrednote, za katere si morata prizadevati obe ustanovi, družba in Cerkev ter kristjan kot član obeh ustanov.

Povzetek: **Rafko Valenčič, *Profetičnost pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu***

Preroški značaj pastoralne konstitucije *Gaudium et spes* (1965) se kaže v njeni odprtosti za navdihe Svetega Duha ter v razumevanju in sprejemanju današnjega človeka in sveta. Čeprav je koncil začrtal tako imenovano prilagoditev (»aggiornamento«) Cerkve današnjemu svetu, v začetku ni bil predviden dokument, ki bi obravnaval tako

[16] Prim. J. M. Cortés, *Scristianizzazione* in *Secolarizzazione*, v: C. Floristan – J. J. Tamayo, *Dizionario sintetico di pastorale*, 717-723.
[17] Prim. B. Z. Šagi, *Izzazovi otvorenih vrata*, KS, Zagreb 1993, 214_221.
[18] Prim. program Teološko-pastoralnega tedna v Zagrebu, v: *IKA*, 26. januarja 2005, št. 4/2005, 22-24; prav tako program Teološkega simpozija v Zagrebu, v: *IKA*, 6. aprila 2005, št. 14/2005, 3-4.
[19] Janez Pavel II., *Lettera al Presidente del Pontificio consiglio della Giustizia e della pace*: http://www.vatican.va/holy-father/john..hf-jp-ii-let-20050315.

široko paleto vprašanj, kakor jo obravnava sklepni dokument koncila – Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu.

Razprava se dotika nekaterih segmentov koncilskega sporočila: (1) koncil kot delo Svetega Duha v pripravah, delu in uresničenju sklepov, pri čemer je sodelovala/sodeluje vesoljna Cerkev, (2) dialog Cerkve s svetom, ki ga koncil opredeljuje pod eksistencialnim, kozmološkim, teološkim in zgodovinsko-odrešenjskim vidikom, (3) razumevanje človeka in človeške skupnosti v luči Kristusa, novega Adama in Odrešenika, (4) razpotja človeka in človeštva, ki se srečuje z moralnimi, znanstvenimi, družbenimi in političnimi vprašanji, (5) tedanji in današnji svet pred izzivi globalizacije. Koncil ni zadeva preteklosti, je zadeva sedanjega trenutka človeka, kristjana in Cerkve.

Ključne besede: koncil, aggiornamento, delo Svetega Duha, dialog Cerkve s svetom, novi človek v Kristusu, razpotja človeštva, izzivi globalizacije

Summary: **Rafko Valenčič, *The Propheticity of the Constitution Gaudium et Spes***

The prophetic character of the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World Gaudium et spes (1965) is shown in its openness to the inspirations of the Holy Spirit and its understanding and acceptance of the modern man and the modern world. Though Vatican II outlined the so-called »aggiornamento« (up-dating, renewal), an adaptation of the Church to the modern world, no document dealing with such a broad range of questions as dealt with by Gaudium et spes was foreseen in the beginning.

The treatise deals with some segments of the message of Vatican II: (1) the Council as the work of the Holy Spirit in its preparations, working and putting its resolutions into effect with the co-operation of the whole Church, (2) the dialogue of the Church with the world defined according to its cosmological, theological and historical-salvation aspects, (3) the understanding of man and human community in the light of Jesus Christ, the new Adam and the Redeemer, (4) man and humanity at crossroads facing moral, scientific, social, and political issues, (5) the then and the present world faced with the challenges of globalization. Vatican II is not a matter of the past, it is a matter of the present moment of the man, the Christian and the Church.

Key words: Second Vatican Council, aggiornamento, work of the Holy Spirit, dialogue of the Church with the world, new man in Jesus Christ, crossroads of humanity, challenges of globalization

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 262.5 Vat II: 282 (494.4)
BV 65 (2005) 3, 369–380

Janez Juhant

Ali odmeva in kako odmeva koncil v Cerkvi na Slovenskem?

Uvod

»To, kar ta cerkveni zbor iz zakladnice cerkvenega nauka poklada pred svet, ima namen pomagati vsem ljudem našega časa, pa naj verujejo v Boga ali naj ga ne priznavajo izrecno, da jasneje spoznajo vse, k čemur so poklicani, da svet bolje prilagodijo človekovemu visokemu dostojanstvu, da zahrepene po vesoljnem in globlje utemeljenem bratstvu in da se podžgani od ljubezni, z velikodušnim in združenim naporom odzovejo perečim zahtevam naše dobe.«[1]

Ob letošnji obletnici konca drugega vatikanskega cerkvene zbora (dalje DVCZ) si tako v Cerkvi kot izven nje ljudje postavljajo vprašanje, kako in koliko je DVCZ vplival na življenje Cerkve in družbe. Še posebej, ker DVCZ pomeni bistveno novo usmeritev Cerkve v moderni dobi. Če so dotedanji zbori in druge izjave Cerkve[2] kritizirali in celo obsojali novoveško družbo, se je DVCZ izrecno pozitivno sprejel moderno družbo in človeka in ga nagovoril v vseh razsežnostih sodobnega življenja.

Tukaj označujemo z moderno dobo čas in miselnost od začetka novega veka do danes. Določa jo pogled na človeka kot subjekt, se pravi, pogled na svet z vidika človeka. Dalje je moderna ta pogled okrepila z razvojem tehnike in tehnologije in s težnjo, da življenje človeka in družbe uredi po enostavnih, operativnih in total(itar)nih vzorcih življenja, kakor ga je skiciral nemško-francoski mislec Paul Henri Thiry d'Holbach (1723-1789) s svojim delom *Sistem narave*.[3] Do potankosti so moderno usmerjenost izpeljali moderni nacionalni in imperialni sistemi, še posebej v svojih totalitarnih izvedbah, ki jih poznamo kot komunizem in nacionalsocializem.[4] Ti sistemi so utelešenje popolne nadvlade sistema nad človekom, kar pa dejansko

---

[1] Prim. DVCZ, pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu *Gaudium et spes* (dalje CS), 91.

[2] Prim. H. Denzinger, A. Schönmetzer, *Enchiridion Symbolorum et definitionum et declarationum,* Barcinone 1965, 423 sl.; Št. 1851 pp., 1901 sl. (Tridentinski cerkveni zbor), Št. 2901 sl. (Syllabus), Št. 1816 sl. (Prvi vatikanski cerkveni zbor).

[3] Prim. P. H. T. d'Holbach (sicer Paul Heinrich Dietrich, tukaj pa pod psevdonimom J. Castillon), *Observation sur le livre intitulé System de la nature,* Berlin 1771 (delo je aprobiral pruski kralj Friderik II.).

pomeni, da peščica ljudi vlada nad ostalo množico. Ravno zaradi totalitarnega sistema, ki popolnoma obvladuje celotno družbo in seveda tudi civilno družbo so bile ideje DVCZ toliko manj uresničljive v komunističnih deželah, saj so zamisli o svobodi, dialogu in odprti skupnosti, kar je poudarjal zbor, nasprotovale zaprti in nadzorovani komunistični družbi.

Cerkev se je skušala tem sistemom postaviti po robu, in sicer tako, da je nasproti njim postavljala alternativne organizacijske oblike, ki temeljijo na poglobljenih osebnih odnosih. Tudi DVCZ je ubral ta nov način, ko je Cerkev v ospredje postavila konkretnega človeka in njegove potrebe in postavila načelo dialoga za temelj urejevanja odnosov v Cerkvi in izven nje.[5] Poenostavljeno bi lahko rekli, da je DVCZ v Cerkvi uveljavil stališče postmoderne, bolj natančno pa to pomeni, da je Cerkev z DVCZ postavila v središče človeka, kar je temeljni nauk krščanstva. Programsko je to izrazil papež Janez Pavel II. s svojo okrožnico Človekov odrešenik.[6]

1. Cerkev in družbene spremembe v novem veku[7]

Cerkev je ves novi vek doživljala hude pritiske od zunaj; ti so bili zanjo neprestan izziv. Ker je krščanska Cerkev sama v svoji zgodovini sprožila in sooblikovala ta razvoj, je tudi danes glede na njeno osnovno poslanstvo njena naloga pomagati pri razrešitvi odprtih dilem človeka in družbe. Za takšno pot se je odločil in to sooblikovanje potrdil tudi DVCZ, ko je na začetku pastoralne konstitucije izjavil: »Veselje in upanje, žalost in tesnoba današnjih ljudi, posebno ubogih in vseh kakorkoli trpečih, je hkrati tudi veselje in upanje, žalost in tesnoba Kristusovih učencev.«[8] Služenje je temeljna odlika Kristusovih učencev po vzoru Jezusa Kristusa, zato je to osnovno poslanstvo kristjanov in njihove skupnosti-Cerkve v vsej njeni zgodovini. Vendar je Cerkev v preteklosti to svoje poslanstvo pogosto prekrila z navlako drugih zgodovinskih usedlin in primesi, ko se je posvečala drugim dejavnostim in se včasih ujela tudi v pasti posvetnosti, kar je zameglilo in oteževalo njeno osnovno poslanstvo služenja Bogu in ljudem.

V zadnjih stoletjih se je Cerkev zaradi teh usedlin neustrezno borila proti moderni, pogosto se ni oprla na evangelij, pač pa je hotela biti alternativni sistem moderni, in to s sredstvi prav te moderne, katerih glavni cilj je bil, kdo bo imel premoč nad modernim človekom. Pravoslavne Cerkve so po mnenju P. S. Huntingtona še danes vpete v ta razmerja in se niso sposobne prilagoditi novim tržnim in tekmovalnim (kompetitivnim) razmeram, ki jih

[4] Prim. Z. Bauman, *Dialektik der Ordnung*, Europaeische Verlagsanstalt, Hamburg 2002; H. Arendt, *Izvori totalitarizma*, Claritas, Ljubljana 2003.
[5] Prim. CS št. 90/1, 92.
[6] Prim. Janez Pavel II., okr. *Redemptor hominis*, v: CD 2, Ljubljana 1979 (naprej *RH*).
[7] Prim. CS, 5
[8] CS, 1.

ne določa več zgolj sistemsko-organizacijska premoč, pač je odločilna uspešnost na trgu. Postavlja se vprašanje, ali je mogoče tudi vero uveljaviti s tržnimi odnosi in kako naj človek kot bitje pride sploh do izraza in s tem njegova vera, če je v družbi odločilen proizvodni proces.[9] Od razreševanja tega vprašanja je odvisna tudi prihodnost krščanske vere. Tekmovalnost prinaša s seboj pritisk vseh na vse, zato prihaja do trka civilizacij.[10] Pomembno vlogo v teh procesih ima islam, vendar je tudi njegovo delovanje podvrženo tržnim mehanizmom. Je pa ta razvoj privedel do nesorazmerij v svetu, ki jih omenja že koncil.[11]

2. Hierarhični in demokratični red

Moderno zaznamujejo totalitarni, perfekcionistični sistemi, ki dosežejo višek v komunizmu in nacizmu sredi 20. stoletja. Značilna težnja modernih sistemov je popolno delovanje, ki temelji na ideji človeka stroja, popoln nadzor (policijski sistem), tehnološko obvladovanje. Cerkev je sistemom kljubovala in ves novi vek vztrajala v obrambni drži proti njim.

S propadom totalitarnih sistemov se je absolutna totalno urejena družbena struktura moderne prevesila v postmoderno.[12] Za razliko od moderne sistemsko totalno urejene družbe je značilnost postmoderne iskanje individualnega, »institucionalizacija in standardizacija življenjskih položajev in biografskih vzorcev«.[13] Jean-Francois Lyotard govori o koncu velikih zgodb[14] in uveljavljanju različnih pogledov, ki so utemeljeni na malih zgodbah, na zgodbah posameznikov, ki se tako vzpostavljajo (institucionalizirajo) kot posamezniki. Takšno uveljavljanje posameznikov pomeni tudi upoštevanje njihovih različnosti in posebnosti. Postmoderni misleci tako uveljavljajo osnovno krščansko držo, da je človek temelj družbenega sistema.[15] Ta drža je tudi temelj postmoderne demokratične strukture, kateri pa Cerkev še vedno postavlja nasproti hierarhično.

Presenetljivo, da mnogi v Cerkvi vidijo v postmodernih težnjah predvsem relativizem, čeprav gre ravno za uveljavljanje človeka kot osebe. To pa je v krščanskem smislu oseba po podobi Jezusa Kristusa. DVCZ je s svojo odprtostjo do sveta prenehal z obsodbami modernih stranpoti in nagovoril

[9] Daiva Döring, *Werte in der Wissenschaft, das Wertfreiheitsprinzip und Verpflichtungen der WissenschaftlerInnen*, v: *Wisssenschaft, Wertfreiheit, Lebensform*, Salzburg 2003, 47-51.
[9] Prim. S. P. Huntington, *Kampf der Kulturen,* Europaverlag, München 1996, 144 sl.
[10] Prim. *prav tam*, 260 sl.
[11] Prim CS, 5-8.
[12] Prim. Z. Bauman, *Tekoča moderna*, cf, Ljubljana 2002.
[13] U. Beck, *Družba tveganja na poti v neko drugo moderno,* Krtina, Ljubljana 2001, 187.
[14] Prim. J. F. Lyotard, *Das postmoderne Wissen. Ein Bericht.* H. Böhlau, Wien/Graz 1986.
[15] Prim. *RH*, 13.

modernega človeka v tej njegovi temeljni razsežnosti. Kljub pomembnim novim poudarkom, ki jih dajejo besedila DVCZ in tudi kasnejši papeški dokumenti, pa ima Cerkev še danes težave pri dialogu s sodobnim svetom. Težave izhajajo iz različnega dojemanja sveta in resničnosti kot take: svetni sistem se vedno bolj demokratizira in tako prihaja do napetosti med demokratičnim redom v svetu in cerkvenim hierarhičnim redom. Tu gre predvsem za različnost obeh mentalitet. Demokratična mentaliteta, ki jo spodbuja postmoderni individualizem tudi ne priznava formalnih avtoritet. Hierarhični red pa temelji na pokorščini in izvajanju programa, ki ga dajejo avtoritete.

Različnost teh dveh redov se kaže tudi v njunem delovanju. Hierarhični red, po katerem formalno deluje Cerkev, ima na svojem dnu duhovnika, ki je izpolnjevalec zahtev in direktiv sistema. Duhovnik je zaradi tega najšibkejši člen sistema. Na njem se preizkušata oba reda: svetni in cerkveni. Duhovnik dobiva direktive, ki naj bi jih izvajal. Medtem ko laiki niso več ne sposobni in ne pripravljeni izpolnjevati direktiv, je duhovnik kot spodnji člen hierarhičnega reda prisiljen izvajati direktive sistema. To pa je vedno težje, čeprav Cerkev danes tudi od laikov zahteva, da izpolnjujejo hierarhične smernice, kar potrjuje dokument o političnih stališčih katoličanov, ki ga je izdal bivši prefekt kongregacije za pouk vere in sedanji papež Joseph Ratzinger.[16]

Položaj duhovnika se je v svetu bistveno spremenil. V preteklosti je bil duhovnik poleg župana in učitelja najpomembnejša osebnost v kraju. V župnišču je bilo poleg njega vsaj še nekaj ljudi, kaplan(i), gospodinja, hlapci in dekle. Danes je položaj popolnoma drugačen. Duhovnik je že po mentaliteti individualist, ta individualizem mu utrjuje še celibat, rob hierarhičnega sistema pa ga izolira nasproti postmodernemu demokratičnemu družbenemu čutenju. Ker v sodobni družbi vedno bolj prevladuje individualizem, duhovnik v svoji individualnosti ostaja kot izvajalec sistema izoliran. Deležen pa je tudi prednosti sodobnih individualistov, ki si lahko poljubno iščejo svoje partnerje. Njegovo delovanje ostaja izolirano in ne najde odmeva v svetu. Razen tega nima nikogar, ki bi mu omogočal ustrezno nadomestilo v njegovi izoliranosti, je skratka najšibkejši člen sistema. Tega se je zavedal tudi koncil, zato je skušal v sistem v večji meri vključiti laike, saj so že ob poteku koncila dobivali pomembno vlogo kot svetovalci. Koncilski očetje so s svojim delom potrdili, da je delo laikov in njihovo čutenje sveta zelo pomembno za prisotnost in delovanje Cerkve v sodobnem svetu.[17] V Sloveniji se laiki zaradi družbenega reda niso mogli in niso smeli uveljavljati pri tem delu. To je bila velika ovira pri uresničevanju idej DVCZ v slovenskih razmerah.

[16] Vgl. J. Ratzinger, *Lehrmäßige Note zu einigen Fragen über den Einsatz und das Verhalten der Katholiken im politischen Leben*, Wien 2003.
[17] Prim. DVCZ, odlok o laiškem apostolatu *Apostolicam actuositatem*, 3.

3. Tržne zakonitosti

Danes se stanje kljub pritiskom starih sil in ostanku usedlin bivšega sistema v mentaliteti ljudi tudi v Sloveniji korenito in hitro spreminja. Slovenska družba se iz komunistične trdnjave hitro preoblikuje v demokratični in predvsem tržni družbeni red. Pod vplivom svetovnih tokov, ki jih določajo globalizacijski procesi se tudi pri nas uveljavljajo tržne razmere, v katerih se mora vsakdo boriti za svoj obstoj. DVCZ je poudaril, da je treba te procese usmerjati tako, da ne bo vsiljevanja, pritiskov in »poželenja po nadvladi«. Tržnim zakonitostim se ne da izogniti, vendar naj te »omogočajo zdravo mednarodno izmenjavo«.[18] Seveda pa delovni procesi danes določajo tudi tempo življenja. Cerkev se je z DVCZ aktivno opredelila tudi do teh vprašanj sodobnega časa in jih sprejela kot okoliščine sodobnega načina življenja, da bi lahko bolje razumela človeka, ki živi v teh razmerah. Koliko pa se je to v lahko resnici zgodilo?

Najprej se postavlja vprašanje, ali tržne zakonitosti lahko terjajo tudi tržnost vere? In če je mogoče tudi vero »tržiti«, kaj to pomeni za konkretno delovanje vernikov, posebej poklicnih oznanjevalcev? Vodilo družbe naj bi bil razvoj, katerega temelj naj bi bil gospodarsko-tehnološki napredek. Zato pa je osnovno gonilo sveta tekmovalnost.[19] V katoliški Cerkvi se še vedno ne zavedamo, da ta pravila vplivajo tudi na življenje Cerkve in pogosto ravnamo, kakor da smo še vedno v predmoderni dobi. Ljudje Cerkve imajo predstavo, da je vse, kar Cerkev posreduje oz. »prodaja«, večno, nespremenljivo in zato ni podvrženo tržnim zakonitostim. Zato Cerkev prehitevajo drugi: sekte, druge verske skupnosti in posebno muslimani, ki se znajo bolj tržno (včasih celo nasilno) obnašati do teh družbenih razmer. Zanimivo, da so npr. protestanti v južni Ameriki zaradi svojega ofenzivnega delovanja veliko bolj uspešni kakor pa katoličani, kar potrjuje povečanje števila njihovih vernikov kar za 50 milijonov.[20]

Neizprosnost tekmovanja določa sodobni način življenja, ostaja pa vprašanje, kako odgovoriti na probleme človeka, ki ga ta proces usužnjuje. Tržne zakonitosti namreč ne služijo vedno človeku. DVCZ pravi o napredku: »Narodom v razvoju naj bo predvsem pri srcu, izrečno in dosledno si postaviti za cilj razvoja čim večjo spopolnitev človečnosti svojih državljanov.«[21] Na to so opozarjali tudi papeži Janez XXIII., Pavel VI. in Janez Pavel II. v svojih okrožnicah o družbenih vprašanjih.[22] Janez Pavel II. govori o

[18] Prim. CS, 85.
[19] Prim. Vlada RS, *Nacionalni raziskovalni in razvojni program*, Ljubljana 2005.
[20] Prim. Huntington, *n. d.*, 150.
[21] CS, 86.
[22] Prim. J. Juhant, R. Valenčič (ur.), *Družbeni nauk Cerkve*, MD, Celje 1994.

človeškem razvoju, za katerega si je treba povsod prizadevati, kajti solidarnost ni samoumevna.[23]

Cerkev torej z DVCZ vzpostavlja pogoje za razumevanje problemov človeka postmoderne in s tem svetom deli usodo ujetosti človeka v sistemske okvire, ki ne dovoljujejo, da bi prišla do svoje veljave »mala zgodba«, torej človek v svoji enkratnosti, se pravi v svoji osebnosti. Obenem je to v sodobnih tržnih razmerah tudi problem tekmovalnosti, zavzemanja za človeka kot osebo in preseganja »imeti« z »biti« (Erich Fromm).

4. Individualizem in svoboda

Vsi ti problemi se zapletajo zaradi odločilne značilnosti postmoderne dobe, individualizma. Sociologi so si edini, da je bistvena določitev obdobja konca drugega tisočletja zaznamovanost z individualnostjo. Pomemben je človek kot posameznik, kot moški, ženska, skratka kot človek v svoji enkratnosti. Sicer ni tako preprosto, ker se, kot pravi Beck ustvarja nova standardizacija, »kot sprememba življenjskih položajev, biografskih vzorcev«.[24] Odločilno vlogo pri tem imajo mediji. Ti standardizirajo posameznike v tipične skupine oz. življenjske položaje in vzorce. Tako znova nastaja nevarnost, da, čeprav velja človek kot moški, ženska in vsak terja svoje pravice, se človečnost izgublja. Zaradi družbenih razmer in tržnih zakonitosti je vedno težje najti pot do drugega. Človek izgublja svoje dostojanstvo, saj tudi odnose določa (izoliran) posameznik. Gre za svojevrsten paradoks: »Modernizacija ne vodi samo do izoblikovanja centralizirane državne oblasti, do koncentracije kapitala in do vedno drobnejšega prepleta delitve dela in tržnih razmerij, do mobilnosti, množične potrošnje itd., temveč tudi – in s tem smo pri splošnem modelu – do trojne 'individualizacije': *osvoboditve* iz zgodovinsko vnaprej danih družbenih form in vezi v smislu tradicionalnih kontekstov gospostva in preskrbe ('dimenzija osvoboditve'), *izgube tradicionalne varnosti* glede na praktično vednost, vero in vodilne norme ('dimenzija odčaranja') in – s čimer se pojem sprevrže tako rekoč v svoje nasprotje – *nove vrste vključevanja v družbo* ('dimenzija nadzorovanja oz. reintegracije').«[25] Po eni strani se posameznika osvobaja tradicionalnih okvirov in vzpostavlja njegova enkratnost, po drugi strani pa se ga veže v nove okvire nadzorovanja in obvladovanja. Gre za »ahistorični model individualizacije«[26] za razliko od individualizacije v humanizmu in renesansi ali v protestantskem verskem humanizmu. Zdaj se človek kot posameznik čuti kakor na ledu, opravka imamo dobesedno s »tekočo moderno« (Z. Bauman).

---

[23] Janez Pavel II, okr. *Ob stoletnici* (1991), 29.
[24] Prim. U. Beck, *n. d.*, 188
[25] U. Beck, *n. d.*, 188.
[26] *Prav tam*.

Koncil je sicer dal težo vsem družbenim skupinam, ovrednotil je vlogo ženske v Cerkvi. Kljub temu pa prevladuje v Cerkvi moški del, kar ustvarja moški individualizem, ki ni usposobljen delovati v sodobnih tržnih zakonitostih. Kleriki delujejo pretežno kot izolirani posamezniki oziroma individualisti in kot upravljavci večnih resnic, ki se jim ni treba podvreči tržni tekmi. Zato pa postajajo vedno manj tržno zanimivi, kar stopnjuje njihovo izoliranost. To, kar tržijo, ni tržno blago. Nek duhovnik je to označil takole: Nič več se ne da loviti z mrežami, pač pa le še s trnkom. Če še trnek odpove, če torej duhovnik sebe zapre »tržnim tokovom«, potem ostaja v samoizolaciji: Ženi je umrl mož, s katerim sta se zelo dobro razumela. Tako jo je prizadelo, da sama ni mogla tega več prenašati. Šla je k duhovniku in mu rekla: »Recite mi vsaj kakšno besedo, ne morem več zdržati.« Duhovnik je odvrnil: »Jaz nisem bil nikoli poročen, kaj naj Vam rečem!«

Celo prvo poglavje konstitucije Cerkev v sedanjem svetu govori o dostojanstvu človeka. Kdo zastopa to dostojanstvo oz. kdo je lahko še sploh njegov pričevalec, če se v svetu to dostojanstvo izgublja in če ga tudi duhovnik ni sposoben uveljavljati kot »tržno blago.«

Da bi Cerkev posebno v tranzicijskih razmerah, kakršne so tudi Sloveniji, lahko opravljala to poslanstvo, mora tudi organizacijsko oz. sistemsko urediti odnose v Cerkvi. Na podlagi pritiskov minulega režima so se v Cerkvi uveljavila določena nesvobodna razmerja. Personalna politika je bila v času komunizma pod nadzorom oblasti. To je ustvarjalo privilegije in nelojalna razmerja med kleriki, pa tudi pri me kleriki in laiki. Prav tako ostaja odprto vprašanje finančne transparentnosti, kar je v sodobnih tržnih razmerah še posebej pomembno. Brez dvoma ima v teh procesih odločilno vlogo tudi teologija.

Tržnost in konkurenčnost lahko izolirata tudi duhovnika, če se ta ni sposoben prilagajati tem razmeram, saj je po svoji duhovniški *forma mentis* že tako izoliran, dodatno ga izolira Cerkev z vzgojo in delovanjem, da ostaja le funkcionar. Cerkev zaenkrat nudi premalo sistemskih in trajnih rešitev za njegovo delo v tako zapletenem sodobnem postmodernem času in zato ostaja najšibkejši člen sistema.[27] V postkomunizmu je duhovnik v Sloveniji še dodatno izoliran, saj ga je bivši sistem desetletja s silo izrival iz družbe. Nenadna tržnost ga je postavila pred nerešljive naloge, ki mu dajejo občutek, da se nahaja na popolnoma neznanem področju. Ker je DVCZ odločno stopil na pot povezovanja z ljudmi in poudaril, da so vsi okviri, tudi medijski,[28] samo sredstvo, da bi vzpostavili pristne odnose, je odločilna naloga kristjanov danes, da uporabljamo vsa sredstva, da bi v Cerkvi ustvarjali odnose in v svetu lahko čim bolje uresničili Kristusovo poslanstvo in kot osebna skupnost sooblikovali skupno blaginjo vseh ljudi.[29] To zahteva pov-

[27] Prim. J. Juhant, *Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch,* LIT, Münster 2005.
[28] Prim. CS, 23.
[29] Prim. CS, 26-29.

sod (tudi v Cerkvi) odgovornost in sodelovanje.[30] Kristjani naj se po besedah koncila »trudijo za vestno izpolnjevanje svojih zemeljskih dolžnosti in naj se v tem dajo voditi duhu evangelija.«[31]

Dolžni so s svojim življenjem uveljavljati »skladnost med vero in življenjem.«[32] »Vrh tega naj se vsi dušni pastirji zavedajo, da s svojim vsakdanjim življenjem in s poklicno gorečnostjo kažejo svetu obraz Cerkve, iz katerega si ljudje napravljajo sodbo o moči in resničnosti krščanskega oznanila.«[33]

5. Svoboda in organiziranost v nastajajočih demokracijah

Kakor civilna družba ima tudi Cerkev nalogo, da razjasni pretekla razmere in razmerja, opravi neke vrste čiščenje ter uredi svoje vrste za življenje v demokratični prihodnosti Slovenije. Pomembno vprašanje pri tem je svoboda in nevezanost na povezave, ki jih je ustvaril bivši policijski režim. Napraviti bilanco preteklosti oz. urediti vrste, pomeni pregledati, kje smo zdaj po 15 letih sprememb, odkriti znamenja časa za posameznike, stanove in skupine ter predvsem opredeliti probleme, ki jih prinaša hitri razvoj družbe, utemeljen na proizvodnem procesu in tržnih zakonitostih. To je bila naloga sinode, vendar se je premalo lotila konkretne analize položaja in razčlenitve nekaterih pomembnih vprašanj za delovanje Cerkve v Sloveniji.

Neorganski prehod, ki smo ga doživeli ljudje postkomunističnih držav pušča za seboj negotovost in praznino. Tranzicijski človek v neokapitalizmu in liberalnem individualizmu še bolj čuti svojo nesposobnost ravnati s svobodo. Ključni problem tranzicijskih držav je, da se svoboda, ki jo je postavil in opredelil DVCZ za Cerkev in družbo, v komunizmu ni mogla uresničiti in je zdaj prilika za izpeljavo tega procesa.[34] Značilen primer, kako se koncilska svoboda ni mogla uresničiti v komunizmu, je jezuitski pater Vladimir Truhlar.[35] S svojima deloma *Pokoncilski katoliški etos* in *Katolicizem v poglobitvenem procesu* je obravnaval dogajanje po DVCZ in se zavzemal za odprto in dialoško Cerkev in družbo. Slovenski komunisti so bili navdušeni nad njegovo kritično držo do cerkvene avtoritete in nad njegovim poudarjanjem izkustvene, ponotranjene teologije, vendar, ko je prišel z Gregoriane v Slovenijo, so mu hitro pokazali, da s svojimi idejami ne spada v totalitarni prostor, zato je moral spet v tujino in je umrl na Južnem Tirolskem.

---

[30] Prim. CS, 40.
[31] CS, 43.
[32] CS, 43.
[33] CS, 43.
[34] A. Máté-Toth, *Konzilsrezeption,* in: Máté-Tóth, P. Mikluščák, *Kirche im Aufbruch,* Schwabenverlag, Ostfildern 2001, 344 .
[35] Prim. V. Truhlar, *Pokoncilski katoliški etos*, MD, Celje 1967; isti, *Katolicizem v poglobitvenem procesu*, MD, Celje 1971.

Boj proti Cerkvi je klerike in laike utrjevala v drži pokorščine. Tako sta se na neviden način vzdrževala cerkveni in državni sistem, kljub temu da je Cerkev predstavljala opozicijo komunizmu in je omogočila njegov padec. Čeprav je bila Cerkev opozicija bivšemu totalitarnemu sistemu, sta se oba sistema v določenem smislu dopolnjevala, saj sta vzdrževala hierarhični oz. celo nadzorovali družbeni red. Znotraj tega odnosa so se oblikovala razmerja, ki niso dopuščala »presenečenj«; vse je bilo planirano in določeno. Totalitarni režim je poskrbel za obvladovanje vsega dogajanja. Ob sklicu DVCZ so morali škofje komunističnih držav podpisati lojalnostno izjavo, da ne bodo v Rimu na zboru govorili proti sistemu. Mnogi tudi niso dobili dovoljenja za odhod na zbor. Slovenski ordinariji so ga dobili. Zanimivo pa je, da so bili tudi slovenski škofje za resolucijo, ki je nasprotovala obsodbi komunizma.[36]

Zaradi teh okoliščin je eno najpomembnejših vprašanj Cerkve tranzicijskih družb poleg vživljanja v svet postmoderne vprašanje svobode. Ker pa je vrednotenje svobode osebe oz. človeka kot posameznika odločilni moment postmoderne družbe, se oba problema stekata v eno. Oba vidika istega problema pa še posebej zadevata tranzicijske družbe. Izkušnja nesvobode otežuje »rabo« svobode. Še dodatno se kaže v tranzicijskih državah neustrezna humanistična izobrazba na vseh nivojih, opraviti imamo z neurejenim družbenim sistemom ter pomanjkanjem pravne kulture, kar položaj še bolj zapleta.

Cerkev se je na DVCZ pozitivno opredelila do (verske) svobode, obenem poudarila, da je »katoliška Cerkev učiteljica resnice«.[37] Odprto ostaja, kaj to pomeni za ekumenske odnose, saj poudarjanje (edine) resnice v katoliški Cerkvi postavlja vprašanje, kako je z resnico v drugih krščanskih Cerkvah, kar povzroča zaplete v odnosih med cerkvami. Te je še dodatno zapletla izjava *»Gospod Jezus*«.[38] Izjava poudarja, da se je Cerkev vedno zavzemala za svobodo veroizpovedi, čeprav se zaveda, da so jo tudi kristjani kršili.[39] Obenem DVCZ zahteva, da družba pospešuje in zaščiti človekove pravice, med katerimi je tudi verska svoboda.[40] Ravno to je bil problem totalitarno vodenih družb. Zato je toliko bolj pomembno urediti pravno enakost in pravni red sploh, kakor ga zahteva Izjava o verski svobodi, da se bo svoboda lahko uveljavljala. Ker tudi Cerkev ni živela in se ni mogla

[36] Prim. *Acta Synodalia sacrostancti Concilii Oecumenici Vaticani* II, zv. III. *Congregationes Generales* CXXXIII-CXXXVII, Città del Vaticano 1977, 804-805, navaja A. Lah, *Sprejem 2. vatikanskega koncila v Sloveniji,* v: P. Kvaternik (izd), *V prelomnih* časih, Družina, Ljubljana 2001,13.
[37] Prim. DVCZ, izjava o verski svobodi *Dignitatis humanae*, 4.
[38] Prim. Kongregacija za verski nauk, izjava *Dominus Iesus* (slov. prevod v: *Concilium*, Družina, Ljubljana 2001, 195-221.
[39] Prim. *prav tam*, 12.
[40] *Prav tam*, 6.

uveljavljati, ostajajo posledice tega stanja tudi za tisti del družbe, ki ga pokriva Cerkev, torej je to pomembna naloga Cerkve na Slovenskem. S tem pa Cerkev omogoča in daje tudi podlago za družbeno svobodo.

Ko DVCZ govori o človeku, poudarja dostojanstvo, ki ga ima človek, ustvarjen po božji podobi.[41] To dostojanstvo je razlog, da se človek razvija kot svobodno bitje, se obrne k dobremu in ravno s tem uveljavlja svojo podobnost Bogu.[42] »Za svobodo nas je oprostil Kristus,« pravi apostol Pavel (Gal 5,1). Koncil zahteva svobodo za vse ljudi.[43]

Cerkve postkomunističnih držav potrebujejo to svobodo. V veri in upanju ni razloga za kakršen koli strah. Prav tako ni razloga za bojazen pred svobodo. Seveda je svoboda v teh deželah problem, ker se ljudje še niso rešili strahu, ki jim ga je vcepila totalitarne polpreteklost. Cerkev je sama dolžna uveljavljati svobodo in tako spodbujati ljudi, da bodo premagali stanje, v katerem je bila »svoboda nesrečni dar«.[44] Ko svoboda postane temelj človekovega delovanja, potem se lahko začne tudi dialog, šele potem se razvija krščanska skupnost.

6. Svobodna skupnost kot osnova krščanstva

Individualistični družbi se postavlja težko vprašanje, kako dobiti ljudi skupaj. Člani Cerkve naj bi se odlikovali po vživljanju[45] v človeka. Sposobni naj bi bili vzpostavljanja dialoga s človekom. Kako pa naj bo tega sposoben sodobni individualist, ujet v potrošniške mreže? Kako naj to nalogo, za katero je v Cerkvi posebej določen duhovnik, opravlja on, ki je ujet v omenjene mentalne in organizacijske okvire? Duhovnik pa je še vedno glavni nosilec oznanjevanja v Cerkvi. Le samostojna, odrasla in dialoška osebnost bo mogla to nalogo vršiti v razmerah in zahtevah postmoderne družbe. Takšna osebnost raste v dialogu. Razvojno se proces začne z dialogom, ki ga vzpostavlja z otrokom mati, nadaljuje pa v dialogu z ostalimi ljudmi. Za kristjana se ta dialog vzpostavlja s Kristusom, kar mu daje svojevrsten pečat, odprtost in pripravljenost, da premaguje zemeljske ujetosti. Kristjanu omogoča, da kljub ujetostim v svetne okvire ohranja potrebno svobodo in odprtost za prihodnost. Predvsem pa je tak samostojen, svoboden in odrasel kristjan sposoben deliti po izjavi koncila »veselje in upanje, žalost in tesnobo današnjih ljudi, posebno ubogih in vseh kakorkoli trpečih«.[46] To naj bi postalo torej delež vseh kristjanov, še posebej duhovnikov. V tem je poslanstvo kristjana, z njim katero postaja podoben Kristusu.

---

[41] Prim. CS, 12.
[42] Prim CS, 17.
[43] Prim. CS, 40.
[44] Prim. . R. Biel, *Lebens- und Todeszeichen der Kirche in Polen*, Innsbruck 1996, 171.
[45] Prim. I. Heise, *Einführung in eine Theologie der Empathie*, Wien 2000.
[46] CS, 1.

(Rim 12). Da bi pa kristjan mogel opravljati to nalogo, je potrebna ustrezna versko-etična drža in pripravljenost za izmenjavo verskih izkušenj, kakor je poudaril Truhlar z omenjenima deloma, s katerima je naletel na nasprotovanje tako pri državnih kakor pri cerkvenih krogih. Bolj kot kadarkoli potrebujeta Cerkev in družba danes za uresničenje te naloge odrasle samostojne osebnosti, ki bodo s svojo držo omogočale uveljavljanje pristne človeškosti, svobode, torej človeka po božji podobi.[47]

Če se sprašujemo, koliko se je DVCZ uresničil v Sloveniji, potem moramo postaviti vprašanje, koliko smo se kristjani v Sloveniji po spremembi uspeli postaviti na svoje noge in bodisi kot posamezni verniki ali kot celota razviti svobodno krščansko osebnost in jo uveljaviti v življenju Cerkve in družbe. Predvsem to je pokazatelj, koliko se je pri nas DVCZ uveljavil. Odločilnega pomena je torej uveljavljanje krščanske svobode, in sicer tako v življenju posameznikov kot celotne skupnosti. To vprašanje ni aktualno le za Cerkev v Sloveniji, pač pa tudi za vesoljno Cerkev.

7. »Ali ima Cerkev postmodernemu človeku še kaj povedati?«

Tak podnaslov sem dal knjigi z naslovom »*Globalizacija, Cerkev in postmoderni človek*«, ki je letos izšla pri nemški založbi LIT. Odgovor na to vprašanje nemškega sociologa Ulrika Becka je, da bo to Cerkev lahko storila, saj je organizacijsko najbolj usposobljena globalna ustanova, vendar le, če se bo sama spremenila. Če bo dialog znotraj nje na vseh ravneh in med vsem njenimi člani resnično zaživel, potem bo lahko tudi sodobnemu svetu ponudila alternativo, kakor je to hotel DVCZ. To ni pomembno le za Cerkev, pač pa tudi za celotno družbo.

Uresničevanje skupnosti, uveljavljanje socialne pravičnosti,[48] premagovanje ozkega individualizma ni le naloga in zahteva za cerkvene skupnosti,[49] to je tudi vprašanje preživetja celotne človeške skupnosti.

Sposobnost vživljanja se prične že v materinem naročju, se nadaljuje v zgodnjem dialogu in krepi v družbi, ki si oblikuje demokratično kulturo. Cerkev ima veliko razlogov, da je na tem področju kvas sodobnemu svetu, ki sicer povsod spodbuja formalne demokratične okvire, vendar dejansko zaradi individualizma pogosto služi krepitvi totalitarnih procesov. Cerkev ima toliko več razlogov, da po zgledu Svete Trojice[50] goji dialog znotraj svojih vrst in tako postane kvas sodobnega sveta.

Lahko zaključimo, da je DVCZ odločilno usmeril delovanje Cerkve v postmoderni čas. Odprl je vrata, ki vodijo do postmodernega človeka, da

[47] Prim. J. Juhant, *n. d.*, 155.
[48] Prim. CS, 29.
[49] Prim. CS, 30.
[50] Prim. C. Sorč, *Elemente einer perihoretischen Theologie*, Münster 2004.

bi mogla Cerkev tega človeka kar najbolje nagovoriti. Ker smo tudi Cerkev oz. kristjani ljudje tega časa in obenem verniki RKC, to ustvarja svojevrstno napetost med bivanjem v tem svetu in življenjem po veri. DVCZ je katoličane zavezal za dialog s svetom in jih spodbudil k vživljanju v življenje sodobnega človeka. Pokoncilska zgodovina potrjuje, kako zapleten je ta proces, saj bistveno posega v institucionalno shemo Cerkve in terja od nje ustrezno operacionalizacijo tega procesa. Posebno zapletena je ta v postkomunističnih državah, ki so obremenjene s vzorci totalne družbe. Osnovno vprašanje uresničenja DVCZ je uresničenje svobode, in sicer tako v Cerkvi kot v družbi.

Povzetek: **Janez Juhant,** ***Ali in kako odmeva koncil v Cerkvi na Slovenskem?***

Drugi vatikanski cerkveni zbor je odločilno usmeril delovanje Cerkve v postmoderni čas. Odprl je vrata, ki vodijo do postmodernega človeka, da bi mogla Cerkev tega človeka kar najbolje nagovoriti. Zbor je katoličane zavezal za dialog s svetom in jih spodbudil k vživljanju v življenje sodobnega človeka. Pokoncilska zgodovina potrjuje, kako zapleten je ta proces, saj bistveno posega samo v institucionalno shemo Cerkve in terja od nje ustrezno operacionalizacijo tega procesa. Posebno zapletena je ta v postkomunističnih državah, ki so obremenjene s vzorci totalne družbe. Osnovno vprašanje uresničenja koncila je uresničenje svobode tako v Cerkvi kot v družbi.

Ključne besede: Cerkev, družba, Drugi vatikanski cerkveni zbor, človek, svoboda, komunizem, hierarhija, individualnost, dialog, sinodalno načelo

Summary: **Janez Juhant,** ***Did Vatican II Find an Echo in the Church in Slovenia and How was it Received?***

The Second Vatican Council decisively pointed the way of the Church towards the post-modern world. It opened the door leading to the post-modern man so that the Church might address this man in the best possible way. Vatican II committed the Catholics to leading a dialogue with the world and to immerse themselves in the lives of the modern men. The history after Vatican II shows how complex this process is since it substantially intervenes in the institutional scheme of the Church and requires an appropriate operationalisation of this process. The complexity is even higher in the post-communist countries charged with patterns of a totalitarian state, therefore the fundamental question of putting Vatican II into effect is the question of the realisation of freedom in the Church as well as in society.

Key words: Church, society, Second Vatican Council, man, freedom, communism, hierarchy, individuality, dialogue, synodal principle

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 262.5 Vat II: 282 (4)
BV 65 (2005) 3, 381–391

Drago K. Ocvirk

Cerkev v gradnji evropskega duha in obratno

»Danes hoče Cerkev bolj kot kdajkoli služiti človeku kot takemu in ne samo katoličanom; braniti predvsem in povsod človekove pravice, ne le pravice katoliške Cerkve. Sedanje okoliščine, zahteve zadnjih petdesetih let in poglobitev nauka so nas pripeljali do novih stvarnosti, kot sem že govoril na odprtju koncila. Ni se spremenil evangelij, pač pa ga mi začenjamo bolje razumevati. V začetku stoletja smo se spoprijeli z novimi nalogami v družbenih dejavnostih, ki zahtevajo celega človeka; ljudje kakor jaz, ki so bili dvajset let na Vzhodu, osem v Franciji in so se soočili z različnimi kulturami in izročili, vedo, da je prišel trenutek, ko je treba spoznati 'znamenja časov',[1] dojeti priložnosti in gledati daleč.«[2]

Janez XXIII. (24. maja 1963)

»Ljudje smo bolj otroci svojega časa kakor svojih očetov.«

Marc Bloch[3]

»Resnični evropski duh je zavedanje stvarnosti, možnosti in nalog, pred katerimi smo se znašli eni in drugi, ne glede na meje, ne glede na naša nasprotja in zamere. (...) Vse nas mora prežeti prepričanje, da potrebujemo drug drugega, ne glede na položaj ali moč, ki nam je na voljo. Naša lastna sredstva niso več v sorazmerju z našimi potrebami. To je sicer grenka resnica, vendar nimamo pravice, da bi si jo prikrivali. Nič ponižujočega ni, če priznamo takšno spremembo položaja. Če ne bi hoteli sprejeti tega dejstva, pa bi bilo to znamenje nevarnega in neumestnega napuha. Izoliranost ni postala le vzrok slabosti, temveč tudi propadanja.«

Robert Schuman[4]

Prizadevanja vseh treh velikih vej krščanstva v Evropi – katoliške, protestantske in pravoslavne – da bi bilo v evropski ustavi izrecno zapisano krščanstvo kot eden njenih dejanskih in trajnih oblikovalcev, ni obrodilo sadu. Sledili so nesrečni dogodki okrog italijanskega kandidata za člana EU

[1] Neuradno vodilo koncila »Razločevanje znamenj časa«, se pojavi le štirikrat: v *CS* 4, *D* 9, *LA* 14 in *E* 4. Prim. M. Barnes, *Theology and the Dialogue of Religions*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, 54.
[2] Jean XXIII., *Discours*, v: *Documentation catholique*, 15. junij 1963.
[3] M. Bloch (1886-1944), zgodovinar. Navaja A. Maalouf, *Les identités meurtiričres*, Grasset, Pariz, 1998, 117.
[4] R. Schuman, *Za Evropo*, Mohorjeva družba, Celje, 2003, 17-18.

komisije oz. člana Barosove ekipe, krščanskega misleca Rocca Butiglioneja, ki je bil menda tudi osebni prijatelj Janeza Pavla II. Evropski parlament ga je zavrnil, ker je bil prepričan – očitno naivno – da sme v Evropi sleherni brez posledic povedati, kaj misli. Tako se v Evropski zvezi v imenu naprednosti uvaja (samo)cenzura in druge oblike reguliranja in nadzorovanja mišljenja. To počnejo nasprotniki krščanstva, ki se širokoustijo z naprednostjo, kristjane pa vsevprek razglašajo za nazadnjaške, in če je mogoče, jih potihoma šikanijo in poskušajo utišati. Kristjanom se tako v Evropi ali njenih članicah v imenu naprednosti vse pogosteje krati pravica do nestrinjanja in se jim preprečuje, da bi predstavili ali zagovarjali alternativo samooklicanim »naprednim« silam. V Sloveniji poznamo to zatiranje v obliki »kulturnega boja« in laičnega fundamentalizma. Zaradi tega ozračja in nekaterih pravnih ukrepov se zdi, da se Evropska zveza in krščanstvo vse bolj oddaljujeta drug od drugega in si postajata tujca.

To odtujevanje in celo nasprotovanje pa nikakor ni ne nujno ne normalno; mogoče je najti bolj ustvarjalno sožitje in sodelovanje med nastajajočo Evropo in evropskim krščanstvom. Na Slovenskem še zlasti s katoliško Cerkvijo. Tako Evropa kot katoliška Cerkev sta v spreminjanju, preoblikovanju. Če parafraziram Truhlarjevo knjigo *Katolicizem v poglobitvenem procesu*,[5] ki je v začetku sedemdesetih let zelo vzvalovila cerkveno občestvo pri nas, bi rekel, da smo vsi, tudi Evropa in Cerkev, ves čas v preoblikovalnem procesu. To izpričuje zgodovina, to doživljamo sami in za Cerkev je to eno njenih življenjskih načel: *Ecclesia semper reformanda* (*Cerkev se mora vedno znova prenavljati*). Bolj kakor kadarkoli prej drži zgodovinarjevo spoznanje, da »smo ljudje bolj otroci svojega časa kakor svojih očetov,« pa naj se še tako sklicujemo prav na očete, se vračamo k izvirom ... Vse to počnemo namreč s svojimi vprašanji, gledamo skozi lastne potrebe in želje, odgovore iščemo zase in svet, v katerem živimo, ne pa za nekaj abstraktnega, nadzgodovinskega ipd. Povedano učeno, naša vera se še vedno inkulturira, ker je kultura živa stvarnost, takšna pa je tudi vera v njej. Misel Janeza XXIII., ki jo navajam na začetku, močno podčrta to razsežnost vere.

V tem prispevku zato zagovarjam stališče, da Evropa in Cerkev vplivata druga na drugo, da ta vpliv ni le enostranski, kot si to včasih nekateri zamišljajo. Nekateri so namreč prepričani, da posvetni duh, ki vlada po Evropi, vdira v Cerkev in svarijo pred tem zlom, nekateri drugi pa poudarjajo, kaj vse je Cerkev nekoč in danes dala Evropi in jo oblikovala, ne vidijo ali pa prezrejo, kaj vse je Cerkev od Evrope prejela. Nasprotno pa je koncil odprl nov pogled na zapletena razmerja in vplivanja med Cerkvijo in njenim zgodovinskim, kulturnim in družbenim okoljem. Zato bom najprej predstavil to koncilsko novost, nato pa bom nakazal, kako se Evropa in Cerkev danes medsebojno oblikujeta in kako druga drugo potrebujeta.

[5] V. Truhlar, *Katolicizem v poglobitvenem procesu*, Mohorjeva družba, Celje, 1971.

Cerkev je sprožila proces za razglasitev za blaženega Roberta Schumana, enega od očetov Evrope. Njegova misel, »da potrebujemo drug drugega, ne glede na položaj ali moč, ki nam je na voljo,« ne velja le za politiko, marveč za vse oblikovalce družbe, tudi za Cerkev. Zanjo kot za vse druge velja, da »izoliranost ni le vzrok slabosti, temveč tudi propadanja«.

1. Nikoli drug brez drugega

Tistim, ki smo v Cerkvi »staroselci« in nam je njen jezik domač tako kakor materin, je obilica fraz, besednih zvez in trditev tako samoumevnih, da kar same privrejo iz ust, ne da bi bilo potrebno posebej razmišljati. Ne le da imamo ob tem občutek učenosti in razgledanosti, kar nam gotovo dviga ceno v lastnih očeh, ampak nam daje ta domač cerkven jezik občutek varnosti in pravilnosti. Drugi vatikanski koncil, *aggiornamento* – podanašnjenje, koncil je odprl okna Cerkve, s koncilom je zavel nov veter, prepad med vero in kulturo je katastrofa za obe, Cerkev je v krizi, Cerkev ni od tega sveta, človek je pot Cerkve, nova evangelizacija ... Kakor šahist premika kmeta, ne da bi razmišljal o kmetijstvu, ali damo, ne da bi se spomnil svoje žene, ki ga čaka doma, tako nekako si mi, ki smo doma v cerkvenem jeziku, podajamo domače fraze, besedne zveze in trditve in se prav imenitno, domače in varno počutimo med seboj. Že za prišleke, ki tega jezika še ne obvladajo, kaj šele za tiste, ki Cerkev ni njihov dom, je takšen jezik latovščina.

Seveda ne mislim sam zapasti v še eno med nami domačo in pogosto frazo, češ, spremeniti moramo jezik, pa nas bodo drugi razumeli. O, kako hitro bi prišli skupaj, če bi bilo vse odvisno le od jezika. Da bi prišli do razumevanja, je potrebno vzpostaviti z drugimi in drugačnimi kolikor toliko zdrave medčloveške, osebne in družbene odnose. Bolj kot »vzpostavljanje odnosov« bi moral uporabiti izraz »grajenje odnosov«, ker je do dolgotrajno oz. nikoli dokončano delo. Zdravi odnosi so namreč tisti, v katerih se bo sleherni – posameznik ali skupnost (narodna, verska idr.) – čutil spoštovanega in sprejetega v svojem dostojanstvu, posebnosti in edinstvenosti. Takšni odnosi pa se morajo trajno graditi oz. začenjati znova, če so se porušili.

1.1. Prenos poudarka na odnose

Mislim, da je resnična novost koncila prav zasuk od prvenstvenega ubadanja s cerkvenim jezikom h graditvi zdravih odnosov med ljudmi, ljudstvi in pripadniki različnih verskih in ideoloških prepričanj. Če je bila v pripravah na koncil nevarnost, da bi papeževo namero, naj bo koncil pastoralno usmerjen, razumeli ozko kanonsko,[6] se je premik zgodil, ko je Janez

[6] Prim. P. Hebblethwaite, *John XXIII: Pope of the Council*, Fount, London, 1994. Navaja M. Barnes SJ, 33.

XXIII. vzel za svoje Suenensovo razlikovanje med *ecclesia ad intra* in *ecclesia ad extra*, Cerkev zase in Cerkev za druge.[7] Drug pomemben premik je še eno razlikovanje, in sicer med zakladom vere in obliko, v kateri je podana. Janez XXIII. takole poudaril: »Potrebno je ta zanesljiv in nespremenljiv nauk, ki se ga je treba zvesto držati, poglobiti in tako predstaviti, da bo odgovarjal na zahteve našega časa. Eno je namreč zaklad vere, to se pravi resnice, ki so v našem častitljivem nauku, drugo pa je oblika, v kateri so te resnice podane, vendar podane tako, da ohranjajo isti pomen in isto veljavo. Zelo bo treba biti pozoren na to obliko in vztrajno delati, če je treba, pri njeni izdelavi. Potrebno bo uporabljati tako predstavljanje, ki bolj ustreza predvsem pastoralnemu poučevanju.«[8] Še en pomemben obrat se je zgodil: od zagovarjanja prvenstva resnice se je prešlo k spoštovanju človekove vesti, ki se more in mora povsem neprisiljeno okleniti resnice, ko do nje dejansko pride.

Vsi ti trije primeri kažejo, kako hoče koncil upoštevati ljudi, ki niso katoličani, pa tudi katoličane same, ko jim podaja »zaklad vere«, in končno, koncil prizna nedotakljivost človeka v vsem, še zlasti v tem, kar je najbolj osebnega - vest. Priče smo premiku od abstraktne teologije zveličanja v smislu »zunaj Cerkve ni zveličanja« k teologiji božjega samorazodevanja v zgodovinski zavezi. *Dei Verbum* postavlja »zaklad vere« v okvir božjega pogovarjanja in srečevanja s človekom v njegovi konkretni kulturno-družbeni zgodovini. »Zaklad vere« v koncilski perspektivi nima več nadčasovnosti božjih odlokov (kakor npr. v Koranu), marveč nastaja v nenehnem zgodovinskem razdajanju Boga, ki doseže svoj vrh v neločljivi povezavi med Bogom in človekom v Jezusu Kristusu. Z njim dobi Bog z nami, Emanuel, dokončno podobo, kar pa nikakor ne pomeni, da bi zato prekinil odnose z nami. Nasprotno, z vero v Jezusa Kristusa dobijo ti odnosi novo kakovost: Jezus jih je prišel ozdravit, ne odpravit, spletal je novo zavezo, ne ukinil stare, začel je graditi božje kraljestvo in v njegovem imenu ga bomo gradili, dokler ne pride v slavi, ko bo vse zveličal in bomo gledali Boga iz oči v oči.

1.2. Kontekstna Cerkev

Ko tako poudarjam ta zasuk od abstraktnih verskih naukov k odnosom, bi rad pritegnil pozornost na temeljno spoznanje in priznanje v zvezi z oblikovanjem verskih naukov. Ti nastajajo vedno v določenem družbenem,

[7] Janez XXIII. je to Suenensovo razlikovanje uporabil v svojem radijskem govoru na predvečer odprtja koncila, 11. septembra 1962. O vplivu kardinala Suenensa na koncil glej J. Komonchak, *The Struggle for the Council during the Preparation of Vatican II.*, v: G. Alberigo, *History of Vatican II.*, zv. 1., Orbis, Maryknoll, 1995, 342. Navaja M. Barnes SJ, 33.

[8] Navaja J. M. Ploux, *Le Christ aventuré*, n.d. 94.

kulturnem in zgodovinskem kontekstu in so razumljivi v njem, ne zunaj njega.[9]

V tem duhu razloži npr. Janez Pavel II. prebujanje Cerkve za družbeno-politične razsežnosti vere: »Na začetku industrijske družbe je 'skoraj suženjski jarem' prisilil mojega prednika, da je spregovoril v obrambo človeka. V teh sto letih je Cerkev ostala zvesta tej dolžnosti. Posegla je v viharno dobo razrednega boja po prvi svetovni vojni, da bi branila človeka pred gospodarskim izkoriščanjem in pred tiranijo totalitarnih sistemov. Človekovo dostojanstvo je postavila v središče svojih socialnih poslanic po drugi svetovni vojni, ko je poudarjala skupnostni namen gmotnih dobrin, družbeni red brez zatiranj, utemeljen v duhu sodelovanja in solidarnosti. Nenehno je naglašala, da človek in družba ne potrebujeta samo teh dobrin, temveč tudi duhovne in verske vrednote. Vedno bolj si je bila tudi na jasnem, da vse preveč ljudi ne živi v blagostanju zahodnega sveta, temveč v revščini dežel v razvoju in trpe stanje, ki je še vedno tisti 'skoraj suženjski jarem'. Zato se je čutila in se še čuti dolžna, da na ta dejstva jasno in odkrito opozarja, čeprav se zaveda, da njenega poziva ne bodo vedno vsi dobrohotno sprejeli« (*Ob stoletnici*, 61).

Če se vrnemo v začetke krščanstva, vidimo, da se tudi Jezusovi pogledi oblikujejo v odnosih in interakciji z drugimi. Nikoli ne bi zvedeli, kdo bo prvi in kdo zadnji v božjem kraljestvu, če se ne bi učenci potegovali za prva mesta, s tem pa smo veliko zvedeli o božji logiki. Bi kdaj slišali pripoved o usmiljenem Samarijanu, če ne bi farizeja zanimalo, kdo je bližnji, od katerega je odvisno večno življenje? Odnosa, ki ga je Jezus zavzel do Postave, templja in sobote, ne bi mogel zavzeti, denimo, na Kitajskem. Evangelijev, kakršne poznamo, ne bi bilo, če ne bi bili spisani za konkretne cerkvene občine in njihove potrebe. In če bi apostoli šli proti Perziji in Indiji in tam uspeli, ne pa proti Atenam in Rimu, bi bilo krščanstvo danes močno drugačno, kot je. Sicer pa, tudi srednjeveško evropsko krščanstvo je različno od novoveškega v okviru nacionalnih cerkva, ali pa danes od pokoncilskega ...

Mislim, da govorim o znanih stvareh in da mi ni potrebno še kaj več pokazati na zgodovinsko, kulturno in družbeno pogojenost izrazov vere od nauka do struktur. Pač preprosto zaradi tega, ker smo zgodovinsko, kulturno in družbeno umeščena bitja in v tej umeščenosti se nam razodeva Bog Jezusa Kristusa, v njej ga slišimo, in nikjer drugje. To je logika učlovečenja in nanjo so po koncilu oprli to upoštevanje kulturnih, družbenih in zgodovinskih razsežnosti, ki mu učeno pravijo inkulturacija. Naj spomnim, da ta izraz označuje srečanje med določenim kulturnim, družbenim in zgodovinskim svetom na eni strani in s svetom evangelija na drugi strani, ki pa je že vedno – ne pozabimo! – inkulturiran v določene cerkveno-kulturni obliki. Zato

[9] Prim. M. Rodinson, *De Pythagore à Lénine. Des activismes idéologiques*, Fayard, Pariz, 1993.

je to srečanje določene kulture z evangelijem dvakrat konfliktno: prvi konflikt je kulturološke narave, srečata se dve kulturi: prva pokristjanjena, druga še ne; drugi konflikt je kristološki, kajti Jezus spraševuje prek svojih učencev in učenk še druge ljudi: »Kaj pa vi pravite, kdo sem?« Tisti, ki bodo odgovorili v Petrovem duhu, bodo kakor sleherni učenec ali učenka morali spremeniti miselnost in življenje, a vse to bodo storili v svoji kulturi in jo tako krščansko ustvarjalno obogatili. P. Arrupe, general jezuitov, pravi, da »je inkulturacija učlovečenje krščanskega življenja in krščanskega sporočila v določen kulturni kontekst in to tako, da ta izkušnja ne le najde izraz v sestavinah te določene kulture (to ne bi bilo nič drugega kakor površno prilagajanje), ampak postane načelo, ki animira, usmerja in povezuje kulturo, ko to kulturo preoblikuje in predeluje tako, da postane 'novo stvarjenje'.«[10]

Janez Pavel II. je bil zaradi pastoralne zavzetosti pozoren na kulturo in še posebej na njene vsakdanje učinke. »Včasih pomeni pričevati za Kristusa potegniti iz kulture poln pomen njenih najbolj žlahtnih namenov ... Včasih pa pomeni pričevati za Kristusa izzvati to kulturo, še zlasti, ko je napadena resnica o človeški osebi.« V zahodni civilizaciji je tako Cerkev pred nalogo, da jo kritično presoja, hkrati pa gradi novo civilizacijo, prežeto z vero. »Sinteza med kulturo in vero ni samo zahteva kulture, ampak tudi vere ... Vera, ki ne postane kultura, je vera, ki ni bila v polnosti sprejeta, niti ne v polnosti premišljena in niti ne polno zaživeta,« še pravi papež.[11] Povedano z drugimi besedami: Cerkev mora biti vpeta v ves človeški in družbeni kontekst, ne da bi se v njem razkrojila niti da bi bila v njem tujek. Spoznanje o kontekstni Cerkvi je sad njenega življenja – sodelovanja in spopadov – v evropski kulturi od razsvetljenstva dalje. To je zadnji koncil spoznal, priznal in usvojil; to je njegov znameniti *aggiornamento*. Kolikor se koncil odziva na evropsko problematiko in so ga delali evropski škofi (tudi misijonski škofi so bili večinoma Evropejci) in teologi (Francozi in Nemci), je to zadnji evropski koncil. Večina katoličanov je na južni polobli in tamkajšnje cerkve bodo v bodoče kadrovsko in idejno določale glavne usmeritve vesoljne Cerkve. Prav zato je toliko bolj zanimivo vprašanje, kako se bosta Evropa in Cerkev v njej ujeli.

2. Evropska zveza in Cerkev

V Evropi se zaradi individualizacije dogajajo spremembe na globinski ravni ne le v preoblikovanju religije, marveč celotne družbe-kulture. To zahteva tudi nove institucionalne ureditve in odnose.

---

[10] J. Aixala (ur.), *Jesuit Apostolates Today,* Institute Jesuit Sources, St. Louis 1981, 173.

[11] Prim. M. P. Gallagher, *Spopad simbolov: Uvod v vero in kulturo*, Družina, Ljubljana, 2003, 78-79. To delo je vredno vzeti v roke in ga temeljito preštudirati, saj pomaga razumeti današnje spremembe v Cerkvi in v svetu kot tudi interakcijo med njima:

2.1. Evropski globinski tokovi

Sociologi so dolgo trdili, da bodo druge celine sledile Evropi v njeni sekularizaciji in odrivanju religije v zasebnost. To se ni zgodilo in vse bolj se zdi, da je Evropa izjema v svojem razmerju do religije.[12] Vendar to ne pomeni, da ostajamo pri vzorcih »zmagoslavne modernosti«, kakor imenujejo nekateri sociologi prometejsko obdobje,[13] ko je človek na obeh straneh železne zavese naskakoval nebo in se imel zaradi tehno-znanstvene vsemogočnosti za boga. Ne le da je tega verovanja konec, ampak se prav zaradi človekovega prometejstva čutimo vse bolj ogrožene: z jedrsko energijo lahko uničimo planet, z biogenetskimi posegi pa človeško vrsto, če omenim le dve prometejski grožnji človeštvu. Ker smo stopili v radikalno modernost, ki je modernost manj verovanje v tehnoznanosti, se v naši civilizaciji znova spreminja odnos do religije. Ta se vrača v središče pozornosti, kakor smo npr. mogli videti ob smrti Janeza Pavla II. in ob izvolitvi Benedikta XVI. In to ne le zaradi medijskega pokrivanja, marveč tudi zaradi navzočnosti praktično vse svetovne politične elite in seveda več milijonov ljudi, ki so se v tistih dneh zvrstili v Rimu. Novo zanimanje za vero v Evropi ne pomeni, da se vračamo v predmoderne čase, ko je religija obvladovala vso družbo, ampak le to, da radikalna moderna potrebuje za svoj obstoj tudi religijo.

V Evropi prihaja do poenotenja verskega čutenja, ki presega konfesionalne meje in ga srečamo med vsemi tremi glavnimi vejami krščanstva (menda naj bi to veljalo tudi za islam na naši celini, a se mi zdi takšna ocena za islam preuranjena). Za to poenoteno versko čutenje, ki se dogaja »spodaj«, med ljudmi, so značilni:[14] a) individualizacija: vsak si napravi lasten verski izbor; b) subjektivnost: poveličuje se osebno doživljanje; c) estetizacija: odrska postavitev verskega dogajanja - mora biti lepo; č) čustvenost: iskanje prijetnosti in topline; d) etizacija: vsi se ujamejo in so enotni glede človekovih pravic; e) brezbrižnost do verskega nauka, do razlik med cerkvami in do cerkvenih avtoritet.

»S postavljanjem človeka v središče evropskih vrednot so vsa verstva v Evropi potegnjena v spremembe. Kot pravi G. Davie,[15] imamo vse več verovanja brez pripadnosti (*believing without belonging*), po drugi strani pa drži tudi nasprotno: ljudje hočejo pripadati kakšni skupnosti, ne da bi zato morali prevzeti (vsa) njena verovanja (*belonging without believing*). Tudi verske skupnosti postajajo tako kraji možnega srečevanja in sodelovanja, kjer ni toliko pomembno, kaj veruješ, ampak kaj prispevaš k bolj kakovostnim

[12] Prim. G. Davie, *Europe: The Exceptional Case. Parameters of Faith in the Modern World*, Darton Longman and Todd, London, 2002.
[13] Prim. J.-P. Willaime, *Europe et religions. Les enjeux du XXIe siĉcle*, Fayard, Pariz, 2004.
[14] Prim. J.-P. Willaime, *n. d.*, 67.
[15] Prim. G. Davie, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Blackwell, London, 1994.

medčloveškim odnosom v skupnosti, v kateri želiš oblikovati del svoje identitete. Na eni strani individualizem, na drugi potreba po skupnosti in s tem tudi po simbolih in simbolnih dejavnostih sta v napetosti tako v širši evropski družbi kot v verskih skupnostih, ki živijo v njenih okvirih. Nadaljnji razvoj Evrope in verstev v njej bo moral najti vrednote, ki povezujejo posameznike, ne da bi subjektivnosti zmanjšali pomen. Nasprotujoče zahteve? Da, a prav v povezovanju in usklajevanju protislovnosti so religije izvedenke in ni razloga, da ne bi bile v tem ustvarjalne še naprej.«[16]

2.2. *Da* Evropski zvezi – *da* Cerkvam

Takšno zindividualizirano vernost najdemo povsod po Evropi in je posledica splošne individualizacije življenja Evropejcev. Ta splošna individualizacija je pripeljala do podobnih rezultatov na drugih družbenih področjih. Politika, ki se je v dolgem boju z religijo zavihtela na njeno mesto in nekaj časa vodila vsa področja posameznikovega in družbenega življenja, je tudi sama izgubila svoj sakralni značaj in se sekularizirala. Če je politika svoj čas z ideologijo kot nekakšno civilno religijo povezovala državljane in priskrbela smisel družbenega in posameznikovega življenja, ji sedaj državljani te vloge in naloge ne priznavajo več. Odslej se povezujejo in si samo iščejo smisel svojega življenja in delovanja, kakor se jim zazdi. Nase so vzeli breme izbire na področju pripadnosti in smisla, kar jim življenja večinoma ne olajša, marveč prej otežuje. Prav to je podlaga ali za širjenje fundamentalizmov ali sekt, ki zagotavljajo tako dokončne odgovore na vprašanja smisla kot toplo bratsko-sestrsko skupnost. Takšno čutenje na verskem in političnem področju je nekaj novega in specifično evropskega, s katerim morajo računati tako Cerkve kakor politika, državna in evropska.

Ravno zaradi desakralizacije in laicizacije politike ta zopet preureja svoje razmerje z vero in tudi s Cerkvijo. Da gre za res pomembne spremembe, vidimo v prvi skupni evropski ustavi. Iz njene črke in duha je očitno, da politika spet računa na dobro sodelovanje s cerkvami, te pa zato Evropsko zvezo tudi podpirajo. Comece (Škofovska komisija EU), ki jo sestavljajo škofje iz vseh držav Evropske zveze, je marca 2005 izdala dokument, v katerem podaja elemente za ovrednotenje evropske ustave.[17] Ob tej priložnosti so se škofje srečali na delovnem sestanku s predsednikom Evropske komisije J. M. Barrosom. Ta je odločno poudaril, »kako imata Cerkev in EU zelo podobna načela in vrednote. Zato je potreben med njima kakovosten dialog, da bi še bolj uresničevali skupne vrednote Evrope povezane

[16] D. K. Ocvirk, *Religija v oblikovanju Evrope*, v: B. Ferfila (ur.), *Travelling With Europe: Slovenia In European Union. Potovanje z Evropo: Slovenija v Evropski uniji*, FDV, Ljubljana, 2005, 421.

[17] COMECE, *Le traité établissant une constitution pour l'Europe. Eléments pour une Evaluation.*

v miru in svobodi.«[18] Tu bomo prikazali nekaj vidikov tega dokumenta in tako zaokrožili našo predstavitev medsebojnega oblikovanja sodobne Evrope in Cerkve v njej.

Škofje obžalujejo, da v preambuli ustave nista izrecno omenjena niti Bog niti krščanstvo. Vendar pa besedilo priznava, da Evropa črpa »navdih iz kulturnega, verskega in humanističnega izročila« in tako vsaj posredno priznava njeno krščansko zakoreninjenost. »Poleg tega se preambula obrača v prihodnost. 'Civilizacijsko pot', po kateri Evropa namerava iti naprej, je oblikovala tudi verska dediščina, ki vodi prav k tem idealom. Krščanske vrednote kot solidarnost, pravičnost in mir so izrecen temelj preambule, ki doseže svoj vrh v 'človeškem upanju'.«[19]

Ustava sprejema položaj cerkva, kakor se je v posameznih deželah izoblikoval v zgodovini, je del kulture in identitete kakšne države. Vendar pa se po črki in duhu nagiba v smeri nemškega modela, ki poudarja sodelovanje, in se oddaljuje od francoskega, ki vsaj formalno-pravno Cerkve sploh ne pozna. Ta poudarek je pomemben tudi za nas, ki smo pod pritiski komunizma in njegovih dedičev prevzeli najslabši možni model odnosov med državo in Cerkvijo. Evropska ustava nas spodbuja, da bi izpeljali dekomunizacijo tudi na tem področju in zaživeli kot res sodobna evropska demokracija. Zanimivo je, da ustava ne uvršča cerkva med civilna združenja, v katerih govori v členu I-47, ampak jim posveča poseben člen I-51. Naj ga za informacijo navedem v celoti.

»Status cerkva in nekonfesionalnih organizacij

1. Unija spoštuje in ne posega v status, ki ga cerkve in verska združenja ali skupnosti uživajo v državah članicah po notranjem redu.

2. Unija enako spoštuje status svetovnonazorskih in nekonfesionalnih organizacij.

3. Unija, ki tem cerkvam in organizacijam priznava njihovo identiteto in njihov specifični prispevek, vzdržuje odprt, pregleden in reden dialog z njimi.«

COMECE razume uporabo izraza »cerkev« in ne kakšnega drugega kot priznanje krščanske dediščine Evrope. Evropa priznava cerkve za kvalificirane in dobrodošle sogovornice v oblikovanju evropske sedanjosti in prihodnosti. Ustava močno poudarja svobodo misli, vesti in vere (II-9). Ko postavlja enakost vseh pred zakonom (II-20) tudi prepoveduje razne oblike diskriminacije (II-21), hkrati pa priznava kulturno, versko in jezikovno raznolikost (II-22).

Škofi poudarjajo, kako je treba evropsko ustavo presojati tudi družbenoetično, v luči krščanskega pogleda na človeka, in ne le politično-gospodar-

---

[18] MaltaMedia, *Barroso and COMECE Bishops committed to unity in diversity in EU*, http://www.maltamedia.com/news/2005/eu/article_5393.html

[19] COMECE, *n. d.*, 15.

sko. Nekaj osnovnih načel krščanske antropologije je podal Janez XXIII. v svoji okrožnici *Mater et magista* (1961): »Ljudje posamezno so temelj, vzrok in namen sleherne družbene ustanove ... ker so po naravi družbena bitja. Po načrtu božje Previdnosti so povzdignjeni v območje nadnaravne stvarnosti.« Na tej podlagi se škofje v svojem ovrednotenju EU ustave sprašujejo, če so »ljudje - evropski državljani - res hrbtenica EU«. Samo ustvarjanje te ustave je res upoštevalo ljudi, kar se da široko, bi pa sprejemanje ustave na splošnem evropskem referendumu dalo ustavi še večjo težo, menijo škofje. Vsebinsko pa daje ustava večji pomen in vlogo posamezniku v EU, kot drugi dosedanji evropski akti. V sklepu škofje zapišejo: »... prav je, da upoštevamo dejstvo, da so cerkve in verska dediščina prvič omenjeni v temeljnem pravu EU. Družbeno-etično ovrednotenje Ustavne pogodbe je pokazalo, da vsebuje besedilo tudi krščanska antropološka načela. Zato so vsi kristjani vabljeni, naj prevzamejo svojo odgovornost tako, da uresničujejo novo Ustavno pogodbo in jo napravijo učinkovito.«[20]

Grajenje nove (postprometejske) Evrope kaže, kako različni akterji so potrebni in dobrodošli, da bi ta veliki projekt, ki očitno ni le političen, gospodarski in obramben, marveč tudi kulturen in duhoven, sploh mogel zaživeti, delovati in rasti. Ker demokracija iz lastne logike razkraja simbolne sisteme in nazore, v katerih temelji in iz katerih prihaja, je za njen obstoj zelo pomembno, da zna odkriti to, kar ji Cerkev in druge verske skupnosti morejo dati na področju virov smisla in etike. Na tem področju so ljudje v demokraciji in prav zaradi nje sleherni dan bolj izgubljeni, ne vedo ne, kod ne kam, ne, kaj je prav, ne, kaj ni, zato pa so tudi brezbrižni do vsega, kar omogoča skupno življenje, in se predajajo neposrednemu uživanju, potrošništvu. Povsod po Evropi - pri nas seveda zaostajamo! - se kaže vse večja naklonjenost do Cerkve in drugih verskih skupnosti. Odgovorni namreč razumejo, da more »združenje demitologiziranih racionalnosti in razumnih veroizpovedi«[21] koristiti sožitju v vedno bolj negotovih in dezorientiranih družbah. Splošen razvoj gre v smeri modela, ki bi mu lahko rekli 'pluralistična sekularizacija'. V tem primeru religija nima oblasti nad življenjem družbe, vendar pa ob spoštovanju avtonomije posameznikov in demokratične pluralnosti lahko v polnosti igra svojo vlogo kot duhovni, etični in kulturni vir ali celo kot politični v širokem pomenu besede.[22]

Svojo razpravo bom sklenil tako kot J.-P. Willaima svoje delo *Evropa in religije, za kaj gre v 21. stoletju*: »V dobi laicizacije tako politike kot vere je nujno potrebno upoštevati vse, kar lahko duhovne moči prispevajo k ob-

[20] COMECE, *n. d.*, 22.
[21] P. Portier, *Les laïcité dans l'Union européene: vers une convergence des modčles?*, v: R. Fabre, M. Launay (ur.), *La Tolérance*, PUR, Rennes, 1999, 319.
[22] Prim. Y. Lambert, *Le rôle dévolu à la religion par les Européens*, v: *Sociétés contemporaines* n. 37, 2000, 11-33.

likovanju dejavnih, odgovornih in solidarnih državljanov v družbah posameznikov, ki so v skušnjavi, da bi se omejili samo na svojo zasebno srečo. Na tem področju (kot tudi na drugih) spet jemlje civilna družba v roke svoje pravice. Dejansko ni več čas, ko bi bilo treba osvojiti državljansko skupnost tako, da posameznike rešimo njihovih simbolnih sider. Danes je prav nasprotno, simbolna zasidranost posameznikov je sposobna ohraniti državljansko skupnost, ki jo ogroža prepletenost individualizacije in globalizacije. Skrajni čas je, da evropske demokracije (v krizi smisla in mobilizacije) znova odkrijejo državljanski prispevek verstev k sožitju enakopravnih in različnih, avtonomnih in solidarnih ljudi.«[23]

Povzetek: **Drago K. Ocvirk,** ***Cerkev v gradnji evropskega duha in obratno***

Razprava v dveh delih pokaže, kako sta Evropa in krščanstvo sad medsebojnega vplivanja in interakcije. Ne da bi se natančneje spuščala v zgodovino, pokaže v prvem delu, kako je o tej vzajemnosti rasla zavest v Cerkvi sami in je dobila svoj ustrezen doktrinaren in deloma institucionalen izraz na 2. vat. koncilu. V drugem delu je govor o kulturnih spremembah v Evropi, ki za seboj potegnejo ne le desakralizacijo religije, marveč tudi politike. V teh novih družbenih okoliščinah, kjer je posameznik suveren, dobita novo vlogo tako politika kot Cerkev, s tem pa se spremenijo tudi njuni odnosi v smeri večjega sodelovanja. Sledi teh sprememb so že institucializirane v evropski ustavi, ki jo Cerkev prek Comece odločno podpira.

Ključne besede: Evropska zveza, religije, Cerkev, COMECE, evropska ustava, nov tip evropske vernosti, individualizacija, desakralizacija, inkulturacija, 2. vatikanski koncil

Summary: **Drago K. Ocvirk**, ***The Church Building the European Spirit and vice versa***

In the two parts of his treatise the author shows how Europe and the Church are a result of mutual influence and interaction. Without talking too much about history he shows in the first part how the consciousness of this reciprocity grew in the Church itself and found its doctrinal and partly also institutional expression at the Second Vatican Council In the second part the author speaks about cultural changes in Europe, which resulted not only in a desacralisation of religion, but also in a desacralisation of politics. In these new social circumstances emphasizing the independence of the individual, politics as well as the Church receive a new role and their mutual relations proceed in the direction of more co-operation. Traces of these changes are already institutionalized in the European constitution, which is strongly supported by the Church *via* COMECE.

Key words: European Union, religions, Church, COMECE, European constitution, new type of European religiousness, individualisation, desacralisation, inculturation, Second Vatican Council

[23] J.-P. Wilaime, *n. d.*, 356.

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 262.5 Vat II: 261.8 (100)
BV 65 (2005) 3, 393–403

Bogdan Dolenc

»Pot ekumenizma je pot Cerkve« – štiri desetletja uresničevanja odloka o ekumenizmu

Novembra lani (21. 11. 2004) je preteklo štirideset let, odkar je drugi vatikanski koncil slovesno razglasil odlok o ekumenizmu z naslovom *Unitatis redintegratio* (Obnovitev edinosti). Štirideset let je v Svetem pismu pomemben časovni lok (štirideset je število čakanja, pričakovanja, priprave, preizkušnje ali kazni) in primerno je, da se vprašamo, kakšne sadove je obrodil ta odlok. Kje stojimo danes v ekumenskem pogledu in kakšna je prihodnost tega gibanja?

Kardinal Walter Kasper, predsednik Papeškega sveta za edinost, je na jubilejnem plenarnem zasedanju sveta (2004) rekel: »Ekumenizem ni le dodatek k pastoralnemu poslanstvu Cerkve, ampak je temelj in srce tega poslanstva in ena od prednostnih pastoralnih nalog sedanjega pontifikata. Pot ekumenizma je pot Cerkve.« Nato je podčrtal dve razsežnosti dela za edinost: to je ekumenizem *ad extra* (dialog s Cerkvami in cerkvenimi skupnostmi) in *ad intra* (širjenje ekumenskega duha in delovanja v katoliški Cerkvi). »Ne gre za kakršen koli ekumenizem, ampak za ekumenizem resnice in ljubezni, nikakor pa ne za ekumenizem na škodo resnice. Cilj je vidna edinost Cerkve v veri, v zakramentih, zlasti v skupnem obhajanju evharistije, ter v vodstvu Cerkve.«[1]

Ekumensko gibanje, ki se mu je katoliška Cerkev na koncilu uradno pridružila in podala svoja načela zanj, bi mogli primerjati poletu z letalom. Takšen polet zahteva dolgo in intenzivno pripravo, ki ji sledi krepak zalet in vzlet z letalske steze ter strm dvig v višino. Ko je dosežena običajna višina, se začne mirnejši del poleta, pri katerem imajo potniki vtis, da se vse skupaj komaj še premika. Vsi pa trdno zaupajo, da bo letalo varno doseglo ciljno letališče.

Če to prispodobo obrnemo na ekumensko gibanje v katoliški Cerkvi, pomeni koncilsko dogajanje krepak zalet na vzletni stezi. Po štiridesetih letih se polet uspešno nadaljuje, letalo ohranja predpisano višino, a cilja še nismo dosegli. Trdno pa upamo, da bo tudi ekumensko letalo enkrat varno pristalo na cilju. To upanje je tembolj utemeljeno, ker je tudi papež Janez Pavel II. v svoji daljnovidni okrožnici *Da bi bili eno* (1995) zapisal, da je ekumensko gibanje ena od pastoralnih prednostnih nalog njegovega papeževanja in da je pot ekumenizma nepreklicna.[2]

---

[1] *Service d'information*, št. 115, 2004/I-II, 25.

[2] »Na 2. vatikanskem koncilu se je katoliška Cerkev *nepreklicno* odločila, da stopi na pot ekumenskega iskanja ... V tem je tudi ena od samoumevnih nalog za rimskega škofa

Primerjava s poletom je primerna tako za opis sedanjega stanja kot tudi za ponazorilo začetka in končnega cilja ekumenskega gibanja. Vse troje moramo imeti pred očmi, kajti le če resno jemljemo preteklost (tradicijo) in znamenja našega časa, bomo prav gledali v prihodnost.

1. Koraki na poti ekumenskega gibanja

Ekumenski polet, ki ga je Cerkev začela pred štiridesetimi leti, najprej omogoča, da se ozremo na ekumensko pokrajino; ta se je namreč v preteklih letih in desetletjih precej spremenila. Z veseljem in zadoščenjem smemo ugotoviti, da za večino kristjanov ekumenizem ni več tujka, ampak je postal v številnih župnijah, škofijah, duhovnih gibanjih in cerkvenih skupnostih živa in otipljiva resničnost. Ta »ekumenizem življenja« je osnovnega pomena, saj brez njega vsa teološka prizadevanja in skupne izjave obvisijo v zraku. To velja tudi v primeru, da cerkveno občestvo ne pozna in si ne prisvoji sadov ekumenskega dela. Izraz »recepcija« označuje prvo in elementarno nalogo, ki se ji je treba posvečati pri ekumenski vzgoji vernikov in oblikovanju duhovnikov, redovnikov in teologov.

Na teološkem področju smo zabeležili veliko ekumenskih dosežkov. Omenjamo številna prizadevanja za teološko zbližanje (kovergenco) in soglasje (konsenz). Najodličnejši sad tega dela je *Skupna izjava o opravičenju*, ki sta jo 31. oktobra 1999 v Augsburgu podpisala Svetovna luteranska zveza in Papeški svet za edinost.[3] Izjava ugotavlja »soglasje v temeljnih vprašanjih« omenjenega nauka. Ni še doseženo popolno soglasje; nekatera vprašanja zahtevajo nadaljnje razjasnitve. To velja za vprašanja, kot so razmerje med Božjo besedo in naukom Cerkve, nauk o Cerkvi in njeni avtoriteti, edinosti, službah in zakramentih.

Skupna izjava o opravičenju je mejnik na nelahki poti obnovitve polne edinosti med kristjani. A mejnik še ni cilj. V dialogu s Cerkvami iz reformacije prihajajo sedaj po besedah kardinala Walterja Kasperja na vrsto ekleziološka vprašanja. Ta so po katoliškem in pravoslavnem gledanju ključ za razreševanje pastoralnega vprašanja skupne udeležbe pri evharistiji.[4]

Oglejmo si pobliže nekatere velike spremembe, do katerih je prišlo v ekumenskem gibanju v zadnjih štiridesetih letih.

1. Zelo očitno je, da je skoraj v vseh krščanskih Cerkvah spet postalo zelo živo vprašanje lastne konfesionalne istovetnosti. Takšno konfesionalno samospraševanje je razumljivo in hvalevredno, saj je čvrsta lastna identite-

---

kot naslednika apostola Petra« (Janez Pavel II., okr. *Da bi bili eno*, *CD* 63, Družina, Ljubljana 1996, čl. 3 in 4.).

[3] Slov. prevod gl. *Skupna izjava glede nauka o opravičenju 1999*, v: *V edinosti*, Ekumenski zbornik 1999, Maribor 1999, 71-88.

[4] Prim. W. Kasper, *Situation und Zukunft der Ökumene*, v: *Theologische Quartalschrift* 181 (2001), 175-190, tu 186.

ta pogoj za srečevanje in dialog z drugimi. K ekumenizmu namreč spada »izmenjava darov«, pri kateri se Cerkve medsebojno bogatijo s tem, kar je lastno vsaki od njih. Težave pa nastanejo, kjer se začno spet bolj poudarjati razlike, potem ko smo desetletja utrjevali prepričanje, da je veliko več tega, kar nam je skupno. Pojavljajo se stari predsodki in zamere, ki otežujejo medsebojne odnose.

2. S povedanim je tesno povezano dejstvo, da so se v ekumenskem pogledu pojavile velike napetosti in razhajanja na etičnem področju. To je postalo posebej vidno v Anglikanski skupnosti, ki je zaradi tega prišla na rob notranje cepitve. A tudi v drugih krščanskih Cerkvah so se pojavili konfesionalno različni odgovori na etično problematiko istospolnosti, bioetike in socialne etike. Zdi se protislovno, da je vsaj delno uspelo premagati stara konfesionalna nasprotja ali doseči vsaj zbližanje, zdaj pa stopajo na dan velike razlike glede etičnih vprašanj. Če krščanske Cerkve ne bodo govorile z enim glasom in enotno o velikih etičnih in socialnoetičnih zadevah, bo to močno okrnilo verodostojnost ekumenskega gibanja.

3. V začetnem obdobju so ekumenska srečanja potekala predvsem med velikimi zgodovinskimi Cerkvami Zahoda. Po političnem zasuku v Evropi razločneje stopajo v ospredje ekumenske zavesti tudi pravoslavne Cerkve. Te so nam zelo blizu, kar zadeva razumevanje vere, kar zadeva njihovo kulturno ozadje, pa se izkazujejo za bolj oddaljene kot pa Cerkve in cerkvene skupnosti iz reformacije. Toda Zahod mora prisluhniti Vzhodu in se od njega učiti tudi v zadevah, ko gre za premagovanje needinosti na Zahodu. To nalogo je Cerkvi vnovič zadal papež Janez Pavel II. z mislijo, da bo edinost Evrope možna le, če bo ena in edina Cerkev (vzhodna in zahodna) spet zadihala z obema kriloma pljuč. Uspeh političnega zedinjevanja Evrope je vezan na zbližanje zahodne in vzhodne Cerkve.

4. Najznačilnejši premik na ekumenskem zemljevidu pa je naraščajoči pomen t.i. svobodnih Cerkva. Na njih se kaže tista razvojna težnja, ki bo vse bolj odločujoča tudi za zgodovinske Cerkve, namreč pojemanje tradicionalnega, »konstantinskega«, ljudskega krščanstva ter manjša vezanost na državo. Posebej pomembna je pri tem močna številčna rast binkoštnih skupnosti, ki v svetovnem merilu že predstavljajo za katoličani drugo največjo krščansko skupnost. Čeprav često zagovarjajo izrazito protiekumenska in protikatoliška stališča, je dialog z njimi pomemben; gre namreč za takšno močno širjenje, da smemo govoriti že kar o »pentekostalizaciji krščanstva«

Poleg številnih pozitivnih vidikov moramo omeniti tudi nekatere senčne strani v današnjem ekumenskem gibanju. V mislih imam npr. ostre reakcije in ognjevite diskusije v mnogih evangeličanskih Cerkvah pred podpisom *Skupne izjave o opravičenju* v Augsburgu (1999) in po tem podpisu, nadalje razvnete izjave ob dokumentu Kongregacije za verski nauk *Gospod Jezus* (2000), ali zračne turbulence – če ostanemo pri prispodobi poleta – med rimskokatoliško in Rusko pravoslavno Cerkvijo. Slednja naslavlja na nas

očitek unijatizma in prozelitizma, ki naj bi ga katoličani izvajali zlasti med pravoslavnimi verniki v zahodni Ukrajini. Upati je, da se bodo po prijazni gesti vrnitve ikone Kazanske Bogorodice razmere nekoliko izboljšale.

2. Iskanje orientacije pri izvirih ekumenskega gibanja

Potovanje v letalu omogoča ne le prostran pogled na ekumensko pokrajino, ampak se lahko potniki med poletom tako privadijo na višino, da pozabijo odkod potujejo in menijo, da vzletne steze ne potrebujejo več. Ta skušnjava se je res pojavila, zato se po besedah baselskega škofa Kurta Kocha kažeta v prihodnje zlasti dve nalogi: učvrstiti moramo teološke temelje ekumenizma in pozorno razločevati ekumenske duhove.[5]

2.1 Utrjevanje teoloških temeljev ekumenizma

Vzletna steza ekumenskega gibanja v katoliški Cerkvi je drugi vatikanski koncil. Teološke osnove tega gibanja so zelo jasno podane v Odloku o ekumenizmu, ki v prvem poglavju prinaša »katoliška načela o ekumenizmu«. Te osnove je v zadnjih letih načela močna erozija, poleg tega opažamo celo med verujočimi precejšnje upadanje poznavanja temeljnih vsebin krščanskega verovanja.

Ena od pomembnih nalog je zato učvrstitev teoloških osnov ekumenskega gibanja, ki jih odlok prepoznava predvsem v krstu in krstni veri. Zakrament krsta in medsebojno priznavanje tega zakramenta je namreč temeljna danost ekumenizma. Že v prvem poglavju Odloka je krst omenjen kot temelj pripadnosti vseh kristjanov Cerkvi: »Ti, ki verujejo v Kristusa in so bili pravilno krščeni, so v nekem, čeprav nepopolnem občestvu s katoliško Cerkvijo« (E 3). Tudi v 3. poglavju, ko teče beseda o zahodnih Cerkvah in cerkvenih skupnostih, se izpostavlja zakrament krsta: »Kadar koli je ta po Gospodovi uredbi pravilno podeljen in sprejet s pravo notranjo pripravljenostjo, se človek resnično včleni v križanega in poveličanega Kristusa in se prerodi za deležnost pri božjem življenju« (E 22). Zato krst »vzpostavlja zakramentalno vez edinosti, obstoječo med vsemi tistimi, ki so po njem prerojeni«. Šele na drugem mestu so omenjene ekleziološke pomanjkljivosti kot npr. »pomanjkanje zakramenta svetega reda« in dejstvo, da »zahodne Cerkve niso ohranile pristne in neokrnjene stvarnosti evharistične skrivnosti« (E 22). Povedano je seveda tudi, da »je krst sam po sebi le začetek in izhodišče«, ker »ves teži za dosego polnosti življenja v Kristusu«. Naravnan

[5] V nadaljevanju se naslanjam na izvajanja tega avtorja v predavanju *Ökumenische Entwicklungen und neue Herausforderungen. Eine Standortbestimmung nach vierzig Jahren »Unitatis Redintegratio«* (rokopis). Predavanje je imel na konferenci Papeškega sveta za edinost, 12. novembra 2004 v Rocca di Papa blizu Rima.

je »na popolno izpovedovanje vere, na popolno včlenitev v odrešenjsko ustanovo, kakršno je hotel Kristus, in končno na popolno vcepitev v evharistično občestvo« (E 22).

Temeljni pomen krsta za ekumenska prizadevanja ni le izhodišče Odloka, ampak velja, da z medsebojnim priznanjem krsta tudi ekumenizem sam stoji in pade. Iz tega pa ni mogoče sklepati, da je medsebojno priznanje krsta že tudi zadostna osnova za skupno udeležbo pri evharistiji. Odlok namreč jasno pove, da »od nas ločene cerkvene skupnosti nimajo iz krsta izvirajoče popolne edinosti z nami« (E 22). Vez krsta torej vzpostavlja osnovno, a nepopolno skupnost. Krst je vez edinosti in temelj občestva, a je naravnan na skupno izpovedovanje vere in obhajanje evharistije. Krst je začetek in izhodišče krščanskega in cerkvenega življenja, polnost in vrhunec tega življenja pa je evharistija.

V tem pogledu je hvalevredna pobuda Papeškega sveta za edinost iz leta 2002, ko prosi škofovske konference, naj z ekumenskimi partnerji preverijo in poglobijo obstoječe dogovore glede medsebojnega priznavanja krsta ali do njih pridejo, kjer jih še ni.

2.2 Razlikovanje ekumenskih duhov

Druga skušnjava v ekumenskem poletu je pozabljanje tega, kaj je na začetku prebudilo to potovanje in bilo njegov nagib. Začetni vzgib je brez dvoma bilo spoznanje in občutenje med kristjani, kako je razdeljenost krščanstva nekaj nezaslišanega in globoko nenormalnega. Veliko pohujšanje za svet je dejstvo, da današnji kristjani, ki verujemo v Jezusa Kristusa kot Odrešenika in smo krščeni v njegovo telo, živimo v ločenih Cerkvah. Gre namreč za razdeljenost in razkosanost nečesa, kar je po bistvu nerazdeljivo, to je edinost Kristusovega telesa.

V poročilih o Kristusovem trpljenju je omenjena Jezusova suknja, ki je bila »brez šiva, od vrha scela tkana« (Jn 19,23b). Celo rimski vojaki so menili, da bi bilo škoda razrezati to dragoceno Jezusovo oblačilo: »Nikar je ne parajmo, ampak žrebajmo zanjo, čigava bo« (Jn 19,24). Jezusova suknja je v zgodovini krščanstva postala simbol edinosti njegove Cerkve. Tragika te zgodovine je v tem, da smo kristjani storili prav to, kar si rimski najemniški vojaki niso upali. Jezusova Cerkev, ki jo simbolizira suknja, je danes »v krpah in kosih, v konfesijah in denominacijah, ki so se skozi zgodovino večkrat med seboj bojevale, namesto da bi po Gospodovem naročilu ohranile edinost«, je zapisal kardinal Edward Cassidy, bivši predsednik Papeškega sveta za edinost.[6]

[6] E. Cardinal Cassidy, *Welche nächsten Schritte in der Ökumene sind überfällig, realisierbar und wünschenswert?*, v: *Una Sancta* 51 (1996), 112-119, tu: 112.

Postavlja se samokritično vprašanje, ki je naslovljeno na vse kristjane: Ali še občutimo to boleče pohujšanje razdeljenosti enega Kristusovega telesa, ali pa smo se morda s tem kar sprijaznili in sprijateljili? Imeti moramo pogum, da se soočimo s tem škandalom.

V današnjem ekumenskem gibanju prepoznavamo globoko menjavo miselnega vzorca (paradigme), pri čemer se je njegov izvirni cilj – obnovitev vidne edinosti Cerkve – v veliki meri izgubil izpred oči. Ta menjava ima velik vpliv na kristjane v različnih Cerkvah, ker ustreza današnjemu pluralističnemu in s tem tudi relativističnemu duhu časa. Njegova temeljna »dogma« namreč pravi, da je pluralnost edini način za dojemanje celote in kdor te dogme ne sprejema, mu prilepijo oznako totalitarnega mišljenja. Takšno prepričanje se je udomačilo tudi v pluralistični teologiji religij, ki izhajajo iz trditve, da obstaja ne le mnoštvo religij, ampak tudi mnoštvo razodetij Boga. V skladu s tem naj bi tudi Jezus Kristus veljal le za enega izmed mnogih prinašalcev odrešenja in razodevalcev Boga. Veri vanj hočejo nekateri pripisovati čim manjši pomen, zlasti v srečevanju z drugimi verstvi.[7] Nekateri teologi se sprašujejo: Ali se moramo odpovedati kristologiji, če naj bomo sposobni za medverski dialog? Ali se moramo odreči katoličstvu, da bomo sposobni za dialog med Cerkvami? Današnji religijski in cerkveni pluralizem se izkazujeta kot dve strani iste medalje.

Omenjeno dejstvo je tesno povezano z današnjim družbenim kontekstom. Spričo prevladujočih teženj individualizacije in pluralizacije se vsakršno iskanje edinosti zdi že kar sumljivo. Edinost sprejemajo kvečjemu še kot tolerantno priznavanje mnoštva in mnogovrstnosti in menijo, da je »spravljena različnost« (»versöhnte Verschiedenheit«) že uresničena v načelnem priznavanju mnoštva. Zato je veliko vprašanje, kako bo današnja postmoderna miselnost s svojo individualistično in pluralistično poljubnostjo sprejemala ekumensko iskanje vidne edinosti Kristusove Cerkve.

Ekumensko gibanje se ne more sprijazniti s to postmoderno paradigmo, že zato ne, ker današnji pluralizem peha današnjega človeka v duhovno brezdomstvo, ki je najboljši humus za različne oblike fundamentalizma. Ekumenizem s tem, da vztrajno postavlja vprašanje edinosti, dela nemajhno uslugo današnji družbi. Poleg tega velja, da krščanska vera brez iskanja edinosti prihaja v protislovje sama s seboj. Edinost je namreč temeljna kategorija Svetega pisma in izročila; oba na vsakem koraku poudarjata vero v enega Boga, enega Odrešenika, enega Duha, en krst in eno Cerkev.

Današnji družbeni kontekst je v veliki meri prispeval k temu, da se je ohladila prvotna vnema in odločenost za dosego vidne edinosti Kristusove Cerkve. Zdi se, da so se mnogi sprijaznili s sedanjim stanjem različnosti in so zadovoljni z dejanskim pluralizmom različnih Cerkva. Dovolj jim je že

[7] Prim. J. Kardinal Ratzinger, *Glaube – Wahrheit – Toleranz. Das Christentum und die Weltreligionen*, Freiburg i. Br., 2003.

uveljavljena *tolerirana* različnost in ne uvidijo, zakaj bi se morali truditi za zares *spravljeno* različnost.

Danes smo priče ločitvi duhov med zagovorniki ekumenizma, ki si še naprej prizadeva za vidno edinost Cerkve in za to edinost moli in dela, in privrženci nekega drugačnega ekumenizma, po katerem je povsem dovolj to, kar smo dosegli. Slednji zagovarjajo ohranitev obstoječega stanja, ki ga želijo potrditi z uvedbo evharistične skupnosti. Z interkomunijo in intercelebracijo hočejo sami »narediti« edinost in doseči cilj ekumenizma. So za evharistično skupnost, pri tem pa so zadovoljni s tem, da živijo še naprej v ločenih Cerkvah.

Ekumenski teolog Peter Neuner upravičeno obžaluje, da za mnoge evangeličanske in reformirane Cerkve – v resnici tudi za številne katoličane – ekumenski cilj ni več cerkvena *communio*, ampak zgolj *interkomunija*; ko bo ta uresničena, »lahko ostane vse drugo tako, kot je«.[8] Glavni cilj je torej skupna Gospodova večerja, ločene Cerkve pa lahko obstajajo dalje kot doslej. Malo se govori o edinosti kot *communio*, veliko pa o interkomuniji. Ozadje tega je določen ekleziološki pluralizem, po katerem ni potrebno, da bi se Cerkve zedinile, ampak le, da se med seboj priznavajo v svoji različnosti in s tem seveda tudi – vsaj deloma – v konfesionalni protislovnosti.

To gledanje je seveda v navzkrižju s katoliškim in pravoslavnim pojmovanjem, po katerem cilj vsega ekumenskega prizadevanja ni v prvi vrsti interkomunija, ampak *communio*; znotraj nje ima potem svoje mesto tudi skupnost pri Gospodovi večerji. V tem smislu velja za katoliško Cerkev – pa tudi za večino drugih krščanskih Cerkva –, da sta cerkveno občestvo in evharistično občestvo neločljiva. Večina krščanskih Cerkva – skupaj s katoliško velja to predvsem za pravoslavne Cerkve pa tudi za anglikanske cerkvene skupnosti – vztraja pri prepričanju prvotne Cerkve, da brez cerkvenega občestva ne more biti resničnega evharističnega občestva in obratno: brez evharistije ne more biti polne cerkvene skupnosti.

2.3 Nejasnost glede cilja ekumenskega gibanja

Med dolgotrajnim ekumenskim poletom lahko izgubimo izpred oči cilj ekumenskega potovanja in sicer tembolj, čim bolj bledijo v spominu njegovi začetki. Zadrega glede današnjega ekumenskega položaja je ravno v tem, da kljub številnim zbližanjem in soglasjem v posameznih vprašanjih še nismo dosegli trdnega in jasnega dogovora glede cilja. Zato je ena glavnih nalog v bližnji prihodnosti, da se izoblikuje jasna misel o tem, kako naj bi izgledala prihodnja edinost.

---

[8] P. Neuner, *Das Dekret über die Ökumene Unitatis Redintegratio,* v: F. X. Bischof / St. Leimgruber (izd.), *Vierzig Jahre II. Vatikanum. Zur Wirkungsgeschichte der Konzilstexte*, Würzburg 2004, 117-140, tu: 139.

Nejasnost glede cilja je tesno povezana z različnimi ekleziologijami, ki so se izoblikovale v krščanskih skupnostih. Iz različnih ekleziooloških konceptov seveda sledijo različna gledanja na cilj ekumenizma. V naslednjem koraku bomo primerjali med seboj pravoslavno, katoliško in evangeličansko ekleziologijo.

Pravoslavno razumevanje Cerkve lahko opišemo s pojmom evharistične ekleziologije. Cerkev je po njihovem uresničena kot krajevna Cerkev, ki se zbira okoli škofa in obhaja evharistijo. Ker je en sam in isti Kristus navzoč v vsaki krajevni Cerkvi, ta ne more obstajati ločeno od drugih, ampak je v živem občestvu (communio) z vsemi drugimi Cerkvami, ki prav tako obhajajo evharistijo. Ta vez se vzpostavlja predvsem prek metropolij in patriarhatov. Edinost vesoljne Cerkve je torej občestvo krajevnih Cerkva, metropolij in patriarhatov. Ker je krajevna Cerkev ponavzočenje in uresničenje ene in edine Cerkve, vesoljna Cerkev nima prednosti pred krajevnimi. Poleg vesoljnega cerkvenega zbora po njihovem tudi ne more biti drugega počela edinosti vesoljne Cerkve, kakršnega npr. katoliška Cerkev prepoznava in priznava v petrovski službi. Ta neodvisnost od papeža pa ima svojo ceno, ki se kaže v tem, da je danes osrednji problem pravoslavja ravno pojmovanje avtokefalnosti in s tem povezan princip narodne Cerkve. Ekumenska težava v razmerju do njih je v neskladju med katoliškim razumevanjem Cerkve, ki nosi pečat univerzalnosti, in pravoslavnim, ki je tesno vezano na narodno kulturo.

Po evangeličanskem pojmovanju je Cerkev *creatura verbi*, tj. skupnost vernikov, sredi katere se oznanja čisti evangelij in se podeljujejo zakramenti v skladu z evangelijem. Ker se to dogaja v konkretnem krajevnem občestvu (župniji, Gemeinde), je že Martin Luther dajal prednost izrazu *Gemeinde* pred besedo Cerkev. Evangeličansko pojmovanje Cerkve ima torej svoje težišče v krajevnem bogoslužnem občestvu vernikov. Kristusova Cerkev je v polnosti uresničena v konkretnem občestvu, zbranem k poslušanju božje besede in k obhajanju zakramentov. Sicer je med občestvi izmenjava in povezava, a to je drugotnega pomena. Vidik univerzalnosti Cerkve in njena škofovska ureditev, ki sta za katoličane nekaj temeljnega, sta pri evangeličanih teološko neizdelana in nedorečena. Nerazrešeno ostaja torej vprašanje, kako uskladiti katoliško ekleziologijo, ki posrečeno povezuje ednino (»vesoljna Cerkev«) in množino (»krajevne Cerkve«) in evangeličansko, ki v konkretnem občestvu prepoznava prototipsko uresničenje Cerkve.

Zaradi omenjenih različnih in med seboj neusklajenih pojmovanj Cerkve še ni bilo mogoče izdelati skupnega modela edinosti. Poleg tega so vse Cerkve v skušnjavi, da absolutizirajo lastno ekleziologijo in jo skušajo uveljaviti v ekumenskem dialogu.

Razjasnitev pojmovanja Cerkve se postavlja kot glavna tema za prihodnja ekumenska razpravljanja. Različne ekleziologije so namreč razlog, da še

nismo prišli daleč v vprašanjih medsebojnega priznavanja cerkvenih služb in skupne udeležbe pri evharistiji. Razčiščevanje ekleziooloških vprašanj bo omogočilo, da se bodo Cerkve med seboj v polnosti priznale za »sestrske Cerkve« in tako dosegle cilj ekumenizma, ki je v tem, da »ostanejo Cerkve in vendar postanejo ena Cerkev«.[9] Vsa ekumenska prizadevanja naj bi obrodila sad v nekakšni »skupni izjavi o Cerkvi, službah in evharistiji«, podobni zgoraj omenjeni skupni izjavi o opravičenju.

2.4 Rast v globino je pogoj rasti v širino

Cilj ekumenizma bomo dosegli le, če nam bo prišlo v zavest, kako je razdeljenost krščanstva veliko pohujšanje, ki nasprotuje bistvu »ene in svete« Cerkve. Odlok o ekumenizmu že v prvem členu opredeljuje prvotni cilj vseh ekumenskih prizadevanj, ko pravi: »Pospeševati obnovitev edinosti med vsemi kristjani, to je eden izmed glavnih ciljev drugega vatikanskega cerkvenega zbora. Kristus Gospod je namreč ustanovil eno in edino Cerkev ... Razdeljenost (Cerkve) čisto gotovo nasprotuje Kristusovi volji, je svetu v pohujšanje in v škodo najsvetejši stvari, namreč oznanjevanju evangelija vsemu stvarstvu« (E 1). To načelo je po štiridesetih letih od sprejetja odloka enako veljavno kot takrat.

Isto velja za duhovni zagon, ki je od začetka navdihoval in spodbujal ekumensko gibanje ter ga koncil označuje kot »dušo vsega ekumenskega gibanja« (E 8). Gre za prvenstvo molitve in za ekumenizem življenja; oboje skupaj je jedro ekumenske duhovnosti. Brez te duše ekumenizem umre. »Ekumenizem resnice in ljubezni, ki ohranja svoje osrednje mesto, je treba dopolniti z globokim in vseobsegajočim ekumenizmom življenja«.[10] Potrebna je prenovljena ekumenska duhovnost.

Kaj konkretno pomeni duhovni ekumenizem, naj ponazorim s prispodobo. Prijatelja se znajdeta na nasprotnih bregovih reke, ki je ne moreta prebresti, a bi se na vsak način rada srečala in pogovorila. Kaj bosta storila? Odpravila se bosta proti izviru, pri čemer bo reka postajala ožja in manjša in če ne prej, se bosta ob izviru gotovo srečala. Prispodoba ponazarja današnji ekumenski položaj. Imamo vtis, da si različne Cerkve še vedno stojijo nasproti na bregovih široke reke. Ker je ni mogoče prebresti, ne pridejo skupaj in včasih precej glasno govorijo med seboj. V tem položaju potrebujejo modrost omenjenih prijateljev – odpraviti se morajo navzgor proti izviru. Če bodo Cerkve našle skupen izvir edinosti, ki nam jo je Jezus Kri-

[9] J. Ratzinger, *Die ökumenische Situation – Orthodoxie, Katholizismus und Reformation*, v: isti, *Theologische Prinzipienlehre. Bausteine zur Fundamentaltheologie*, München 1982, 203–214.

[10] B. Farrell, *Der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen im Jahre 2002*, v: *Catholica* 57 (2003), 83–106, tu: 83.

stus že podaril, bodo našle tudi druga drugo. V tem je skrivnost Cerkve in takšnega ekumenizma, ki ne vodi v resignacijo, ampak nas vabi, da pogumno stopamo po ekumenski poti. Vnovič naj spomnim na misel Janeza Pavla II., da je odločitev za ekumenizem nepreklicna, če gre pri tem zares za skupno spreobrnjenje k Jezusu Kristusu in sprejemanje edinosti, za katero je molil in nam jo podaril. Ekumenizem nujno potrebuje najprej to poglobitev, šele potem bo mogel rasti tudi v širino.

Pokojni papež je poudarjal še en vidik ekumenske duhovnosti, namreč martirološki vidik. Leta 2000 se je v rimskem Koloseju, na kraju, kjer so kristjani v poganskem Rimu s krvjo pričevali za svojo vero, spomnil brezštevilnih mučencev 20. stoletja iz vseh krščanskih Cerkva. Ob tem je izrazil svoje globoko ekumensko prepričanje: Kristjani in Cerkve na tej zemlji živimo v nepopolnem medsebojnem občestvu, mučenci v nebeški slavi pa so že sedaj deležni polnega in dovršenega občestva. Kri mučencev našega časa bo nekoč seme popolne edinosti Kristusovega telesa. Njihov »ekumenizem krvi« je verodostojen. V njem se dopolnjuje smisel Jezusove molitve za edinost njegovih učencev: »Da bi bili vsi eno, kakor si ti, Oče, v meni in jaz v tebi, da bi bili tudi oni v naju, da bo svet veroval, da si me ti poslal« (Jn 17,21).

»Da bo svet veroval« – to je pravi cilj ekumenskega »poleta«, ki smo ga začeli pred štiridesetimi leti. Prepričani smo, da je ekumensko gibanje delo Svetega Duha, zato bo ta cilj zagotovo dosežen. On bo dokončal svoje delo – seveda ob našem sodelovanju – in nam bo pri tem podaril več, kot upamo ali sanjamo.

Povzetek: **Bogdan Dolenc, *»Pot ekumenizma je pot Cerkve« – štiri desetletja uresničevanja odloka o ekumenizmu***

Razprava se ozira na sadove ekumenskega gibanja, ki so dozoreli po koncilu. Ekumenizem je srce poslanstva Cerkve in ena od pastoralnih prednostnih nalog papeževanja Janeza Pavla II. in Benedikta XVI. V tem obdobju so bila dosežena pomembna teološka zbližanja in soglasja npr. glede vprašanja opravičenja. Velike razlike pa ostajajo na področju ekleziologije in etičnih vprašanj. Trden teološki temelj ekumenizma je vzajemno priznavanje krsta, a to še ne omogoča skupnega obhajanja evharistije. Zaradi različnih ekleziologij Cerkve še niso uspele izdelati skupnega modela prihodnje edinosti. Jedro ekumenskega gibanja je »duhovni ekumenizem«, ki pomeni prvenstvo molitve in pristnejše krščansko življenje.

Ključne besede: edinost, ekumenizem, ekumenski dialog, duhovni ekumenizem, II. vatikanski koncil, Cerkev, krst, communio, intercommunio, pluralizem, relativizem

Summary: **Bogdan Dolenc, *»The Way of Ecumenism is the Way of the Church« - Four Decades of Putting the Decree Unitatis Redintegratio into Effect***

The treatise deals with the fruits of the ecumenical movement that matured after Vatican II. Ecumenism is at the core of the mission of the Church and one of the pastoral priorities of the popes John Paul II and Benedict XVI. During this period important theological rapprochements and agreements have been achieved e.g. concerning the doc-

trine of justification. Big differences, however, remain in the areas of ecclesiology and ethic issues. A sound theological basis of ecumenism is the mutual acceptance of baptism, which, however, does not make possible a common celebration of the Eucharist. Due to their different ecclesiologies the Churches have not yet been able to draw up a common model of a future unity. The core of the ecumenical movement is »spiritual ecumenism« giving priority to the prayer and a more genuine Christian life.

Key words: unity, ecumenism, ecumenical dialogue, spiritual ecumenism, Second Vatican Council, Church, baptism, communio, intercommunio, pluralism, relativism.

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 262.5 Vat II: 282 (494.4)
BV 65 (2005) 3, 405–413

Vinko Potočnik

40 let po koncilu: Cerkev »ad intra« in Cerkev »ad extra«

Uvod: Čas po koncilu

Pri pričujočem predavanju o Cerkvi 40 let po zaključku koncila ne gre za obujanje spomina na največji dogodek Katoliške cerkve v 20. stoletju niti za ocenjevanje dela ali sklepov koncila. Gre za razmislek o tem, kje je Cerkev štiri desetletja po koncilu. Kaj od zastavljenega je uresničila in česa ne? V čem je pokoncilski čas drugačen, kot ga je koncil predvideval in pričakoval in kakšne izzive predstavlja?

Če se pri iskanju odgovora na zastavljena vprašanja osredotočimo na dva osrednja dokumenta koncila – to je na konstitucijo o Cerkvi s pomenljivim naslovom *Luč narodov* (LG) in na konstitucijo o Cerkvi v sedanjem svetu, znano tudi po naslovu *Veselje in upanje* (GS) - se nam naš razmislek zariše v dvojni perspektivi: na eni strani pod vidikom samorazumevanja Cerkve o tem, kaj Cerkev v svojem bistvu oziroma v teološki resničnosti pravzaprav je. Gre torej za vprašanje identitete Cerkve. Ob drugem dokumentu, ki govori o Cerkvi v svetu, torej o odnosu Cerkve do sveta, do kulture, politike, ekonomije, znanosti, zgodovine, skratka do družbe, pa smo usmerjeni v razmislek o umestitvi Cerkve v današnji moderni svet. Prvo perspektivo lahko pojmujemo kot Cerkev od znotraj *(ad intra)*, drugo pa od zunaj *(ad extra)* – kot pravi naslov koreferata. Obe perspektivi pa lahko pojmujemo tudi kot dojemanje Cerkve s strani njenih članov (torej od znotraj) in na drugi strani videnje Cerkve s strani drugih, ki niso njeni člani, tako tistih, ki niso verni ali pripadnikov drugih verstev. Ti torej Cerkev presojajo »od zunaj«.

Naj uvodoma poudarim, da so ta štiri desetletja za Cerkev nadvse razgiban, v marsičem prav prelomen čas. Na splošno se je sicer zgodovina najmočneje prelomila ob koncu 80-tih let, ko je padel berlinski zid oziroma železna zavesa, s čimer so se tudi za Cerkev odprli novi prostori delovanja, predvsem v Evropi in tudi pri nas. O prelomnih časih lahko govorimo tudi na polju vernosti. Raziskovalci so ugotovili – ne le pri nas, marveč tudi v mnogih drugih evropskih državah - da se je padajoči tok vernosti, ki ga je bilo zaznati po 2. svetovni vojni, konec sedemdesetih let ustavil. Do tedaj se je število verujočih nenehno zmanjševalo. Vsako desetletje je bilo manj tistih, ki so verovali v Boga. Še bolj pa se je upadanje vernosti odražalo pri zmanjševanju števila obiskovalcev bogoslužja. Okoli leta 1978 – torej

prav v času, ko je bil za papeža izvoljen pokojni papež Janez Pavel II. – pa se je negativni trend vernosti ne le ustavil, ampak obrnil v nasprotno, pozitivno smer. Splošno zanimanje za vernost je začelo rasti.

Tabela 1: Število vernih v Sloveniji

	1968	1973	1978	1983	1988	1990	1998
Verni in ob nedeljah pri bogoslužju	22%	18%	12%	11%	12%	13%	14%
Verni in pogosto, najmanj mesečno pri bogoslužju	10%	10%	9%	9%	9%	10%	11%
Verni, pri bogoslužju le za največje praznike	23%	23%	20%	22%	28%	31%	30%
Verni, vendar ne obiskujejo bogoslužja	13%	8%	5%	6%	6%	7%	10%
SKUPAJ	68%	59%	46%	48%	55%	61%	65%
Vir: SJM 1968-1998							

Takšno podobo kažejo tudi empirični podatki o vernosti na Slovenskem (tabela 1), kot so jih pridobili in priobčevali raziskovalci v okviru raziskav Slovensko javno mnenje.[1] Podobno podobo vernosti je ugotavljal tudi mednarodni raziskovalni projekt vernosti v desetih post-komunističnih deželah srednje in vzhodne Evrope, imenovanim *»Aufbruch«*.[2] Že prej pa je na slabljenje nekaterih sekularizacijskih procesov v deželah vzhodne Evrope opozoril znani sociolog religije iz Chicaga Andrew Greeley.[3]

Vendar to ni povsem splošen trend. Religioznost in z njo tudi dogajanje v Cerkvi je preveč kompleksna stvar, da bi jo bilo mogoče v celoti zajeti v naš analitični instrumentarij. Znotraj Cerkve na Slovenskem je npr. na področju duhovniških poklicev mogoče sočasno opaziti prav nasprotno dogajanje. Število novih duhovnikov se je namreč prav v tistem času, v sedemdesetih letih, ko je bila stopnja vernosti najnižja, povzpelo do svojega vrhunca, potem pa občutno zmanjšalo. Tudi 40 let po koncilu se za ta poklic odloča sorazmerno malo mladih. Manj, kot bi jih v Cerkvi na Slovenskem potrebovali.

---

[1] Prim. N. Toš, *Religioznost v Sloveniji v medčasovnih primerjavah (1968-1998)*, v: N. Toš in dr., *Podobe o Cerkvi in religiji na Slovenskem v 90-ih*, FDV-IDV, Ljubljana 1999, 164.

[2] Prim. V. Potočnik, *Katoliška Cerkev in kristjan v zavesti današnjih Slovencev*, v: N. Toš in dr., *Podobe o Cerkvi in religiji na Slovenskem v 90-ih*, FDV-IDV, Ljubljana 1999, 81-108.

[3] Prim. A. Greeley, *Religion Around the World: A Preliminary Report*, The University of Chicago 1993, 62.

Ob opisani dinamiki vernosti v pokoncilskem času pa nas zanima predvsem, v kolikšni meri so danes uresničene smernice koncila oziroma koncilsko samorazumevanje Cerkve, Cerkve kot take in tudi njenega mesta v sodobnem svetu.

1. (Samo)podoba Cerkve

In kakšna je koncilska podoba Cerkve? V čem se loči od predkoncilskega pojmovanja? Nemogoče bi bilo razumeti koncilski nauk o Cerkvi, če bi spregledali osrednji poudarek o Cerkvi kot božjem ljudstvu. Za razliko od prejšnji poudarkov, ko se je bolj poudarjala Cerkev kot »Kristusovo skrivnostno telo« (npr. Kristus je glava in drugi smo udje), po novem ni več tako v ospredju organizacijska, hierarhična resničnost Cerkve. Samorazumevanje Cerkve po koncilu namreč pomeni premik k Cerkvi kot skupnosti, kateri verniki ne le pripadajo, marveč jo na nek način tvorijo. V našem vsakdanjem razumevanju to pomeni predvsem, da Cerkev niso le škofje in duhovniki s papežem na čelu, marveč celotna skupnost vernih, to je vernikov skupaj z njihovimi škofi in duhovniki. Na ta način koncil odkrije in odpre prostor delovanja krščanskih laikov v Cerkvi. Ne le duhovniki, tudi verniki so nosilci verskega življenja, tudi oni nosijo v Cerkvi svoj del odgovornosti.

Vprašanje pa je, koliko se je v štirih desetletjih po koncilu takšno samorazumevanje Cerkve tudi dejansko prijelo v miselnosti, čutenju in praksi ljudi.

Da bi to ugotovili, so raziskovalci ljudem zastavili vprašanje, ali Cerkev vidijo in doživljajo kot skupnost verujočih, ali pa nasprotno, predvsem kot organizacijo, ki ji gospodujejo škofje in duhovniki. Kot je prikazano v tabeli 2 (nasl. stran), se je pri nas skoraj polovica vprašanih polnoletnih prebivalcev (47%) odločila za prvi odgovor, 30% pa je izbralo drugo možnost (torej Cerkev kot organizacijo), približno petina pa se ne more odločiti med obema možnostma. To pomeni, da v slovenskem prostoru danes Cerkev v precej večji meri doživljamo kot skupnost kot pa cerkveno organizacijo. Lahko torej rečemo, da je danes pri nas prevladujoče koncilsko pojmovanje Cerkve.

Če pa te odgovore o videnju Cerkve natančneje analiziramo, naletimo na manjše generacijske razlike. Kar presenetljivo se zdi, da je komunitarna podoba Cerkve manj prisotna med mlajšimi generacijami kot med starejšimi. To pa je očitno tako, ker je med mlajšimi manj vernih. Srednji in spodnji del tabele 2 namreč kaže na velike razlike o pojmovanju Cerkve med vernimi in neverujočimi. Verni Cerkev v večinoma (skoraj dvotretjinsko) doživljajo kot skupnost, na drugi strani pa jo večina neverujočih razume kot organizacijo. Od tistih, ki hodijo redno k bogoslužju, pa Cerkev doživlja kot skupnost skoraj tri četrtine (70%), kot zgolj organizacijo pa v najvišji meri

Tabela 2: Dve podobi Cerkve v Sloveniji

	Cerkev je skupnost verujočih	neodločni, tako-tako, niti-niti	Cerkev je organizacija, ki ji gospodujejo škofje in duhovniki
VSI	47,0%	20,1%	30,0%
STAROST			
18-40	43,4%	19,7%	34,8%
41-65	48,9%	19,6%	28,4%
66 in več	47,9%	21,7%	27,0%
VERNOST			
sem veren	61,9%	18,4%	18,6%
neodločen	37,5%	22,6%	34,5%
nisem veren	24,3%	21,2%	50,0%
OBISK BOGOSLUŽJA			
nikoli	25,1%	17,3%	52,2%
redkeje	37,3%	25,4%	33,8%
večkrat v letu	47,4%	24,5%	25,9%
najmanj 1x na mesec	59,8%	20,5%	19,7%
tedensko	69,7%	13,8%	14,2%

Vir: Aufbruch 1998

tisti, ki ne obiskujejo cerkvenega bogoslužja. Za en ali drugi odgovor pa se v posameznih kategorijah ljudi ne more odločiti okoli petine do četrtine vprašanih.

Empirični podatki torej jasno kažejo na logiko, ki je tudi pričakovana: bolj ko je kdo vključen v dogajanje v Cerkvi, bolj jo odkriva in doživlja kot skupnost, in nasprotno, bolj ko je kdo od nje oddaljen, bolj jo vidi kot organizacijo škofov in duhovnikov, kar je docela predkoncilsko in nesodobno pojmovanje.

Enaka logika pogleda na Cerkev se potrjuje tudi pri vprašanju, ali je Cerkev pri nas bogata ali revna – objektivno gledano verjetno ni ne eno ne drugo. Dejansko pa jo ima za bogato kar dve tretjini neverujočih, medtem ko je med vernimi razmerje ravno obratno - takšno stališče zastopa le dobra tretjina, dve tretjini pa zavrača.[4]

Tako vidimo, da so med teološkim razumevanjem Cerkve in med tem, kako jo vidijo in doživljajo ljudje, velike razlike. Na splošno pa do danes ta stališča niso imela velikega pomena pri vključevanju v Cerkev. Le-to je

[4] Podatki iz datoteke raziskave *Aufbruch* 1998.

namreč v vedno bolj odvisno od odločitve posameznika. Zato lahko razumemo, da ima - pri vključevanju posameznika v Cerkev - osebno videnje in doživljanje le-te pomembno vlogo.

2. Mesto Cerkve v sodobni družbi

Tudi glede razumevanja mesta in vloge Cerkve v svetu pomeni koncil velikanski premik. Lahko rečemo, da pomeni koncil zares konec konstantinske cerkve. To pomeni, da se Cerkev odpoveduje svoji družbeni prisotnosti na osnovi (politične in ekonomske) moči in prestiža. Tako za poslanstvo evangelizacije nima več na voljo državnih instrumentov, svojega poslanstva ne more več opravljati s pomočjo družbenih sankcij ali kakršne koli prisile. Zavezala se je svobodi vere. Zato se po koncilu ne postavlja več v bran svoje pozicije kot nekakšne »trdnjave« verskega življenja, marveč se odloča za odprtost do sveta in v svet. Ali z drugimi besedami, njeno ključno razmerje do družbe je dialog. In zato naravnost pove, da je napredek družbe tudi njeno veselje, in neuspehi družbe tudi njena žalost.[5] Iz besedila vidimo, da ne gre zgolj za načelen pogovor Cerkve s svetom, marveč za pravo empatično razmerje do njega.

S tem, ko Cerkve želi biti sogovornica in sopotnica sodobnega človeka in družbe, pa svoje mesto v družbi definira na nov način. Lahko rečemo, da svoje mesto ne vidi več v družbi največjih družbenih oziroma državnih institucij (npr. političnih strank oziroma politike, gospodarstva, šolstva, socialnega sistema), marveč bliže konkretnim oblikam skupnega življenja (kot so družina, sosedstvo, lokalne skupnosti, prostovoljna združenja in organizacije ipd.) Z drugimi besedami, od koncila naprej se Cerkev umešča predvsem v okvire tako imenovane civilne družbe. Ker v modernem času postaja področje civilne družbe za kvaliteto življenja vse pomembnejše, je mogoče v takšni usmeritvi videti zares velik čut Cerkve za prihodnost.

Takšna je torej usmeritev Cerkve po koncilu. Spet pa se zastavlja vprašanje, v kolikšni meri je 40 let po sklepu koncila uresničena. Drugače povedano: Koliko ljudje oziroma družba sprejemajo takšno Cerkev za sogovornico in sopotnico našega skupnega življenja?

Pri iskanju odgovora na zastavljeno vprašanje so raziskovalci vprašali ljudi, kaj menijo o izjavljanju (kar je ena izmed oblik pojavljanja) Katoliške cerkve v javnosti: ali je tega premalo, preveč ali pa ravno prav? Kot je razvidno iz tabele 3, se je natančno tretjina odgovorov glasila, da se Cerkev preveč pojavlja v javnosti, dobra desetina vprašanih (13%) premalo, skoraj polovici vprašanih (43%) pa se zdi sedanja stopanja nastopa Cerkve v javnosti ravno prava. Pri tem je mogoče ugotoviti: da javna prisotnost kakšne

[5] Prim. Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu z dne 7. decembra 1965, v: *Koncilski odloki*, Ljubljana 1980, 570-667.

od starostnih kategorij prebivalstva ne moti bolj kot druge; da je javna prisotnost Cerkve najbolj moteča za neverujoče (skoraj dve tretjini neverujočih deli takšno mnenje) oziroma tiste, ki ne obiskujejo bogoslužja; da javna prisotnost moti vsakega četrtega vernega prebivalca Slovenije. Največ želje po intenzivnejši prisotnosti Cerkve v javnosti je med rednimi obiskovalci bogoslužja.

Tabela 3: Ali se Katoliška cerkev v zadnjih 7-8 letih preveč ali premalo izreka v javnosti?

	preveč	premalo	ravno prav
VSI	33,0%	12,5%	42,8%
STAROST			
->30	31,4%	9,8%	44,5%
30 – 45	32,3%	12,3%	44,7%
46 – 60	34,2%	14,6%	42,1%
61 ->	34,4%	13,4%	39,3%
IZOBRAZBA			
osnovna	22,9%	16,5%	46,1%
poklicna	32,3%	11,8%	43,3%
srednja	38,1%	10,5%	41,1%
visoka	42,5%	10,2%	40,2%
VERNOST			
sem veren	19,9%	19,5%	51,2%
neodločen	34,9%	6,9%	41,4%
nisem veren	61,1%	4,0%	25,2%
OBISK BOGOSLUŽJA			
nikoli	59,3%	4,9%	26,3%
redkeje	35,9%	7,0%	38,0%
večkrat v letu	30,0%	9,9%	46,9%
najmanj 1x na mesec	20,5%	18,9%	50,0%
tedensko	13,8%	23,2%	54,9%
Vir: Aufbruch 1998			

Podatki torej pokažejo, da je za tretjino (predvsem neverujočih) prebivalcev Slovenije sedanji način prisotnosti Cerkve v družbi moteč in ga odklanjajo. Lahko rečemo, da se še oklepajo preteklih politično ideoloških norm, po katerih je bila Cerkev iz javnosti izključena; ne le ločena od družbe, marveč iz nje izločena. Potisnjena je bila v nekakšen geto ali rezervat, kjer pač naj – po možnosti začasno - počene svoje stvari. Ne pa v javnosti.

Empirični podatki nam povedo, v kolikšni meri so takšna stališča še navzoča v današnji družbi. To pa kaže na to, da proces degetoizacije Cerkve v naši družbi še ni končan proces. Reči bi bilo torej mogoče, da mesto Cerkve

v naši družbi še ni »normalizirano«. Na pravni ravni sicer ni več večjih odstopanj od standardov demokratičnih družb. Kot nerešen problem ostaja v glavah (predstavah, stališčih, mnenjih) mnogih ljudi - predvsem neverujočih, vendar tudi mnogih verujočih članov Cerkve.

3. Družbeno modernizacijski procesi in Cerkev

Družbeno življenje se zelo hitro spreminja, zato ostaja vprašanje mesta Cerkve v družbi vedno odprto in nikoli dokončno rešeno. Pa tudi svoje delovanje in notranjo organizacijo – nekateri govorijo tudi o notranji arhitekturi – mora Cerkev venomer prilagajati novim izzivom oziroma znamenjem časa. To pomeni, da koncilske smernice po štirih desetletjih še zdaleč niso uresničene, ker to tudi ne morejo biti.

V moderni družbi nekdanja umestitev Cerkve v družbo – delno tudi koncilska -preprosto ni več mogoča. Nekdaj so bila življenjska področja med seboj nekako usklajeno povezana in vera (ter z njo Cerkev, predvsem večinske cerkve) se je kot »sveto nebo« razprostirala nad vsemi.[6] V modernih družbah pa je – zaradi procesa družbene diferenciacije – vedno manj med seboj povezanih življenjskih področij. Ta področja so vse bolj avtonomna, vsako deluje in se razvija po svoje, v skladu z »lastnimi zakonitostmi«. Religija je le eno izmed takšnih področij, z lastnimi zakonitostmi in nalogami. Na ta način se religija (cerkev) po eni strani uveljavlja kot eno izmed bolj ali manj pomembnih področij družbenega življenja, po drugi strani pa je ujeta v svoj lastni prostor, četudi ostaja ena izmed pomembnih družbenih institucij.

Bolj ali manj tako so se moderne družbe oblikovale v času koncila in po njem. Treba pa je reči, da tudi takšna podoba modernega sveta postaja preteklost. V ospredje je namreč z vso močjo stopil proces individualizacije življenja. To povzroča, da se posamezni »svetovi« življenja še naprej diferencirajo, drobijo, manjšajo, skratka individualizirajo. Takšna situacija pa ustvarja nekakšen prepad med vedno bolj individualiziranim posameznikom in glavnimi področji skupnega življenja (tako imenovanimi mega-institucijami). Iz te resničnosti se v zadnjih desetletjih intenzivno razvija »vmesni prostor« med posameznikom in velikimi (državnimi, ekonomskimi, političnimi, itd.) institucijami. To je predvsem področje civilne družbe, vključno novih povezav (mrež) med ljudmi, iniciativ, projektov, društev, organizacij. S tem pa se odpira prostor novi komunitarnosti. Prav v zadnjem času se povečuje zanimanje za študij skupnosti.[7]

---

[6] Prim. P. L. Berger, The *Sacred Canopy. Elements of a Sociological Theory of Religion*, New York 1969.

[7] Prim. A. Etzioni (ur.), *The Essential Communitarian Reader*, Rowman & Littlefield Publicher Inc., Lanham, Boudler, New Yoerk, Toronto, Oxford 1998.

S tem se tudi za pokoncilski razvoj Cerkve odpirajo novi prostori njene prisotnosti v post-modernem svetu, nove oblike delovanja in tudi (samo)organiziranja. To pa pomeni predvsem bolj neformalne in hkrati dinamične oblike versko cerkvenega delovanja, predvsem pa graditev skupnosti oziroma občestva, ki že tako sodi med temeljne principe in cilje krščanskega delovanja.

Spričo povedanega je potrebno priznati, da se razprava o prisotnosti Cerkve v naši družbi odvija še vedno pretežno na ravni »mega-institucij« (predvsem o razmerju država-Cerkev).[8] Verjetno tudi Cerkev kot skupnost zato ne dobi zadostne podpore. Realno je pričakovati, da se bo ta razprava o prisotnosti in pristojnostih Cerkve v prihodnosti močno osredotočila na področje civilne družbe, saj je Cerkev pravzaprav ena njenih najpomembnejših predstavnic. To je tudi za Cerkev eno osrednjih znamenj časa njene prisotnosti v postmoderni družbi. Upati je, da se bodo s tem zmanjšala tudi zgoraj predstavljena nasprotovanja njeni javni prisotnosti.

Takšna družbena navzočnost Cerkve pa potegne za seboj marsikatero spremembo tudi na področju njene notranje »arhitekture«, organiziranosti delovanja, vodenja in notranjega komuniciranja. Ta »model« je vsekakor veliko bolj dinamičen in daje veliko več prostora in možnosti delovanju vseh njenih članov, predvsem laikov.

Že iz te kratke analize Cerkve v visoko moderniziranih demokratičnih družbah jasno sledi, da je štirideset let po koncilu čas, ko mora Cerkev nadaljevati ne le z uresničevanjem smernic obeh osrednjih konstitucij – LG in GS –, marveč tudi nadaljevati s pisanjem (dopolnjevanjem) obeh dokumentov.

Povzetek: **Vinko Potočnik, *40 Let po koncilu: Cerkev »ad intra« in Cerkev »ad extra«***

Referat analizira uresničevanje dveh temeljnih dokumentov 2. vatikanskega koncila: Konstitucije o Cerkvi (LG), ki govori o (samo)razumevanju Cerkve oziroma njeni identiteti, in pastoralne konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu (GS), ki obravnava odnos Cerkve do sveta oziroma družbe. Empirični podatki kažejo visoko stopnjo uresničitve obeh koncilskih usmeritev pri vernikih v Sloveniji, medtem ko med ljudmi, ki so od vere in Cerkve oddaljeni prevladujejo predkoncilski pojmi o Cerkvi in o njenem mestu v družbi. Spričo hitrih modernizacijskih družbenih procesov pa je pričakovati, da bo cerkveno življenje in delovanje v prihodnosti dobilo več značilnosti civilne družbe in s tem novih možnosti za uresničevanje novega komunitarizma in občestvenosti.

Ključne besede: cerkev in družba, koncil, javnost, modernizacija, civilna družba, skupnost

[8] To je do neke mere razumljivo, saj je bila v prejšnjem družbenem sistemu problematika močno osredotočena na problem odnosa države in Cerkve, v zadnjem času pa tudi spričo nastajanja nove zakonodaje – o tem več v: http://www.gov.si/uvs/index.htm, jul 2005.

Summary: **Vinko Potočnik, *40 Years after Vatican II: the Church »ad intra« and the Church »ad extra«***

The treatise deals with the putting into effect of the two basic documents of the Second Vatican Council: the Dogmatic Constitution on the Church *Lumen gentium* speaking about the way the Church sees itself i.e. its identity, and the Pastoral Constitution on the Church in the Modern World *Gaudium et Spes* dealing with the relation of the Church to the world and the society. Empirical data show a high degree of the realisation of both orientations of Vatican II with the faithful in Slovenia, whereas among people more detached from faith and from the Church, concepts of the Church and its position in the society dating from before Vatican II prevail. In view of the quick social modernisation processes it can be expected that in future church life and activity will adopt more characteristics of the civil society and thus receive new possibilities of exercising new communitarianism and sense of community.

Key words: Church and society, Vatican II, public, modernisation, civil society, community

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 262.5 Vat II: 22
BV 65 (2005) 3, 415–422

Marijan Peklaj

Duša teologije in dušna hrana

Sveto pismo samo in svetopisemsko eksegezo je 2. vatikanski koncil izrecno obravnaval, ko je pripravljal svojo dogmatično konstitucijo o Božjem razodetju. V tem dokumentu najdemo izjavo, »naj bo preučevanje Svetega pisma tako rekoč duša svete teologije« (BR 24) in da je »božja beseda ... za otroke Cerkve ... hrana duše« (BR 21). O tem, da je treba veliko bolj, kot je bila praksa do koncila, dati poudarek svetopisemskim besedilom v bogoslužju Cerkve, je povedal in naročil že prvi koncilski dokument – Konstitucija o svetem bogoslužju (prim. B 24; 35). Da mora biti preučevanje Svetega pisma »kakor duša vse teologije«, govori tudi koncilski odlok o duhovniški vzgoji (DV 16). Ko mineva štirideset let od razglasitve dokumenta *Dei Verbum* in od sklepa koncila, je vredno pogledati, kako se je v tem času koncilska misel uresničevala in koliko se je kaj premaknilo v teoriji in praksi.

1. Sveto pismo in Cerkev

Ni mogoče ne opaziti, kako si katoliška Cerkev v desetletjih po koncilu prizadeva, da bi načela o pomenu Božje besede za življenje Božjega ljudstva kar mogoče široko in temeljito spravila v življenje. V tej zvezi je treba omeniti številne dokumente in smernice za prenovo bogoslužja in dejansko izvajanje teh določb in navodil. To seveda ni šlo in ne gre brez odporov in brez napak ali celo zlorab. Koncil naroča, »naj se v svetih obredih poskrbi za obsežnejše, pestrejše in primernejše branje Svetega pisma« (B 35). Ti primerniki posredno povedo, da je prej bilo Sveto pismo premalo upoštevano ali da mu ni bila posvečena primerna pozornost. Zlasti dovoljenje, da se bere Sveto pismo v jeziku konkretnega občestva, je prispevalo, da sedaj številni slišijo, česar nekoč ni bilo mogoče slišati. Bogoslužna prenova je vplivala na pospešeno prevajanje Svetega pisma in na pripravljanje tiskanih in drugih pripomočkov, da bi verniki mogli bolje razumeti, kar se pri bogoslužju bere. Zlasti je pri prenovi bogoslužja razveseljivo, da je prišlo na vrsto več odlomkov iz Stare zaveze in da je tudi Nova zaveza predstavljena bolj na široko in uravnovešeno kot nekoč.

Cerkveno »učiteljstvo ni nad Božjo besedo, ampak ji služi ... pobožno posluša, svetó čuva in zvesto razlaga« (BR 10,2). Že sama ta izjava je zbudila veliko upanja glede na ekumensko razsežnost cerkvenega življenja. In vodstvo Cerkve je vsekakor spodbujalo in podpiralo delo eksegetov, da bi,

kakor pravi konstitucija, »tako rekoč iz predhodnega pripravljalnega preučevanja zorela sodba Cerkve« (BR 12,5). To se vidi v delu komisij, ki so študirale posamezna sporna vprašanja med krščanskimi Cerkvami in skupnostmi, in v besedilih, ki so sad tega dela. Že samo dejstvo, da tudi z raziskovanjem svetopisemskih besedil prihaja do soglasja ob vprašanjih, ki so se do nedavnega zdela nerešljiva, npr. vprašanje nauka o opravičenju (Augsburg 1999), vernike navdaja z novim upanjem in veseljem. Večji poudarek judovskim svetim spisom v okviru Svetega pisma in tudi upoštevanje judovskega eksegetskega izročila sta bila osnova za poživitev dialoga z judovstvom.

Prav glede tega, kako cerkveno učiteljstvo v teoriji in praksi upošteva razodeto dediščino, ki je bila najprej dana Abrahamovim potomcem po krvi, ni mogoče biti povsem zadovoljen. Čeprav se po koncilu bolj dosledno kot pred njim načelno priznava, da je Stara zaveza kot Božje razodetje velikega pomena tudi za kristjane, se v praksi tega večkrat ne vidi. V dokumentih cerkvenega učiteljstva je le redko najti kak navedek iz Stare zaveze. Kadar pa je kako starozavezno besedilo pritegnjeno v razpravo, je to pogosto predvsem kot predpodoba, obljuba ali vzporednica za kako novozavezno besedilo. Celo dokument Papeške biblične komisije, ki sicer ni cerkveno učiteljstvo, o interpretaciji Svetega pisma v Cerkvi, preveč enostransko govori o pomenu Stare zaveze kot besedilu obljub, ki so se uresničile v Jezusu Kristusu in v Cerkvi.[1] Pomanjkljivo je načelo, da je treba Staro zavezo brati v luči Nove, če ni poudarjeno tudi obrnjeno, da je treba Novo zavezo brati v luči Stare in da ima Stara zaveza ali judovska Biblija svojo lastno vrednost Božjega razodetja brez tipološkega primerjanja z Novo zavezo.[2] V tem pogledu *Katekizem katoliške Cerkve* vendarle priznava Stari zavezi to vrednost, ko sicer govori, kako je treba brati Staro zavezo v luči Nove. Pravi: »To tipološko branje izraža neizčrpno vsebino Stare zaveze. Zaradi tega branja pa ne smemo pozabiti tiste lastne vrednosti Stare zaveze kot razodetja, ki jo je potrdil naš Gospod sam. Razen tega tudi Nova zaveza sama zahteva, da jo beremo v luči Stare.«[3] Glede tega vprašanja moremo videti neki napredek v novejšem dokumentu iste komisije, ko se posebej ukvarja z odnosom med judovsko in

---

[1] Prim. Papeška biblična komisija, *Interpretacija Svetega pisma v Cerkvi,* CD 87, Družina, Ljubljana 2000, 75-78.

[2] Prim. E. Zenger, *Weiße Flecken im neuen Dokument der Bibelkommission*, v: *Bibel und Liturgie* 69 (1996), 173-176.

[3] Latinsko besedilo tega dela KKC 129: *»Haec typologica lectio inexhaustum Veteris Testamenti ostendit contentum. Ipsa tamen non debet oblivioni dare illud valorem proprium Revelationis servare suum, ab ipso Domino nostro confirmatum ... Ceterum, Novum Testamentum postulat etiam ut sub Veteri legatur luce.*« – Ni jasno, zakaj se je na tem mestu prikradla napaka v slovenski prevod. Ta se glasi: »To tipološko branje izraža neizčrpno vsebino Stare zaveze. Takšno branje še posebej opozarja na vrednost razodetja kot razodetja. Naš Gospod je to znova izrecno potrdil. Razen tega tudi Nova zaveza sama zahteva, da jo je treba brati v luči Stare.«

krščansko eksegezo. Med drugim izjavlja: »Stara zaveza sama v sebi vsebuje velikansko vrednost kot Božja beseda.«[4] O tej temi bo očitno treba še razpravljati in bodo nova spoznanja imela vpliv ne samo na dialog med krščanstvom in judovstvom, temveč tudi na notranjo prakso v Cerkvi.

Z druge strani ravno v besedilu, kot je Katekizem katoliške Cerkve, vidimo, koliko se uresničuje beseda koncilske konstitucije, »da bi tako rekoč iz predhodnega pripravljalnega preučevanja zorela sodba Cerkve« (BR 12,5). Najbrž ni tako lahko zapustiti uglajenih poti, kjer je težko razlikovati med »svetim« izročilom in manj sveto tradicijo v razlaganju kakega svetopisemskega besedila. Kot zgled bi omenil vprašanje pripovedi o stvarjenju sveta in človeka. Pisci Katekizma vztrajajo pri tem, da govorijo o Adamu in Evi, njunem bivanju v vrtu, prestopku in kazni kot o dogodku na začetku zgodovine,[5] medtem ko kritična eksegeza v teh besedilih ne vidi dogajanja znotraj, temveč zunaj zgodovine. Seveda s tem spoznanjem ta poglavja na začetku Svetega pisma niso nič manj resnična in tehtna za teološki nauk o svetu, človeku in o Bogu. Katoliški razlagalec Geneze J. Scharbert pravi o grehu Adama in Eve: »Ustrezno svojemu etiološkemu, tipološkemu in genealoškemu načinu mišljenja je moral jahvist prestaviti nazaj v zgodbo prvega človeškega para tisto grozljivo človekovo nagnjenje k prekoračevanju mej, ki uničuje okolje, družbo in končno človeštvo. In to je storil v 1 Mz 3.«[6]

Tudi sicer razni cerkveni dokumenti in pastirska pisma niso ravno vzor za to, kako bi bilo treba upoštevati koncil, ki pravi, da »mora vse krščansko oznanjevanje nahranjati in usmerjati Sveto pismo« (BR 21).

2. Eksegeza po koncilu

Preteklo stoletje je bilo v katoliški Cerkvi med drugim zaznamovano z negotovostjo in z bojem za pravilno razlago Svetega pisma v dobi kritičnega mišljenja, ki je med drugim iznašla številne nove pristope in metode za preučevanje literarnih besedil. V zvezi z odkritji starih rokopisov in kritiškimi postopki, ki so se začeli široko uveljavljati v 19. stoletju in cveteli še v dvajsetem, je moralo cerkveno učiteljstvo reagirati in dati smernice katoliškim eksegetom. Večkrat so izjave cerkvenega učiteljstva bile bolj omejevalne kot spodbudne. To je sicer mogoče razumeti kot pastoralno skrb, saj se je s prodorom kritičnega raziskovanja neredko povezovalo pozitivistično mišljenje, ki je ogrožalo samo bistvo verovanja. Dejstvo je, da so kolegi iz luteranskih in reformiranih cerkvenih skupnosti kljub odporom v lastnih vrstah bolj svobodno raziskovali in objavljali svoje hipoteze in teorije kot katoliški

[4] Papeška biblična komisija, *Le peuple juif et ses saintes écritures dans la Bible Chrétienne,* Rim 2001, II. A,6: URL: http://www.Vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_con_cfaith_... 4.3.2005.

[5] Prim. KKC 396-409.

[6] J. Sharbert, *Genesis 1-11,* Echter, Würzburg 1983, 27.

eksegeti. Katoliški profesorji in raziskovalci so morali zelo paziti, da jih ni zadela kaka cerkvena kazen zaradi kritiškega pristopa k besedilom. Tako je na primer profesor Papeškega bibličnega inštituta v Rimu Max Zerwick (1901-1975) zaradi ne posebno revolucionarnih pogledov na zgodovino nastajanja evangelijev imel ravno v času koncila prepoved poučevanja (med 1962 in 1964). Podobnih primerov je bilo pred koncilom več. Po znameniti okrožnici Pija XII. *Divino afflante Spiritu* (1943) je koncil s svojsko avtoriteto ne le potrdil pravico, temveč poudaril tudi dolžnost eksegetov, da zgodovinsko in literarno kritično raziskujejo besedila Svetega pisma in tako odkrivajo misel človeških avtorjev Stare in Nove zaveze. Če to načelo jemljemo v sobesedilu celotnega nauka, potem to seveda nikakor ne pomeni pozabiti na Božji izvor in iz tega izvirajočo avtoriteto svetih spisov. Bitka za kritično presojanje svetih besedil je bila torej dobljena, vendar se je že zdavnaj začela druga in ta še ni končana.

Gre za vprašanje, kako naj krščanski in posebej katoliški ekseget ob vsej zgodovinski kritiki pride do teološko in duhovno veljavnih spoznanj o posameznem besedilu Svetega pisma. Drugače povedano, medtem ko je raziskovanje zgodovinskih okoliščin nastanka besedila morda zelo pomembno, da bi prav razumeli tiste, ki so nekoč pisali, in tiste, katerim so bile besede prvotno namenjene, to ni dovolj, da bi v svetopisemskem besedilu zaslišali Božje sporočilo za danes, za današnjega človeka. Brez te razsežnosti svetopisemsko besedilo ni Božja beseda. Ali se torej eksegetovo delo konča, ko z zgodovinskimi in literarnokritičnimi metodami ugotovi – če mu to kdaj res do kraja uspe, je vprašanje –, kako je v procesu izročanja prišlo do današnje oblike besedila in kaj je hotel povedati starozavezni ali novozavezni pisec oziroma piska svojim sodobnikom? Odgovor je lahko le negativen. Novi pristopi in hermenevtična načela naj bi prispevali k odkrivanju bogastva, ki ga sama zgodovinsko-kritična metoda ne more izkopati. Osnovno teološko dejstvo, po katerem eksegeza presega zgolj zgodovinski pogled, je dejstvo kánona svetih spisov. To pomeni, da ekseget sicer nujno primerja svetopisemska besedila z drugimi antičnimi in poznejšimi besedili, ki lahko osvetlijo pomen svetopisemskih odlomkov, vendar je zanj zaradi vere in pripadnosti skupnosti vernikov odločilnega pomena sobesedilo kánona svetih knjig. Za krščanskega eksegeta to pomeni pri razlagi starozaveznega besedila tako sobesedilo drugih starozaveznih spisov kot besedil Nove zaveze. Ko pa razlaga novozavezno besedilo, mora upoštevati ne le druge spise Nove zaveze, ampak tudi sobesedilo Stare zaveze. V tem razlagalec presega zgolj zgodovinske, literarne, lingvistične metode in postaja teolog. V času po koncilu je vsaj nekatere zelo spodbudil protestantski ekseget Childs s svojim »kanoničnim« pristopom k razlagi Svetega pisma.[7]

[7] Prim. B. S. Childs, *Old Testament Theology in a Canonical Context,* Fortress Press, Philadelphia 1986.

To je najbrž osnova tistega, kar je hotela opozoriti koncilska konstitucija, ko pravi, da »je za pravilno ugotovitev smisla svetih besedil treba nič manj vestno upoštevati vsebino in enoto celotnega Svetega pisma kakor tudi živo izročilo vse Cerkve ter analogijo vere« (BR 12,5). Dokument Papeške biblične komisije o interpretaciji iz leta 1993 izredno poudarja nujnost zgodovinsko-kritične metode, vendar govori tudi o duhovnem in polnem pomenu ter o interpretaciji v izročilu Cerkve.[8] O tem, kaj pomeni razlagati Sveto pismo »v istem Duhu, v katerem je bilo napisano« (BR 12,5), in kako razumeti upoštevanje analogije vere pri tem delu, razprava nikakor ni končana.

3. Eksegeza in teologija

V zgodovini Cerkve je bila teologija najprej razlaganje Božje besede. Potem se je počasi začela sistematična teologija oddaljevati od neposrednega preučevanja svetopisemskih besedil. To je bil tudi eden od razlogov za reformacijo. Res je sicer tudi, da so cerkvene skupnosti, ki so izšle iz reformacije, kmalu začele razlikovati med biblično in sistematično teologijo. Prišel je čas, ko se je zdelo, da zgodovinsko-kritično raziskovanje Biblije pomeni tudi bolj ali manj racionalističen pristop, ki na primer vnaprej zanika možnost čudežev. Takrat se je lahko dogajalo, da si je kak sistematičen teolog, tudi protestantski, vzel za načelo, naj bo teologija, kolikor je le mogoče, neodvisna od eksegeze.[9] Kar zadeva metodo pri obravnavanju katoliške dogmatike, moralne in pastoralne teologije, se zdi, da so se v desetletjih po koncilu zadeve zelo spremenile. Seveda so številni teologi začeli v novem slogu že poprej in s tem pripravili pot. V učbenikih, v znanstvenih delih in v strokovnih in poljudnih teoloških delih ni mogoče prezreti, kako si teologi prizadevajo, da bi upoštevali spoznanja eksegetov. Sveto pismo ni več le shramba primernih navedkov za podkrepitev teoloških tez, ampak je osnovno besedilo, iz katerega teologi izhajajo in se pri tem naslanjajo na delo eksegetov.[10] Težko pa rečem kaj o tem, kako razprave in dognanja teologov različnih strok pozitivno vplivajo na raziskovanje eksegetov. Vsekakor bi moralo biti sodelovanje vzajemno, če naj tudi eksegeti pri opravljanju svojega dela »vestno upoštevajo« tako enotnost celotnega svetopisemskega kanona kot tudi »živo izročilo vse Cerkve ter analogijo vere« (BR 12,5).[11]

---

[8] Prim. Papeška biblična komisija, *n. d.,* 68-86.

[9] Prim. J. Ratzinger, *L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento ed orientamento del'esegesi contemporanea*, v: Ignace de la Potterie et al., *L'esegesi cristiana oggi,* Piemme, Casale Monferrato ^{3}2000, 93-125, tu 95.

[10] Za primer sem pogledal v slovenski priročnik dogmatike, kako dr. Avguštin Lah razpravlja o človeku v luči razodetja in cerkvenega nauka v poglavju »Teološka antropologija« (glej C. Sorč [ur.], *Priročnik dogmatične teologije*, Družina, Ljubljana 2003, I, 205-362).

[11] Prim. B. Körner, *Wort Gottes, das das Wort Gottes bezeugt. Hans Urs Balthasar zur Schriftauslegung*, v: *Zeitschrift für katholische Theologie* 124 (2002), 397-415, tu 411.

4. Sveto pismo v življenju Cerkve

Katoliško krščanstvo nikoli ni živelo brez Božje besede. Res pa je bil neposreden dostop do besedil Svetega pisma v primerjavi z možnostmi in dejanskimi načini branja in molitve pri protestantih precej okrnjen. Vzporedno z ekumenskimi prizadevanji in liturgičnim gibanjem je že pred koncilom raslo tudi veselje do branja Svetega pisma in duhovnega prenavljanja in molitve s pomočjo Božje besede. Po koncilu so nastali novi prevodi in izdaje za razne skupine vernikov. Škofje in duhovniki so vernike in vernice spodbujali k branju v družinah in posebnih skupinah. Množijo se svetopisemski krožki in molitvene skupine, ki imajo za osnovo molitve spet branje in premišljevanje Svetega pisma. Pri tem veselju do Božje besede imajo brez dvoma velike zasluge razna duhovna gibanja. Organizirajo se tečaji za voditelje svetopisemskih skupin, izdajajo potrebni komentarji, druge pomožne knjige, brošure in revije. Omeniti je treba številne svetopisemske razstave in potovanja v svetopisemske dežele pod strokovnim vodstvom. Tu so še dopisni tečaji za starejše in mlajše. Ponekod se svetopisemska skupina razvije iz bralcev beril pri bogoslužju. Vedno več je torej usposobljenih voditeljev in voditeljic za te skupine. Pri veroučnih programih in v veroučnih učbenikih je vsaj načelno Sveto pismo osnova. Marsikaj spodbudnega v tej smeri se dogaja tudi na radijskih in televizijskih programih. Po številnih deželah, tudi pri nas, se je uveljavila organizirana pomoč in spodbuda za biblični apostolat, ki deluje v okviru Katoliške biblične federacije po vsem svetu. Njen predstavnik iz Španije ugotavlja: »Branje in premišljevanje Svetega pisma je postalo vir krščanske prenove in pastoralnega navdiha v Aziji, Afriki, Evropi in predvsem v Latinski Ameriki. Nikoli poprej v zgodovini Cerkve se Božje ljudstvo ni tako na široko zanimalo za Sveto pismo.«[12] Vendar naprej pripominja, da še daleč ne moremo reči, da je narejeno vse in da je že vse cerkveno življenje tako prežeto z Božjo besedo, kakor nakazuje koncil. Ni dovolj, da verniki imajo Sveto pismo in da veliko več vedo o njem, kot so nekoč. Vzgoja za branje v veri in za to, da bi iz Božje besede verniki in vernice črpali moč za pričevanje v današnjem svetu, je v veliki meri komaj na začetku. Zato je treba še posebej pripravljati duhovnike, katehiste in katehistinje, da bi mogli ne le poučevati, ampak voditi z lastnim zgledom. Tu gre za to, kako spet odkriti način branja *lectio divina,*[13] da bi navdihnjena beseda navdihovala življenje kristjanov. Iz verske izkušnje, ki je zapisana v svetih spisih, za versko izkušnjo ljudi današnjega časa.

Ker je prenova pastoralnega življenja zelo povezana z bogoslužjem Cerkve, je dobro, če še enkrat pogledamo, kako je z Božjo besedo pri maši,

[12] S. Guijarro Oporto, *The Bible at the Center of the Pastoral Work and the Life of our Churches*, v: *Bulletin Dei Verbum* 50/1 (1999), 11-16, tu 12.
[13] Prim. M. Turnšek, *Govori, Gospod,* Slomškova založba, Maribor 2002.

zakramentih in zakramentalih. Pri mašnem bogoslužju se sedaj vrstijo odlomki iz Stare in Nove zaveze po predpisanem redu. Slišijo se kritike, da je ob nedeljah in praznikih teh odlomkov preveč, češ da bi se verniki laže zbrali ob enem besedilu. Najbrž bi bil še potreben dialog med liturgisti in eksegeti, saj številni med slednjimi niso zadovoljni z načinom izbiranja odlomkov. Posebno to velja za nedelje in praznike, ko imamo prvo berilo – razen v velikonočnem času – iz Stare zaveze in naj bi bil odlomek usklajen z izbiro evangelija.[14] Sedanjim lekcionarjem očitajo, da se pri tej izbiri preveč naslanjajo na shemo predpodobe in resničnosti in shemo napovedi in uresničenja, manj pa na dejstvo, da ima Stara zaveza tudi sama kaj povedati krščanskemu verniku. S tem v zvezi je včasih res težko razumeti izpuščanje vrstic, zlasti tudi na začetku in na koncu odlomkov. Eksegeti namreč z analizo ugotavljajo vsebinsko zaokrožene enote, potem pa se v lekcionarjih srečujejo z odlomki, ki so okrnjeni do te mere, da je svetopisemskemu besedilu odvzeta bistvena sporočilna moč. Posebno vprašanje je homilija, ki naj bi aktualizirala Božjo besedo za konkretno občestvo.

Sklep

Ob koncu bi rad navedel svetopisemsko podobo, ki jo je uporabil za kritiko katoliškega razvoja pokoncilske svetopisemske prenove švicarski teolog Daniel Kosch.[15] Izhaja iz številke štirideset. Svari pred napačnim optimizmom in pravi, da so tudi Izraelci po osvoboditvi iz Egipta hodili po puščavi štirideset let. Veselje ob sklepu koncila je bilo kot zmagoslavje ob Rdečem morju, sledila pa je puščavska resničnost potovanja. Poleg slovesnih in spodbudnih dogodkov se je dogajalo tudi godrnjanje, ples okoli zlatega teleta, samovolja voditeljev, nevera, pomanjkanje zaupanja, spreminjanje smeri, zastajanje na mestu in celo hrepenenje po egiptovskih loncih mesa. To pa ne pomeni, da nas po štiridesetih letih po koncilu na tem področju čaka obljubljena dežela. Sicer pa je nekoč Izrael tudi v Kanaanu nadaljeval svoje potovanje z Gospodom in doživljal svoje vzpone in padce. Nimamo zagotovila, da gremo »jutri čez Jordan«. Le prav je, da se veselimo prehojene poti in zraven ocenimo, kaj bo treba še narediti. Koncilske izjave, tudi kar zadeva Sveto pismo v cerkvenem življenju, niso zadnja in dokončna spoznanja. S tem pa ni rečeno, da v neposredni prihodnosti potrebujemo nov koncil.

[14] Tudi dokument Papeške biblične komisija *Interpretacija Svetega pisma* iz leta 1993 pravi, da lekcionar »v svojem sedanjem stanju samo deloma ustreza tej usmeritvi« (prim. Papeška biblična komisija, *n. d.,* 103). Z usmeritvijo je mišljeno ravno koncilsko navodilo o »obsežnejšem, pestrejšem in primernejšem« branju Svetega pisma v bogoslužju (B 35).

[15] D. Kosch, *»Um unseres Heiles Willen.« Eine Relecture von »Dei Verbum« nach 400 Jahren*, v: *Bibel und Kirche* 60/1 (2005), 45-51.

Na dani osnovi je treba misliti in delati dalje. Posebno svetle besede, kakor je tista, da cerkveno učiteljstvo »ni nad Božjo besedo«, temveč jo »pobožno posluša, svetó čuva in zvesto razlaga«, in tista, da je Božja beseda »za otroke Cerkve trdnost vere, hrana duše ter čisti in neusahljivi studenec duhovnega življenja«, pa so trajno veljaven ideal, za katerega se je treba še naprej truditi.

Povzetek: **Marijan Peklaj,** ***Duša teologije in dušna hrana***

Koncilski očetje so na več mestih poudarili pomen Božje besede za prenovo in življenje Cerkve. Posebej pa so podali načela za razlago Svetega pisma in njegovo uporabo v cerkveni praksi v Dogmatični konstituciji o Božjem razodetju. V štirih desetletjih po koncilu je bilo veliko narejenega, da bi Božja beseda hranila tako teološko raziskovanje kot oznanjevanje in molitev v Cerkvi. Poudarek se je v eksegezi po koncilu prestavil od zgodovinsko-kritičnega proti lingvističnemu in hermenevtičnemu. Dalje ostajajo odprta vprašanja o razmerju med Božjim in človeškim v svetih spisih. V dogmatični, moralni in pastoralni teologiji je vsekakor opaziti velik napredek glede načela, naj bo Božja beseda kakor duša v teologiji. Ta razvoj spodbudno vpliva na ekumenski dialog in sodelovanje. Posebej je treba v tej zvezi poudariti tudi dialog z judovstvom. Kljub številnim razveseljivim znamenjem prenovljenega zanimanja za Sveto pismo v oznanjevanju, v bogoslužju in v molitvenem življenju vernikov, je na tem področju potrebno narediti še veliko, da bi do neke mere izpolnili želje koncila.

Ključne besede: Sveto pismo, Božja beseda, eksegeza, zgodovinsko-kritična metoda, kanon, hermenevtika, dogmatika, Cerkev, učiteljstvo, bogoslužje, lekcionar

Summary: **Marijan Peklaj,** ***The Soul of Theology and Food for the Soul***

The Council Fathers frequently emphasized the importance of God's word for the renewal and the life of the Church. The principles of the interpretation of the Bible and of its use in the church practice were particularly given in the Dogmatic Constitution on Divine Revelation *Dei Verbum*. In the four decades after Vatican II much has been done in order that God's Word might nourish theological research as well as the preaching and the praying in the Church. The exegetic emphasis has moved from historical criticism to linguistics and hermeneutics. The questions about the relation between the Divine and the human in the Bible, however, have remained open. In dogmatic, moral and pastoral theologies much progress has been made concerning the principle that God's word should be the soul of theology. This development has advantageously influenced ecumenical dialogue and co-operation. In this connection also the dialogue with Judaism is to be mentioned, In spite of numerous good signs of a renewed interest in the Bible within preaching, liturgy and the praying of the faithful, still much remains to be done if the wishes of Vatican II are to be fulfilled at least to some extent.

Key words: Bible, God's word, exegesis, historical-critical method, canon, hermeneutics, dogmatics, Church, teaching authority, liturgy, lectionary

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 262.5 Vat II: 253
BV 65 (2005) 3, 423–428

Ivan Rojnik

Kako daleč je evangelizacija 40 let po koncilu?

Uvod

Spodbuda papeža Pavla VI. *Evangelii nuntiandi*, ki je še vedno temeljna listina o evangelizaciji, ob 10. obletnici koncila poda njegov osnovni namen: *Narediti Cerkev vedno bolj sposobno za oznanjevanje evangelija človeštvu 20. stoletja.* Sprašuje se, ali se Cerkev po koncilu, ki je bil zanjo božji trenutek, v njeni novejši zgodovini čuti sposobno oznanjevati evangelij ter ga zasajati v človeško srce s prepričljivostjo, duhovno svobodo in uspešno.[1]

40 let po koncilu se v tem duhu vprašajmo: Kakšna so spodbudna in skrb zbujajoča znamenja evangelizacije na začetku tretjega tisočletja?

1. Kaj je temeljni smoter in vsebina evangelizacije?

Prenova človeštva in povezanost s Kristusom je bila vedno njena osnovna naloga. Evangelizacija oznanja svetu veselo vest razodetja in vabi človeka k spreobrnjenju in k veri. Le-ta pa je predvsem v osebnem srečanju in povezanosti z Jezusom Kristusom ter v odločitvi za hojo za njim.[2]

Evangelizacija prinaša veselo oznanilo v vse plasti človeštva in s tem od znotraj spreminja in prenavlja človeštvo. S tem preoblikuje osebno in obenem skupno zavest ljudi, njihovo konkretno življenje in vsakokratno okolje. Z močjo evangelija preoblikuje vrednote, interesna področja, miselne smeri, vire navdihnjenj in življenjske vzore človeštva, ki so v nasprotju z odrešenjskim načrtom. Evangelizacija je osebno spreobrnjenje in hkrati vključuje preoblikovanje družbe s tem, da gradi vesoljno bratstvo in občestvo po božjem načrtu. Vse njeno prizadevanje mora biti tesno povezano z osvobajanjem ljudi, zlasti najbolj pozabljenih, ki so v prvi vrsti poklicani v božje kraljestvo. Osvoboditev v evangeljskem pomenu besede je popolno odrešenje človeka in človeštva po vzoru Jezusa Kristusa.[3]

---

[1] Prim. Pavel VI., *O evangelizaciji današnjega sveta* (1975), Ljubljana 1976, št. 2, 4.
[2] Prim. Kongregacija za duhovništvo, *Splošni pravilnik za katehezo* (1997), Ljubljana 1998, št. 53.
[3] Prim. *Katehetsko – pedagoški leksikon* (priredil F. Škrabl), Ljubljana 1992, 170.

2. Kdo evangelizira?

Jezus je prvi in največji evangelizator. Središče njegovega oznanila je odrešenje, to je osvoboditev od vsega, kar stiska in zatira človeka. Jezus oznanja z besedo, ki ji nikjer drugod ni enake, in z znamenji, ki vzbujajo začudenje množic in jih privabljajo k njemu.

Jezusov klic *spreobrnite se in verujte evangeliju* (Mr 1, 15) danes odmeva po delovanju Cerkve, ki se živo zaveda, da mora oznanjati evangelij, to je njeno bistveno poslanstvo in njena najgloblja istovetnost.[4] Škofje naj pri izvrševanju svoje učiteljske službe ljudem oznanjajo Kristusov evangelij, kar zavzema med glavnimi nalogami prvo mesto.[5]

Naročilo *Pojdite, oznanjujte evangelij*, ki so ga apostoli prejeli, velja tudi za vse kristjane. Izzivov evangelizacije v sodobnem svetu ne bomo uresničili brez sodelavcev vernikov. Kjer se že udejanja koncilska zamisel o kolegijalnem vodenju (škofijski in župnijski pastoralni sveti), tam so verske skupnosti dejavne in žive. Ugotavljamo, hvala Bogu, da po koncilu z leta v leto, narašča število pastoralnih sodelavcev. To pa pomeni, da v evangelizacijskem poslanstvu sodeluje vedno več vernikov.

3. Kako oceniti evangelizacijo glede na njene prednostne naloge?

Vedno je bila prva skrb evangelizacije oznanjevanje Kristusa tistim, ki ga ne poznajo, bodisi kot misijonska pridiga ali kateheza, bodisi kot podeljevanje krsta in drugih zakramentov. V duhu koncila pa jo razumemo kot *mnogovrstno in dinamično dejavnost*, njene bistvene sestavine pa so: inkulturacija, pričevanje, oznanjevanje, skupnost in služenje.[6]

3.1 Verska inkulturacija ima posebno mesto v evangelizaciji

Pri graditvi božjega kraljestva nujno potrebujemo prvine človeških kultur, zato je inkulturacija eden od največjih izzivov in stalna naloga v procesu evangelizacije. To zahtevo je postavil koncil, ko je zatrdil, da se krščanstvo ne izraža samo v zahodni kulturi ampak v različnih svetovnih kulturah.

Cerkev mora v luči evangelija prevzeti vse pozitivne vrednote kulture in kultur, in zavračati prvine, ki ovirajo osebe in ljudstva, da razvijejo svoje pristne možnosti. Evangelizacija v približevanju različnim kulturam ohranja neodvisnost od katerekoli posamezne kulture. To pa lahko doseže samo na osnovi medkulturnega dialoga, ki je potrjena praksa v spodbudah in razmišljanjih cerkvenega učiteljstva.

---

[4] Prim. Pavel VI., *O evangelizaciji*, 13-14.
[5] Prim. *Odlok o pastirski službi škofov v Cerkvi*, 12.
[6] Prim. Pavel VI., *O evangelizaciji*, 17-24.

Pogosto se govori o razhajanju med kulturo in evangelijem. To je vsekakor drama naše dobe, vendar je treba dodati, da so bila podobna razhajanja prisotna tudi v drugih dobah.[7]

Versko inkulturacijo opažamo na različnih področjih. Kristjani se lahko veselimo vsakega kulturnega, umetniškega in miselnega snovanja, ki vedno na novo odkriva in razkriva neizčrpne možnosti Božjih skrivnosti v človeških srcih in stvarstvu.[8]

V našem prostoru je vedno več sodobne duhovne literature, ki korenini v krščanskem oznanilu, v glasbeni ponudbi ima svoje mesto tudi duhovna glasba.

Evangelizacija se odraža v razširjenosti verske literature, v ohranjanju verskih vrednot in običajev, ki so povezani z raznimi blagoslovi, proščenji in drugimi kulturnimi prireditvami. Nekateri opazovalci so pesimistični v svojih ocenah. Zdi se jim, da verski običaji, ki so usmerjali celotne generacije, zgubljajo pomen in kredibilnost. Morda res ne doživljajo javnega priznanja v takšni meri kot nekoč, vendar so v življenju še vedno zakoreninjeni.

3.2 Evangelizacija kot življenjsko pričevanje – martirija

»Za Cerkev je prvo sredstvo evangelizacije pristno krščansko življenje, ki je vse predano Bogu, ki se prav tako z neomejeno vnemo daruje bližnjemu. Današnji čas raje posluša pričevalce kakor pa učitelje, če pa posluša učitelje, jih zato, ker so pričevalci ... Cerkev bo torej oznanjala svetu evangelij v prvi vrsti s svojim življenjem in svojim vedenjem; se pravi, z živim pričevanjem zvestobe Gospodu Jezusu, s pričevanjem uboštva in nenavezanosti ter svobode v razmerju do oblasti tega sveta, z eno besedo, z živim pričevanjem svetosti.«[9]

Kristjan ali skupina kristjanov znotraj človeške družbe razodeva, da zna razumeti in sprejemati druge, da zna z njimi deliti življenje in usodo, da je solidaren z delom vseh za vse tisto, kar je plemenitega in dobrega. Razen tega izžareva vero v vrednote, ki presegajo navadne vrednote, in upa na nekaj, kar se ne vidi. Takšno pričevanje je bistveno in prva sestavina v evangelizaciji.[10]

Cerkvi ne moremo določiti točnih meja, če jo skušamo razumeti v luči koncila. Podobno velja za evangelizacijo, predvsem ko gre za tiho pričevanje zvestobe Kristusu in evangeliju. Premalo se zavedamo, kakšen duhovni kapital pomenijo za našo Cerkev in za evangelizacijo pričevanja mučencev za vero iz pretekle in polpretekle zgodovine.

---

[7] Prim. Pavel VI., *O evangelizaciji*, 20.
[8] Prim. *Izberi življenje. Sklepni dokument Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem*, Ljubljana 2002, 17.
[9] Pavel VI., *O evangelizaciji*, 41.
[10] Prim. Pavel VI., *O evangelizaciji*, 21.

Pri tem ne smemo pozabiti na mučeništvo ljubezni, ki ni nič manjše od telesnega mučeništva. Ivana Chantalska meni, da mučenci ljubezni, ki v življenju izpolnijo božjo voljo, ohranijo zvestobo, odgovorno izpolnjujejo svoje dolžnosti, prenašajo tisočkrat večje bolečine, kot če bi morali dati življenje v pričevanje vere.[11]

3.3 Evangelizacija ima posebno mesto pri katehezi in v liturgiji

Veselo oznanilo, ki ga razglašamo s pričevanjem v življenju, je treba razglasiti z besedo življenja. Zato ni prave evangelizacije, če ni oznanila o imenu, nauku, življenju, obljubah, kraljestvu in skrivnosti Jezusa iz Nazareta kot božjega Sina.

Pridiga in katehezakot pomembni obliki oznanjevanja predstavljata le en vidik evangelizacije.[12]

Integralni del evangelizacije je služba besede pri liturgičnih opravilih: kot obhajanje in razlaga Besede (homilija), kot neposredna priprava na zakramente in obhajanje zakramentov, in predvsem kot evharistično slavje.[13]

Evangelizacija po nagibu Svetega Duha pripelje človeka s prvim oznanilom do začetnega spreobrnjenja h Gospodu, medtem ko je naloga kateheze v tem, da položi temelj prvi povezanosti in jo vodi k zorenju. Tistemu, ki se je spreobrnil, pomaga, da bolje spozna Jezusa in njegovo skrivnost.[14]

Evangelizacija in kateheza imata isti cilj: *občestvo z Jezusom Kristusom.*

Identiteto kateheze je treba iskati v povezavi z vsemi sestavinami evangelizacije in v različnih obdobjih ali delih tega procesa.

Kljub nasilni izključitvi verouka iz šole leta1952 se je kateheza v Sloveniji v zadnjih 50 letih razvila kot razvejana dejavnost na področju osnovnošolske kateheze in dela z mladimi v mladinskih središčih, na župnijah in cerkvenih gimnazijah s predmetom *vera in kultura*. Novo evangelizacijo opažamo na področju kateheze in dela z odraslimi, npr. vse večje zanimanje za uvajanje odraslih v krščanstvo (katehumenat), predavanja »Nikodemovi večeri«, teološko pastoralna šola, biblične skupine, šola za zakon, delavnice molitve itd.

3.4 Evangelizacija v službi skupnosti – koinonije

Posebna razsežnost evangelizacije je v ustvarjanju pogojev za edinost in sožitje med ljudmi ter čutenje s Cerkvijo.[15] V tem prizadevanju je *dialog*

---

[11] Prim. Ivana Chantalska, *Bogoslužno branje,* Ljubljana 1976, I, 224-225.
[12] Prim. Pavel VI., *O evangelizaciji*, 22.
[13] Prim. *Splošni pravilnik za katehezo*, 51.
[14] Prim. *Splošni pravilnik za katehezo*, 80.
[15] Prim. Pavel VI., *O evangelizaciji*, 23.

obvezna smer komuniciranja Cerkve s svetom in znotraj nje. Na mesto avtoritarizma stopa vedno bolj opazno empatija kot vživljanje v drugega, ki je drugačen. Do teh naravnanosti je prišla Cerkev na osnovi lastnih spoznanj, včasih pa so jo v to prisilili različni družbeni in kulturni vzorci komuniciranja. Evangelizacijo v službi skupnosti prepoznavamo v številnih malih občestvih in verskih gibanjih, ki omogočajo druženje in širijo bratstvo, spravo, dialog, na osnovi jasno določenih ciljev in preizkušenih itinerarijev, kot so gibanje za življenje, neokatehumenalna in karizmatična gibanja itd.

3.5 Evangelizacija kot služenje – diakonija

Apostolat služenja je preizkusni kamen evangelizacije; težko si predstavljamo, da bi kdo sprejel božjo besedo in se odločil za božje kraljestvo, ne da bi postal tudi sam pričevalec in oznanjevalec.[16] Služenje, dejavna ljubezen, oblikujeta nov način bivanja in življenja, ki označujeta kristjane.

Izraz dejavne evangelizacije je karitas, ki je razpletla svojo mrežo s številnimi projekti pomoči na področjih kot so: dobrodelne akcije, svetovanje in številne oblike služenja.

Zaključek

Danes evangelizacija verjetno ni pred bistveno novimi izzivi in nalogami kot v preteklem obdobju. Navodilo spodbude papeža Pavla VI. zahteva, da moramo upoštevati načelo duhovne svobode. To pa pomeni, da ne moremo pričakovati množičnih spreobrnjenj. Odločitev za vero je poseben božji dotik in proces v osebni rasti posameznika.

40 let po koncilu ugotavljamo, da neka podoba vernosti izginja in da se poraja nova. Zato sodobne evangelizacije ne razumemo samo v smislu misijonske pridige, temveč kot mnogovrstno dejavnost služenja, pričevanja, druženja in oznanjevanja.

Namesto žalovanja za preteklimi časi naj Cerkev *budi zaupanje in solidarnost* med vsemi ljudmi dobre volje. Tudi v današnjem svetu ima pomembno poslanstvo: dati dušo svetu, ki je poln neskladij, kot npr. prepad med bogatimi in revnimi, stihija po obdobju napredka. Cerkev to poslanstvo že izpolnjuje s tem, ko se vztrajno zavzema za odpis zadolženosti revnih držav, svari pred uporabo sile in terorizma v reševanju mednarodnih konfliktov.

Ključ za evangelizacijo na pragu tretjega tisočletja lahko odkrijemo v besedi »poslanstvo«. Vsi, ki jim je zaupana evangelizacija, bodo lahko samo s svojim osebnim pričevanjem povezovali človeka z Bogom in mu pomagali vstopiti v skrivnost vere.

[16] Prim. Pavel VI., *O evangelizaciji*, 24.

Povzetek: **Ivan Rojnik,** ***Kako daleč je evangelizacija 40 let po koncilu?***

Evangelizacija prinaša veselo oznanilo v vse plasti človeštva in z močjo evangelija preoblikuje osebno in obenem skupno zavest ljudi. Vse njeno prizadevanje mora biti povezano z vsestranskim osvobajanjem ljudi. Evangelizacijo danes razumemo kot mnogovrstno in dinamično dejavnost, njene sestavine pa so: inkulturacija, pričevanje, oznanjevanje, skupnost in služenje. Štirideset let po koncilu Cerkev uspešno deluje na raznih področjih in s tem daje dušo svetu, ki je poln neskladij.

Ključne besede: kerigma, evangelizacija, kateheza, verska inkulturacija, diakonija, koinonija, martirija

Summary: **Ivan Rojnik,** ***How Far is Evangelisation 40 Years after Vatican II?***

Evangelisation brings the good news into all layers of humanity and reforms the personal as well as the common conscience of the people by the power of the Gospel. All endeavours of evangelisation have to be connected with an all-round liberation of people. Today it is understood as a varied and dynamic activity comprising the elements of inculturation, bearing witness, preaching, community and service. Forty years after Vatican II the Church is successfully active in many different fields and thus gives the soul to a world full of contradictions.

Key words: kerygma, evangelisation, catechesis, religious inculturation, diakonia, koinonia, martyria

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 262.5 Vat II: 262.2
BV 65 (2005) 3, 429–438

Peter Kvaternik

Sol zemlje in mesto na gori: občestveni značaj župnije

Kdor hoče reševati, mora tvegati.
(J. B. Metz)

Uvod

Leta 1996 sem imel na Dunaju priložnost prisostvovati pogovoru kardinala Franza Königa s pastoralnimi teologi. Ko je pojasnjeval svoj delež v pripravah na 2. vatikanski koncil in sam potek koncila, je kardinal na moje veliko začudenje rekel skoraj dobesedno takole: »Vedno bolj z žalostjo opažam, da večina v Cerkvi še danes ni dojela, kaj je koncil dejansko hotel povedati.«

Pastoralni teolog Paul M. Zulehner, ki je bil kardinalu Königu ves čas zelo blizu in ga zato velikokrat omenja v svojih predavanjih, piše v eni svojih novejših knjig, kako ga je König lani nekaj tednov pred svojo smrtjo poklical k sebi in mu med drugim rekel: »Se Vam ne zdi, da gre sedaj pred našimi očmi konstantinska doba Cerkve nezadržno h koncu?«[1]

Podobno govori tudi nadškof Albert Rouet iz Poitiersa, ko utemeljuje potrebnost radikalnih strukturnih sprememb v svoji škofiji. Po njegovem je potrebno »prelomiti z tridentinskim modelom Cerkve«.[2]

Vse to poudarja potrebo po tem, da se Cerkev nenehno prenavljanja in prizadevno išče način, kako naj vedno v evangeljskem duhu odgovori na vprašanja, ki jih postavlja čas. Nedvomno je 2. vatikanski koncil bil ustrezen odgovor Cerkve na izzive svojega časa.

Tudi dogajanja v Cerkvi na Slovenskem so to potrdila. Štirideseta obletnica zaključka koncila nas toliko bolj vabi k ponovnemu razmisleku o njegovih usmeritvah ter k iskanju rešitev, ki bodo ustrezen odgovor na izzive sedanjega časa.

1. Pomen ovrednotenja koncila

Čas komunističnega enoumja po drugi svetovni vojni, ki je bil hkrati čas narodnega zatiranja, lahko za naš narod (podobno kot za druge narode

[1] P. M. Zulehner, *Kirche umbauen – nicht totsparen*, Ostfildern 2004, 11.
[2] Prim. M. Lätzel, *Der Reichtum der Kirche sind die Christen*, v: *Diakonia* 35 (2004), 450.

srednje in vzhodne Evrope) označimo kot »čas egiptovske sužnosti«.[3] Koncil ima zato lahko v duhovnem smislu podobno vlogo v naši zgodovini, kot je bil Božji poseg za Izraelce v Egiptu. Koncil je namreč tedaj dal ljudem zaslutiti, da poleg ateistične sužnosti obstoji še neka druga realnost in hkrati nakazal tudi pot v obljubljeno deželo večje duhovne svobode. Za Izraelce je bilo potrebnih štiridesetih let preizkušenj, da se je njihova vera utrdila in prečistila, preden so bili sposobni ovrednotiti pomen tega milostnega Božjega posega v njihovo zgodovino. Podobno je sedaj za nami 40 let poskusov pokoncilske prenove, v katerih smo nekatere koncilske smernice bolje uresničili, druge slabše, nekaterih morda sploh ne. Sedaj bi bil resnično čas, da koncil ovrednotimo v zgodovinski perspektivi zadnjih nekaj desetletij.

Tudi med nami se namreč na tej pokoncilski poti vedno znova pojavlja skušnjava, da bi se vrnili nazaj k »egiptovskim loncem« (prim. 2 Mz 16,3), vendar poti nazaj v »egiptovsko deželo« ni več. Sedaj smo pred nalogo, da »obljubljeno deželo« pokoncilske Cerkve samozavestno »vzamemo v posest«, jo vzljubimo kot svojo in jo našim sodobnikom napravimo za mesijansko deželo, kjer se razodeva in uresničuje Božja volja po zveličanju vseh ljudi (prim. 4 Mz 13,1-14,4).[4]

Ko 40 let po koncilu tudi pri nas čutimo dolžnost, da se znova bolj kot sicer posvetimo njegovim besedilom, to ne bi smelo biti samo izraz neke pietete do vesoljne Cerkve ali priložnost, da ponovimo nekatere na koncilu izrečene trditve in usmeritve, ki so nam blizu ali se nam zdijo pomembne. Ne, to je milostni čas, v katerem naj koncilske dokumente beremo ponovno, in to povsem neobremenjeno, kot bi jih brali prvič. Trdim, da smo to dolžni storiti in to vsaj iz dveh razlogov. Najprej nas pri sedanjem ocenjevanju vrednosti koncilskih besedil pogosto preveč obremenjuje vse tisto, kar je bilo v Cerkvi po koncilu napačnega, pretiranega ali napačno interpretiranega. Drugič je v Sloveniji, tako kot v večjem delu (vzhodne) Evrope, prišlo s padcem komunizma do epohalnega družbenega preobrata, ki je dal koncilskim tekstom povsem nov okvir. Zato jih je treba brati na novo. Na novo jih moramo brati starejši, ki smo jih prvič brali v nekem drugem, v mnogočem še vedno precej konstantinskem ali tridentinskem, a vendar veri povsem nenaklonjenem okolju. Na novo jih morajo brati mlajši, saj jih zaradi časovne odmaknjenosti slabo poznajo in zato premalo upoštevajo.

2. Dogmatična in pastoralna konstitucija

Od vseh koncilskih dokumentov je s časom, v katerem je nastajala, najbolj neposredno zaznamovana pastoralna konstitucija *Gaudium et spes*, zato

[3] Prim. A. Máté-Tóth, P. Mikluščák, *Nicht wie Milch und Honig*, Ostfildern 2000, 12.
[4] Prim. M. Girard, *La mission de l'Église au toutnant de l'an 2000*, Montreal 1998, 269.

se ni čuditi, da je danes v slovenskem cerkvenem prostoru precej neopažena. Vendar je v svojem osrednjem sporočilu za ta čas še posebej aktualna, saj predstavlja konkreten zgled, kako je treba dogmatično konstitucijo *Lumen gentium* in ostale koncilske dokumente razumeti v pastoralnem kontekstu določenega časa.

Leto laikov, ki ga letos obhajamo v Cerkvi na Slovenskem, dokaj nazorno kaže, kako slabotna je še koncilska misel o vlogi in pomenu laikov v Cerkvi in o njihovem poslanstvu v svetu. Zato je poleg zgoraj omenjenih konstitucij potrebno ponovno brati najmanj tudi *Odlok o laiškem apostolatu* (*Apostolicam actuositatem*).

3. Trajni pomen koncila

K. Rahner govori o trajnem pomenu 2. vatikanskega koncila, ko pravi: »Cerkev se je na tem koncilu prenovila, ker je postala vesoljna. Kot taka svetu prinaša veselo sporočilo, ki je sicer že od vsega začetka jedro Kristusovega sporočila. Danes ga mora na novo oznanjati še bolj zavzeto in pogumno. V obeh, v oznanjevalcu in v sporočilu se je zgodilo nekaj novega, kar je nepovratno in kar ostane. Ali bomo v zadušnem malomeščanstvu današnjega cerkvenega življenja to novo dojeli in živeli? To je že drugo vprašanje. Prav to pa je danes tudi naša naloga.«[5]

Ko Johann Baptist Metz razmišlja o Rahnerjevem odnosu do koncila, ugotavlja, da se ni zavzemal zgolj za nek pasiven odnos do koncila, ampak za »aktivno zvestobo« do njega, kar pomeni, da je vizionarski pogled Cerkve v njeno prihodnost in prihodnost sveta odvisen od tega, koliko in kako dosledno je uresničen koncil v sedanjosti.[6]

4. Današnje stanje

Ne samo strokovne raziskave, ampak tudi vsakdanja pastoralna izkušnja nam potrjuje občutek, da mnoge nekdanje strukture in nekdanja oblika pastorale v sedanjem času ne ustrezajo več novim izzivom. Z neverjetno hitrim spreminjanjem sveta, v katerem živimo (zlasti kominikacijske in mobilne možnosti), se spreminjajo tudi pogoji za uspešno pastoralno delovanje. Kar je nekoč samoumevno prinašalo sadove, ker je kakor seme padalo na ugodna tla, danes ne prinaša uspeha (prim. Mt 13,3-9). Te spremembe se danes kažejo predvsem kot nazadovanje (v številu vernikov, duhovnikov, materialnih sredstev). Ravnanje Cerkve je lahko dvojnega značaja: ali

---

[5] K. Rahner, *Die bleibende Bedeutung des II. Vatikanischen Konzils*, v: *Schriften* 14, 1980, 318.

[6] Prim. J. B. Metz, *Fehlt uns Karl Rahner?*, v: K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg 1989, 10.

se trudi zgolj zadržati počasno cerkveno usihanje ali pa se odloči za korenitejše posege in za zgraditev mostov k novim pastoralnim rešitvam.[7]

Nove razmere v svetu in v Cerkvi so lahko za Cerkev znamenje, kaj od njene dosedanje prakse ne sodi več v sedanji čas in v katero smer se mora spreminjati. So lahko razlog za tarnanje nad svetom, ki da je Cerkvi nasproten ali pa izziv, ki sprošča nove energije in vnaša novo voljo do prizadevanj in iskanj novih potov.

Kar zadeva pesimizem in malodušje, ki zajame nekatere ob podatkih o različnih trendih upadanja verskega življenja, bi morali v evangeljskem duhu pritrditi pastoralnemu teologu Zulehnerju, ki pravi dobesedno: »V Cerkvi bi morali 'jamranje' enostavno prepovedati«.[8]

5. Cerkev kot Emanuel

»Cerkev je v Kristusu nekak zakrament, to je znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu.« (C 1) Vsak zakrament ima slovilo in materijo. V kontekstu Cerkve je slovilo zakramenta – Cerkve celotna Božja beseda, materija pa konkretno občestvo – župnija. Ta ne samo oznanja Božjo besedo, ampak mora biti hkrati uresničen konkreten kraj, kjer Bog prebiva, »Božja prisotnost«[9]. Občestvo je kot živo bitje. To lahko živi le s pomočjo vdihavanja in izdavanja, s prejemanjem in dajanjem, iz poglabljanja v skrivnost in pojavljanja v javnosti, iz skrivnosti in politike. To se ne izključuje, ampak medsebojno pogojuje. Čim bolj se namreč poglabljamo v Božjo skrivnostnost, tem zanesljiveje zaznavamo potrebo po angažirani dejavnosti. Prav stopnja navzočnosti tega dvojega pokaže realno stopnjo življenjskosti vsakega občestva. Tako celotna Cerkev kakor posamezno občestvo mora biti hkrati »sol zemlje« (Mt 5,13) in hkrati »mesto na gori« (Mt 5, 14), mora delovati na družbo hkrati iz svoje notranje biti in hkrati načrtno preko svoje javne vključenosti vanjo.

Cerkev ni že v celoti uresničeno Božje kraljestvo, ampak šele omogoča njegov prihod. Božje kraljestvo je tisto polje Božje moči in energije, v katerega centru je Bog in ki človeku omogoči, da postane to, za kar je bil ustvarjen. Takšno polje Božje moči in energije bi moralo postati vsako župnijsko občestvo. Najkrajša opredelitev smisla Kristusovega učlovečenje in bistva Cerkve je v besedi Emanuel, kar pomeni »Bog z nami« (Mt 1,23). Vsako župnijsko občestvo bi moralo biti Emanuel.

Vsak človek v bistvu vse življenje išče Boga in moral ib ga najti v krščanskem občestvu. Zato je oddaljevanje mnogih od krščanstva in njihovo iskanje

---

[7] Prim. P. M. Zulehner, *Aufbrechen oder untergehen*, Ostfildern 2003, 13.
[8] Prim. *prav tam*, 16.
[9] P. M. Zulehner, J. Brandner, *»Meine Seele dürstet nach dir (Psalm 63,2), GottesPastoral*, Ostfildern 2002, 112.

vsepovsod drugod zelo bridka kritika naših občestev. Ker ta niso Emanuel, v njihovem središču ni mogoče najti Boga. Priče smo t.i. »eklezialnemu ateizmu« (J. Fischer).

Cerkev za uresničevanje Božjega kraljestva na zemlji potrebuje »duhovne kraje«, »duhovne osebe« in »duhovna opravila«.[10] Tak »duhovni kraj« mora postajati vsako konkretno občestvo.

6. Misijonarski značaj Cerkve

V današnji Cerkvi je zaradi mnogih znakov nazadovanja prišlo do depresivnega občutja, da gre vse navzdol. Cerkev ni več misijonarska, ker je prišlo do neke vrste »misijonarske atrofije«.[11]

Cerkev mora v prihodnje znova postati misijonarska. Ponovno se mora prebuditi misijonarska samozavest vseh vernikov. Storiti moramo vse, da bi v naslednjih letih prišlo v evangeljskem duhu do nekakšne »komunikativne ofenzive«.[12]

Preden Cerkev postane misijonarska navzven, se mora misijon zgoditi v Cerkvi sami. Sveti Duh ni dan Cerkvi na voljo v prosto razpolaganje, ampak on Cerkev usposablja, da bi bila na voljo Kristusu. On daje Cerkvi moč in sposobnost, da prepoznava sadove, ki jih prav on sam prinaša vsepovsod.[13]

7. Današnje župnije

Iz nekdanjih živih občestev so župnije počasi postale cerkvene upravne enote, kjer so pogosto duhovniki in laiki vsak na svojem bregu. Razmeroma majhna skupina »najbolj zvestih ovčic« v vsaki župniji pa je le nekakšen »nadomestek občestva«. V prvi Cerkvi so se vsi verniki med seboj klicali bratje, danes se tako med seboj včasih poimenujejo le še duhovniki ali redovniki. Laiki so si med seboj bolj ali manj tuji, duhovniki pa jih z brati označujejo samo še pri bogoslužju. Današnjo medsebojno odtujejost in ločenost med kleriki in laiki teolog K. Rahner označuje kar za »pastoralno shizmo«.[14]

Župnijska občestva se morajo ponovno zavedati, da so po svoji naravi zakramentalna znamenja odrešenja za svet, sredi katerega živijo. Tudi če se župnijsko občestvo samo čuti nesposobno, da bi bilo »odrešenjska oaza«

---

[10] Prim. P. M. Zulehner, *Vorüberlegungen zu einer Europäichen Pastoral*, v: W. Krieger, B. Sieberer, *Was ist christlich in Europa*, Kevelaer 2004, 103.
[11] Prim. P. M. Zulehner, *Kirche umbauen – nicht totsparen*, 67.
[12] Prim. P. M. Zulehner, *Aufbrechen oder untergehen*, 20.
[13] Prim. M. Pivot, *Un nouveau souffle pour la Mission*, Paris 2000, 196.
[14] Prim. P. M. Zulehner im Gespräch mit Karl Rahner, *Denn du kommst unserem Tun mit deiner Gnade zuvor*, Ostfildern 2002, 100.

sredi puščave nevere, se mora zavedati, da ga za to poslanstvo usposablja Jezus Kristus, ki živi in deluje v njegovi sredi. Tudi če občestvo odpove v svojem poslanstvu, se Kristus, ki je v njegovi sredi, ne more odpovedati svojemu poslanstvu, da uresničuje Očetovo voljo in prinaša odrešenje vsemu človeštvu in vsemu svetu.[15]

8. Župnija na Slovenskem

Kako je izvajanje koncilskih smernic pri nas zastalo na pol poti, je posebej razvidno na organizacijski strukturi Cerkve na Slovenskem in to tako na medškofijski, kakor tudi na škofijski in župnijski ravni. Če so družbene razmere Cerkev po letu 1990 prisilile, da se je nekoliko prilagodila času na medškofijski in precej manj na škofijski ravni, pa je ostala oblika večine župnij še zelo podobna tisti izpred koncila, saj je taka ostala tudi konkretna vsakodnevna pastorala.

Ni mogoče zanikati resnih namenov in poskusov prenove župnij, ki so jih imeli razni škofijski zbori in prenovitveni procesi v vseh treh škofijah, prav tako ne prizadevanj Plenarnega zbora Cerkve na Slovenskem na tem področju. Toda podobno kot v primeru koncila so tudi v tem mnoge dobre usmeritve ostale v marsičem neuresničene, ker ni bilo na voljo ustreznih vzorcev in tudi ne mehanizmov za njihovo udejanjanje.

9. Različni tipi župnij danes in v prihodnje

»Cerkev prihodnosti bo Cerkev, ki bo gradila od spodaj navzgor iz bazičnih občestev in združenj. Ta se bodo oblikovala svobodno glede na osebno iniciativo. Vse moramo storiti, da tega razvoja ne bi dušili, ampak ga spodbujali in ga pravilno usmerjali,« pravi K. Rahner.[16]

Župnijska občestva so nekaj živega, zato je njihov razvoj podoben razvoju človeške osebnosti, ki se z leti spreminja. Danes ni več enovite podobe župnije, kot je bila nekoč. Mnogo je dejavnikov, ki določajo, kakšna bo posamezna župnija. Nekaj jih bomo navedli glede na štiri različne tipe župnij.[17]

9.1 Župnikova župnija

Prvi tip župnije imenujmo *župnikova župnija*. Župnija je poosebljena v župniku, ki si po svoji presoji poišče sodelavce. Župnik živi v zavesti, da je to »njegova župnija« in se sam čuti zanjo povsem odgovornega. Zato tudi

[15] Prim. *prav tam*, 142.
[16] K. Rahner, *Strukturwandel der Kirche als Aufgabe und Chance*, Freiburg 1989, 129.
[17] Prim. M. Widl, *Kleine Pastoraltheologie*, Graz 1997, 45-55.

sam odloča o vsem. Sodelavce si poišče le zato, ker brez njih ne more. Župnik razume svoje duhovništvo v tem, da se z delom za župnijo v celoti žrtvuje za Kristusa, od laikov pa pričakuje, da pri tem prevzamejo nase del njegovega bremena, posebno v katehezi in skrbi za starejše in bolne osebe. V središču pastorale je delitev zakramentov in družinska pastorala. Župnija je hierarhično zgrajena z močno izpostavljenim dualizmom: nadrejeni – podrejeni.

V času hitro se spreminjajočih življenjskih pogojev, ki zahtevajo mnoge skupne odločitve in zato specifična znanja, bo župnik take župnije vsemu temu težko kos. Če bo hotel kar najbolje uresničiti svoje »popolno darovanje« za župnijo, lahko pri njem pride do »burn-out-sindoroma«, kar pomeni, da preprosto »pregori«. Tak model župnije ni več primeren za moderno družbo in je za silo možen le še tam, kjer je še živa močna tradicija, ki jo župnik avtoritarno podaljšuje. Običajno pa pri prvi menjavi župnika pride do zelo močnega preloma s tradicijo, zato mnogi ob tem odpadejo ali se oddaljijo.

9.2 Župnija aktivistov

Drugi tip župnije se lahko imenuje *župnija aktivistov*. Župnijsko življenje oblikujejo mnogi zelo aktivni laiki, ki so vključeni kot raznovrstni sodelavci. Ta model se najlažje razvije v mestu. Zanj je značilno veliko število laikov, ki skrbijo za delovanje najrazličnejših skupin v župniji. Kdor hoče pripadati taki župniji, se skoraj ne more izogniti aktivnejšemu sodelovanju.

V takšnem župnijskem konceptu je župnik predvsem animator in moderator, ki skrbi za pridobivanje novih sodelavcev in njihovo vključevanje v skupine. Te so z mnogimi svojimi udeleženci v središču župnijskega življenja. Vse običajno vodi dejaven ŽPS z mnogimi komisijami in odbori. Močno je razvita mnogovrstnost in soodgovornost. Župnija močno spominja na nekakšno združenje simpatizerjev. Celotna župnija se čuti odgovorna za temeljna pastoralna področja. Močno je poudarjena zavest pripadnosti skupnosti in razmeroma brez velikih težav premaguje tudi razne konflikte.

Problematičnost tega tipa župnije je v preobremenjenosti aktivnih vernikov, ki jih zaradi tega začne kmalu primanjkovati, rado pa se tudi zgodi, da ob vseh aktivnostih močno trpi duhovnost. V bistvu gre le za porazdelitev bremen tradicionalne župnije na več oseb, ki se obveznostim skoraj ne morejo izmakniti. Sprejet se v taki župniji lahko počuti le tisti, ki je v njenem življenju aktivno udeležen, za druge pa skoraj ni prostora. Lahko pride tudi do tega, da mnoge aktivnosti postanejo same sebi namen in ne pomagajo župniji k poglabljanju vere.

9.3 Povezovalno občestvo

Tretji tip župnije imenujmo *povezovalno občestvo*. Župnijsko občestvo povezuje več med seboj precej neodvisnih malih aktivnih skupin. Ta tip se

razvije iz predhodno opisanega, ko vernikom številne aktivnosti preprosto ne zadoščajo več. Lahko se razvije tudi iz personalne župnije, ki išče novo kvaliteto župnijskega življenja. Do njega pride tam, kjer se verniki zavedo, da mnoge župnijske aktivnosti ne morejo biti same sebi namen, ampak da mora vse to voditi k poglobitvi osebne vere in da drugim lahko damo samo to, kar smo sami prejeli. V sodobnem svetu lahko oznanjajo samo tisti, ki imajo močno osebno izkustvo srečanja z Bogom.

V taki župniji župnik skrbi predvsem za duhovnost, kajti tudi sam je prežet z zavestjo Božje bližine. Zaveda pa se, da ni popoln in mora tudi sam neprestano iskati.

V središču župnijskega življenja je duhovna poglobitev. Cilj pastoralnega prizadevanja je iti v globino, četudi zaradi tega nekateri odpadejo. Pred podelitvijo zakramentov je uvedena poglobljena priprava, birma se deli v poznejših letih mladostne dobe, župnija se povezuje s sosednjimi župnijami in je aktivna pri dekanijskih projektih.

Povezanost župljanov z župnijo ni le zunanja, ampak sloni na močni osebni veri. V ospredju je osebna poklicanost posameznika, župnija pa je v službi medsebojnega povezovanja. Povezanost se izraža v skupni molitvi in udeležbi pri duhovnih pogovorih. Kar je v *župniji aktivistov* le bolj ritualnega značaja (Božje kraljestvo, Kristusovo vstajenje in njegov ponovni prihod) dobi tu osrednje mesto. Najmočnejši povezovalni element vernikov je zavest o Božji očetovski skrbi za vsakega posebej. V taki župniji tistim, ki vero še iščejo, lahko mirno rečejo: »Pridi in poglej!« (Prim. Jn 1,46).

Tak model zahteva visoko duhovnost pri posameznem verniku. Poudarek na duhovnosti je lahko tako močan, da vernik izgubi stik z vsakodnevno realnostjo. Lahko pa se poveča tudi možnost delitve med verniki glede na razne duhovne struje.

9.4 Župnija kot kreativna mreža

Četrti tip župnije lahko imenujemo *župnija kreativne mrežne povezanosti.* Ta tip stavi močno na vizijo prihodnosti. Taka župnija dejansko povezuje »otoke vere« sredi razkristjanjenega sveta, zato gradi prvenstveno na močnem osebnem in občestvenem doživetju oznanila o Božjem kraljestvu in na razvijanju občutljivosti za vprašanja sodobnega sveta. Te otoke vere povezuje med seboj zavezanost odrešenjskemu poslanstvu in zato predvsem štirim načelom: *pravičnosti*, *resnici*, *kvaliteti življenja* in *povezanosti.* Zavezanost tem načelom ni le teoretična orientacija, ampak dobi v vsakdanjem življenju čisto konkretno obliko, zlasti v povezavi s *pravičnostjo* in *resnico*. *Kvaliteta življenja* je podrejena močni osebni askezi. *Povezanost* se uresničuje v osebni poklicanosti, verodostojnem sobivanju z drugimi in vključenosti v Cerkev. Gre za udejanjanje birmanske zrelosti v življenjsko preverjeni veri.

V čisti obliki tak tip župnije morda še nikjer ne obstaja, ima pa prihodnost, ker je odgovor na sodobne družbene izzive. Zato je toliko bolj pomembno, da je že danes v pastorali dan dovolj močan poudarek na »spletanju vozlov« v tej mreži, kajti od njihove trdnosti je odvisna tudi trdnost celotne prihodnje mreže (prim. Mt 13,47).

Problematičnost tega tipa župnije je v njegovi preoptimistični zasnovi, v današnjem pomanjkanju vizionarstva in pomembni vlogi laikov, za kar današnji verniki morda še nis(m)o dozoreli. Kar danes izgleda še čista utopija, bo morda kaj kmalu še edini možni odgovor na izzive jutrišnje postmoderne dobe.

Zaključek

Cerkev ima danes mnogo problemov in težav, ima pa tudi velike možnosti in priložnosti, če bo šla dovolj v globino in bo dovolj odprta za novo ter za izzive sodobnosti.[18]

»Cerkev je poklicana, da usmeri svoje prizadevanje v evangelizacijo, zavzetost za socialna vprašanja, v spremljanje skupin in posameznikov ter obhajanje svetih skrivnosti.«[19]

Krščansko občestvo se ne more odtegniti nalogi, da privede posamezne ljudi k veri in da jim pomaga to vero tudi ohranjati. S tem, ko krščanstvo take posameznike povezuje v občestvo, se gradi Cerkev, prihaja do »ekkleziogeneze«. Prav župnijsko občestvo je prednostni kraj vsakršne »ekkleziogeneze«.[20]

Pastorala v Cerkvi na Slovenskem je še izrazito vezana na obrede in na podeljevanje zakramentov (prim. PZ 112-282). Današnji čas pa vedno bolj kliče po »prehodu iz občestev, ki so oskrbljena z zakramenti, k občestvom, ki z obhajanjem zakramentov vsem vernikom omogočajo krepitev vere v živega Boga«.[21]

Zato pa mora biti naše pastoralno prizadevanje usmerjeno v takšno oblikovanje župnij, ki na vseh pastoralnih področjih teži v smer večjega poudarka na občestvenem značaju naših župnij. Vidno mora biti prizadevanje, da naše župnije iz »*oskrbovanih občestev*« vedno bolj postajajo »*skrbeča občestva*«, se pravi tista, ki ne samo čakajo na pomoč, ki naj pride nekje od zunaj, ampak so usposobljena, da tudi sama nudijo pomoč vsem tistim, ki jo potrebujejo znotraj ali zunaj tega občestva.[22]

---

[18] Prim. M. N. Ebertz, *Aufbruch in der Kirche*, Freiburg 2003, 188-191.
[19] M. Girard, *n. d.*, 286.
[20] Prim. P. M. Zulehner, H. Gönner, J. Schweighofer, *Pfarranalyse*, Wien 1997, 12.
[21] D. Emeis, *Mit den Sakramenten leben*, Freiburg 1993, 8.
[22] Prim. *Lexikon der Pastoral*, Freiburg 2002, 1301.

Povzetek: **Peter Kvaternik, *Sol zemlje in mesto na gori. Občestveni značaj župnije***

Zaključuje se konstantinska era in tridentinski model Cerkve in čas po 2. vatikanskem koncilu postavlja Cerkev pred vedno nove in vedno hujše izzive. Potrebno je vedno znova jemati v roke koncilske dokumente in jih brati v kontekstu tega časa, ki je zlasti za dežele nekdanjega realnega komunizma še posebej izzivalen. Današnje stanje Cerkve v Evropi ni posebno spodbudno. Za izboljšanje tega stanja ni dovolj le vzdrževati obstoječo versko prakso, ampak poskušati tudi nove pastoralne pristope. Cerkev mora danes postati Emanuel in biti misijonarska.

Današnje župnije, tudi na Slovenskem, v marsičem niso prilagojene novim pastoralnim pristopom in pastorala v njih ne omogoča implementacije koncilskih misli. Glede na štiri možne tipe župnij se je potrebno vprašati, kakšne župnike potrebujemo in kakšne njihove sodelavce, da bi župnije vedno bolj postajale tudi dejanska občestva.

Ključne besede: Cerkve, pastorala, koncil, župnija, občestvo

Summary: **Peter Kvaternik, *Salt of the Earth and City on the Mountain. Community Character of the Parish***

The Constantine era and the Tridentine model of the Church are coming to an end and the time after Vatican II puts the Church before new and growingly harder challenges. The documents of Vatican II have to be reread in the context of this time, which is especially challenging for the post-communist countries. The present state of the Church in Europe is not particularly encouraging, therefore it does not suffice to curb a further drying up of church practice, but new pastoral approaches should be tried out as well. The Church should become Emmanuel (God with us) and missionary.

Present parishes, also in Slovenia, are often not adapted to new pastoral approaches and the pastoral activity therein does not make possible the implementation of the thought of Vatican II. In view of four possible types of the parish it should be found out what kind of parish priests and what kind of their collaborators we need for parishes to become real communities.

Key words: Churches, pastoral, Vatican II, parish, community

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 262.5 Vat II: 316.7
BV 65 (2005) 3, 339–452

Anton Jamnik

Cerkev pričevalka človekovega dostojanstva in skupnega dobrega v liberalistični družbi

Smo pred enim tistih obdobij, ki bo zaznamovalo in določalo zgodovino za prihodnja stoletja. Lahko bi ga postavili na isto raven, kot je padec rimskega cesarstva, začetek srednjega veka, razcvet renesanse, obdobje razsvetljenstva ali pojav industrijske revolucije. Vsako obdobje v zgodovini ima svoje značilnosti, svoje probleme, posebna vprašanja in v tem smislu je vsako nekaj enkratnega. Tisto, kar dela današnji čas drugačen od drugih in zato tudi unikaten, je to, da gre za hkratno kombinacijo velikih sprememb tako na področju znanosti, tehnologije, industrije, trga, itd. Ravno v hkratnosti vseh teh dogajanj se močno razlikuje od drugih zgodovinskih obdobij.

V sodobnem načinu življenja vedno bolj prevladuje individualizem in iskanje prijetnega življenja, katerega osnovna zahteva je določena mera tolerance oziroma pravičnosti. Za to obdobje je značilna samo zelo okrnela in minimalistična morala.V tradiciji je bilo življenje kot celota pojmovano kot božje stvarstvo. Človekova svobodna volja je bila predvsem v tem, da odkrije to, kar Bog pričakuje od njega, osnova za odločanje je bil božji indikativ.Takšno gledanje počasi izginja s postopnim prelomom s tradicijo in vedno večjim poudarkom na človeku kot racionalnem, svobodnem, avtonomnem in enakopravnem bitju. Vse to pa so značilnosti liberalizma.

1. Nekaj značilnosti 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.

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 absolut-

ni gospodar svoje zgodovine. Transcendentne in nadzgodovinske norme in vrednote v liberalizmu ne najdejo svojega mesta.

Osnovni problem sodobnega liberalizma je v tem, da na področju svobodne izbire daje osnovni poudarek iracionalnemu, nagonskemu in interesnemu teženju. Vse bolj sta močni moralna in vrednostna skepsa, ki izvirata že od lorda Shaftesburya, ki govori o vgrajenem moralnem čutu, od Hutchesona in nato Humea, od skepse logičnega pozitivizma in ekspresivizma nemškega romanticizma. Velik del moderne liberalne misli se napaja iz načela, da je potrebno opustiti vsako razpravo o tem, kaj je človek, katere so njegove resnične vrednote, kaj je lahko pristen človekov cilj. Vse to bi bilo treba prepustiti človekovi poljubni izbiri. S tem bi odpadla vsaka razprava o tem, za kaj naj bi vsi skupaj živeli in se trudili, katere so naše skupne vrednote. Iskanje in postavljanje vrednot in ciljev ne sodi več na področje človekovega razumnega in s tem, vsaj načelno, obče veljavnega prizadevanja, ampak postane predmet iracionalnih odločitev na osnovi poljubne, neutemeljene izbire, posebnega nagnjenja ali osebne preference.

Liberalni jaz se tako giblje od enega področja do drugega in ob tem sproti prilagaja svojo držo. S tem gibanjem mora seveda sproti prilagajati in preoblikovati tudi svoj sistem trgovanja. Skepticizem, relativizem in pluralizem so neke vrste aksiomi liberalizma, posamezniku omogočajo in dovoljujejo, da si sproti oblikuje moralna stališča, kot pač njemu najbolj ustreza. Tisto, kar si posameznik želi, je dobro in prav; ne želi pa si zato, ker je to vrednota, ker je moralno. Ob tem neprestanem spreminjanju in prilagajanju stališč, ob preračunljivem pragmatizmu, ob oblikovanju svojega lastnega dobrega na podlagi potreb in želja, je posameznik vse bolj razosebljen, razklan v sebi, izgublja lastno dostojanstvo. Zgolj proceduralen ali naturalističen pristop k morali ga vedno bolj ponižuje, saj ruši temelje avtentičnega moralnega delovanja. To pa vodi v še težjo obliko krize osebnosti, v nihilizem in apatičnost na vseh področjih življenja. Ko je vedno bolj ohromljena posameznikova notranja trdnost in je svet v svoji množični ponudbi vse manj pregleden, pa je takšen človek naravnost odprt za manipulacijo, saj mu ponuja možnosti, da s ponujenimi »vrednotami« in dobrinami zapolni vse večjo praznino v sebi.

2. Liberalizem kot javlja na družbeni ravni

Charles Taylor, kanadski filozof in družbeni etik, je v svojem delu »Slabosti modernega časa«[1] na zgoraj opisan problem opozarja na svoj način, ko govori o treh težavah, ki so značilne za sodobno obdobje: o individualizmu in s tem izgubi smisla, o naraščajočemu pragmatizmu in izredni pasivnosti, ki izvira iz izgube notranje svobode.

[1] C. Taylor, *The Malaise of Modernity*, Anansi, Concord (Ontario) 1991.

a) »Prvo pereče vprašanje je individualizem. Individualizem ima večina ljudi za največji dosežek moderne dobe. Živimo v svetu, kjer se imajo ljudje pravico sami odločati o svojem življenskem slogu, zavestno sprejeti določeno prepričanje, lahko se sami odločijo za stil svojega življenja; za vse to so bili njihovi predniki prikrajšani. Na splošno pravni sistem vse te pravice zagovarja. V bistvu ljudje niso več podrejeni transcendentnemu zakonu, ki naj bi bil nekaj svetega ...«[2]

Svobodo sodobnega sveta se pogosto povezuje z ukinjanjem tradicionalnih moralnih vrednot. Nekoč so ljudje čutili pripadnost večjemu redu. Vesoljni red je bil »mogočna veriga bivanja«, v katerem so ljudje našli svoji pravi prostor pod soncem. Ta vesoljni hierarhični red se je odražal v hierarhiji človeške družbe. Človek je bil pogosto zaprt v določeno okolje, s svojo vlogo in položajem, ki sta mu bila dana, in od katerih se ni mogel ločiti, pa naj se je še tako trudil. Sodobna svoboda vedno bolj ruši prav ta red.

Toda kljub omejevanju je ta red nudil smisel svetu in družbenim aktivnostim. Stvari, ki so človeka obdajale, niso bile zgolj potencialni surovi material, orodje za izvajanje projektov, ampak so imele svoj pomen, ki jim je bil dan z njihovim mestom v verigi stvarstva. Ko je stari red izgubil svojo veljavo, so dejali, da je svet izgubil svoj čar. S tem pojavom so nekatere stvari izgubile svojo čarobno lepoto.

Že stoletja se lomijo kopja v diskusijah glede vprašanja, če je bila ta sprememba dobra. Težko bi bilo na kratko odgovoriti na vprašanje. Naša naloga je, da se osredotočimo na posledice, ki jih je ta sprememba prinesla v življenje in smisel človeka, saj je prav izguba smisla bivanja ena od najtežjih posledic individualizma, oziroma človekove zaprtosti v lastno samozadostnost, samovljo in pragmatiko. Človek je izgubil širši pogled na življenje, zato ker se je osredotočili le na svoje osebno življenje. Temna stran individualizma je pretirana osredotočenost na »sebe«, zaradi česar človekovo življenje postaja hkrati plitko in omejeno, izgublja smisel in je čedalje bolj gluh za ostale ljudi v družbi. »Permisivna družba«, pojav »jaz–generacije« ali prevladovanje »narcizma« so le trije najbolj znani pojavi, v katerih se v sodobni obliki izraža ta individualizem.

b) Individualizem in vedno bolj zapostavljena metafizična razsežnost bivanja pa sta tesno povezani z drugo »boleznijo« sodobnega časa: pragmatičnim razumom. »S pragmatičnim razumom sem imel v mislih tisto racionalnost, na katero se zanašamo, ko se za dosego nekega cilja naslonimo na najbolj ekonomično uporabo sredstev. Maksimalna učinkovitost, najboljše razmerje med stroški sta merilo njenega uspeha.«[3]

Brez dvoma se je z odpravo nekdanje harmojije bivanja, ki je temeljila na božjem indikativu močno razširil pomen pragmatičnega razuma. Družba

[2] C. Taylor, *n. d.*, 2.
[3] C. Taylor, *n. d.*, 5.

nima več metafizične utemeljitve, družbene ureditve in modeli ravnanja nimajo več podlage na božjem redu. Prikrojene so za dosego posameznikove sreče, blagostanja in ugodja, kar je tudi njihov cilj in to s seboj prinaša negativne posledice. Sredstvo, ki to uresničuje, je pragmatični razum.

Ta sprememba je imela tudi pozitivne posledice, prinaša pa s seboj tudi veliko slabega, ne samo zaradi razširjenega pojava pragmatičnega razuma, temveč tudi zaradi nevarnosti, da bi le-ta dobil nadzor nad našim življenjem. Obstaja tudi nevarnost, da bomo stvari, ki bi jih morali ocenjevati na osnovi drugih kriterijev, določali glede na učinkovitost, oziroma »stroškovno dobičkonosne« analize in da bo neodvisne cilje, ki naj bi narekovali naše življenje, zasenčila zahteva po maksimalni storilnosti. Še veliko je stvari, ki bi lahko podkrepile to skrb: na primer način, s katerim zagovarjajo potrebe po ekonomski rasti, da bi lahko upravičili zelo neenakomerno porazdelitev bogastva in dohodkov, kar pripelje do tega, da postanemo neobčutljivi za potrebe okolja, kar lahko privede celo do katastrofe. Vodilen položaj tehnologije je verjetno prispeval k čedalje bolj omejenemu in praznemu življenju.

c) Vse to pa ima svoje posledice tudi na družbeni ravni in vodi do nevarnih posledic, ki jih bosta individualizem in pragmatični razum imela za politično življenje. Institucije in strukture industrijsko-tehnološke družbe močno ovirajo našo izbiro, da prisiljujejo tako družbe kakor tudi posameznike, da upoštevajo pragmatični razum, kar po resnem moralnem razmisleku ne bi nikoli storili. Zdi se, da družbena struktura, ki temelji na pragmatičnem razumu, pomeni veliko izgubo svobode za posameznika, kakor tudi za skupine.

Obstaja pa še druga oblika izgube svobode, o kateri se je že mnogo razpravljalo, še posebej je znan prispevek Alexa Tocquevilla. Družba, v kateri bodo ljudje končali kot nekakšni posamezniki, ki so »zaprti sami vase«, je družba, v kateri bo malokdo želel sodelovati pri graditvi skupnega dobrega. Ljudje bodo raje ostali doma in uživali v zadovoljstvu zasebnega življenja, dokler bo oblast skrbela za sredstva, ki jih človek potrebuje, da doseže zadovoljstvo, in za njihovo široko distribucijo.

To pa pomeni najboljše pogoje in resno nevarnost, da se pojavi nova, moderna oblika tiranije, ki jo Tocqueville imenuje »mehka« tiranija. To ni tiranija terorja in zatiranja, ki je znana iz starih časov. V tem primeru gre za oblast, ki je blaga in paternalistična. Morda celo ohrani demokratično obliko z občasnimi volitvami. Toda dejansko se bo celotno vodstvo kazalo v »ogromni skrbniški moči«, ki jo ljudje ne bodo mogli posebej nadzorovati. Edina obramba zoper to je po Tocquevillu dejavna politična kultura, v kateri se ceni sodelovanje posameznika tako na različnih državnih nivojih kakor tudi v prostovoljnih združenjih. Toda atomizem samopovzdignjenega posameznika ni naklonjen temu. Ko se sodelovanje zmanjša, ko vzporedna združenja, preko katerih je bilo sodelovanje možno, izginejo, se posamezni državljan znajde sam spričo ogromne birokratske države in se upravičeno

čuti nemočnega. Posameznik se zaradi tega znajde v še večji pasivnosti in zlobni krog mehkega despotizma je sklenjen.

3. Kako je z liberalizmom na Slovenskem?

Ko govorimo o slovenskih razmerah, moramo nujno upoštevati, da je situacija zelo specifična, ker je potrebno upoštevati tudi tedaj, ko gornja načela apliciramo na našo družbo. Ko gre za liberalizem kot filozofsko smer in določen nazor na osebnem področju (vrednotenje življenja, vzgoja, odnos do posameznih vrednot), je tudi pri nas v veliki meri prevladala ta misel: odločam se tako, kot mi najbolj ustreza, kar mi najbolj koristi, tako, da bom imel čim manj težav. Vrednostni skepticizem in relativizem, ki vodita v tako imenovano permisivno družbo, sta vse bolj v ospredju. Ni prostora za objektivno vrednotenje, osamljeni in vse bolj pragmatični subjekt se odloča na podlagi trenutnih želja in nagibov in ne na osnovi vrednot. Kam to vodi na osebni ravni, pa seveda tudi na družbeni, najbrž ni potrebno posebej razlagati.

Na družbenem področju je specifičnost naše situacije v tem, da smo v prehodnem obdobju, v katerem se je marksizem prelevil v liberalizem. Tu pa se odpira zelo zanimivo vprašanje postkomunističnega časa, namreč, kako to, da je lahko prišlo do izredno hitrega vzpona liberalizma. Kako se je to moglo zgoditi? Kako so Marxovi učenci lahko tako hitro postali učenci von Hayeka? Na to vprašanje zanimivo odgovorja A. Stres, ko trdi, da »če ocenjujemo moderni liberalizem in komunizem, zlahka opazimo, da sta si ravno v svojem razmerju do moralnih vrednot in etičnih zahtev izredno blizu in da oba izhajata iz omenjenega izrazitega razsvetljenjskega stališča, da moralne vrednote in etične zahteve ne morejo biti predmet občeveljavnega družbenega razgovora in javne razprave. Oba sprejemata ozko razsvetljensko in empiristično pojmovanje znanosti, za oba stopa v ospredje ambicija 'družbenega engeneeringa', katerega cilji in vrednote pa ostajajo teoretsko povsem nedoločeni. Ker oba sprejemata za vodilo empirično-analitično znanost, verjameta tudi vsak v svoj determinizem. Po liberalnem prepričanju obstaja ekonomski detrerminizem trga. Po marksizmu obstaja determinizem zgodovine, ki bo nujno pripeljal v komunistično družbo. Ne v prvem ne v drugem ni prostora za odločanje s tališča moralnih vrednot ... Sodobni marksizem in liberalizem torej nista nič drugega kakor dve varianti istega izrazito manipulacijskega odnosa do svoje gospodarske, družbene in politične stvarnosti. Tisto, kar je v eni in drugi varianti povsem odsotno, je področje moralnih vrednot in norm ... V obeh primerih gre za čisti imanentizem in čisti antropocentrizem. Človek je absolutni gospodar svoje zgodovine in načrtovalec svojega razvoja in ni dolžan upoštevati nobenih transcendentnih, nadzgodovinskih norm ali vrednot.«[4]

[4] A. Stres, *Med marksizmom in liberalizmom,* v: *Tretji dan* XXV (1996), 30-31.

V tem je torej razlog, da je na tleh marksizma tako hitro pognal liberalizem in vse bolj prevladuje na vseh ravneh življenja, tako osebni kot tudi družbeni.Tako je »naš liberalizem« še posebej na politični ravni nekaj čisto posebnega, oziroma sploh ne moremo govoriti o liberalizmu v pravem pomenu besede. »Pri nas ne obstaja liberalizem kot zaokrožen miselni sistem, na temelju katerega bi se ljudje nazorsko opredeljevali. Na idejnem področju gre kvečjemu za razmetane ruševine in ostanke preteklih ideologij, predvsem komunistične, ki nimajo danes nikakršne uporabne vrednosti. Kot v fizičnem svetu praznine ne morejo obstajati, tako ne morejo obstajati na idejnem področju. Če danes ta idejni prostor, ki ga označujemo s pojmom liberalizem, polnijo miselne razbitine preteklosti, tako trajno ne bo moglo obstati. Idejna kriza, ki jo danes izpolnjuje t.i. liberalni pragmatizem, se bo morala prej ali slej končati. Zato je tudi naš sedanji liberalizem izrazito prehoden surogat na idejnem področju. Kaj ga bo nadomestilo, pa je odvisno od uspešnosti sedanjega pragmatizma v politiki, ki se označuje kot liberalizem.«[5] Na politični ravni torej pri nas ne moremo govoriti o liberalizmu v pravem pomenu besede, saj gre v naših razmerah za kontinuiteto s prejšnjim sistemom in tako kontinuiteto moči na določenih ključnih področjih (političnem, ekonomskem, medijskem itd). Ne moremo se primerjati s kako zmerno obliko liberalne demokracije, saj pri nas osnovna družbena struktura ne funkcionira po določenih ustaljenih družbenih oziroma pravnih normah. V tem smislu se je pri nas po prehodu v demokracijo totalitarizem nadaljeval, samo da se sedaj kaže v veliko bolj prefinjeni obliki: »Zasliševalsko sobo s slepečimi lučmi lahko tukaj pozabimo, ta je samo še v genetskem spominu. Novi totalitarizem bo nasmehljan kot Berlusconi, lahkotno bo obračal pojme in ideje in sveži denar, kot naši mladi gospodje, novi totalitarizem bo imel zdaj leve, zdaj desne ideje, ne bo ga motila družba nazorskih nasprotnikov, zdaj mu bo prišla prav levičarska jeza, drugič nacionalistična ksenofobija, družbe si pač ne bo izbiral, če mu lahko koristi. V njem bo parlament in svobodni tisk in svobodne pobude, seveda vse v določenih in obvladljivih in strogo nadzorovanih okvirih. Novemu totalitarizmu bo ime: cinična distanca,« je zapisal Drago Jančar v *Egiptovskih loncih mesa*.[6] Zadnje spremembe v naši državi pa vendarle kažejo na to, da se je tudi v Sloveniji zgodil nov korak na poti vedno bolj demokratične in pluralne družbe.

Nasproti subjektivističnemu individulaizmu in pragmatizmu se danes postavlja misel, ki poudarja pomen dobrega (vrednot), ki se dogaja znotraj skupnosti, medsebojnih odnosov, tradicije, jezika, kulture, pripovedi, določene moralne prakse. Vse to naj bi omogočalo posameznikovo avtonomijo, dostojanstvo, svobodo, osnovne svoboščine in oblikovanje moralne zavesti. Tu moralni imperativ ni več tujek, ki prihaja od zunaj, nima svoje osnove v

[5] F. Bučar, *Naš liberalizem*, v: *Nova revija* XIII (1994), 10.
[6] D. Jančar, *Egiptovski lonci mesa*, Mihelač, Ljubljana 1995, 31.

asocialnem individualizmu in pragmatizmu, ampak se poraja na osnovi indikativa, znotraj določenega vrednostnega sveta, določenega notranjega prepričanja. Dostojanstvo in polnost človeškega bivanja se v tem primeru uresničujeta v iskreni skrbi (odgovornosti) za bližnjega in za skupno dobro. Poglejmo si zato na kratko, kateri so temeljni poudarki tako imenovane komunitarne kritike liberalizma.

4. Komunitarna kritika liberalizma: od pragmatičnega individualizma k skupnemu dobremu

Taylor, MacIntyre, Sandel in Walzer veljajo za glavne avtorje komunitarne kritike liberalizma. Prav ta kritika je danes najbolj jasna in temeljita alternativa liberalističnim poskusom oblikovanja etike. Liberalizem zagovarja pojem osebe kot predhodno individualizirane, osamljene monade, torej takšne osebe, ki nima možnosti, da bi vrednote določene družbe in pojmovanje dobrega postalo bistveni del njene identitete. Nasproti takšnemu gledanju komunitarni kritiki poudarjajo pomen dobrega in določene skupnosti pri oblikovanju identitete. Prav tako tudi jasno nastopijo proti vsakršni obliki asocialnega invidualizma, univerzalizma in abstrakcije, ki so prav tako značilni za liberalizem.

Tradicionalna filozofska misel se je ob vprašanju, kako živeti, posebej osredotočala na vprašanje čim večjega dobrega. Vrednote so osnova naših medsebojnih odnosov in so temeljni pogoj za dosego dobrega pri vsaki osebi. Krščanstvo poudarja, da je to najvišje dobro dosegljivo samo prek odrešenja, in sicer prav po poslušnosti božjim zapovedim. Z novim vekom oziroma razsvetljenstvom pa ima takšno gledanje vedno manjšo veljavo, saj se pojavi popolnoma drugačen pristop k tem vprašanjem. Toda če ni najvišjega dobrega, ki bi bilo določeno z božjo naravo, če ni zakonov, ki izhajajo od Boga, kaj je potem lahko kriterij človekovega ravnanja? Ker tega temelja ni več in je vendarle potrebno na nek način omejiti človekovo avtonomijo in predvsem njegovo samovoljo, je liberalistična moralna filozofija vso svojo pozornost usmerjala v to, da poišče določena pravila za skupno življenje, ob tem pa je izpuščala in zanemarjala razsežnost dobrega; raje se je posvečala določitvi obveznosti kakor pa naravi dobrega življenja. Moralnost je bila sprejeta predvsem kot najboljša možna oblika življenja čisto v pragmatičnem smislu. V sodobnem času je področje človekovega hrepenenja, različnih teženj, možnosti izbire, utemeljenosti dobrega povsem zanemerjeno. Na to mesto pa stopijo določeni objektivni standardi, s pomočjo katerih naj bi bilo mogoče vse presojati.

V liberalistični proceduralni morali se zgodi kvalitativna diskriminacija, saj le-ta nekaj ukaže, toda ob tem ne utemelji, zakaj je to potrebno storiti, torej ne poda vsebine, vrednote, utemeljitve določenega ravnanja. Od liberalističnega zunanjega opisa delovanja je treba preiti k jeziku, ki upošteva

kvalitativne razlike in izvira iz določene kulture, določenega čutenja ter utemeljitve dobrega.

Tisto, v čemer se liberalno in komunitarno gledanje najbolj razlikujeta, je različno pojmovanje osebe. Liberalno gledanje močno poudarja pomen človekove avtonomije in torej neodvisnost od drugih, komunitarno pa poudari, da se posameznikova avtonomija lahko uresničuje samo v določeni skupnosti, kulturi, družbi, tu se oblikuje človekova identiteta in končno tudi njegova svoboda in avtonomija.

Liberalistična teorija dobrega želi biti nevtralna do vsakršnega pojmovanja dobrega. Da takšna nevtralnost ni mogoča, se kaže vsaj na dva načina. Liberalizem vrednote prepušča človekovi lastni izbiri in meni, da o tem ni mogoče ničesar spoznati, nič jasnega povedati, torej sloni na vrednostnem skepticizmu. Toda tudi to že pomeni neko stališče. Nič povedati o dobrem, ga prepusti človekovi samovoljni izbiri na podlagi trenutnih želja, to nikakor ni nevtralno stališče do dobrega, ampak je tudi to že stališče, ki še kako izraža človekov odnos do etičnih vprašanj in do dobrega (vrednot). Povsem jasno se kaže, da ni mogoče govoriti o liberalistični nevtralnosti, ko gre za pojmovanje dobrega. Te nevtralnosti preprosto ni: tudi molk, ignoriranje tega vprašanja, beg pred tem vprašanjem, različni nadomestki, ki naj bi stopili na mesto dobrega, polnoma jasno kažejo na določeno stališče.

Nekaj podobnega se dogaja, ko gre za vprašanje oblikovanja antropologije, ko liberalizem trdi, da ni mogoča nobena jasna substancialna govorica o tem, kdo je človek. Takšno gledanje prihaja v protislovje s samim seboj. Namreč trditev, da je vsako substancialno gledanje na človeka neutemeljeno, spodbija samo sebe. Kajti tudi to, da se ne ve, kaj je človek, je izjava o človeku in predpostavlja zelo jasno opredeljeno stališče do človeka. Povedano drugače, liberalnim mislecem se ni posrečilo oblikovati resnično nevtralnega stališča do človeka in njegovih vrednot. Tudi njihova stališča izhajajo iz čisto svojske antropologije, ki zato ni vredna nič več kakor katera koli druga.

Komunitarna kritika s poudarkom na skupnem dobrem z novim jezikom in metodo ponuja sodobnemu človeku, ki se pogosto izgublja v individualizmu, samovoljnosti in fragmentarnosti bivanja, alternativo, ki skupno življenje postavlja kot vrednoto in osnovo za oblikovanje posameznikove identitete. Praktično življenje v skupnosti, vrednote, tradicija, odgovorna skrb za drugega, poudarek na vsebini (dobrem) dejanja in ne samo na formi, to je tisto, kar lahko postane vodilo za moralno delovanje danes, ne pa neki asocialni, abstraktni, pragmatični individualizem.

5. Postmoderna etična perspektiva in liberalizem

Komunitarni kritiki liberalizma je v mnogih potezah zelo blizu postmoderna kritika sodobne moralne filozofije in liberalizma. V nekaterih točkah se kritiki pokrivata, ob tem pa postmodernizem razvije tudi čisto izvirne

argumente proti liberalizmu. Postmodernizem je sicer sam na sebi zelo nejasen pojem, je predvsem kritika, preseganje določenega obdobja, manj pa pozitivna vizija. Kljub temu pa v svoji kritiki modernizma razvije celo vrsto pozitivnih elementov, ki bi utegnili biti zanimivi in »uporabni« pri oblikovanju sodobne moralne teorije. Naj poudarim, da bomo izhajali predvsem iz pozitivne in ne iz dekadentne oblike postmodernizma. Postmoderna etična perspektiva se v svoji pozitivni obliki kaže kot nasprotovanje antropocentrični, obvladovalni, individualistični in vedno bolj razoseblejni miselnosti moderne dobe oziroma liberalizma. Kot pozitivna pobuda s svojim poudarkom na pluralizmu, poudarku na drugačnosti, s priznavanjem omejenosti človekovega spoznanja (rušenje absolutnih sistemov), s poudarkom na človekovih pravicah, ekološkem vprašanju, novi obliki feminizma, pomeni novo odpiranje prihodnosti. V tej nedekadentni obliki pomeni resen izziv tistemu liberalzmu, ki vztraja na pogledu na človeško bitje kot čisti monadi, torej osamljenem in pragmatičnem subjektu; liberalizmu, katerega osnova je antropocentrizem in imanentizem in je kot tak izrazito protiverski; liberalizmu, ki se prepušča samovoljni in absolutni svodobi brez odgovornosti in etični avtonomiji brez objektivnega temelja.

Čisto nekaj drugega pa je dekadentna oblika postmodernizma. Ta oblika ne odpira novih perspektiv, ravno nasprotno, ko človeka oropa prave možnosti spoznaja in iskanja življenjskega smisla (zakaj pa sploh iskati smisel, torej sploh ne iskati, ne se spraševati, ne se čuditi bivanju), ga oropa te temeljne sposobnosti po čudenju bivanju, pušča ga ponižanega, strtega v fragmentarnosti bivanja, tak človek je apatičen, utrujen, naveličan, ostaja torej samo še ciničen človeški subjekt. Ta dekedentna oblika postmodernizma pa je vsaj v nekaterih elementih blizu klasičnemu liberalizmu, ki prav tako pomeni popolno ponižanje človeškega subjekta, samo da pride do tega po nekoliko drugačni poti. Mi bomo izhajali iz pozitivne oblike postmodernizma (v veliki meri iz Levinasa), ki na izviren način odpira možnosti etične perspektive.

Če komunitarna kritika liberalizma opozori predvsem na pomen vrednot, občestva, tradicije, ko gre za moralno odločanje, pa postmoderna etična perspektiva poudari pomen osebe, odgovornosti za drugega in skrivnostnost bivanja. Iluzija modernizma (liberalizma) je bila predvsem v njegovem verovanju, da bo mogoče ves nered, umazanijo in dvoumnost sveta slej ko prej premagati z določenimi sistematičnimi racionalnimi pravili. Človeška spontanost, njegovi nameni, cilji, čustva, ideali, vse to je zamenjal pogosto brezčutni in preračunljivi (pragmatični) razum. Zato pravzaprav sploh ni čudno, da mnogi obdobje postmodernizma razumejo kot ponovno »očaranje sveta«, da se svetu vrnejo še druge razsežnosti, ki so bile v modernizmu zapostavljene in zakrite. Postmodernizem želi človeka naučiti tega, da bi znal spoštovati vse nejasnosti in dvoumja, da bi imel vse spoštovanje do človekovega čutenja in da ne bi vsega njegovega delovanja že vnaprej preračunal in ga spravil v natančno določene kategorije.

Postmoderna kritika s svojim poudarkom na osebni odgovornosti biti za drugega, ljubezni, skupnem dobrem in razsrediščenem in razlaščenem subjektu pomeni resen izziv liberalističnemu pragmatizmu in racionalni preračunljivosti. Človek je bitje odnosov, ne pa neka osamljena in sebična monada, katere moralnost je predvsem v tem, da se pokorava univerzalnim zakonom in pravilom črede. Ves paradoks modernističnega liberalizma je v tem, da daje osnovno vlogo individuumu, toda istočasno je ta kot moralna osebnost popolnoma razosebljen, saj je v liberalizmu ključnega pomena za moralnost dejanja v tem, da posameznik sledi določenim, od zunaj postavljenim principom. Svoboda presojanja in odločanja potrebuje zunanjo prisilo, ki vodi osebo k moralnemu delovanju, ki je primerno za družbo in koristno za posameznika. Seveda se takšen liberalistični poskus oblikovanja morale pokaže kot nemočen, sam v sebi razdvojen, nedosleden in brez prave perspektive.

Postmodernizem poskuša moralnost rešiti umetno konstruiranih etičnih zakonov, kar pomeni predvsem to, da jo ponovno poosebi (repersonalizira). Repersonalizacija moralnosti pomeni vrniti moralno odgovornost od zakonodaje (kamor je bila pregnana) na začetno mesto (kjer je njen dom), torej k osebi. Danes z zaskrbljenostjo in upanjem ugotavljamo, da če te odgovornosti ne bo že na samem začetku dejanja, potem je ni mogoče pričakovati tudi v nadaljnjih stopnjah. Danes je vedno bolj jasno spoznanje, da vsi družbeno skonstruirani nadomestki, kot npr. funkcioniranje, proceduralna odgovornost itd., ostajajo nevredni zaupanja in moralno dvomljivi nadomestki. Vse to bolj krni kot pa pospešuje in podpira osebno odgovornost vsakega posameznika, moralnost, ki bi bila opora in upanje. Nobena stvar ne more nadomestiti notranjega stanja duše, nič ne more nadomestiti osebnega strinjanja, noben dogovor, noben še tako izdelan proceduralni sistem, tudi ne transcendentna avtoriteta, kajti ta že po svojem bistvu zahteva, da jo sprejme človekova vest.[7]

Levinas je zapisal, da je etika pred ontologijo, odgovornost za drugega pred bitjem samim. Sprejeti odgovornost pomeni, kot da sem že vedno bil odgovoren, pomeni dejanje ustvarjanja moralnega prostora. Biti za drugega pomeni tudi oddaljevati se od udobne varnosti bitja v smeri strahovite negotovosti odgovornosti. Biti v »morali«, ki je določena s principi, kjer je vse preračunano, kjer so postavljeni določeni kriteriji, po katerih naj bi posamezniki uresničevali svoje interese, je veliko lažje. Tu se človek čuti bolj varnega, bolj gotovega, bolje obvlada položaj. Ali kot je dejal danski etični filozof Knud E. Logstrup, tisto, kar se običajno pričakuje od nas v vsakdanjem življenju, ni skrb za osebkovo življenje, ampak je skrb za stvari, ki pripadajo dogovorjeni uslužnosti. Posledica dogovora je oboje: reduciranje zaupanja, da bi pokazali, in zahteve, da bi nosili skrb za osebno življenje

[7] Prim. Z. Bauman, *Postmodern Ethics*, 35.

drugega. Dogovori naredijo življenje udobno. Varno vodijo življenjsko pot, in sicer predvsem v tem, da sledijo človekovi sebičnosti in koristoljubju. Takšne dogovore uporabljamo kot sredstvo, da ohranjamo sami sebe daleč stran (vzvišeno) drug od drugega in za izolacijo nas samih. To naredi dogovore vedno atraktivne in naravnost očarljive.[8]

Predontološke »zahteve«, ki jih postavlja postmoderni pristop, so veliko težje in polne tveganja. Tu je zahteva neizgovorljiva. Drugi ne pomeni neke zunanje moči, ampak je obličje, je moč nemoči. Drugi se mi upira preprosto po tem, da je Drugi, toda njegov upor ne pomeni opozicije. Drugi je samo avtoriteta in avtoriteta ne potrebuje moči. Če izhajamo iz liberalistične proceduralne morale, ki je utemeljena na določenih principih, potem ima nekdo, če spolnjuje vse principe prijeten občutek, da je izpolnil »svojo moralno dolžnost«. Ima občutek zadovoljstva, da je moralen. Postmoderni pristop, ki postavlja posameznika pred Obličje druge osebe, pa razumeva moralo kot nekaj nedovršenega. Človek se nikoli ne more predati nekemu samozadovoljstvu. Gre za temeljno neizpolnjenost, za transcendentno odprtost odgovornosti ... Moralna oseba je kot oseba ob spoznanju, da ni dovolj moralna, vedno vznemirjena. Ta negotovost, neizpolnjenost je resnični temelj moralnosti.

Moja odgovornost je vedno korak naprej, vedno večja, kot pa je pri Drugem. Odpovedujem se že vnaprej obstoječim pravilom in normam, katerih spolnjevanje naj bi pomirilo mojo vest in me rešilo strahu. Če je človekovo odgovornost sploh moč kdaj izraziti, potem je to moč narediti z enim samim pravilom: biti odgovoren tudi takrat, ko morda vsi delujejo drugače. To ravnanje ne more biti stvar statističnega povprečja, prav tako ne kakih splošnih pravil. Svetniki so popolnoma enkratni ljudje, ljudje, ki delajo reči, ki se jih drugi izogibajo, ali pa so prešibki, morda preveč sebični, da bi to zares storili. To so ljudje, ki znajo iti onstran »klica dolžnosti« in določenih pravil. Edini standard, na osnovi katerega dejansko lahko ocenjujem svoje delovanje in odgovornost, je standard svetosti. S kriterijem svetosti hoče Levinas poudariti predvsem standard, ki je preko in nad skupnimi, univerzalnimi, dogovorjenimi ali povprečno zadovoljivimi merami moralnega dejanja.

Odgovornost ni odvisna od različnih pogojev ali razumske utemeljenosti. Ni učinek volje ali odločitve, to ni nekaj, kar bi moglo biti (ali pa ne) sprejeto. Odgovornost je za postmoderno etiko nezmožnost ne biti odgovoren za Drugega tukaj in sedaj. To je ključni element moje moralne sposobnosti. Ne morem se ozirati na skupno postavljene kriterije in potem samega sebe opravičevati, da sem ravnal podobno kot drugi, ki zvečer »mirne vesti zaspijo«, saj so izpolnili vsa pogodbena pravila in imeli od tega tudi primerne koristi. Pravila so lahko univerzalna in jih je mogoče uzakoniti glede na

[8] Prim. K. E. Logstrup, *The Ethical Demand*, Fortress Press, Philadelphia 1971, 19.

dolžnosti, toda ko gre za moralno odgovornost, ta obstaja samo, če se jo aplicira na individuum in je individuum njen resnični nosilec. Dolžnosti so tiste, ki naj bi vse človeštvo naredile podobno, odgovornost pa je tista, ki ohranja človekovo individualnost. Moralnost moralnega subjekta torej ne more imeti značaja pravila, čeprav imajo nekateri lahko moralnost za skupek formalnih pravil, norm, določeno obliko socializacije ali pa univerzalizacije.

Prizadevanje, skrb, odgovornost za drugega ni nekaj, kar bi se moglo zgoditi z uresničitvijo določenega pravila. To se ne more zgoditi enkrat za vselej. Bližina drugega je resnična avtoriteta, ki je osnova za mojo odgovornost in končno tudi za mojo svobodo, mojo enkratnost. Prav s tem pa bližina Drugega postane tudi resnična moč, upornost; in prav s tem, ko ta moč omogoča mojo svobodo, jo tudi omejuje. Neposredna bližina v moralnosti je prostor najbolj omamne glorije, toda tudi prostor najhujših porazov. Človek postane brezsrčen, ko preneha biti odprt, ko se umakne pred odprtostjo do Drugega. To je skušnjava, ki smo ji neprestano izpostavljeni.

Postmoderni poudarek na ljubezni in skrbi za drugega pomeni jasno in razločno kritiko liberalizma, ki temelji na monadološkem individualizmu, pragmatizmu in sebični preračunljivosti. Kot novo perspektivo poudarja bližino, medosebnost in razsrediščenost subjekta, ki pomenijo novo kvaliteto bivanja, pomenijo presežnost, ki se rojeva v svobodni odločitvi biti za drugega.

Danes je torej še kako aktualno sporočilo komunitarne in postmoderne kritike, ki nasproti »cinični distanci« liberalizma poudarjata, da je človek bitje občestva, odgovornosti, ali kot je zapisal Max Scheler, »bitje ljubezni, v kateri se plemič sklanja k prostaku, zdravi k bolnemu, bogati k revnemu, postavni h grdemu, dobro in svetniško k slabemu in povprečnemu, Mesija h grešnikom in cestninarjem.«[9]

6. Kristjani pred izzivi sodobne liberalistične družbe

Ko razmišljamo o sedanjem stanju v Evropi, lahko po eni strani ugotovimo posebno značilnost, ki se kaže v fragmentarnosti bivanja, prav tako pa je mogoče zaznati kali novega življenja in upanja. Torej vendarle ostaja trdno upanje, saj lahko v sedanjem položaju kljub vsej razbitosti odkrivamo božje delovanje. Zaupati moramo, da se dogaja nekaj podobnega, kot je zapisal prerok Jeremija: »Šel sem torej dol v lončarjevo hišo; in glej lončar je opravljal na lončarskem kolovratu svoje delo! Če se je posoda, ki jo je ravno iz gline oblikoval, v lončarjevi roki pokvarila, je iz nje zopet naredil drugo posodo, kakor se je lončarju prav zdelo« (Jer 18,1-4). Ali pa, kot je zapisal prerok Izaija: »In vendar, Gospod, ti si naš oče. Mi smo glina, ti naš podobar, vsi smo delo tvojih rok« (Iz 64,5).

[9] M. Scheler, *Ressentiment*, Free Press, New York 1961, 88.

Torej razbitost in razklanost človeškega bivanja, ki ga moremo zaznavati v sodobnem načinu življenja, ni nekaj dokončnega, ampak samo stanje končnega bitja bolečine na poti novega oblikovanja nas samih in družbe v postopnem doseganju nove lepote in vrednosti bivanja. Misel o lončarju iz preroka Jeremija je tudi za nas danes znamenje upanja, da bom znova zaživeli iz svojih korenin. Kot ta uporabi razpokano, pokvarjeno posodo, da ustvari nekaj novega, tako naj bi se tudi mi sami dali oblikovati Lončarju, da nas na novo oblikuje in potem tudi mi postanemo lončarji, ki se z močjo in pogumom v svetu razklanosti, fragmentarnosti in pogostih disharmonij prizadevajo za oblikovanje novega sveta, novega človeka. V odprtosti Svetemu Duhu naj bi v sebi gradili vedno večjo harmonijo in celovitost, prav tako pa naj bi tudi gledali na družbo in stvarnost v njej. Ker pa smo deležni tega božjega, bo v nas vedno nemir, nikoli ne moremo počivati, na svoj način smo sami vedno v rokah Lončarja, ki nas oblikuje, ki vse razpoke in razklanosti znova in znova zaceli, in želi, da smo tudi mi take vrste lončarji v svetu, v katerem živimo.

Pomembna so naša prizadevanja za celovitost sveta in harmonije v njej, ki izhaja od Stvarnika. Učlovečenje Jezusa Kristusa pomeni trajen klic vsemu ustvarjenemu, da se vrne k Očetu. Vloga Cerkve v Evropi, ki išče svojo dušo, je torej v tem, da sama vedno bolj živi iz te stvarjenjske harmonije in da v svetu fragmentarnosti in razklanosti odpira vizijo povezovanja in celovitosti. Ko Evropa išče svojo dušo, je odločilnega pomena, da se zave svojih korenin in da danes na nov način, z novo močjo in jasno vizijo usmeri svoj pogled v prihodnost. Utrujen, naveličan in pogosto razočarani človek se bo ponovno začel veseliti življenja. Potrebuje le dobro besedo, zavest o lastnem dostojanstvu in moč ter pogum za odgovorno odločitev, ki izvira iz temeljne obdarjenosti in milostnosti bivanja, ki se razkriva v ljubezni.

Povzetek: **Anton Jamnik, *Cerkev, pričevalka človekovega dostojanstva in skupnega dobrega v liberalistični družbi***

Za sodobni čas so značilne izredno hitre spremembe, ki povzročajo fragmentarnost in občutje neizpolnjenosti bivanja. Na sodobno družbo vse bolj vpliva ideologija liberalizma, katere glavni elementi so: poudarjanje človekove svobode (samovolji), etični skepticizem, individualizem, ki vodi v vedno večjo človekovo zaprtost vase, imanentizem in iskanje zasilne etike, ki temelji predvsem na dogovoru. Takšno gledanje na človeka in družbo kritično obravnavata komunitarizem in del postmodernih avtorjev. Nasproti liberalizmu obe kritiki poudarita vlogo občestva, vrednote, prizadevanje za skupno dobro, odgovornost in vsebinsko utemeljevanje etičnega dejanja. Cerkev je v takšnih razmerah na poseben način odgovorna, da na podlagi razodetja zagovarja pomen človekovega dostojanstva ter drugih temeljnih vrednot, pri tem pa zaupa v Božje delovanje prav v tem svetu, v katerem živimo.

Ključne besede: vrednota, liberalizem, komunitarizem, občestvo, etika, pragmatizem, svoboda, antropocentrizem, postmodernizem, skupno dobro

Summary: **Anton Jamnik, *The Church as Witness to Human Dignity and Common Good in Liberalist Society***

Modern times are characterized by extremely quick changes, which result in fragmentariness and a feeling of unfulfilled existence. Modern society is increasingly influenced by the ideology of liberalism, whose main elements are an emphasis on man's freedom (arbitrariness), ethical scepticism, individualism leading to man growing more and more self-absorbed, immanentism and search for temporary ethics predominantly by arrangement. Such view of man and society is critically dealt with by communitarianism and a number of post-modern authors. In contrast to liberalism both criticisms emphasize the role of community, values, endeavours for common good, responsibility and the importance of giving a foundation to ethical deeds. In such conditions it is a special responsibility of the Church to support the importance of human dignity and other fundamental values and at the same time to trust God acting just in the world we live in.

Key words: value, communitarianism, community, ethics, pragmatism, freedom, anthropocentrism, postmodernism, common good

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 262.5 Vat II: 316.774
BV 65 (2005) 3, 453–460

Božo Rustja

Drudi vatikanski cerkveni zbor in mediji

Med prvimi koncilskimi dokumenti je bil 4. decembra leta 1963 razglašen prav *Odlok o sredstvih družbenega obveščanja - Inter mirifica*. Kot vemo, ne brez zapletov.[1] Je prvi cerkveni dokument o komunikaciji, ki je nastal na kakšnem koncilu. Z analizo tega odloka bomo videli tudi odnos drugega vatikanskega cerkvenega zbora do medijev; prikazali bomo tudi razvoj pokoncilske misli do javnih glasil.

Anton Strle v slovenskem prevodu Koncilskih odlokov ugotavlja: »Odlok je že po razglasitvi prebudil ostre spore.«[2] Veliko kritik je bilo izrečenih na njegov račun.

Ironija je, da je *Inter mirifica*, ki se ukvarja z najbolj prodornim in močnim sredstvom v naši kulturi, to je z mediji, postal najmanj pomenljiv koncilski dokument, ki bi »bral znamenja časov« (prim CS 4). Ocene dekreta so prišle na dan že mesec pred tem, ko je bil uradno razglašen.[3] Gustav Weigel, D. J. je o odloku izjavil: »Dekret ni pritegnil moje pozornosti kot zelo pomemben. Kaže, da ne bo povzročil velikih sprememb. Ne vsebuje novih stališč, ampak je bolj zbirka uradnih stališč in številnih mnenj, ki so bila prej izražena na nižjih uradni stopnji«.[4]

1. Umestitev dokumenta v zgodovinski prostor

Res je, da je koncilski odlok že na samem začetku poudaril, da *»med čudovitimi iznajdbami tehnike ... Cerkev s posebno materinsko skrbjo sprejema in spremlja tiste, ki se obračajo v prvi vrsti na človekovega duha in so odprle nova pota za lahko in hitro sporočanje vsakovrstnih vesti, misli in smernic«* in tako zavzel izrazito pozitivno stališče do medijev, ki jih imenuje čudovite iznajdbe. Ta stavek in označba medijev za čudovite iznajdbe bo

[1] O prvem osnutku odloka so razpravljali že novembra 1962. Glasovanje o njem pa je priporočilo temeljno predelavo ob ohranitvi jedra. Po ponovnem razpravljanju so bili vneseni spremljevalni predlogi. Prizadevanja za novo razpravo o jedru osnutka so zaradi poslovnega reda na koncilu doživela neuspeh.

[2] Anton Strle, *Uvod v Odlok o sredstvih družbenega obveščanja*, v: *Koncilski odloki*, Ljubljana 1980, 95.

[3] Prim. Robert P. Waznak, *Preaching the Gospel in a Video Culture*, v: *Media, Culture and Catholicism*, Kansas City, 136.

[4] Navaja Robert P. Waznak, *n. d.*, 137.

postal eden najpogostejših navedkov v poznejših cerkvenih dokumentih. Vendar so že dokumenti, ki so izšli v prvi polovici prejšnjega stoletja, poudarjali pozitivne strani množičnih medijev. Naj v tej zvezi omenim samo znano okrožnico papeža Pija XI. *Vigilanti cura*, izdano 29. junija 1936, še bolj pa okrožnico *Miranda Prorsus* z dne 8. septembra 1957 Pija XII., kjer že govori o elektronskih medijih in poudari pozitivno stališče do medijev. Označuje jo velika sposobnost analize in »pozitiven pogled na medije, njihovo moč ter pastoralne zahteve, ki iz tega izhajajo«. Film, radio in televizijo imenuje »čudoviti napredek« našega časa in »božje darove«.[5]

Miranda Prosus in njen pozitiven odnos do medijev ima dolgoročni vpliv na odnos Cerkve do javnih glasil. Tako začetek koncilskega *Odloka o sredstvih družbenega obveščanja* povzame besede te okrožnice, da Cerkev sprejema čudovite iznajdbe tehnike, zlasti tiste, ki so odprle nova pota za lahko in hitro sporočanje vsakovrstnih vesti, misli in smernic (prim. O 1). Po svojem teološkem bogastvu jo lahko primerjamo celo z obsežnim pastoralnim navodilom *Občestvo in napredek*.

Drugi vatikanski koncil, ki sicer pomeni prelomnico v zgodovini Cerkve, nikakor ne pomeni - vsaj na področju množičnih medijev - popolne novosti. Prav pri odnosu do medijev se vidi, da se je prijaznejši in naklonjen odnos do njih izoblikoval že pred njim.

2. Glavna vsebina dokumenta

V *Odloku o sredstvih družbenega obveščanja* zasledimo dva osnovna vidika. Prvič: uporaba družbenih občil mora upoštevati moralni red. In drugič: člani Cerkve morajo ta sredstva uporabljati za oznanjevanje evangelija.[6] Ko izhaja iz moralnega reda in iz narave komunikacije človeških družb, izoblikuje pravico ljudi do informacije (5); prizna pomembnost javnega mnenja (8), postavi pravico do umetniškega izražanja v soodvisnost z zahtevami nravnega reda (6-7); razdeli odgovornost pri komuniciranju med avtorje in sprejemnike (9-11). Tretjič, zahteva dejavno angažiranje Cerkve v vseh sredstvih javnega obveščanja: da pospešuje tisk in druga sredstva (film, radio, televizijo, gledališče) (14). Oblikuje naj duhovnike in laike za delo z mediji in v njih (15). Pospešuje naj vzgojo za medije v katoliških šolah (16), spodbuja večjo ekonomsko podporo za ta prizadevanja Cerkve (17). Ustanavlja naj mrežo uradov za komunikacijo od krajevne do mednarodne ravni (18-22).

Na podlagi tega dokumenta so leta 1967 začeli praznovati svetovni dan sredstev družbenega obveščanja.(18)[7]

---

[5] Prim. Božo Rustja, *Sporočam veselo novico*, Koper 2001, 119.

[6] Prim. Paul Soukup, *I documenti della chiesa sui mezzi di comunicazione,* v: *Concilium* XXIX (1993), 1026.

[7] Prim. Franz-Josef Eilers, *Church and social communication*, Logos Publications, Inc., Manila 1993, 23.

3. Kritike dokumenta

Če spet sledimo Strletu, potem lahko povzamemo in sistematiziramo glavne slabosti koncilskega odloka o sredstvih družbenega obveščanja v tri točke:[8]

a) Odlok zaostaja za koncilom. Koncil se je dokopal do dveh miselnih krogov: »Cerkev sama v sebi« ter »Cerkev in svet«. In na to se nanašajo njegove načelne trditve, kar bi moral upoštevati tudi ta odlok. Toda zaradi poslovnega načrta bi to tudi tedaj ne bilo več mogoče, če bi bil odlok izdan eno ali dve leti pozneje. Zaradi trdote koncilskega poslovnika ni bilo mogoče sprejeti bistvenih sprememb v njegov osnutek.

b) Odlok zaostaja za naukom Pija XII., saj k vprašanju javnega mnenja podaja le »kup samoumevnosti«. Prav tukaj najmanj upošteva vlogo laikov v Cerkvi.

c) Odlok zaostaja za znanstvenimi izsledki o sredstvih družbenega obveščanja.

Tudi po besedah Roberta Waznaka je eden najvažnejših razlogov, da *Inter mirifica* ni postal vpliven koncilski dokument zato, ker ga niso pisali ljudje, ki so poznali problematiko. Proti koncu razprav so škofje ugotovili, da se soočajo s problematiko, ki presega njihovo strokovno usposobljenost.[9] Zato so v 23. členu odloka izrecno naročili, naj poseben urad pri Svetem sedežu poskrbi, da se izda posebno pastoralno navodilo, »in sicer s sodelovanjem strokovnjakov« (O 23).[10] Tako je leta 1971 izšlo pastoralno navodilo *Communio et progressio*, ki je leta 1977 izšlo v slovenskem prevodu z naslovom *Občestvo in napredek*. Slednjega so pisali strokovnjaki za medije in je bistrejši in bolj praktičen dokument kot *Inter mirifica*. Pastoralno navodilo iz leta 1971 vsebuje take teme, kot so ekumenizem, osebna svoboda ali dialog, ki v času, ko so pisali koncilski odlok, niso bile še tako močno navzoče. Njegov poudarek ni na cerkveni rabi medijev, ampak na prispevku medijev k napredku človeštva, kar nakazuje že njegov naslov in začetek, ki pravi, da sta »občestvo in napredek človeške družbe najvažnejša cilja družbenega obveščanja« (ON 1). Navodilo opisuje današnji svet kot veliko »okroglo mizo«, ob kateri se svetovna skupnost oblikuje s pomočjo izmenjavanja in informacijskega sodelovanja (št. 19, 73).

Dokument *Občestvo in napredek* (ON) v prvem, doktrinarnem delu (6-18) prinaša temelje za teološki pogled na komunikacijo. V učenju o Sveti Trojici,

---

[8] Prim. Anton Strle, *n. d.*, 95. Strle povzema kritike francoskega strokovnjaka E. Gabela. Prim. tudi Robert P. Waznak, *n. d.*, 136 - 7.

[9] Prim. Robert P. Waznak, *n. d.*, 137.

[10] »Za uspešno izvajanje vseh načel in določb tega cerkvenega zbora o sredstvih družbenega obveščanja naj urad pri apostolskem sedežu, ..., po izrečnem naročilu koncila poskrbi, da se izda pastoralno navodilo, in sicer s spdelovanjem strokovnjakov iz raznih narodov.« O 23.

v stvarjenju in učlovečenju, najde temelj za krščansko vizijo komunikacije. Izhajajoč iz svoje temeljne trditve, je bistvo komunikacije, da služi skupnosti in pospeševanju skupnosti med ljudmi, ki živijo v družbi. Dokument razvija trditev o svobodi javnega mnenja (24-32); potrdi pravico do tega, da smo informirani in da informiramo - vključno s svobodo besede in pristopa do sredstev obveščanja - ter pravico komunicirati (33-47). Spodbuja uporabo množičnih občil pri vzgoji in v kulturi, podpira umetniško izražanje, tudi ko umetniki pri opisovanju slabega naletijo na moralne probleme (48-58), in ponudi nekaj navodil za oglaševanje (59-62).

Navodilo ponovi spodbudo koncilskega odloka o vzgoji avtorjev kakor uporabnikov komunikacije; utemelji jih na pozivu k potrebnosti razvijanja človeških vrlin, da bi služili drugim ter bi delali za pravičnost in mir ter postali boljši člani družbe (65,72).

Za navodilo je dialog temeljnega pomena v družbi. Tako komunikatorji kakor tudi uporabniki se morajo dejavno truditi, da bi pospeševali dialog z drugimi v družbi (73,81); končno poziva k sodelovanju.

V enem svojih redkih pozivov državnim oblastem dokument spodbuja k sodelovanju med državljani in vlado. Pravi, da ima vlada pozitivno vlogo, a ne pri cenzuriranju, temveč pri zagotavljanju svobodnega izražanja pobud javnih glasil in svobode verske prakse (84-91). Narodne vlade bi si morale skupaj prizadevati za komunikacijo in napredek, še posebej, kjer je to najbolj potrebno. Podobno bi si morali vsi ljudje prizadevati za tako javno obveščanje, ki služi dostojanstvu človeške osebe in človeškemu napredku.

Ko se Občestvo in napredek obrne še posebej na Cerkev, naleti na vrsto novih problemov in se še podrobneje ustavi pri starih. Navodilo za samo Cerkev prinaša ugotovitve, ki se nanašajo na javno mnenje in na dialog. Kajti komunikacija in dialog sta bistvena za krepitev vezi in enotnosti v Cerkvi. »Zato je potrebno, da se verniki v polnosti zavedo tiste prave svobode izražanja misli, svobode, ki temelji na čutu vere in ljubezni« (116). Podobno bi moral tisti, ki je v Cerkvi odgovoren, pospeševati javno mnenje v Cerkvi (117). Pri tem mora biti pozoren, da nauka (verske resnice) ne bi pomešali s problemi javnega mnenja (118).

Krajevne Cerkve naj bodo pozorne do delavcev pri javnih občilih, sodelujejo naj pri posredovanju novic o Cerkvi, pri vzgojnih programih glede medijev in programu komunikacije kot dela pastoralne formacije v semeniščih (102-112). Tako vesoljna kot lokalna Cerkev je povabljena, naj bolj uporablja javna občila pri evangelizaciji in vzgoji. Pri vsem tem naj še posebej pazi na kakovost (126-134). Katoliški delavci na vseh področjih komunikacije - tisk, film, radio, televizija in gledališče - naj jih podpirajo in jim svetujejo. Občestvo in napredek se končuje z zelo praktičnim delom, ki govori o potrebnosti struktur, pri pripravljanju osebja in profesionalnih organizacij za katoliška javna glasila.

4. Pozitivna stran odloka

Nekateri niso bili pozorni na pozitivne plati odloka o sredstvih družbenega obveščanja, ker so bili preveč osredotočeni na njegove slabosti. Vendar v grobem lahko naštejemo vsaj tri pozitivna dejstva.[11]

a) Zahvaljujoč se odloku, so vprašanja družbene komunikacije slovesno vključena med pomembne napore Cerkve in odslej zavzemajo pomembno mesto med nalogami Cerkve.

b) Odlok z drugimi koncilskimi dokumenti in pastoralnim navodilom *Občestvo in napredek*, ki mu je sledil, natančneje opredeljuje institucionalni okvir delovanja Cerkve na različnih ravneh na pomembnem področju družbene komunikacije.

c) 40 let po koncilu opažamo, da naloge na področju medijev ostajajo še vedno veljavne in da so dosedanji napori na področju družbene komunikacije pravilna usmeritev, pa tudi, da so ti napori rodili sadove.

Poleg naštetega je Odlok s svojo avtoriteto naredil napore številnih ljudi, ki so dolgo želeli, da bi avtoriteta Cerkve priznala področje medijev kot enega od prvenstvenih področij pastoralne dejavnosti Cerkve, za »legalne«.

Med sadove koncilskega govora o medijih lahko štejemo tudi vrsto cerkvenih dokumentov, ki se ukvarjajo z mediji in nadgrajujejo koncilski nauk. Poglejmo si samo seznam najvažnejših dokumentov:

– Papeški svet za družbeno obveščanje, *Communio et progressio* (1971), Slovenski prevod: Občestvo in napredek, Pastoralno navodilo o sredstvih družbenega obveščanja, Ljubljana 1977, nekakšna *magna charta* delavcev na področju cerkvenih pa tudi drugih medijev. Velja za najobširnejši in najbolj natančen cerkveni dokument o komunikaciji in množičnih občilih in se nanj velikokrat sklicujejo drugi dokumenti.

– Kongregacija za katoliško vzgojo, *Navodila za vzgojo bodočih duhovnikov glede sredstev družbenega obveščanja* (1986). Na podlagi koncilskega dokumenta o vzgoji duhovnikov je Kongregacija za katoliško vzgojo izdala leta 1971 *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* kot temeljne smernice za vzgojo duhovnikov. Na njegovi podlagi je kongregacija izdala vrsto dokumentov za posamezna področja vzgoje duhovnikov

– Papeški svet za družbeno obveščanje, *Pornografija in nasilje v sredstvih družbenega obveščanja,* (1989). Dokumenta nimamo v slovenskem prevodu, čeprav je prvi cerkveni dokument, ki sistematično obravnava pornografijo in nasilje v medijih.

– Papeški svet za družbeno obveščanje, *Kriteriji za ekumensko in medversko sodelovanje na področju sredstev družbenega obveščanja* (1989). Že 2. vatikanski koncil je v odloku o ekumenizmu (E) in v izjavi o razmerju

[11] Andre Ruszkowski, *Decreto sulle commucazioni sociali: successo o insuccesso?*, v: *Vaticano II, bilanco e prosepettive,* Assisi, 1987, 1526.

Cerkve do nekrščanskih verstev (N) začrtal nadaljnje odnose katoliške Cerkve do drugih krščanskih Cerkva in nekrščanskih verstev. Toda področje sredstev družbenega obveščanja se je razvijalo in je odpiralo nova vprašanja in izzive

– Kongregacija za nauk vere, *Navodilo o nekaterih vidikih uporabe sredstev družbenega obveščanja pri pospeševanju verskega nauka* (1992). Čeprav Navodilo govori o sredstvih družbenega obveščanja, ga je izdala Kongregacija za nauk vere, ne Papeški svet za družbeno obveščanje. Kongregacija meni, da se ta dokument dotika prejšnjega *Navodila o poklicanosti teologa v Cerkvi* in je v skladu z njenim poslanstvom pospeševanja in varovanja verskega nauka.

– Papeški svet za družbeno obveščanje, *Aetatis Novae*, slovenski prevod: *Na pragu novih časov*, Pastoralno navodilo, CD 50, Ljubljana 1992, ob 20-letnici izida navodila Občestvo in napredek. Obravnava pomembna vprašanja – med drugim npr. ekonomsko nadvlado v mednarodni komunikaciji s strani nekaterih mednarodnih združenj – in podčrta nujnost komunikacijskega vidika pri pastoralnem načrtovanju.

– Papeški svet za družbeno obveščanje, *Etika oglaševanja* (22. februar 1997). Slovenski prevod je objavljen v zbirki Cerkveni dokumenti št. 72, Ljubljana 1997. Obravnava pozitivne in negativne vidike oglaševanja na gospodarskem, političnem in kulturnem področju ter na področju vere in morale ter poda nekatera temeljna etična in moralna načela za oglaševanje.

– Papeški svet za družbeno obveščanje, *Etika v družbenem obveščanju* (4. junija 2000). Slovenski prevod je objavljen v zbirki Cerkveni dokumenti št. 89, Ljubljana 2000. Dokument že na prvih straneh poudarja znano pozitivno razmerje Cerkve do medijev. Poudarja tudi, da na področju medijev ne potrebujemo »nove etike, ampak izpeljavo (aplikacijo) ustaljenih načel na nove razmere«. Dokument želi pospešiti dialog (prim. 30 in 20) in razpravo o perečih etičnih problemih, ki jih odpirajo nove tehnologije množičnih medijev in iskanje najboljših rešitev.

– Papeški svet za družbeno obveščanje, *Cerkev na internetu* in *Etika na internetu,* (22. februarja 2000). Slovenski prevod je objavljen v zbirki Cerkveni dokumenti št. 96, Ljubljana 2000. Dokumenta, oba izdana na isti dan, sta dokaj hiter odgovor Cerkve na pojav novega medija – interneta.

Janez Pavel II., Apostolsko pismo *Hiter razvoj* (24. januarja 2005), namenjeno je odgovornim pri množičnih medijih in že na samem začetku omenja, da se ob pogledu na novosti na področju medijev »zdi še bolj aktualno branje *Odloka o sredstvih družbenega obveščanja* drugega vatikanskega cerkvenega zbora«. Slovenski prevod je izšel leta 2005 v zbirki Cerkveni dokumenti – Nova serija. To je zadnje apostolsko pismo papeža Janeza Pavla II. Napisal ga je le dobra dve meseca pred smrtjo.

Tem dokumentom je treba dodati še vsakoletno papeževo poslanico ob svetovnem dnevu sredstev družbenega obveščanja, ki ga vsako leto praznujemo v Cerkvi. Prav praznovanje tega dneva je eden od sadov koncilskega odloka. Prvo poslanico za ta dan je leta 1967 izdal papež Pavel VI.

Vloga medijev je ovrednotena tudi v številnih drugih dokumentih. Poleg tega je precej krajevnih cerkva in škofov izdalo nekaj izvrstnih dokumentov o sredstvih družbenega obveščanja. Nekatere imamo tudi v slovenskem prevodu.

Sklep

Odlok o sredstvih družbenega obveščanja je bil eden prvih sprejetih dokumentov drugega vatikanskega cerkvenega zbora. Prav to je njegova slabost, saj, žal, ni mogel upoštevati številnih novosti in spoznanj tega pomembnega koncila. Konciliski očetje so se zavedali te pomanjkljivosti in so zato v 23. členu odloka izrecno naročili, naj poseben urad pri Svetem sedežu poskrbi, da se izda pastoralno navodilo »in sicer s sodelovanjem strokovnjakov«. Tako je leta 1971 izšlo pastoralno navodilo *Communio et progressio*. Pastoralno navodilo vsebuje teme kot so ekumenizem, osebna svoboda in dialog, ki v času, ko so pisali koncilski odlok, niso bile še tako močno navzoče. Njegov poudarek ni na cerkveni rabi medijev, ampak na prispevku medijev k napredku človeštva, kar nakazuje že njegov naslov in začetek, ki pravi, da sta »občestvo in napredek človeške družbe najvažnejša cilja družbenega obveščanja« (ON 1).

Kljub pomanjkljivostim (zaostaja za koncilom in za učenjem Pija XII. ter za znanstvenimi izsledki o množičnih medijih), pa ima koncilski odlok tudi pozitivne strani (vprašanja družbene komunikacije so slovesno vključena med pomembne napore Cerkve; natančneje opredeljuje institucionalni okvir delovanja Cerkve na področju družbene komunikacije; »legaliziral« je napore številnih ljudi, ki so dolgo želeli, da bi avtoriteta Cerkve priznala področje medijev kot enega od prvenstvenih področij pastoralne dejavnosti Cerkve).

Kljub pomanjkljivostim, ki jih je odlok sicer želel »popraviti« z izidom navodila Občestvo in napredek, je *Inter mirifica*, sicer prvi koncilski dokument o medijih, »sprožil« plaz vrste cerkvenih dokumentov o javnih glasilih, ki jih je Cerkev izdala po koncilu, zato zavzema med njimi vsaj prvenstveno, če že ne pomembnega mesta.

Koncilski *Odlok o sredstvih družbenega obveščanja* ima gotovo številne pomanjkljivosti, a je na drugi strani ovrednotil področje javnih glasil in družbene komunikacije v Cerkvi. Njegova pomanjkljivost izvira tudi od tod, da je bil prezgodaj sprejet, saj je Cerkev morala najprej na koncilu definirati samo sebe, *(Dogmatična konstitucija o Cerkvi),* nakazati svoj odnos do drugih kristjanov *(Odlok o ekumenizmu),* in drugih veroizpovedi (*Izjava o razmerju Cerkve do nekrščanskih verstev),* prenoviti svoje bogoslužje *(Konstitucija o svetem bogoslužju)*, nanovo premisliti svojo misijonsko dejavnost *(Odlok o misijonski dejavnosti Cerkve)* in pokazati svetu in sodobnim ljudem na veselje in upanje, in ga v zapleteni sodobni svet prinaša Kristus *(Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu)*. Ko je Cerkev to storila, je lahko tudi

natančneje določila mesto javnih glasil pri poslanstvu Cerkve v sodobnem svetu, kar je storila v pastoralnem navodilu *Občestvo in napredek*, ki je prepotrebno dopolnilo *Odloka o sredstvih družbenega obveščanja* in gotovo eden od odličnih, čeprav »zapoznelih« sadov koncila na področju množičnih medijev.

Povzetek: **Božo Rustja, *Drudi vatikanski cerkveni zbor in mediji***

Če ima koncilski *Odlok o sredstvih družbenega obveščanja* na eni strani številne pomanjkljivosti, je na drugi strani ovrednotil področje javnih glasil in družbene komunikacije v Cerkvi. Njegova pomanjkljivost izvira tudi od tod, da je bil prezgodaj sprejet, saj je Cerkev morala najprej na koncilu nanovo opredeliti samo sebe, nakazati svoj odnos do drugih kristjanov in drugih veroizpovedi, prenoviti svoje bogoslužje, nanovo premisliti svojo misijonsko dejavnost in pokazati svetu in sodobnim ljudem na veselje in upanje, in ga v zapleteni sodobni svet prinaša Kristus. Vse to je naredila v posameznih koncilskih odlokih in izjavah. Ko je Cerkev to storila, je lahko tudi natančneje določila mesto javnih glasil pri svojem poslanstvu v sodobnem svetu, kar je storila v pastoralnem navodilu *Občestvo in napredek*, ki je prepotrebno dopolnilo *Odloka o sredstvih družbenega obveščanja* in gotovo eden od odličnih, čeprav »zapoznelih« sadov koncila na področju množičnih medijev.

Ključne besede: Drugi vatikanski cerkveni zbor, *Odlok o sredstvih družbenega obveščanja* drugega vatikanskega cerkvenega zbora, *Občestvo in napredek*, javna občila, cerkveni dokumenti, Cerkev in javna občila

Summary: **Božo Rustja, *Second Vatican Council and Mass Media***

The Second Vatican Council's Decree on the Media of Social Communications (*Inter Mirifica)* has a number of shortcomings, yet on the other hand, it put a value on the area of mass media and social communication in the Church. Its shortcomings can also be put down to the fact that it was passed too early in the course of the Council since the Church first had to redefine itself, to show its relation to other Christians and other creeds, to renew its liturgy, to rethink its missionary activity and to show the world and the modern man the joy and the hope Jesus Christ brings into the complex modern world. The Church did all this in individual decrees and declarations of Vatican II. After having done this, the Church was better able to define the position of mass media in the implementation of its mission in the modern world. This was done in the pastoral instruction *Communio et Progressio*, which is a necessary addition to the decree *Inter Mirifica* and certainly one of excellent, though rather late fruits of Vatican II in the field of mass media.

Key words: Second Vatican Council, *Inter Mirifica*, *Communio et Progressio*, mass media, church documents, Church and mass media

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 262.5 Vat II: 233
BV 65 (2005) 3, 461–470

Anton Mlinar

Človek med kulturno, socialno in teološko antropologijo

Uvod

Na vprašanje, kaj je teologija, običajno odgovarjamo, da je veda o Bogu. Bolje bi bilo reči, da je teologija pogovor z Bogom. Podobno bi morali odgovoriti na vprašanje, kaj je antropologija, da namreč ni veda o človeku, marveč pogovor s človekom. Torej: »Kdo je človek?« Evangelist Matej (in Marko) omenjata nedvomno najbolj temne Jezusove besede: »Sin človekov sicer odhaja, kakor je pisano o njem, toda gorje tistemu človeku, po katerem je Sin človekov izročen! Bolje bi bilo za tega človeka, da se ne bi rodil« (Mt 26,24). Judovsko-krščansko izročilo opisuje vse nianse človeka sredi sveta. To besedilo me ne vznemirja samo zato, ker intuitivno vem, da Jezus ni spreminjal odnosa do ljudi (razen redkih izjem tega Jezusovi sodobniki niso ugotovili) in da torej ne gre za željo, da se (Juda) sploh ne bi rodil, pač pa gre za celostni pogled na človeka, se pravi na človeka, ki si je ustvaril svet, v katerem ne bo mogel preživeti kot človek. Svetopisemski pisatelji so se do skrajnosti približali človeku in ga videli sredi sveta. Med temi podobami izstopajo Jezusove besede o človeku v človeških rokah (prim. Mt 17,22; Lk 9,44 in vzporedna mesta; Mt 17,12).

1. Klasična antropologija

Klasična antropologija, kot so jo oblikovali Avguštin, Tomaž in visoka sholastika, Montaigne, Descartes, La Rochefoucauld, Spaemann in drugi, je abstraktna, čeprav je med posameznimi avtorji velika vsebinska razlika. Avguštinov »verujem, zato lahko govorim«[1] je formalno podoben Descartesovemu »mislim, torej sem« ali Montaignevem samopotrjevanju skeptičnega jaza spričo življenjske usode, vsebinska razhajanja pa so vseeno velika. Avguštinova pot je jasna in pelje naravnost k Bogu, Montaigne pa se oklepa svoje zgodbe, ki nima nobene teološko zasnovane strukture. Medtem ko Avguštin svoj »jaz« po spreobrnjenju doživlja kot vriskanje, je Montaigne negotov, podrejen notranjim zožitvam in temu, kar vanj prihaja od zunaj. Descartes poskuša človekov »jaz« disciplinirati in spričo nove situa-

[1] Izpovedi I,5,6: »Credo propter quod et loquor.«

cije priti do nove gotovosti po poti trdega dela. Pascal o »jazu« izgovori nekaj, kar radikalno podvomi v možnost izhoda brez upoštevanja religiozne razsežnosti. Pascal si v *Mislih*, ki jih je zasnoval kot apologijo krščanstva, niti ne prizadeva utemeljevati svojega stališča do tosvetnosti Descartesove in Montaignove retorike, pač pa ta koncept zavrže v celoti: »Neumen je njegov cilj: slikati samega sebe.«[2] Ko Pascal govori o razvedrilu,[3] ne kritizira zabave kot take ali ustvarjanja kot takega, pač pa vsakršno človekovo dejavnost. Kajti po njegovem išče človek v svojem delu (razvedrilu) samo eno stvar: kako se izogniti svoji praznini. Ko ga zajame ničevost življenja, je zabava (in pod tem pojmom Pascal razume marsikaj) edini izhod iz gravitacijskega polja tega sveta.

V 17. stoletju se pojavijo tudi t.i. ženske antropologije. Peter Bürger[4] omenja M. de Sévigné (»krhka sem, toda hočem ljubiti«), in sicer zato, da pokaže, kako razmišlja nekdo, ki ima pred seboj osebo, Boga ali človeka, s katerim govori. Sévigné ne govori z Bogom, temveč s svojo hčerko, ki je ne mara in je daleč stran. Ženska prepozna svoj »jaz« v ljubezni do »tebe«. Pascal ne govori o ljudeh, ki jih ljubi, kaj šele, da bi svojo identiteto gradil na temelju te ljubezni.

Razkorak med antropologijami se poglobi v razsvetljenstvu. Stoletje razsvetljenstva zaznamuje Voltaire s svojim obratom k telesu. Jaza, zavesti, temu, čemur bi lahko rekli antropologija, ni. Razsvetljenstvo se zavihti v razmišljanje o prihodnosti in polemizira s preteklostjo. Voltaire raztrga Pascalovo avtorefleksijo, sebe postavi na dnevno svetlobo, razmišlja in govori brez predsodkov in brez ozira na druge. Edini dejavnik je premišljena inteligentnost, ki dvomi. Glede na abstraktno antropologijo, ki izpostavlja subjekt, osebo in individualnost, da bi s tem poudarila posebnost v primeri s splošnostjo, v razsvetljenstvu pridobi na teži splošnost v primeri s posebnostjo: človek, ki hoče postati nekdo, mora v sebi zatajiti svojo naravo. Posledice tega koncepta subjekta so vidne v revoluciji in kolektivizmih. Razsvetljenstvo tako obvlada intelektualni, kulturni in družbeni prostor, da za celih sto let zatre vsakršno zamisel o kaki »ženski« antropologiji. Romantično obdobje prepričuje samo sebe, da je našlo pot k izviru in da lahko interpretira samega sebe kot »drugačnega«, podobno kot je to doživel Avguštin, toda bistvena razlika je v tem, da je romantika to razumela kot projekt (osebno oziroma osebnostno spremembo), Avguštin pa kot izkušnjo. To napoveduje dvojni človekov položaj v zadnjih dveh stoletjih: na eni strani je triumfalizem, na drugi stiska, na eni je kariera, na drugi nemoč, da bi človek zdržal s seboj. Maine de Biran na primer sebe sploh ne more misliti drugače kot tako, da dela. P. Bürger o njem pravi, da je Descartesov *cogito* razumel kot delo, kot beg pred praznino svojega jaza.[5]

---

[2] *Misli*, Celje 1980, 62.
[3] *Misli*, 139.
[4] P. Bürger, *Das Verschwinden des Subjekts*, Suhrkamp, Frankfurt 1998, 52 ss.
[5] P. Bürger, *n. d.*, 113.

19. stoletje najbrž zato postreže z »literarnim jazom«, ki dokončno pokoplje Avguštinovo izkušnjo. Ne gre le za slikanje skrajnih likov in brutalnosti t.i. junakov, pač pa za napoved filozofske moderne kot »trpljenja na sebi« zaradi kratkosti in nesmiselnosti življenja (Benjamin Constant), odtujenosti pogledov in podobnega. S tem se npr. ukvarjata tudi Sartre (»pišem, torej sem«)[6] in M. Blanchot (»umiram, torej sem« in »mislim, torej me ni«).

Je morda to razlog razmaha socialne in kulturne antropologije v začetku 20. stoletja? Je to povod za drugačno in novo zanimanje za človeka v krščanstvu? Je to tisti vzgib, zaradi katerega je G. E. Moore v *Principia ethica* v začetku 20. stoletja predvidel spopad med antropologijo in etiko, med teologijo in etiko? Vprašanja si postavljam, ker je s tem povezana t.i. »naravoslovna zmota«, ena od nujnih spremljav ideologij, poskusov, kako spremeniti človeka na hitro in na zunaj, in uganka tako široke sprejemljivosti idej, ki so se kasneje izkazale za zmote. Naravoslovna zmota ni v tem, da etično značilnost (dobro) definiramo z *neetičnim* pojmom (želja) ali da na *nenaravno* (resnično) značilnost gledamo kot na naravno (čebula) itn.; »... težava je bolj splošna. Zaradi jasnosti bom zmotnost tistega, ki definira, imenoval splošno zmotljivost kot podlago t.i. naravoslovne zmote«.[7] Zmota tistega, ki nekaj opredeljuje, je v tem, da identificira dve lastnosti, in sicer tako, da eno opredeljuje z drugo ali da eno nadomesti z drugo. Zmota je v tem, da se dve ali več lastnosti oziroma značilnosti obravnavajo kot ena sama, in sicer zato, ker bi radi dosegli določene cilje. Če sem bolj natančen: vpraševati se o človeku na ta način je tvegati naravoslovno zmoto iz enega samega razloga, da namreč človeka ni mogoče definirati oziroma da vse antropologije, ki temeljijo na osamitvi posameznika, nujno vodijo v zmoto o človeku. V tem je eden od razlogov izjemnega razcveta antropologije, ki jo ima L. Kolakowski za najbolj »evropsko znanost«. Kolakowski nedvoumno poudarja, da antropologija kot edina veda poskuša dogodke v človeku pojasniti na razumljiv način.[8] To ni očitek verstvom, verski kulturi ali teologiji, da si niso dovolj prizadevale to izraziti v besedi in v dejanju, pač pa njihovega izmikanja izzivom doslednih ateistov in/ali agnostikov, ki od verstev danes ne zahtevajo nič manj in nič več kot to, da bi upoštevala človeško izkušnjo o svetu, v katerem ni Boga. Po letu 2001 so se neizmerno nakopičili predsodki proti verstvom in versko pogojenim kulturam, in sicer zlasti zato, ker so se te izognile človeški šibkosti, se zadovoljile s tradicionalnimi razlagami in postale dobesedno »absurdne«.[9]

Moje razmišljanje je namenjeno analizi antropologije v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sodobnem svetu *Gaudium et spes* in perspektivi, ki jo to

[6] J. P. Sartre, *Autoportrait a soixante-dix ans*, v: *Situations X*., Gallimard, Paris 1976.
[7] W. K. Frankena, *The naturalistic fallacy*, v: Ph. Foot, *Ethical theories*, Oxford UP 1988, 57.
[8] L. Kolakowski, *Falls es keinen Gott gibt*, Piper, München 1982, 193 s.s.
[9] »Absurden« dobesedno pomeni »gluh«. Izhaja iz gluhosti.

besedilo odpira prihodnosti. GS je prvi dokument v zgodovini Cerkve, ki poleg sinteze krščanskega gledanja na človeka upošteva človekov svet v celoti, to je človekovo intimno, kulturno, družbeno in politično okolje.

2. Personalizem kot nasprotje kolektivizmom

Teološka antropologija je v senci dogmatike vse do tridesetih let 20. stol. oz. do okrožnic *Mit brennender Sorge* (14.3.37) in *Divini Redemptoris* (19.3.1937), ko antropologija postane rdeča nit katoliškega družbenega nauka. Do koncila in do spremenjene miselnosti je sicer še daleč, toda Pij XI. je ideološko napetost prenesel na antropološko raven. V obeh okrožnicah je čutiti, da je leta 1935 Herbert Doms pravilno in bistroumno sklepal, ko je radikalno interpretiral okr. *Casti connubii* (31. 12. 1930) in poudaril, da je zadnji čas, da se uradna antropologija poslovi od izključno naravnopravnih spoznanj o človeku ter začne upoštevati t.i. neteološko področje oziroma »človeka v svetu«.[10] Okrožnica *Divini Redemptoris* se tako sklicuje na človekove »pravice, dostojanstvo in svobodo človeške osebe« (DR 14), na »pravico do življenja in telesne celosti; pravico do reči, ki so mu potrebne za življenje, pravico, da teži prav po zadnjem smotru, ki mu ga je Bog postavil, pravico do združevanja ...« (DR 27).

Prvi tak primer širše zasnovane antropologije predstavlja personalizem. Ta se na psihološko-pedagoškem področju uveljavi v začetku 20. stoletja, na filozofskem nekoliko kasneje zlasti med francoskimi (M. Blondel, G. Marcel, E. Mounier), nemškimi (R. Guardini, Th. Steinbüchel, M. Buber in drugi) in številnimi filozofi v drugih kulturnih okoljih, med katerimi velja omeniti zlasti N. A. Berdjajeva. Glede na običajno razumevanje človeka se personalizem zavzame za človeka kot nedoumljivo bitje z nedotakljivim dostojanstvom in neizgovorljivimi pravicami. Oseba postane povod in cilj slehernega razmišljanja o človeku. Toda ker je personalizem izvirna opozicija materializmu, kolektivizmom in imanentizmu, se v njem ni mogla razviti družbena razsežnost, proti kateri se je nujno boril. Četudi je človek v personalizmu oseba še bolj kot pri Avguštinu, kjer oseba svoje dostojanstvo doživlja pred Bogom (zrcalo), in kot pri Tomažu, ki poudarja edinstvenost vsakokratnega razmerja med dušo in telesom (itn.), personalizmu manjka družbena angažiranost in na ta način ostaja salonska antropologija. Personalizem poudarja, da oseba samo sebe potrjuje v neposrednem uresničenju, in da ni le substancialno (abstraktno) človekovo jedro, da se osebno uresničenje zgodi v razmerju z drugo osebo (drugimi osebami), ne zgolj v izpolnjevanju dolžnosti, a ni čutiti zavesti odgovornosti za svet. Izkušnja odnosa jaz-ti oziroma dialoškega značaja osebe (Buber) se razteza do razmerja z Bogom, kajti personalisti menijo, da se osebni odnos, ki ga človek kot ose-

[10] H. Doms, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Breslau 1935.

ba goji tudi do podčloveškega sveta, ne more povsem uresničiti zunaj sveta oseb. Potemtakem je oseba izvor in cilj za človeka pomembne resničnosti. Čeprav je na teološkem področju človek že iz davnine »oseba«, se pravi več kot narava oziroma »oseba po naravi«, je postavljanje človeka v središče vsega razmišljanja prevladalo šele ob koncu nove sholastike.

Četudi gre za izjemne mislece in »pravilno« antropologijo, personalizem ni pustil globokih sledi spričo dejstva, da je druga polovica 19. in 20. stol. tudi na drugih področjih, zlasti na družbenem in kulturnem, izjemno razširila antropološki horizont z zahtevami po poznavanju in upoštevanju celovitega človekovega položaja v svetu. Glede na navezanost teološke antropologije na naravnopravno miselnost, tudi na osebo v personalizmu, ter glede na odpor do enostranskih in redukcionističnih pristopov k človeku, ki so jih ponujale ideologije in zlasti nekatere »mesijanske« znanosti, je zelo težko najti most med podobami o človeku, ki prevladujejo v novih znanostih, in človekom v svetu. Ne moremo spregledati dejstva, da se je spričo izjemnega napredka v znanostih Cerkev v svojem družbenem nauku začela ozirati k vprašanjem, povezanih s človekom pod vidikom personalnega in družbenega načela, zlasti po Splošni izjavi človekovih pravic (1948), in razvila novo antropologijo človeka sredi sveta. V okrožnicah *Mater et Magistra* (15. 5. 1961) in *Pacem in terris* (11. 4. 1963) je ta antropologija postala dejstvo.

Na to sta že desetletja prej opozorili socialna (B. Malinovski) in kulturna antropologija, ki sta se v začetku 20. stoletja odlepili od evolucionizma in začeli človeka preučevati celostno v njegovem okolju, četudi včasih na nekoliko kaotičen način. Primerjalne študije razmerja med človekom in institucijo so do tedaj sicer sodile v socialno antropologijo, a so se naslanjale bodisi na difuzionizem (lepljenko sposojenih elementov) bodisi na linerarno evolucionistično shemo razvoja družbe, družbenih ustanov in ljudi v njih. Bistveni napredek novih pristopov je bil v tem, da se niso zadovoljili s posplošenimi informacijami in z metafizičnimi modeli, temveč so s pomočjo naracije nizale podrobnosti življenja in kulture na terenu. »Samo s takim delom je mogoče odkriti nepopoln in zavajajoč značaj velike količine pregledanega dela, ki tvori obstoječe gradivo antropologije«.[11] Pri Malinowskem je vedno mogoče zaslediti, da aspektov kulture (družbe) ni mogoče obravnavati ločeno, ampak jih je treba jemati v kontekstu njihove rabe; če človeka razumemo z vidika njegovega dela in ga gledamo v njegovem kontekstu, najbolj primitiven človek ni manj racionalen od najbolj civiliziranega, zlasti če upoštevamo, da manipulacija z možnostmi sebi v prid ne predstavlja posebne oblike razumnosti.

[11] A. Kuper, *Antropologija in antropologi*, Aristej, Šentilj 2000, 19, op. 13.

3. Človekovo dostojanstvo in svet

Izročilo filozofske in teološke antropologije je svoj cilj iskalo v čimbolj natančni opredelitvi osebe, individualnega bitja, dostojanstva itn., medtem ko so antropološke študije z začetka 20. stoletja ponovno opozorile na to, da antropologije že dolgo človeka niso presojale z vidika njegovega osnovnega področja življenja, to je z vidika zadovoljevanja bioloških, socialnih in kulturnih potreb. »Od tod lahko nadaljujemo, da si je pri zadovoljevanju primarnih bioloških potreb z instrumentarijem kulture človek naprtil nove determinante, ki določajo njegovo vedenje, se pravi, razvil je nove potrebe. Najprej mora s pomočjo znanja organizirati svoja orodja, svoje artefakte in svoje dejavnosti za pridobivanje hrane. Odtod izvira potreba po primitivni znanosti ...«[12] itn. Eden od paradoksov preučevanja človeka je nedvomno v tem, da je vsem šolam in usmeritvam v antropologiji vsake toliko časa uspelo tako povzdigniti pomen človekovih materialnih interesov in da na drugi strani antropologija ni nikoli posvetila posebne pozornosti človekovemu pridobivanju hrane kot primarni materialni potrebi. Zato je antropologija vedno tudi priča tragične »spremembe kulture«, da namreč kot veda postane vedno nepomembna, ko se človek posveti le zadovoljevanju potreb in etiki uspeha. Vsepovsod je mogoče opaziti, da metodologij raziskovanj in spoznanj o človeku praktično ni mogoče prilagajati hitrim spremembam, ki postavljajo v ospredje človekov odnos s svetom, človeka sredi materialnih skrbi, ga poskušajo izolirati in ga razumeti teoretsko in abstraktno ločenega od konkretnega okolja.

Na to ne kažejo le antropološka načela v humanističnih in naravoslovnih znanostih, ki se ukvarjajo s človekom, pač pa tudi načela, ki utemeljujejo družbeni nauk Cerkve. Prvo in najbolj izvirno načelo krščanskega razmišljanja o človeku je oseba (osebnostnost), dostojanstvo človeške osebe, ki temelji na bogopodobnosti. Ni mogoče skriti dejstva, da je tu človek izoliran in da dostojanstvo in tudi bogopodobnost neredko razumemo kot definicije, četudi istočasno trdimo, da človek ni določena, ampak določujoča vrednota. Načela DNC so res kritična do liberalistične antropološke redukcije človeka na »gospodarja« oziroma na »človeka menedžerja« in do socialističnih modelov, ki so človeka reducirali na »načrt«, »kolektiv« in podobno, toda šele v pokoncilskem času se počasi uveljavlja načelo trajnosti oziroma trajnega razvoja *(sustainable developement)*, ki izhaja iz medsebojne odvisnosti vseh ravni in zahteva že od začetka upoštevanje družbenih, ekoloških in ekonomskih razsežnosti in nenazadnje odgovorno tematiziranje vprašanj prihodnjih generacij. To načelo bi lahko primerjali svetopisemskemu načelu sobote (šabbath, šalom), ki odpira vrata miru kot ekumenske-

[12] A, Kuper, *n. d.*, 43.

mu in konciliarnemu procesu.[13] Socialni antropologi že sredi 20. stol. predlagajo, naj bi namesto raziskovanja človeka sredi elementarnih potreb (ponavadi so s tem mišljene primitivne družbe) ob primerni modifikaciji metod raziskovali človeka visoke civilizacije.

Šele okrožnici *Mater et Magistra* in *Pacem in terris* izpostavljata človekovo situiranost v svetu pod vidikom pravičnosti, miru in ohranitve stvarstva. Osnovno načelo, da je človek oseba, utemeljuje zahtevo po tem, da bi uredili svet in družbo po meri človeškega dostojanstva, da bi lahko človek imel čas za soočanje s samim seboj. Na to ozadje opozori zlasti *Pacem in terris*. Na izid te okrožnice je vplivala kubanska kriza in gradnja berlinskega zidu. Ta tekst dejansko spada med koncilske, posebno če gledamo koncil z vidika sprememb pri preučevanju pomembnih vprašanj.

4. Koncilski dialog s človekom v svetu

Glede na razmere, v katerih se je znašel koncil, bi lahko vsebino antropoloških besedil v *Gaudium et spes* in *Dignitatis humanae* strnili v naslovu »dialog s človekom v svetu«. V času koncila se je izkristalizirala zavest o novih »znamenjih časa«, o nujnosti teološke utemeljitve človekovih pravic in o nujnosti korekture naravnopravnega razumevanja človeka ter razmerja med vero in moralo. Uvod in prva štiri poglavja GS so teološko-antropološka sinteza, ki vsebuje veliko elementov pripovedi o človeku skoraj brez normativnih elementov. Vprašanje je, če je to dovolj za spremembo našega preučevanja človeka v svetu oziroma človeka v Cerkvi, da bi lahko govorili Cerkvi v svetu. V drugem delu oziroma v naslednjih petih poglavjih GS poudarja, da aplikacija spoznanj na konkretna področja človekovega družbenega življenja, na družino, na socialno in kulturo področje, na gospodarsko in politično področje in nazadnje na skrb za mir še ni celosten odgovor.

Ne glede na to je antropološka dimenzija GS izjemna. Na hitro bi se lahko sprehodili skozi poglavja in ugotovili, da v nobenem delu ni dosegla take jasnosti kot v izjavi o vesti. V njej izpostavlja resnico kot resnico o človeku pred božjim obličjem oziroma pred obličjem drugega, kar v pontifikatu Janeza Pavla II. postane temelj programske okrožnice *Redemptor hominis* (1979). To besedilo je izhodišče vseh razmišljanj o človeku: »V notranjosti svoje vesti odkriva človek postavo, ki si je ne daje sam, temveč se ji mora pokoravati. Glas te postave ga vedno kliče, naj ljubi in dela dobro ter se izogiblje zlega in, kadar je potrebno, zazveni ušesom srca: stori to, izogni se onemu. Kajti človek ima v svojem srcu od Boga zapisano postavo. Ravno v poslušnosti tej postavi je človekovo dostojanstvo in po tem bo človek tudi sojen (prim. Rim 2,14-16). Vest je človekovo najbolj skrito jedro in svetišče, kjer je čisto sam z Bogom, čigar glas zveni v človekovi notranjosti. Po vesti

[13] C. F. von Weizsäcker, *Bewußtseinswandel*, Hanser, München 1988.

se na čudovit način razodeva tista postava, ki se izpolnjuje v ljubezni do Boga in do bližnjega. Zvestoba vesti povezuje kristjane z ostalimi ljudmi pri iskanju resnice in pri pravilnem reševanju tolikih nravnih vprašanj, ki se pojavljajo v življenju posameznikov in družbe. Čim bolj se uveljavlja prava vest, tem bolj se osebe in skupnosti oddaljujejo od slepe samovoljnosti in si prizadevajo za skladnost z objektivnimi pravili nravnosti.«[14] Izjava ne govori o zdravem ali nezdravem odzivanju osebe na okolje, ampak o odzivanju človeka na sposobnosti, ki predstavljajo njegovo človeško in individualno življenje.[15] Človek je biološko, psihološko, duševno, versko, družbeno naravnan na celoto. V svoji notranjosti je skrajno občutljiv za vse, kar ga od znotraj vleče k *Drugemu* in drugim in kar ogroža njegovo integriteto.

5. Perspektive v luči družbeno-etičnih in bioetičnih vprašanj

Odnos med teologijo in etiko (med vero in moralo) je težaven, ker se človek preprosto naveliča teologije in hoče rezultate. Etika je dober sad drevesa, ne more pa biti metoda, po kateri bi drevo prisilili, da bi rodilo prej, več ali večkrat na leto. S tega zornega kota je teološko- in socialnoantropološka dediščina GS in izjave o verski svobodi *Dignitatis humanae* visok ideal, tako da je neredko tudi breme. Težko si je predstavljati, da se je odgovorno starševstvo, ki je na koncilu postalo pravilo (GS 50), v *Humanae vitae* spremenilo v sredstvo. Teološka antropologija ima težave v razpravi o položaju žensk v družbi in Cerkvi,[16] da ne govorimo o drugih žgočih vprašanjih.

Na videz jasno je vprašanje na področju bioetike. Ni dvoma, da je bioetika od začetka devetdesetih tudi ena glavnih tem družbenega nauka Cerkve. 30. marca 1995 je izšla okrožnica *Evangelij življenja*, ki je v vrsti družbeno angažiranih besedil posebna zato, ker ne govori več o človeku v svetu, pač pa o človeku v človekovih rokah. Glede na osnovno shemo je položaj podoben tistim v preteklosti: okrožnica diagnosticira kulturo smrti in protestira zoper redukcionizme, ne poglablja pa lastnega koncepta o življenju, o osebi, telesu in telesnosti. Res je, da so spričo novih možnosti kontrole za številnimi vprašanji o začetku človeškega življenja močni vodilni motivi znanosti in obljub za prihodnje rodove, ki življenja ne le ne sprejemajo kot daru, ampak ga razumejo kot proizvod ali pa so z njim nezadovoljni; toda nekaj drugega je to kulturo zavračati kot kulturo smrti oziroma kot nekaj, s čimer ni mogoče govoriti.

---

[14] *GS* 16; prim. K. Golser, *Gewissen und objektive Sittenform. Zum Gewissensgebriff in der neueren katholischen Morallehre*, Wien 1975, 231-247 (lit.); J. Blühdorn (izd.), *Das Gewissen in der Diskussion*, Darmstadt 1976.

[15] Prim. E. Fromm, *Man for Himself*, Greenwich 1969, 149 ss.

[16] S. Demel, *Ungeliebte Kinder Gottes?*, v: *Stimmen der Zeit* 129 (2004), 157-170.

Znanost je na pragu neverjetnih odkritij. Poskusi, ki razvijajo modele zavesti in jaza, bodo najbrž zelo pomembni za človekovo osebno življenje v prihodnosti. Seveda je veliko izjav spekulativnih. Veliko je t.i. *reentry loops* (ponovna pojavitev, vozel, predstava in metapredstava) o tem, kako na primer teološkoantropološki koncept zavesti uskladiti s spoznanji o človekovem živčnem sistemu. Seveda je še vedno zelo veliko stvari, ki jih znanosti in znanstveniki ne razumejo, na primer kako se sproži zavest, kje prebiva itn. Če primerjamo med seboj poznavanje homeostaze, mišičnega tonusa, analize čutnih vtisov v primarnih čutnih poljih s spoznanji vrhunskih znanosti o zavesti in »jazu«, lahko ugotovimo, da so slednje še v otroških čevljih. Toda ta horizont se je odprl. Fascinanten je in odpira nove možnosti. Biotehnologija in nevroznanosti še niso prišle do vesti, v kateri se manifestira vrhunec človekove samozavesti. Človekova sposobnost, da se dvigne nad prisile, ki mu jih vsiljujejo preživetje, je nedojemljiva. Prav tako je njegovo kritično odkrivanje tistih nepravilnosti, ki mu onemogočajo iskanje resnice in v njem budijo željo, da bi korigiral svoje mišljenje, ravnanje in analizo dejstev.[17]

Če bi hotel končati razpravo, bi moral predvideti predhoden konec antropologije, kot jo poznamo, in o njej spregovoriti kot o zgodbi, o kateri človek verjame, da se mu je (in zakaj se mu je) zgodila v preteklosti. Antropološki označevalci, ki jih ni mogoče spraviti v nobeno od dosedanjih zgodb, na koncu svoje zgodovine spet neredko silijo nazaj v kabinet, kjer se poraja dialog s preteklostjo in kjer nastajajo abstraktni pojmi. Evdokimov je videl edini razlog, zakaj nihče od filozofov ni nikoli zanikal bogopodobnosti, v tem, da je bogopodobnost tako nepomembna; bogopodobnost je »dialog« s preteklo zaključeno zgodovino osebe. Omejitev na mišljenje o uravnoteženih pojmih ne more biti izhodišče zato, ker človeka ni mogoče definirati in ker v njih navadno manjkajo reči, ki zadevajo človeka v sedanjem času, na primer človekove elementarne potrebe, človekova končnost, praznina, stiska, lakota itn. Ni treba razmišljati dolgo časa, da ugotovimo, da kategorije »jaza« pri Descartesu ali Pascalu ne zdržijo niti najmanjše praktične preizkušnje.

Povzetek: **Anton Mlinar, *Človek med kulturno, socialno in teološko antropologijo***

Jezusove besede: »Sin človekov sicer odhaja, kakor je pisano o njem, toda gorje tistemu človeku, po katerem je Sin človekov izročen! Bolje bi bilo za tega človeka, da se ne bi rodil« (Mt 26,24) na vznemirljiv način opisujejo vse nianse človeka sredi sveta. Klasična antropologija je abstraktna in si niti ne prizadeva utemeljevati svojega pogleda na tosvetnost. Razkorak med antropologijami se poglobi zlasti v razsvetljenstvu, ki konceptualizira subjekt in individualizem. Kulturna in socialna antropologija z začetka 20. stoletja sta povod za drugačno in novo zanimanje za človeka, tudi v krščanstvu. Svoje razmišljanje

[17] G. Rager, *Neuronale Korrelate von Bewußtsein und Selbst*, v: G. Rager, J. Quitterer, E. Runggaldier, *Unser Selbst*, Ferdinand Schöningh, Padeborn 2003, 56.

namenjam analizi antropologije v pastoralni konstituciji o Cerkvi v sodobnem svetu *Gaudium et spes* in perspektivi, ki jo to besedilo odpira prihodnosti, saj je to prvi dokument v zgodovini Cerkve, ki poleg sinteze krščanskega gledanja na človeka upošteva človekov svet v celoti in človeka v svetu.

Ključne besede: antropologija, družbeni nauk Cerkve, personalizem, redukcionizem, subjekt

Summary: **Anton Mlinar, *Man between Cultural, Social and Theological Anthropologies***

Christ's words: »The Son of Man will die, as the Scriptures say. But it's going to be terrible for the one who betrays me! That man would be better off if he had never been born« (Mt 26.24) describe all nuances of man in the world in a very exciting manner. Classical anthropology is abstract and does not even try to justify its view of this world. The rift between anthropologies became especially deep in the period of Enlightenment conceptualizing the subject and individualism. Cultural and social anthropologies in the beginning of the 20th century caused a different and novel interest in man, also in Christianity. The treatise deals with an analysis of the anthropology in the pastoral constitution *Gaudium et spes* and with the prospects it opens for the future since it is the first document in the history of the Church that, in addition to a synthesis of the Christian view of man, considers the complete world and man in the world.

Key words: anthropology, social teaching of the Church, personalism, reductionism, subject

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 262.5 Vat II: 241
BV 65 (2005) 3, 471–478

Ivan Janez Štuhec

Moralno odločanje med avtonomijo in heteronomijo

Uvod

Potem ko si je tübinška šola s Seilerjem in Hirscherjem na čelu že v devetnajstem stoletju prizadevala moralno teologijo oddaljiti od kazuistike in s tem od prevelike navezave na pravo, je izid novega Zakonika cerkvenega prava leta 1917 za nekaj desetletij začeti razvoj zavrl in moralno teologijo ponovno vrnil v območje kanonskega prava in neosholastične teologije. Najbolj znan avtor tega obdobja je bil Vermeersch, ki so ga nekateri nadaljevalci tübinške šole kritizirali.

Po letu 1930 so na moralno teologijo začela vplivati nova spoznanja na področju eksegeze, ekleziologije in liturgije. Prav tako je vedno bolj prisoten vpliv eksistencializma in personalizma. Različni avtorji, kot so Tillmann, Mersch, Stelzenberg in drugi, so pripravljali pot Bernardu Häringu, ki je leta 1954 izdal svojo moralno teologijo *Kristusov zakon*. To delo je imelo izjemen vpliv na obdobje pred koncilom in je močno vplivalo tudi na sam koncil. Häring je moralno teologijo postavil v dva nova konteksta: teološkega in kulturnega. Vzpostavil je dialog z nekaterimi filozofskimi tokovi dvajsetega stoletja, kot sta krščanski eksistencializem in personalizem. To mu je omogočilo, da je prenesel poudarek s predmeta moralnih dejanj na njihovega nosilca, to je na subjekt. S teološkega vidika je iskal ustrezno povezavo med obstoječimi kulturnimi tokovi in razodetjem. Moralnost je zanj človekov odgovor na božje vabilo po Jezusu Kristusu. Häring sicer ostane bolj eklektik in manj sistematik, zaradi česa ga drugi avtorji kasneje kritično presojajo. Vsekakor pa ima izjemno zaslugo, da je povzročil premik iz kazuistične v personalno moralno teologijo.

1.Situacijska etika

Spričo novih pojavov, pred katerimi se je znašlo človeštvo visoko razvite industrijske družbe, se v času pred koncilom in po njem pojavi nova smer v MT, ki se imenuje situacijska etika. Njen glavni cilj je bil, da bi moralne norme upoštevale družbene spremembe. Situacijska etika je zagovarjala načelo, da mora posameznik sprejemati lastne odločitve na podlagi presoje okoliščin, v katerih se nahaja, ne le na podlagi veljavne moralne nor-

me. Ta pristop je bil zanimiv tudi z ekumenskega vidika, saj se je približal protestantski etiki, ki izhaja iz svobodnega subjekta in ne iz avtoritete cerkvenega učiteljstva. Situacijsko etiko je obsodil Pij XII. v dveh govorih, leta 1952 in leta 1956. V teh posegih je izpostavil tri ključne vidike situacijske etike:

da zagovarja neveljavnost objektivnih, nespremenljivih in univerzalnih načel, ki predstavljajo dokončno pravilo moralnega vedenja;

da zanika pojem narave in s tem naravnega zakona, ki ga nadomesti s pojmom eksistence in svobode;

da ima vrednost samo posameznikova izbira, ki jo naredi na podlagi konkretne situacije, iz katere izpelje navodila za svojo odločitev.

Situacijska etika je bila in je še vedno blizu marksistom in njihovim potomcem, nesprejemljiva pa je za krščanski kontekst; kljub temu je potrebno priznati, da je opozorila na nekatere bistvene elemente v moralni teologiji: na primarnost subjekta in pomembnost njegove izbire v odnosu do objektivnih moralnih norm; na ustrezno težo in neponovljiv pomen situacije, v kateri se izbira in na konkretnost moralnega imperativa, ki zavezuje posameznika, da deluje tukaj in sedaj. Čeprav je situacijsko etiko cerkveno učiteljstvo zavrnilo, se je v različnih oblikah pojavljala vse do danes. Med najbolj znanimi njenimi oblikami je t.i. *new morality* v Severni Ameriki.

2.Koncilska prenova

Yve Congar je bil mnenja, da je drugi vatikanski koncil pomanjkljiv na področju moralnih vsebin. Nasprotno je B. Häring menil, da je koncil dal temelje za obnovo moralne teologije. Oba imata prav. Koncil se res ni spuščal na posamezna področja moralne teologije, dal pa je pomembna izhodišča za njeno prenovo. Zato nas ne sme čuditi, da je pokoncilsko obdobje močno zaznamovano z moralnimi temami.

Smernice za prenovo moralne teologije najdemo v točki 16. Optatam totius, ki pravi: »Tudi druge teološke predmete je treba prenoviti tako, da se bolj živo povežejo s Kristusovo skrivnostjo in zgodovino odrešenja. Posebna skrb naj se posveti spopolnjevanju moralne teologije, ki naj svojo znanstveno razlago bolj zajema iz nauka sv. pisma in tako pojasnjuje vzvišenost poklicanosti vernikov v Kristusu in njihovo dolžnost, da v ljubezni obrodijo sad za življenje sveta.«

Iz tega navodila lahko izpostavimo nekaj poudarkov: a) koncil je napovedal prenovo, ker ni bil zadovoljen z obstoječim stanjem; b) pot za dosego tega cilja je bolj oseben odnos s skrivnostjo Jezusa Kristusa; c) v središče se postavi kristjanovo življenje in ne samo liturgija; č) metoda, ki jo koncil izpostavi, je znanstvena (to pomeni, da koncil ne pristaja na kontradikcije med teološkimi spoznanji in spoznanji drugih znanosti; pričakuje se interdisciplinarni dialog, a tudi jasna identiteta na podlagi lastnih epistemoloških pravil); d) izpostavljen je teološki kontekst

moralne teologije in ne filozofski; e) naloga MT je posebna v tem, da »pojasnjuje vzvišenost poklicanosti vernikov v Kristusu« (to pomeni, da se ne sme zadrževati na meji med dovoljenim in prepovedanim, da se ne sme deliti na moralo vsakdanjega življenja, kjer se sprašuje, do kod smemo iti, da ne pademo v greh, in na moralo evangeljskih svetov, ki jih živijo za to posebej poklicani); f) moralni izraz človeka morajo biti sadovi življenja iz ljubezni (to pomeni skladni s krščanskim temeljnim sporočilom, v soglasju z logiko ljubezni); g) krščanska morala mora prehoditi pot občestvenega odrešenja: posameznik ima dolžnost, da obrodi sad skupaj z drugimi osebami za življenje sveta. Gre za pravi odgovor na potrebe sodobnega sveta. Ker odrešenje v zgodovini ni popolnoma doseženo, ostane MT eshatološko naravnana.

3. Pokoncilsko nesoglasje

Pokoncilska prizadevanja so prinesla zelo živahno razpravljanje na področju utemeljevanja moralnih zahtev. Na eni strani je bilo veliko storjenega za znanstveno utemeljenost MT, na drugi pa so prezrli posebnost teološke narave moralne teologije. Tako je prišlo do nesoglasja med zastopniki avtonomne morale in njihovimi kritiki, ki so zagovarjali posebnost ali specifičnost krščanske etike, verske etike. Ključni pojmi te razprave so bili naravni zakon, vloga cerkvenega učiteljstva, temeljna odločitev in vest. Predstavniki avtonomne morale so si prizadevali, da bi krščansko etiko racionalno utemeljili, upoštevajoč, da je razum osvetljuje vera, da bi tako lažje spregovorili sodobnemu človeku. Danes gredo prizadevanja predvsem v smeri oživitve in predstavitve krščanske izvirnosti in v smeri njene kompatibilnosti s kriteriji univerzalnosti v sodobnem svetu. To se zdi možno prav zaradi tega, ker je etika toliko humana kolikor je krščanska, kolikor ima svoj temelj v Kristusu in obratno. Saj je Jezus Kristus pravi Bog in človek.

Koncil je pokazal, kako sta v Jezusu Kristusu, v njegovi osebi in njegovi skrivnosti, med seboj povezana subjektivnost in univerzalnost. Kristus je tisti, ki zagotavlja ne samo znanstvenost moralne teologije, ampak tudi njeno življenjskost in osebno razsežnost, ki ima vsakdanji pomen. Kristusova skrivnost je za moralno obnovo nenadomestljiva. Torej se ne moremo več zadovoljiti samo s kazuistiko ali utemeljevanjem moralnih norm, ampak je potrebno vedno bolj prodirati v globino poklicanosti in pokazati veličino vere v Jezusa Kristusa, zavedajoč se, da od tod izhajajo sadovi ljubezni za življenje sveta.

Koncil v svojih dokumentih (DV 42; EV 1/907) govori o tem, da mora Sveto pismo postati duša celotne teologije. Po tridentinskem koncilu je bilo Sveto pismo uporabljeno kot *dicta probantia*. Glavno nalogo za predstavitev moralnih zahtev sta imela filozofija in pravo.

Uporaba hermenevtične metode pa je dokončno pokazala, da se na ta način ne da uporabljati biblične metode. Potrebno se je izogibati vsakega bibličnega fundamentalizma.[1]

4. Utemeljevanje morale: avtonomija, heteronomija, teonomija[2]

Pri teh treh pojmih gre za vprašanje utemeljitve in legitimnosti moralnega sistema in njegovega razvoja. Od Kanta naprej, ki je za izhodišče vzel voljo posameznika, se etične utemeljitve razlikujejo med avtonomnimi in heteronomnimi. O avtonomiji govorimo, ko je človekova volja temelj, ki samemu sebi utemeljuje in opravičuje moralno delovanje. Če pa se mora volja pustiti voditi zunanjim virom, govorimo o heteronomiji. Kantovski kriterij, apliciran na sodobne etične utemeljitve, te uvrsti med heteronomne. Takšni sta recimo etiki sociološkega pozitivizma in marksizma. Kar zadeva krščansko etiko, lahko na podlagi njenega zgodovinskega razvoja ugotovimo, da je ne moremo uvrstiti ne v eno ne v drugo skupino. V preteklosti so prevladovala heteronomna stališča, ki so etiko utemeljevala od zunaj, od Boga, s pomočjo Svetega pisma, tradicije, cerkvenega učiteljstva, narave. Na drugi strani pa je avtonomno utemeljevanje šlo v smeri etike brez Boga, kar je za kristjane nesprejemljivo. Zaradi tesne zveze med vero in moralo, ki je za kristjana neobhodni postulat, je tako prišlo do transcendentalne utemeljitve avtonomije, poimenovane teonomna avtonomija. To pomeni določeno distanco do absolutizacije avtonomije, ko se ta pojmuje brez Boga.

Večina moralnih teologov v obdobju med 1970 in 1980 je zagovarjala avtonomno moralo v kontekstu vere, vendar so med njimi razlike. Izhodišče je odnos do sodobnega sekularizacijskga procesa kot znamenja časa. Želja avtonomne morale, da vzpostavi dialog s sodobnim svetom je bila brez dvoma dobra in pozitivna. Rezultat pa ni bil vedno pozitiven, še posebej zato ne, ker je prišlo do velikega moralnega nesoglasja znotraj krščanske skupnosti same. Prišlo je do tega, da se je zaradi modernosti žrtvovalo krščansko posebnost, da so se izpostavljali zgolj racionalni vidiki, zaradi česar je moralna teologija zdrsnila nazaj v neosholastično maniro racionalizma, do katerega je sicer bila zelo kritična.

Razlika med neosholastično in avtonomno moralo je sicer velika in se nanaša predvsem na antropologijo. Avtonomna morala vidi človeka predvsem kot dinamično, zgodovinsko, svobodno bitje; avtonomno tudi zaradi

---

[1] Prim. C. Zuccaro, *Morale fondamentale*, Bologna 1995, 32-33.

[2] Prim. A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1984; J. Fuchs, *Gibt es eine spezifisch christliche Moral?*, v: *Stimmen der Zeit* 95 (1970), 99-112; D. Mieth, *Autonome Moral im christlichen Kontext*, v: *Orientierung* 40 (1976) 31-34; D. Mieth, F. Compagnoni, (izd.), *Ethik im Kontext des Glaubens. Probleme, Grundsatze, Methoden*, Freiburg i. Br., 1978; K. Demmer, B. Schüller (izd.), *Christlich glauben und handeln. Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion*, Düsseldorf 1977.

sodobnih tehničnih in znanstvenih spoznanj ter dosežkov. Ti avtorji človeka ne razumejo v pojmih metafizične narave, pač pa želijo izpostaviti njegovo posebnost, kot bitje v razvoju, kot bitje, ki svoje zgodovinsko bivanje usmerja v prihodnost, bitje ki tosvetno bivanje razume predvsem kot uresničitev samega sebe, bitje, za katerega so najbolj pomembna razmerja na nivoju medosebnega in občestvenega komuniciranja. Ta antropologija, ki je dokaj nekritično prevzeta iz sekularnega kulturnega okolja, zanika tradicionalni pojem naravnega zakona, ki je bil utemeljen v metafizični naravi človeka in njegovih dejanj. Avtonomisti sprejemajo naravo samo kot racionalno naravo (natura rationis), sledeč Kantu, je ta narava brez vsebin, kajti človek je tisti, ki zakone racionalno formulira, tako zase kot za druge.

Drugo pomembno področje, ki ga avtonomna morala spremeni, je odnos do razodetja. Razodetje razume kot sekundarno in pri krščanski morali dodano. Torej ga razume kot tisto, v katerem ne moremo utemeljiti moralnih zahtev in ki nam ne daje posebnih moralnih norm. Edina novost, ki prihaja iz razodetja, je kontekst vere. Vloga vere ima tako značaj zadnje motivacije za moralo, značaj poslednje utemeljitve; drugi pa vidijo integrativno vlogo človeških spoznanj, ki so vključena v »biti novost v Kristusu«. Skratka, nadnaravni vidik vere je na transcendentalnem nivoju ločen od naravnega vidika, kateremu pripada morala, in neposredno ne vpliva na moralne odločitve. Tako se pojavi razkorak med naravo in nadnaravo, kakor se je to zgodilo v neosholastiki, s to razliko, da se je tam pretiravalo v smeri nadnarave, v primeru avtonomije pa v smeri narave.

Na podlagi tega problematiziranja odnosa med naravo in nadnaravo avtonomna morala postavi pod vprašaj vlogo cerkvenega učiteljstva na področju morale. Še posebej v primerih, ko to predlaga nespremenljive zakone, ki so univerzalni in brezpogojni, ker da je to v nasprotju z zgodovinskostjo človekovega spoznanja in z znanstveno utemeljitvijo etike. Ta razprava je prerasla v odkrito nasprotovanje cerkvenemu učiteljstvu, še posebej v primerih, ko je to utemeljevalo svoje norme na naravnem zakonu, kot se je to zgodilo v okrožnici *Humanae vitae*. Avtonomisti namreč menijo, da na področju naravnega zakona cerkveno učiteljstvo ne more imeti večje pristojnosti kot kdorkoli drug. Zato apelirajo na cerkveno učiteljstvo, da opusti konzervativno razumevanje naravnega zakona, da naj sprejme sekularne etične predloge, kar ni v nasprotju z Božjim razodetjem. Papežu in škofom ne odrekajo pedagoške vloge pri učenju v smislu pomoči posameznikom, da lažje najdejo svojo avtonomno pot. Vendar avtonomisti vztrajajo zgolj pri pastoralni in odklanjajo doktrinarno vlogo učiteljstva na področju morale, ki v nobenem primeru ne more in ne sme biti v konfliktu s posameznikovo vestjo. Avtonomistična morala radikalno vztraja pri utemeljevanju moralnih norm v subjektu in iz subjekta, v smislu subjektove samouresničitve, ki je edini sposoben, da si določi obveznosti, dolžnosti. Samouresničitev ni odvisna od metafizične in abstraktne opredelitve človeka,

ampak od uresničitve tosvetnih dobrin, ki jih odkrivajo znanosti. Da bi se avtonomna morala izognila arbitrarnemu določanju tega, kaj je dobro, se sklicuje na globalni blagor osebe, pri čemer so zakoni orientacijski usmerjevalci za odkrivanje globalnega blagra. Na tem mestu se odpira težko vprašanje konflikta med moralno sodbo posameznika in navodili moralnega zakona.

Kontroverzno vprašanje moralne avtonomije je tudi moralna sodba, za katero je potrebno upoštevati tri klasične elemente: predmet delovanja; cilj, ki ga subjekt zasleduje; okoliščine, v katerih se odločitve zgodijo. V tradicionalni katoliški morali so nekateri predmeti delovanja opredeljeni kot slabi sami na sebi (intrinsece malum), neodvisno od namena in okoliščin delovanja. Avtonomna morala zanika, da bi lahko apriori govorili o dejanjih, ki so sama na sebi slaba, kajti vse, kar je človeško, dobro ali slabo, razumejo na ravni predmoralnega: tako življenje kot smrt, spočetje in kontracepcijo, rojstvo in abortus itd. Vse to vstopi na polje moralnega šele v trenutku, ko posameznik sprejema odločitev. Kriterij presojanja in sprejemanja odločitev je proporcionalnost glede ciljev. V bistvu gre za pristojnost subjekta, da presodi, katerim predmoralnim dobrinam bo namenil večji pomen in vrednost ter koliko jim je dolžan slediti. Tako dejanja sicer opredeljena kot nemoralna, kot npr. masturbacija, kontracepcija in spolno razmerje izven zakona, niso več razumljena kot slaba sama po sebi, ampak jih subjekt v konkretni situaciji lahko ovrednoti kot moralno sprejemljiva.

Razumljivo je, da avtonomna morala med moralnimi teologi ni našla splošnega soglasja, še posebej ne to, da je odločanje o tem, kaj je moralno, prepuščeno delujočemu subjektu.

Nekateri zagovorniki proporcionalistične teorije menijo, da avtonomne morale ne moremo razumeti kot nov moralni sistem, ki je blizu probabilizmu ali laksizmu. Po mnenju kritičnih teologov gre pri avtonomni morali za pravi in lasten moralni sistem, ki je blizu konsekvencionalizmu, to je teoriji, ki opredeljuje dobro ali zlo na podlagi posledic delovanja.

5. Odgovor verske etike[3]

Avtonomni morali se je uprla verska etika (etika vere), ki pa ni razvila sistematičnega odgovora (Stoeckle, Shurmann, Kilpert, Piega, Melina, Ratzinger). Avtorji sicer soglašajo, da je potrebno biti v dialogu s sekulariziranim svetom, vendar nasprotujejo trem vidikom avtonomne morale: a) preveliki prilagodljivosti sekulariziranemu in individualiziranemu svetu, ki se navdihuje pri hedonističnih in samouresničljivih modelih; b) nekritičnemu prevzetju optimistične antropologije razsvetljenskega izvora, ki ne upošteva omejitev

[3] Prim. G. Ermecke, *Das Problem der Universalien oder Allgemeingültigkeit sittlicher Normen innerweltlicher Lebensgestaltung*, v: *Münchener Theologische Zeitschrift* 24 (1973), 1-24; B. Stöckle, *Grenzen der autonomen Moral*, München 1974; J. Ratzinger, (izd.), *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975.

in nesposobnosti razuma, ki izhajajo iz posledic grešnosti, kar bistveno vpliva na antropološki koncept, ki je v ozadju vsake morale; c) ambivalentnosti pojma avtonomija, ki v kantovskem izvornem pomenu sicer ne pristaja na človekovo samozadostnost, medtem ko kasnejši razvoj tega pojma v luči ateističnega in libertarnega razumevanja človeka to samozadostnost potencira.

Verska etika izhaja iz teološko utemeljene antropologije, ki veri pripisuje bistveno vlogo pri tem, da človek najde pot za svoje odrešenje. Zaradi tega nasprotuje izenačitvi med krščansko etiko in humanistično etiko. Predpostavlja se, da v moči razodetja kristjan razpolaga s specifičnimi etičnimi normami, ki so zanj obvezujoče.

Ta posebnost se kaže na dva načina: a) z materialnega vidika osrednja vrednota razodetja, ljubezen, zahteva, da odpustimo tistim, ki so nas prizadeli in da ljubimo tudi sovražnike. Poleg tega nekatere vrednote, kot svetost življenja vsake osebe, zavzemajo širino in globino, ki gre preko racionalnih spoznanj etike; b) s formalnega vidika nas vera na poseben način moralno obvezuje, poleg tega narekujejo kristjanu lastne vrednote dodatno obveznost, ki je še bolj razločna, kot so etična spoznanja, pridobljena z razumom.

Dalje je tudi pripadnost edinstveni skupnosti, Cerkvi, ki jo je ustanovil Kristus, in ki moralno zavezuje, razlog, da lahko govorimo o dodatnih etičnih vsebinah, ki jih ni mogoče preprosto izpeljati iz razuma in ki so vezani na specifične pogoje življenja Cerkve, npr. evangeljski sveti in celibat za klerike. Poleg tega se vztraja na stališču, da cerkveno učiteljstvo nima na področju morale zgolj pedagoške, ampak ima tudi doktrinarno vlogo. Na področju moralnega oznanjevanja pripada papežu in škofom posebna pristojnost za to, da ohranijo in branijo Kristusovo moralno sporočilo v njegovi avtentičnosti in celovitosti in da poglabljajo določene vidike s pomočjo Svetega Duha. Vloga cerkvenega učiteljstva na področju morale je nadkulturna in večna. Zato so posegi cerkvenega učiteljstva za oblikovanje vesti vernikov obvezujoči in nujni.

Tako avtonomna morala kakor verska etika zavračata očitek, da je katoliška morala heteronomna, kakor to izhaja iz nekaterih sodobnih filozofskih nazorov. Zagovarjajo avtonomijo, z določeno modaliteto v odnosu do Boga, kajti v središču krščanske morale je človek, ki je svoboden in odgovoren, ki je sposoben spoznati resnico, pravico in dobroto, sposoben je opaziti obveznost, aktualizirati vrednote in jih kljub svoji človeški krhkosti uresničiti.

Za obe smeri morala nima zadnje besede oziroma ne predstavlja terena, na katerem bi zgradili lastno odrešenjsko stavbo. Zato avtonomija potrebuje teonomijo, ki je ne ukinja, ampak jo nadgrajuje. Kakor zaveza med Bogom in človekom ne ukinja človeka, ampak mu omogoči, da razvije svoje sposobnosti, tako se analogno dogaja tudi na relaciji teologija – morala oziroma na relaciji teonomija - avtonomija. Gre za korelacijske pojme, ki jih ne moremo razumeti v medsebojni izključenosti, tudi ne v nasprotju, čeprav se zdi, da je težko opredeliti tip odnosa med njima.

Obe smeri se razlikujeta pri opredelitvi vloge vere v odnosu do racionalnosti in v procesu formuliranja moralnih norm. Gre za metodološke razlike in za različne antropološko-teološke koncepte, ki se prevajajo na raven konkretizacije in presoje posameznih moralnih področij, kjer prihaja do razlik. Okrožnica Sijaj resnice predstavlja epilog predstavljene pokoncilske debate, kjer je cerkveno učiteljstvo zavzelo kritično, a ne v vseh detajlih odklonilno stališče do nekaterih trendov v moralni teologiji.[4]

Povzetek: **Ivan Janez Štuhec, *Moralno odločanje med avtonomijo in heteronomijo***

Moralna teologija je v dvajsetem stoletju naredila velik razvoj. Priprava sprememb na II. vatikanskem koncilu je bila dolgotrajna in kontroverzna. Koncil je postavil metodološko izhodišče, da je potrebno moralno teologijo utemeljiti na Svetem pismu in cerkvenih očetih ob upoštevanju sodobnih znanosti in znamenj časa. Po koncilu sta se tako razvili dve smeri, prva znana pod imenom avtonomna morala, druga pod imenom verska etika (etika vere). Okrožnica Sijaj resnice predstavlja povzetek in kritično opredelitev do pokoncilskega razvoja.

Ključne besede: avtonomija, teonomija, heterenomija, verska etika, sekularizacija, samouresničitev, situacijska etik, neosholastika, cerkveno učiteljstvo, avtoriteta, odločitev

Summary: **Ivan Janez Štuhec, *Moral Decisions between Autonomy and Heteronomy***

The 20th century saw a great development of moral theology. The preparations for the changes at the Second Vatican Council were prolonged and controversial. Vatican II established the methodological starting point that moral theology must be grounded on the Bible and the Church Fathers and at the same time take into account modern science and the signs of the time. Thus, two lines of thought developed after Vatican II, the first one known as autonomous morality and the second one known as religious ethics (ethics of religion). The encyclical *Veritatis splendor* represents a summary and a critical declaration with regard to the development after Vatican II.

Key words: autonomy, heteronomy, religious ethics, secularisation, self-realization, situation ethics, neo-scholasticism, Church's magisterium, authority, decision

[4] Prim., I. Štuhec, *Kako naj zasije resnica v sodobni moralni dvom?*, v: *BV* 54 (1994), 201-212; A. Mlinar, *Vsebina pomenskih dvojic v okrožnici Sijaj resnice*, v: *BV* 54 (1994), 213-238.

Vabljeno predavanje (1.06) UDK 262.5 Vat II: 348 (094)
BV 65 (2005) 3, 479–490

Borut Košir

Zakonik cerkvenega prava 1983 – zadnji koncilski dokument

Uvod

Avtorji so enotni v tem, da je Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 zadnji veliki »dokument« II. vatikanskega cerkvenega zbora. V pravni jezik je namreč sestavljavcem zakonika uspelo prevesti koncilski nauk in njegova navodila za delo v pokoncilskem obdobju. Koncil je na mnogih področjih temeljito spremenil gledanje Cerkve na različnih teoloških in drugih področjih, tako na področju teologije in pastorale, kot tudi na to, da bi koncilsko teološko misel Cerkev posredovala na način, ki bo blizu in predvsem razumljiv sodobnemu človeku.

Za prenovo Zakonika cerkvenega prava iz leta 1917 je bila temeljna »nova koncilska ekleziologija«, ki je postavila vernika in njegovo dostojanstvo, ki izhaja iz dejstva krsta, tudi v Cerkvi kot ustanovi pred vse druge razsežnosti. Zakonik natančno sledi *Dogmatični konstituciji o Cerkvi.* V kan. 204 ZCP 1983 pove, kdo ima v Cerkvi status vernika in s tem tudi dolžnosti in pravice, ki gredo vernikom v Cerkvi.[1] Prav tako tudi pove, da je Cerkev v svetu ustanovljena in urejena kot družba. To pa seveda pomeni, da ima svoj pravni sistem, ki jo kot institucijo podpira pri izvrševanju njenega poslanstva.[2]

Prvi je o potrebi po novem zakoniku spregovoril že papež Janez XXIII. Potrebnih je bilo 24 let, da se je uresničil načrt, ki ga je papež napovedal dne 25. januarja 1959, ko je govoril o potrebni posodobitvi Zakonika cerkvenega prava.[3] Koncil je odprl nepričakovana obzorja za prenovo Cerkve.

---

[1] Prim kann. 208-223 ZCP 1983.

[2] »Verniki so tisti, ki se s krstom včlenijo v Kristusa in postanejo Božje ljudstvo, so zato na svoj način deležni Kristusove duhovniške, preroške in kraljevske službe, vsak po svoji zmožnosti pa je poklican k izvrševanju poslanstva, ki ga je Bog zaupal Cerkvi, da ga spolnjuje v svetu. Ta Cerkev je v tem svetu ustanovljena in urejena kot družba, obstaja pa v katoliški Cerkvi, katero vodijo Petrov naslednik in škofje, ki so v občestvu z njim« (Kan. 204, §§1-2 ZCP 1983). »Pod imenom laiki razumemo tukaj vse vernike razen udov svetega reda in redovniškega stanu, potrjenega v Cerkvi, to se pravi vernike, ki so bili s krstom včlenjeni v Kristusa in s tem uvrščeni v Božje ljudstvo. Ti verniki so s krstom na svoj način postali deležni Kristus9ove duhovniške, preroške in kraljevske službe in izvršujejo svoj delež poslanstva celotnega krščanskega ljudstva v Cerkvi in v svetu« (C 31, 1).

[3] *AAS* 51 (1959), 65-69: 68.

Potrebnih je bilo dvajset let študijskih prizadevanj za koncilskemu nauku ustrezno kanonskopravno ureditev. Ta je prenesla v pravne formulacije učenje II. vat. koncila in s tem zagotovila dosleden prenos koncilskega učenja v cerkveno prakso, z uvidom vedno večje prisotnosti Cerkve sredi sodobnega sveta.[4]

Tudi cerkveno pravo sledi razvoju Cerkve. V nekaj desetletjih se je pokazalo, da je treba zakonik iz leta 1917 ne le prilagoditi sodobnim potrebam Cerkve, kot so velevali sramežljivi predlogi še v letu 1960, pač pa da je potrebna temeljna in globalna prenova zakonika, kar je bilo še posebej jasno po koncilu.

1. Priprave in potek dela pri prenovi zakonika

Prenova zakonika cerkvenega prava je bila sad skupinskega dela v luči koncilskega učenja in njegovih navodil. Škofje so bili trikrat posebej in skupno povabljeni k sodelovanju. Na ta način so lahko pokazali svoj čut za vesoljno Cerkev. Tem so pomagali številni strokovnjaki na področju teologije, zgodovine in kanonskega prava. Institucije in posamezniki z vseh delov sveta so sodelovali pri težkem delu za pripravo novega zakonika.[5]

Revizija zakonika je bila izraz vrhovne zakonodajne oblasti rimskega papeža. Delo je ta poveril posebni papeški komisiji, ki so jo sestavljali strokovnjaki iz vse Cerkve. Različne usmeritve, dvomi in pristopi so zahtevali dolgo in vztrajno delo, da je bilo mogoče kolikor toliko ustreči vsem željam in predvsem zahtevam koncila. Papež sam je potrdil dokončno shemo zakonika in ga nazadnje razglasil s svojo apostolsko oblastjo.

Temelj vsega dela pri prenovi predstavlja govor papeža Pavla VI., s katerim je ob koncu koncila ustanovil in razglasil posebno komisijo za revizijo zakonika. Poudaril je predvsem dve stvari: ne gre samo za to, da je treba posodobiti obstoječe zakone, pač pa jih je treba prirediti duhu časa, novim potrebam, pred očmi pa je stalno treba imeti reforme, ki jih je uvedel II. vat. koncil. Kljub temu mora staro pravo ostati temelj nove zakonodaje.

---

[4] Omenjeno izhaja iz Apostolske konstitucije *Sacrae Disciplinae Leges*, prav tako iz uvoda v zakonik, iz treh papeževih govorov, iz govora državnega tajnika in podpredsednika Komisije za revizijo zakonika z dne 3. februarja 1983, na uradni predstavitvi novega zakonika (*Comm.* 15 (1983), 3-41.

[5] S pismom z dne 15. 1. 1966 so bili škofje povabljeni da pošljejo svoje mnenje in nasvete *de iure condendo* in da pošljejo imena strokovnjakov, ki bi lahko bili del komisije in svetovalci v različnih študijskih skupinah. Številne pripombe škofov, ki so jih ti poslali pisno, so bili velikega pomena, predvsem zaradi njihovih pastoralnih izkušenj, kot beremo v uvodu v zakonik. Prejeli so prve sheme posameznih delov zakonika. Te so bile sicer tajne, mogli pa so jih študirati *in loco*, skupaj s svojimi sodelavci. Tako so lahko poslali drugo skupino mnenj in nasvetov. Končno so vsi prejeli shemo iz leta 1980, ko je bil unificiran tekst novega zakonika v študijske namene.

Samo pripravo zakonika, zgodovino nastajanja zakonikovega teksta in smernice, ki jih je vrhovna oblast pri tem upoštevala, natančno opiše papež Janez Pavel II. v ap. konstituciji *Sacrae Disciplinae Leges*, s katero je inavguriral novi zakonik.[6]

2. Navodila škofovske sinode za pripravo prenovljenega ZCP

Za prenovo zakonika so cerkvenopravni strokovnjaki oblikovali deset temeljnih in splošnih izhodišč, ki jih je potrdila tudi škofovska sinoda leta 1967. Ta so našteta v uvodu v novi zakonik:

1. Pri prenavljanju prava je treba povsem ohraniti pravni značaj, ki ga zahteva sama družbena narava Cerkve. Zato mora zakonik vsebovati določbe, da postanejo verniki v krščanskem življenju deležni dobrin, ki jih ponuja Cerkev in jih vodijo v večno zveličanje. Zato mora zakonik opredeljevati in varovati pravice in dolžnosti vsakogar do drugih in do cerkvene skupnosti, kolikor so v zvezi z bogočastjem in blagrom duš.

2. Med notranjim in zunanjim področjem, kar je lastno Cerkvi in je bilo stoletja v veljavi, naj vlada skladnost tako, da se prepreči spor med obema.

3. Da bi se čim bolj pospeševala pastoralna skrb za duše, naj se v novem pravu poleg kreposti pravičnosti upošteva tudi ljubezen, zmernost, človečnost, umerjenost, s katerimi naj se podpira ravnovesje ne le v uporabi zakonov s strani pastoralnih delavcev, marveč v sami zakonodaji, in naj zato določbe ne bodo prestroge, nasprotno, naj se več spodbud in priporočil, kjer ni potrebe, da se zaradi javnega blagra in splošnega cerkvenega pravnega reda ohranja strogo pravo.

4. Za složno delovanje najvišjega zakonodajalca in škofov v pastoralni skrbi za duše naj doslej izredne pravice glede spregledovanja splošnih zakonov postanejo redne, pridržijo pa se vrhovni oblasti vesoljne Cerkve ali drugim višjim oblastem samo tiste, ki zaradi skupnega blagra zahtevajo izjemo.

5. Treba je biti pozoren na načelo, ki se ga izvaja iz gornjega, to je načelo subsidiarnosti; v Cerkvi ga je treba toliko bolj uporabljati, ker je služba škofov s pridruženimi oblastmi božjepravna. Da se le ohranita enotnost zakonodaje ter vsem skupno in splošno pravo, se s tem načelom brani tudi primernost in potrebnost skrbeti za korist zlasti posamičnih ustanov z območnim pravom in z zdravo samostojnostjo območne izvršne oblasti, ki jim je priznana. Ko se torej opre na to načelo, naj novi zakonik prepusti ob-

---

[6] Prim. *Codex Iuris Canonici* (scil. recognitus), v: *AAS* 75 (1983), pars II. auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, Civitas Vaticana 1983, Const. Ap., *Sacrae Disciplinae Leges*. *Codex Iuris Canonici – Zakonik cerkvenega prava (ZCP)*, auctoritate Ioannis Pauli PP. II Promulgatus, Ljubljana 1983 (latinski tekst s slovenskim prevodom), Ap. konst. *Zakone svetega pravnega reda)*, 11-21.

močnemu pravu ali izvršni oblasti, kar ni potrebno za enotnost pravnega reda vesoljne Cerkve tako, da se predvidi zdrava »decentralizacija«, če ni nevarnosti razkrajanja ali nastajanja narodnih Cerkva.

6. Zaradi temeljne enakosti vseh vernikov in različnosti služb in nalog, ki je utemeljena v sami hierarhični ureditvi Cerkve, je koristno, da se primerno opredelijo in zavarujejo pravice oseb. Tako naj se izvrševanje oblasti še jasneje razodene kot služenje, se bolj utrdi njeno izvrševanje in preprečijo zlorabe.

7. Da se bo to primerno preneslo v prakso, je treba posvetiti posebno skrb ureditvi postopka za varstvo subjektivnih pravic. Pri prenavljanju prava je treba biti pozoren na tisto, kar se je v tem že doslej pogrešalo, namreč na upravne pritožbe in prisojanje pravice. Da bi to dosegli, je treba jasno razlikovati različne naloge cerkvene oblasti, namreč zakonodajno, upravno in sodno, in primerno opredeliti, katera telesa naj izvršujejo posamezne naloge.

8. Na neki način je treba pretresti načelo, naj se pri izvrševanju cerkvenega vodstva ohrani ozemeljski značaj: zdi se namreč, da oblike današnjega apostolata priporočajo personalne pravne enote. V novem pravu naj se torej postavi načelo, s katerim se del božjega ljudstva, ki ga je treba voditi, določi po splošnem pravilu na osnovi ozemlja; nič pa ne brani, da bi, kjer se to zdi koristno, dopusti druge vidike vsaj hkrati z ozemeljskim vidikom kot merilo za določitev skupnosti vernikov.

9. Glede kazenskega prava, ki se mu Cerkev kot zunanja, vidna in neodvisna družba ne more odreči, naj bodo kazni na splošno naložene, nalagajo in odpuščajo pa naj se le v zunanjem področju. Vnaprej izrečene kazni naj bodo omejene na nekaj primerov in se naložijo le za najtežje prestopke.

10. Končno, kakor vsi soglasno priznavajo, je novo sistematično ureditev zakonika, ki jo zahteva nova prilagoditev, na začetku pač mogoče nakazati, ne pa točno opredeliti in določiti. To bo torej treba narediti šele po zadostni prenovi posameznih delov, da, šele potem, ko bo skoraj vse delo zaključeno.[7]

3. Način dela pri oblikovanju novega ZCP

Papeška komisija je bila po večini sestavljena iz škofov in duhovnikov, sodelovali pa so tudi nekateri laiki. Ves čas so v komisiji sodelovali člani s petih celin in izmed enaintridesetih narodnosti kot člani, svetovalci in drugi sodelavci: 105 kardinalov, 77 nadškofov in škofov, 73 svetnih duhovnikov, 47 redovnih duhovnikov, 3 redovnice in 12 laikov. Opravili so sistematično delo, ki je trajalo polnih 16 let. Vzpostavili so posamezne študijske skupine, upoštevajoč različnost argumentov, o katerih so razpravljali. Svetovalci so pripravljali pisna mnenja. O teh so potem razpravljali v skupinah

[7] Prim. *Zakonik cerkvenega prava*, Ljubljana 1983, uvod, 29-31.

na periodičnih srečanjih. Tako se je rodila prva serija *Shemata*. Po tem, ko so o tej razpravljali na plenarnem zasedanju Komisije in ko so jo predstavili papežu, so jo v letih 1972-1977 razposlali vsem škofom in različnim organom v Cerkvi. Ko so v Rimu dobili odgovore s pripombami, so te obdelovali sedem let, vsako od shem posebej v desetih skupinah. Velikokrat je bilo treba začeti delo iz nič, da je prišlo do optimalnih rešitev.

Pri tem so se prizadevali pridobiti stališča javnega mnenja, in sicer tako, da so izdajali revijo *Communicationes*, ki je izhajala od leta 1969 dalje. V teh je bilo mogoče najti zakonodajne dokumente, prav tako pa tudi zapisnike srečanj posameznih študijskih komisij, kakor so predelovale posamezne sheme.

Ni pa se bilo mogoče izogniti tudi nekaterim zapletom. Preleminarna shema, ki so jo imenovali *Lex Ecclesiae fundamentalis (LEF)*, ta naj bi omogočila izdajo neke vrste »ustavo Cerkve«, ki jo je želel papež Pavel VI., pri čemer so ga podprli mnogi njegovi sodelavci in pravni strokovnjaki, končno ni obrodila sadov. Ta temeljni zakon naj bi vseboval najsplošnejše določbe, ki so skupne tako latinski kot tudi Cerkvam vzhodnih katoliških obredov. O tem so tekle globoke in včasih mučne razprave tako po komisijah kot tudi v časopisju. Končno je papež odločil, da je bolj modro, da od te zahteve odstopi. Umaknil je projekt LEF, kanoni, ki so bili izdelani za ta temeljni ustavni zakon Cerkve, pa so bili sistematično vključeni v posamezne knjige zakonika.[8]

Komisija je leta 1980 pripravila novo shemo, v kateri so kanoni že zaporedno oštevilčeni. Na papeževo željo so to shemo obravnavali oktobra leta 1981 na plenarnem zasedanju komisije, ki je bila razširjena z nekaterimi novimi člani s strani episkopata. Tu so bili dani še zadnji predlogi za spremembe, potem pa so shemo soglasno sprejeli in jo predložili papežu, da jo proglasi kot dokončni tekst, kar se je zgodilo aprila 1982. Janez Pavel II. je želel osebno proučiti celotni zakonik. Sodelovalo je osem strokovnjakov, ki jim je papež posebej zaupal. Po tem je odločil, da bo novi zakonik razglasil 25. januarja 1983. Tako se je končalo delo komisije, ki je bila ukinjena 2. januarja 1984.

3. Novi zakonik cerkvenega prava

Zakonik je bil razglašen 25. januarja 1983 s podpisom Ap. konst. *Sacrae disciplinae leges*, ki z avtoriteto razloži pomen nove zakonodaje, nahaja pa se *in capite libri*, na začetku novega zakonika.[9]

[8] Seznam kanonov, ki naj bi jih vseboval LEF, se nahaja v: *Comm.* 15 (1984), 91-99.

[9] Kot komentar omenjene Konstitucije glej: J. Beyer, *Constitutio Apostolica »Sacrae disciplinae leges«, Codicis renovati promulgatio*, v: *Periodica* 72 (1983), 181-204; A. Longhitano, *Chiesa, diritto e legge nella constituzione »sacrae disciplinae leges«*, v: različni avtorji, *Aventi anni del concilio. Prospettive teologiche e guiridiche.* Atti del con-

Že naslov Apostolske konstitucije je dovolj pomenljiv: *Sacrae disciplinae leges* (zakoni svetega pravnega reda). Po eni strani se uporablja termin *leges*, ki je morda manj primeren za označitev pravnih norm Cerkve; tu se namreč najpogosteje uporablja termin »kanoni«. Po drugi strani pa se uporablja tudi termin »sveti«, ki na poseben način pojasni izvor prava v Cerkvi. Pravni sistem v Cerkvi je v naslovu Konstitucije imenovan »pravni red« (*disciplina*), ime, ki ima dolgo kanonskopravno tradicijo. Beseda »disciplina« sama po sebi pomeni, da gre v Cerkvi za ljudi, ki žive v pokorščini svojemu Učitelju in Cerkvi. Ti se učijo življenja v krščanski skupnosti, ki jo želi Kristus. Na ta način je pokazan tudi instrumentalni in pastoralni pomen zakonov v Cerkvi. Svoj pomen imajo le, če so v službi krščanskega življenja, v popolnem soglasju z voljo Ustanovitelja, v Cerkvi. Beseda »disciplina« predstavi razsežnosti, ki presegajo zgolj pravni vidik, ki je samo zunanji in formalni. Tako lahko bolje razumemo celotni krščanski »projekt«, ki ga temeljno oblikujejo pravila vere in tista, ki pospešujejo svetost, ki jo posreduje zakramentalno življenje.

Konstitucija že na začetku poudarja, da Cerkev vedno čuti potrebo po prenovitvi lastne zakonodaje, svoje discipline torej. Pri tem pa ostaja zvesta božjemu pravu, ki je posledica odrešenjskega poslanstva, ki ga Cerkev želi uveljaviti tudi preko svoje zakonodaje. Med zakonikom in II. vat. koncilom je tesna notranja vez. Ne gre torej samo za kronološko povezanost obeh dogodkov, pač pa za notranjo, eksistencialno povezavo.

Tudi način dela pri prenovitvi zakonika in na koncilu je bil enak. V obeh primerih je šlo za globok občutek za kolegialnost, bodisi pri stvareh, ki so popolnoma zunanjega značaja bodisi pri tistih, ki so esencialne. Na poseben način so bile v delo vključene škofovske konference, saj so pri delu za revizijo zakonika sodelovali strokovnjaki z vsega sveta, ki so jih v to delo vključile prav škofovske konference. Kljub povedanemu pa je končno zakonik izraz volje najvišjega zakonodajalca v Cerkvi, ki ga je tudi razglasil.

Vsi priznavajo novemu zakoniku, da upošteva neodtujljivo dediščino, ki jo črpa najprej v svetih knjigah Stare in Nove zaveze: to je prvi vir, ob katerem se je kanonsko pravo navdihovalo skozi vsa stoletja.

Apostolska konstitucija pravi: »Tu se nam zastavlja zdaj drugo vprašanje, kaj je pravzaprav zakonik cerkvenega prava. Da pravilno odgovorimo na to vprašanje, moramo v mislih preleteti tudi davno pravno dediščino, vsebovano v knjigah nove in stare zaveze, iz katere kot iz svojega prvega vira izhaja vse pravno in zakonodajno izročilo Cerkve.

Kristus Gospod namreč tiste bogate dediščine postave in prerokov, ki je polagoma rasla iz zgodovine in izkustva starozaveznega božjega ljudstva, nikakor ni odpravil, marveč dopolnil (prim. Mt 5, 17), da sedaj na nov in gobji način spada k novozavezni dediščini. Čeprav sveti Pavel, ko razlaga velikonočno skrivnost, uči, da se nam opravičenje ne daje iz del postave, ampak iz vere (prim. Rim 3, 28; Gal 2, 16), vendar ne izključuje obvezujoče

moči dekaloga (prim. Rim 13, 8-10; Gal 13-25; 6, 2) in ne zanikuje pomena pravnega reda v božji Cerkvi (prim. 1 Kor, pogl. 5 in 6). Tako na podlagi novozaveznih spisov razumemo vezi, ki to pomembnost tesneje povezujejo z odrešenjskim značajem evangeljskega oznanjevanja.

Ker je tako, je jasno, da zakonikov namen nikakor ni v življenju Cerkve ali vernikov nadomestiti vero, milost, duhovne darove in predvsem ljubezen. Nasprotno, zakonikov namen je dati cerkveni družbi takšno ureditev, ki daje prednost ljubezni, milosti in duhovnim darovom, hkrati pa olajša njihovo urejeno rast v življenju cerkvene družbe in posameznikov, ki ji pripadajo.

Kot prvenstven zakonodajni dokument Cerkve, oprt na pravno in zakonodajno dediščino razodetja in izročila, moramo imeti zakonik za prepotrebno sredstvo, s katerim se zagotavlja potrebni red, tako v zasebnem in družbenem življenju kakor tudi v dejavnosti Cerkve same. Zato mora zakonik poleg temeljnih, od njenega božjega ustanovitelja postavljenih ali na apostolsko ali kako drugo prastaro izročilo oprtih prvin cerkvene ureditve, in poleg najpomembnejših določb glede opravljanja trojne službe, zaupane Cerkvi, opredeliti še nekatera pravila in določbe za potrebno ravnanje. Še več, novi zakonik lahko na neki način pojmujemo kot veliko prizadevanje prenesti ta nauk, namreč nauk cerkvenega zbora o Cerkvi, v govorico cerkvenega prava. Čeprav ni mogoče, da bi podobo Cerkve, kot jo je opisal nauk cerkvenega zbora, natančno prenesli v cerkvenopravni jezik, se bo zakonik kljub temu nenehno vračal k tej podobi kot prvenstvenemu izvoru, katerega poteze mora, kolikor je mogoče, izraziti po svoji naravi«.[10]

Novi zakonik je bil Cerkvi predstavljen na slovesnosti dne 3. februarja 1983, ki so se ga udeležili tako predstavniki cerkvenih kakor tudi civilnih oblasti.

4. Zakonik vzhodnih Cerkva

Med tem je posebna komisija v dvajsetih letih pripravila tudi zakonik vzhodnih Cerkva, ki ga je razglasil papež Janez Pavel II., 18. oktobra 1990. Čeprav se zdi, da je ta zakonik nov, pravzaprav povzema zakonodajo, ki jo prinašata že trulanski koncil in II. nicejski koncil, ki so ga toliko stoletij upoštevale tako vzhodne kot tudi zahodne Cerkve. Po shizmi leta 1054 se je velikokrat zdelo, da je samo katoliška, to je latinska Cerkev sposobna imeti celovit pravni red. Vzhodne Cerkve, posebej tiste, ki niso bile povezane z Rimom, pa so velikokrat imeli za Cerkve drugega reda v primerjavi z latinsko Cerkvijo. V preteklem stoletju, ko se je začelo veliko delati na posodabljanju kanonskega prava, so se v tem procesu bolj ozirali na dekre-

vegno di studi: »Il Concilio Vaticano II venti anni dopo«, OFTeS, Palermo 1984, 109-140.

[10] Janez Pavel II. *Sacrae disciplinae leges*, 2.

talno pravo latinske Cerkve kot na stari *ius commune*, ki je v prvem tisočletju urejeval življenje vseh Cerkva. Zakonik vzhodnih Cerkva želi ponovno utrditi njihovo dostojanstvo, ohraniti staro pravo in ga na primeren način posodobiti.[11]

Kako velik eklezialni pomen ima izid zakonika vzhodnih Cerkva, je poudaril tudi papež Janez Pavel II., ko ga je razglasil z ap. konst. *Sacri canones*: »Vse od začetka kanonične kodifikacije za področje vzhodnih Cerkva ostaja jasna volja rimskih papežev, ki so želeli proglasiti dva zakonika, enega za področje katoliške latinske Cerkve in enega za področje katoliških vzhodnih Cerkva. S tem so hoteli pokazati na legitimne razlike, ki so v Cerkvi nastale po božji previdnosti. Ta Cerkev je združena po istem Duhu, zato mora dihati z dvema deloma pljuč, to je z vzhodnim in z zahodnim, živeti mora v Kristusovi ljubezni, kot z enim samim srcem, ki ima dve preddverji.«

5. Aplikacija

Latinski in vzhodni zakonik vsebujeta vrsto predpisov, ki so vključeni v življenje Cerkve s pomočjo različnih podzakonskih aktov in dopolnil, ki omogočajo lažjo vključitev in aplikacijo v vsakdanje življenje Cerkve. Prvo, kar ponujata Cerkvi, je jasnost na pravnem področju, zakaj jasna opredelitev pravic in dolžnosti omogoča pravičnost, enakost in ljubezen. Iz povedanega je jasen pomen zakonov za Cerkev, ki sicer sami po sebi zahtevajo, da jih izpolnjujemo v duhu zvestobe. Pastirji imajo jasne norme, ki jim pomagajo opravljati njihovo službo. Vsak lahko pozna lastne dolžnosti in pravice, med katerimi je mogoče ob jasni zakonodaji pravilno razsojati. Zlorabe, ki lahko nastanejo zaradi pravnih vrzeli, je ob jasni zakonodaji mogoče uspešno odpraviti, prav tako se je mogoče pred njimi v prihodnosti učinkovito zavarovati. Krščansko občestvo se odslej lahko bolj konsolidarizira, kar pomaga k temu, da je bolj sposobno dajati prave apostolske sadove. Oba zakonika sta dopolnjena z drugimi splošnimi in posebnimi normami, interpretacija obeh je korektna. V duhu načela subsidiarnosti prepuščata ureditvi partikularnih zakonodaj vse tisto, za kar so delne Cerkve po svoji naravi pristojne. Tako prinašata v Cerkev zasuk mentalitete v področju prava in kanonskopravnih struktur. Naša naloga je predvsem študij kanoskopravnega področja latinske Cerkve, zato posvetimo še nekaj misli temu.

6. Druge splošne in posebne določbe

Zakonik mnoga področja prepušča zakonski ureditvi, ki je izdelana posebej in ki predstavljajo dopolnitev splošni zakonodaji, ki jo prinaša.

---

[11] I. Žužek, *Incidenza del »Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium« nella storia moderna della Chiesa universale*, v: *Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta symposii interna-*

V zvezi z zgoraj povedanim omenjamo kan. 2 ZCP, ki določa, da zakonik ne določa obredov. Pri teh se je treba ravnati po doslej veljavnih liturgičnih zakonih.[12] Liturgično pravo prinašajo posebni dokumenti in liturgične knjige, ki se jih je treba držati pri opravljanju svetih obredov. Za uskladitev liturgičnih obredov, posebej s IV. knjigo zakonika, je Kongregacija za svete obrede dne 12. septembra 1983 izdala poseben dekret s potrebnimi pojasnili.[13]

Kanon 360 ZCP prav tako določa, naj ureditev in pristojnosti Rimske kurije določa poseben zakona.[14] Papež je z apostolsko konstitucijo *Pastor bonus* z dne 28. junija 1988 in z dvema *Andexa* zadostil temu naročilu novega zakonika, z dvema *Andexa* pa je tudi določil osebe, ki v kuriji delajo. V tej zvezi je leta 1992 izdal tudi posebni *Regolamento*.[15]

Kan. 1402 ZCP določa, da ob zakoniku določbe apostolskih sodišč ohranijo veljavo, ravnati pa se je seveda treba tudi po določilih tega zakonika.[16] Določbe sodišč, na katere navaja zakonik, je natančno definirala Segnatura Apostolica z dne 25. marca 1986[17], ki jih je potrdil tudi papež Pavel VI., Rota Romana pa je storila isto dne 18. aprila 1994.[18]

Kan. 1403 ZCP določa, da postopke pri razglašanju božjih služabnikov ureja poseben zakon.[19] Ta zakon je bil proglašen istega dne kot novi zakonik, 25. januarja 1983 z Ap. konst *Divinus perfectionis Magister*,[20] potem pa še drugi dokumenti, ki se nanašajo na zadeve svetnikov.

---

tionalis iuris canonici occurente X anniversario promulgationis Codicis iuris canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati, Citta del Vaticano 1994, 675-751.

[12] Zakonik na splošno ne določa obredov, po katerih se je pri liturgičnih opravilih treba ravnati; zato ohranijo doslej veljavni liturgični zakoni svojo moč, razen če kateri izmed njih nasprotuje kanonom zakonika. Kan. 2 ZCP.

[13] Dekret *Promulgato Codice* z dne 12. 9. 1983 in *Variationes in novas editiones librorum liturgicorum ad normam Codicis Iuris Canonici nuper promulgati introducendae*, v: *Notitiae* 20 (1983), 540-555.

[14] Rimsko kurijo, po kateri papež navadno opravlja posle vesoljne Cerkve in ki v njegovem imenu in z njegovo oblastjo izvršuje službo v blagor in služenje Cerkvam, sestavljajo: državno ali papeško tajništvo, svet za javne zadeve Cerkve, kongregacije, sodišča in druge ustanove, katerih sestavo in pristojnosti določa psoeben zakon. Kan. 360 ZCP.

[15] Tekst konstitucije v: *AAS* 80 (1988), 841-930 in v: EV 11/787-1070, *Regolamento* iz leta 1992 v: *Apollinaris* 65 (1992), 449-502.

[16] Vsa cerkvena sodišča se ravnajo po naslednjih kanonih, določbe sodišč apostolskega sedeža pa ohranijo veljavo. Kan. 1402 ZCP.

[17] Dokument prinaša EV 8, Appendix, 523-587.

[18] *AAS* 76 (1994), 508-540; *ME* 119 (1994), 567-596.

[19] Postopke pri razglašanju božjih služabnikov za svetnike ureja poseben papeški zakon.
Za iste postopke se poleg tega uporabljajo predpisi tega zakonika, kadar se v tistem zakonu opozarja na splošno pravo ali gre za določbe, ki se jih po sami naravi stvari tičejo tudi ti postopki. Kan. 1403, §§ 1-2 ZCP.

[20] EV 8/545/610.

Veljavo splošnih zakonov imajo v skladu s kann. 29-30 ZCP tudi druga *directoria* in instrukcije posameznih uradov Rimske kurije.

7. Pomoč za pravilno interpretacijo

Zakon mora biti jasen: varovati se je treba dvomov in nejasnosti, ki jo povzročajo različne možne razlage istega zakona. Svojo lastnost splošnosti zakon dokaže s tem, da ga je mogoče brez večjih težav pravilno aplicirati na številne konkretne primere. Z mp. *Recognitio iuris canonici* z dne 2. januarja 1984 je papež ustanovil posebno komisijo za avtentično razlago novega zakonika.[21] Z ap. konst. *Pastor bonus* pa je tej komisiji dal novo ime in ji določil pristojnosti. Odslej *Papeški svet za avtentično razlago pravnih tekstov* avtentično interpretira splošne zakone Cerkve, pri tem pa pomaga tudi drugim uradom Rimske kurije, da so pravni teksti, predvsem splošni izvršni odloki in navodila, v skladu z veljavnim pravom in oblikovani v pravilni pravni obliki. Prav tako pregleduje splošne odloke, ki jih izdajajo posamezne škofovske konference, da v pravnem pogledu zadostijo postavljenim zahtevam; prav tako na prošnjo zainteresiranih odloča v zvezi z območnimi zakoni in splošnimi odloki, ki jih izdajajo nižji zakonodajalci, da so ti skladni s splošnimi zakoni Cerkve.

Nazadnje ima vsaka cerkvena skupnost pravico dati si potrebne norme, statute in pravilnike, ki naj bodo v skladu z naročilom novega zakonika, harmonične z lastnimi pravili in tradicijo, morajo pa biti tudi v skladu z določili splošnega prava in ne smejo biti med seboj nasprotujoče si ali anahronistične.

Tudi posamezne škofije, ki imajo pravico izdajati za svoje področje lastne območne zakone, so bile povabljene, naj te proučijo pod vidikom nove zakonodaje, ki jo prinaša zakonik iz leta 1983. Prav tako so vse skupnosti posvečenega življenja in skupnosti apostolskega življenja v preteklih letih imele posebne kapitlje, na katerih so revidirali lastne statute in redovne konstitucije, v smislu duha, ki ga je vanje položil redovni ustanovitelj in v skladu z novimi normami. Vsaka kanonskopravna oseba mora prav tako urediti svoje določbe z veljavno splošno zakonodajo. K temu so zavezani tudi stolni kapitlji, cerkvene skupnosti, katoliške univerze, pobožne ustanove. Nenazadnje morajo tudi javna ali zasebna združenja vernikov uskladiti svoje statute z novimi zakoni in pridobiti potrditev s strani pristojnih cerkvenih oblasti. (Prim. kann. 299, §3; 304, §1 ZCP).[22]

---

[21] *Comm.* 15 (1984), 3-4; EV 8/516-519.

[22] Nobeno zasebno združenje vernikov v Cerkvi ni priznano, če njegovega statuta ni potrdila pristojna oblast. Kan. 299, §3 ZCP. Vsa združenja vernikov, javna ali zasebna, kakršnegakoli naslova ali imena, naj imajo svoj statut, v katerem naj se določi namen ali socialna naloga združenja, sedež, vodstvo in pogoji, ki joh mora član spolnjevati, upoštevajoč potrebe in koristi časa in kraja. Kan. 304, §1.

8. Sprememba mentalitete in struktur

Pravo ima v Cerkvi svojo legitimnost, če je prilagojeno sodobnim potrebam v življenju in delovanju Cerkve. Navdihovati ga mora ljubezen, urejevati pa pravičnost. Biti mora živo pravo. To je bil tudi namen kanonske reforme, ki se je manifestirala predvsem z izdajo dveh zakonikov. V letih po II. vat. koncilu je bila izvedena globalna reforma cerkvenih institucij v skladu z določili samega koncila in navodil, ki jih je po tem dala pristojna oblast. V dveh zakonikih najdemo navodila za dosego tega pomembnega cilja v življenju Cerkve v današnjem času.[23]

Zaključek

Prvi moderni zakonik cerkvenega prava je katoliška Cerkev dobila leta 1917. Ta je nastal po zgledu francoskega in nemškega zakonika iz začetka 19. stoletja. Pri nastajanju zakonika iz leta 1917 je sodelovala vsa Cerkev po svojih najodličnejših predstavnikih. Zato so pripravo tega zakonika imenovali kar nekakšen korespondenčni koncil. Zakonik je bil zato dobro sprejet. Kaj kmalu pa se je pokazalo, da skupaj z napredkom teologije, kulture in drugih znanosti, Cerkev potrebuje temeljito revizijo na teološkem in nenazadnje tudi kanonskopravnem področju. Janez XXIII. je leta 1959 napovedal tri pomembne dogodke: rimsko sinodo, vesoljni cerkveni zbor in pripravo novega zakonika cerkvenega prava.

Novi zakonik nekateri imenujejo zadnji koncilski dokument. Njegova priprava je bila dolga in obširna. V pravni jezik je bilo namreč prevesti temeljni nauk koncila, posebej njegove ekleziologija. Zakonik je bil pripravljen 20 let po zaključku koncila. Pred tem je Ap. sedež izdal različne dokumente zakonodajne narave, s katerimi je poskušal ugotoviti, kako določene pravne rešitve delujejo v praksi. Na podlagi učenja II. vat. koncila in pokoncilskih izkušenj, ob upoštevanju vseh zakonitosti kanonskopravne znanosti je bil novi zakonik pripravljen za objavo leta 1983.

Povzetek: **Borut Košir, *Zakonik cerkvenega prava 1983 - zadnji koncilski dokument***

Zakonik cerkvenega prava iz leta 1917 je bilo v Cerkvi lepo sprejet, saj so poznavalci trdili, da je šlo bo njegovi pripravi kar za nekakšen »korespondenčni koncil«. Pri njegovi pripravi so sodelovali škofje in strokovnjaki s področja kanonskega prava z vsega sveta. Seveda so se časi posebej po obeh svetovnih vojnah močno spremenili, zato je bilo treba tudi življenje Cerkve tem novim dejstvom primerno prilagoditi. Papež Janez XIII. je zato leta 1959 poleg Rimske sinode napovedal tudi sklic vesoljnega cerkvenega zakona in prenovo Zakonika cerkvenega prava. Po zaključku II. Vatikanskega cerkvenega zbora

[23] Prim. *Il diritto nel mistero della Chiesa, I - Il diritto nella realta umana e nella vita della Chiesa. Il libro I del Codice: Le normi generali*, III edizione, A cura del Gruppo Italiano di Diritto Canonico, Pontificia Universita Lateranense, Roma 1995, 220-230.

so bili mnogi v dvomu, ali je mogoče bogate koncilske vsebine prenesti tudi v pravni jezik. Po dvajsetletnem napornem delu se je ob izidu Zakonika cerkvenega prava iz leta 1983 pokazalo, da je to mogoče. Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 tako mnogi opredeljujejo kot zadnji koncilski dokument. V tem dokumentu je Cerkev v pravnem jeziku izrazila bogat nauk zadnjega koncila.

Ključne besede: koncil, zakonik, koncilski jezik, zahodna Cerkve, vzhodne Cerkve, ekleziologija, zadnji koncilski dokument, pravni jezik, nauk cerkve, koncilski nauk, reforme, preoblikovanje zakonodaje, pastoralna naravnanost cerkvene zakonodaje, juridzem, aktualizacija prava v Cerkvi

Summary: **Borut Košir, *Code of Canon Law 1983 - the Last Document of Vatican II***

The Code of Canon Law of 1917 was well received by the Church, experts even said that the preparations therefor were a kind of a »council by correspondence«. Bishops and canon law experts from all over the world contributed to it. After two world wars, however, the situation of the world underwent tremendous changes and the life of the Church had to be adapted to these new conditions. Thus, in 1959 pope John XXIII announced not only the Roman Synod and the summoning of an ecumenical council, but also a revision of the Code of Canon Law. After the end of Vatican II quite a few people doubted whether it would be possible to translate the rich contents of the council into the language of the law. After twenty years of efforts the publication of the Code of Canon Law in 1983 showed that this was possible. Thus, this Code is often defined as the last document of Vatican II.

Key words: Vatican II, code, language of the council, Western Church, Eastern Churches, ecclesiology, the last document of Vatican II, language of the law, church doctrine, teachings of Vatican II, reforms, revision of legislation, pastoral orientation of church legislation, juridism, updating the law in the Church

Janez Juhant, *Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch*, LIT Verlag, (Theologie Ost – West, Europäische Perspektiven, Bd. 2), Münster 2005, str. 187, ISBN 3-825-6664-5.

Kako verodostojna je Cerkev v postmodernem času? Ima Cerkev kot posrednica krščanske vere in evangeljskih vrednot predvsem kot soustvarjalka smisla in počlovečenja človeka kot osebe v današnjem postmodernem, to je globaliziranem, in jutrišnjem svetu še kakšno perspektivo, s tem pa možnost aktivnega sooblikovanja družbene in kulturne podobe prihodnje Evrope in celotnega, predvsem tako imenovanega zahodnega sveta, in to v prvi vrsti na osnovi osebno doživete in živete vere tako posamezne človeške osebe kot vernega občestva, se zdi, je osnovno vprašanje, ki je povod in motiv Juhantove knjige *Globalizacija, Cerkev in postmoderni človek,* ki je izšla pri založbi LIT v Münstru. Avtor analizira pomembne miselne in družbene tokove, ki so oblikovali čas pred moderno, med njo in ustvarili pogoje za postmoderno miselnost ter oblikovali družbene strukture – in bili hkrati njihova posledica –, se nato osredotoči predvsem na analizo katoliške Cerkve kot institucije, na njen družbeno-religiozni sistem, ki se je razvijal predvsem v konkurenčni odvisnosti in zato v posnemanju notranjih elementov družbenih sistemov v moderni, vključno s totalitarni sistemi 19. in 20. stoletja. S posebno pozornostjo vključuje v to analizo slovenske razmere v prejšnjem stoletju, ki so ga zaznamovali vsi trije totalitarni sistemi, posebno še komunistični oz. socialistični, propad komunističnega sistema ter posledice in vsebine prehoda v liberalistično demokratične družbene oblike. V kratkem času je slovenska (in ostale vzhodnoevropske dežele) družba prešla v postmoderno, a človek pri tem v marsičem ohranja staro miselnost. Izkazalo se je namreč, da formalni spremembi družbenega sistema ni avtomatično sledila sprememba zavesti pri ljudeh. Ta proces je mnogo bolj zahteven in dolgotrajen. Posledice totalitarnega sistema se ohranjajo tako v posameznem (državljanu) verniku kot v cerkvenem sistemu.

Miselno se avtor giblje v kontekstu postmodernega toka, ki sicer »ni enovit proces«, a ga zaznamujejo nekatere bistvene poteze, kot so globalizacija z vsemi svojimi pozitivnimi in negativnimi pojavi, individualizacija subjektivnega in javnega (civilnega) življenja, poudarek na osebni svobodi in subjektivni odgovornosti z vsemi paradoksnimi pojavi, kot so: izguba oziroma neprestana metamorfoza osebne, nazorske, verske in politične identitete (drseča identiteta, »fluidum«), naglašanje čustvene in doživljajske inteligence nasproti teoretično abstraktni, tehnizacija in poznanstvenje bivanja itd. Na družbeni ravni se v postmodernem svetu kot nasprotje totalitarizma uveljavlja demokracija in z njo pluralnost, ki pa v sebi zakrinkano prinaša mehanizme manipulacije in uveljavljanje svojevrstnega sistema, ki ob formalnem naglašanju svobode vklepa ljudi v nesvobodo in z neizprosno zah-

tevo po »učinkovitosti in uspešnosti« postaja izključujoče nasilen. Kdor ne sledi in se ne more podrediti, je izločen. Ta postmoderni proces prinaša nastajanje in uveljavljanje marginalnih skupin – na vse načine drugačnih, kar pa spet vodi v boj za njihove pravice, med katerimi so gibanja za svobodo žensk in osvoboditev revnih in na različne načine usmerjenih v ospreduju.

Cerkev se v postmoderni srečuje z obliko družbe, kulture in načinom življenja, ki zelo otežuje, če že ne onemogoča medsebojno razumevanje. Zato Cerkev že davno ni več sooblikujoči element postmodernega sveta, čeprav drži, da je s svoje strani prispevala k njegovemu nastanku in nosi del soodgovornosti za stanje v njem. A postmoderni svet ne vprašuje po Cerkvi in ne išče pri njej odgovorov in rešitev za na novo porajajoče probleme. Zato se Juhant sprašuje: »Ima Cerkev priliko, možnost in sposobnost, da bi odgovorila na zahteve postmoderne?« V svojem stališču je odločen: Cerkev stoji pred zanjo usodno izbiro, ali se bo temeljito spremenila, preoblikovala, spreobrnila, posodobila ali pa bo povzročila svoj lastni zaton. Takšna, kot je, danes nima namreč nobene možnosti, da se učinkovito spopade s problemi, s katerimi se sooča postmoderni človek. Cerkev, kakršna je, ni sposobna razumeti človeka v postmoderni, niti se ne predstavlja človeku tako, da bi jo on lahko razumel. Njeno temeljno poslanstvo in naloga, za katero je poklicana, je, da »sodobnemu človeku pomaga pri njegovem iskanju uresničitve in izpolnitve življenja v tem postmodernem konglomeratu«. V čem je vzrok te nezmožnosti Cerkve in kje izhod iz nje?

Cerkev je v času večstoletnega razvoja, posebno pa od tridentinskega koncila naprej, postala institucija, ki funkcionira enako kot vsak totalitarni sistem, katerega najpomembnejši cilj je pripadnost in poslušnost. Takšen sistem je Cerkev postala v boju za lastno priznanje in v spopadu s totalitarnimi sistemi, tudi z fašizmom, nacionalsocializmom in komunizmom. Na enak način se bori danes z neoliberalizmom, ki je prevzel zgodovinsko zmago, in ga napada. Negativne posledice katoliškega cerkvenega »absolutno zaprtega sistema« so številne in večplastne. Med drugim ustvarjanje strahu v vernikih; z zahtevami pokorščine in podrejenosti se vzgaja nezrele in nesamostojne ljudi. Najhujše pa je, da se gradi neosebna vera ter nesvobodna in neangažirana pripadnost skupnosti. Sistem ne ustvarja zavesti in želje po osebni pripadnosti in zavzetosti v občestvu. Toda Cerkev sama je (mora biti) s svojim oznanilom o k svobodi poklicanem kristjanu ustvarjalka poti in razmer, v katerih se bo uresničevala osebna svoboda in dostojanstvo človeka. Vendar Cerkev misli, da mora nastopati proti preveč svobode in odprtosti s čvrsto zaprtimi vrstami, brezkompromisnimi pravili in predpisi za življenje. Ravno s tem pa se postavlja proti moderni družbi, ki jo označuje svobodnost, individualizacija, globalizacija, kompleksnost, prevlada medijev in na vse strani odprt dialog. Nasproti temu

Cerkev kot institucija ohranja in brani danes v svojem sistemu elemente družb in sistemov predmoderne in moderne dobe in še kar naprej poskuša učiti vero in moralo s pozicije in sredstvi moderne in absolutistično-centralistične srednjeveške Cerkve, in to kljub dejstvu, da so v postmoderni ti elementi izgubili svojo učinkovitost oziroma zbujajo odločen odpor. Institucionalna Cerkev in postmodernost delujeta v navzkrižju, v katerem lahko izgubi samo Cerkev, če se ne bo prenovila.

Zapoznelo, nedoraslo in neadekvatno držo je mogoče zaslediti na vseh ravneh cerkvenega »življenja«. Vera, versko izkustvo, življenje po veri, morala in življenjska dejavnost postmodernega človeka se ne sklada s tem, kar ponuja in zahteva Cerkev in z načinom, kako to počne. Ta terja pokorščino v vsem, na kar sodobni človek ne more več pristajati. Zato Cerkev doživlja neuspeh za neuspehom in zgublja vpliv. »Vera predpostavlja ustvarjalno avtonomijo in lastno odgovornost, ki lahko zaživi in ostaja živa samo v osebni komunikaciji. Zato potrebuje živo, prebujeno versko občestvo, v katerem se lahko to izkustvo izrazi in izmenjuje«. Vere namreč ni mogoče stlačiti v noben sistem.

Nekakšen tipičen in simbolni izraz tega sistemskega stanja absolutne pokorščine in pripadnosti ter konflikta, ki vlada med Cerkvijo in postmodernim svetom, ponazarja celibatersko duhovništvo. Samski duhovniki, ki naj bi bili v katoliški Cerkvi glasniki in oznanjevalci njenega poslanstva, nosijo največje breme in so žrtve tega konflikta. Duhovnik v svoji osebni celibaterski funkciji, preobremenjen s pastoralo zgublja lastno identiteto, kajti to, kar naj bi v pastoralni dejavnosti po navodilih (diktatu) Cerkve (beri: višje hierarhije) nudil človeku, gre mimo ljudi, jih ne nagovarja. Če torej ostaja v kategorijah sistema in služi »cerkvi pripadnosti«, se postavlja v ljudem tujo in nerazumljivo situacijo, zato gredo po svoje ali drugam, sam duhovnik pa ostaja osamljen in izgublja lastno osmislitev. Če stopa na stran ljudi in z njimi deli svojo osebno vero in izkustvo Boga, kakor ga srečuje v sedanjem (njihovem) svetu, prihaja v konflikt s cerkvenim sistemom. Ravno tako je problematično stanje glede mesta laikov, posebno pa še žensk v Cerkvi. Predvsem stanje vloge žensk v današnji katoliški Cerkvi kaže, kako daleč je cerkveno razumevanje od postmodernega uveljavljanja svobode. To, kar je danes v cerkveni teoriji – kljub pozitivnim nastavkom na 2. vatikanskem koncilu – in se uveljavljalo v praksi, je daleč od stanja, ki bi odgovarjalo zahtevam in problemom postmodernega človeka. Analitično in kritično soočanje z obstoječo situacijo avtorja vodi v ugotovitev, da to, kar danes potrebujemo, so predvsem samostojne osebnosti, ki bodo lahko z odgovornostjo in s sočutno solidarnostjo ter njim lastnim osebnim razumevanjem krščanskega poslanstva odgovorile in pomagale v najrazličnejših in kompleksnih situacijah. Pristno krščanstvo je mogoče udejanjiti tudi v postmoderni in v njeni paradigmi. Za to pa bi Cerkev morala

postati verodostojna spremljevalka na tej poti, se pravi, hoditi to pot. Ali bo zmogla to nalogo, je odvisno od tega, »če se bo ta vera zmožna prebiti skozi institucionalne bariere« in če bo Cerkev sprejela le tisto vlogo in poslanstvo v svetu, ki posreduje tisto, česar človek in človeštvo v vsej angažiranosti brez nje ne bosta mogla najti. Odločilen in nenadomestljiv v tem pogledu je samokritičen dialog in približevanje ljudem v njihovih življenjskih razmerah.

Kljub optimizmu, ki ga Juhantova knjiga razodeva, pa - spričo resnosti problematike, s katero se z vso upravičeno kritičnostjo spopada -, obstaja aktualnost Jezusovega vprašanja, ali bo sin človekov še našel vero na svetu (Lk 18,18), s katerim se delo zaključuje, povsem upravičena.

Avguštin Lah

Ciril Sorč, *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*, LIT Verlag, Mûnster 2004, 207 str., ISBN 3-8258-8258-3

Izhodišča, zorni koti ali prizme, skozi katere so teologi vedno interpretirali stvarnost, razpravljali o vprašanjih in resničnostih ter prikazovali posamezna področja, so se vedno menjavali, se prilagajali tako glede na posameznega teologa in njegov način dojemanja in gledanja, kakor tudi glede na kulturnozgodovinsko situacijo, v kateri so razvijali svojo teološko misel in gradili sisteme. Redki so, ki so izoblikovali povsem nov, izviren sistem s poudarkom na dotedaj v teološkem izročilu neobdelan vidik. V večini so izhajali iz že obstoječega, v zgodovini že omenjenega teološkega pojma ali vidika, ki so ga potem razvili, poglobili in aplicirali na področja, kjer prej ni bil uporabljen oziroma upoštevan. Na tak način so teologi dali impulze ali pa zgradili nove teološke sisteme.

Prav v tem prvem pomenu ustvarjanja teologije se srečamo v delu Cirila Sorča. V svojem delu *Entwürfe einer perichoretischen Theologie* (Zasnova perihoretične teologije), ki je izšlo pri založbi LIT v Münstru, je izbral teološki pojem perihoreza in ga napravil za prizmo, interpretativni oziroma hermenevtični pojem, s pomočjo katerega razlaga, osvetljuje, prikazuje nekatere temeljne teološke vsebine: Bog, Jezus Kristus, človek, Cerkev, družba itd.

Izhodišče, ki je tudi središče celotne razprave, je v grški patristični in pozneje v pravoslavni teološki litera-

turi uporabljen izraz *perihoresis*, ki vsebinsko povzema to, kar biblična govorica podaja z izrazi »prebivati«, »biti eno«, »stanovati«, predvsem pa ljubiti. Perihoreza je po Sorču najbolj posrečen, najbolj adekvaten in najprimernejši izraz, s katerim moremo s človeško govorico zaobjeti »bistveno resnico« o skrivnosti krščanskega Boga, ki je ljubezen (str. 86). Krščanski Bog je perihoretično občestvo treh Božjih oseb. S perihoretičnostjo je namreč izraženo bistvo kot način bivanja Boga (str. 50-53), ki je osebni ljubezenski odnos, communio, ki vključuje edinost in pluralnost oseb, njihovo enakost in različnost, bivanje za drugega in bivanje v drugem, ne da bi bila kakorkoli ogrožena specifična edinstvenost posameznih oseb ali popolna harmonija občestva, v katerem vlada »globoka *communicabilitas, cointimitas, communio, circuminc(s)essio, participatio*« (str. 87). Perihoretičnost, skozi katero Sorč razume Boga in ga imenuje »perihoretična Trojica« (str. 81), je dejansko vsestranska eksplikacija Janezove trditve »Bog je ljubezen« (1 Jn 4,8.16).

Trinitarična perihoreza, ki jo Sorč poglobljeno razvija glede na vsako Božjo osebo posebej, dobi svojo posebno utemeljitev in eksplikacijo v kristološki perihorezi. Na ta način je prikazana vsebina nicejske definicije o božji in človeški naravi v Kristusu. Morda ravno v tej analizi postane bralcu in teologu jasneje, kaj pomeni hipostatično zedinjenje kot učlovečenje, kaj odrešenje in kaj pobožanstvenje ali počlovečenje človeka. V perihoretični kristologji se razkrije popolna »odprtost« in »prosojnost« Boga, ki se pokaže v tem, da Jezus »preseže razdaljo med Bogom in človekom v svoji lastni osebi« (str. 91). S pomočjo inkarnacijske perihoreze lažje razumemo, zakaj se božjost in človeškost v Jezusu Kristusu ne stopita v mešanico, temveč ostaneta v »najgloblji edinosti, ki ohranja najostrejšo različnost« (str. 95-96). V posebni meri uspe avtorju zgraditi pnevmatično perihorezo, v kateri se razkriva Sveti Duh kot Božja osebna ljubezen kot izstopanje, povezovanje, ustvarjanje edinosti v občestvu med ljudmi in v celotnem stvarstvu, saj je Duh moč dopolnitve velikonočnega dogajanja in je zato »vedno Duh katoličnosti, univerzalnosti, edinosti v različnosti« (str. 109). V vsem delovanju Svetega Duha se na ravni stvarstva in življenja v njem uresničuje narava in bistvo Trojice kot deležnost in milost. Zato je mogoče govoriti o perihorezi milosti.

Interpretacija osebnega Boga, to je perihoretične Trojice kot relacijske stvarnosti, je Sorču osnova za perihoretično koncepcijo človeka kot osebe. »Če opišemo osebo kot odnosno bitje, s tem razumemo ta odnos v perihoretičnem smislu in krščansko antropologijo kot perihoretični personalizem« (str. 114). S tega zornega kota je oseba podoba Svete Trojice, ki razkriva »poteze« Očeta in Sina in Svetega Duha. V svojem bistvu in delovanju je oseba dialoška resničnost, ki obstaja in se uresničuje v odnosu z Bogom, sama s sabo, z drugimi osebami in s stvarstvom v svobodni ustvarjalni in odgovorni dejavnosti. V izpostavljanju

kvalitet človeške osebe, ki so hkrati na nek način njeno bistvo, med katere sodijo ustvarjalnost, enkratnost, občestvenost, »bivanje za druge«, svobodnost in odgovornost ter naravnanost na prihodnost, je v tretjem poglavju s pomočjo perihoretičnega principa na izviren način predstavljena enotnost človeškega bitja kot osebe glede na pluralnost dimenzij: telo, duša in duh. V tem smislu je mogoče govoriti o »troedinosti« človeka, ker so vse tri dimenzije v tako edinstvenem razmerju, kot so osebe v Sv. Trojici. Nobena zapostavljena, nobena poveličevana na račun druge, nobena prikrajšana za svojo specifičnost; vse torej harmonizirane. Osebo, ki se uresničuje v teh odnosih, lahko imenujemo »neokrnjena in popolna oseba«. V tem pogledu velja avtorjeva teza: »Kolikor bolj je kdo sposoben za perihoretične odnose, toliko bolj ostaja zvest sam sebi, tembolj postaja on sam« (str. 129).

V skladu z razsežnostmi perihoretičnosti razume Sorč tudi družbo in še v posebni meri Cerkev. Sveta Trojica kot perihoretično občestvo je na poseben način model, po katerem naj se oblikujeta in delujeta družba in Cerkev. »Biti z«, »biti za«, »biti skupaj«, graditi edinost v priznavanju, spoštovanju in uveljavljanju različnosti, svobode in odgovornosti, ustvarjati solidarnost, so ontološke predpostavke ter eksistencialna in moralna merila, ki naj vodijo osebe pri oblikovanju skupnosti. Trinitarizacija družbe vključuje zunanjo in notranjo pluralizacijo nasproti poenotenju in uniformiranosti, solidarizacijo nasproti individualizaciji. To velja za vse konstitutivne elemente družbe od zakona, družine do kulture z njenimi vrednotami, za zgodovino in ekologijo (str.163-170). Družba naj se oblikuje v »societas perichoretica« (str. 154).

V posebni meri velja perihoretizacija za Cerkev, kjer naj se po vzoru Svete Trojice uresničuje mnoštvenost (pluralnost) v edinosti, občestvenost na temelju zbiranja, »zbornosti« različnih. »V perihoretičnem pristopu namreč različnost ne učinkuje razdiralno, temveč komplementarno« (str. 179). Rešitev vseh eklezialnih problemov je v ustvarjanju občestva, v katerem se bodo komplementarno uveljavljala vsa nasprotja (demokratičnost in hierarhičnost) v službi uresničevanja Božjega kraljestva. Konkreten izraz trinitaričnosti ali perihoretičnosti se najgloblje razodeva v evharistiji. V evharistiji so trinitarične poteze najbolj vidne, saj se v njej razkriva občestvenost in agapičnost Cerkve, ki ima svoj izvor v neizmerni Božji ljubezni (str. 181).

Perihoretično zasnovana krščanska (katoliška) teologija želi ponuditi najprimernejši odgovor na dileme, probleme in stranpoti globaliziranega sveta in človeka, ki je avtor tega sveta. Zasnovo tega odgovora ponuja Sorčevo delo *Entwürfe einer perichoretischen Theologie* od drugega poglavja naprej, potem ko v prvem poglavju ponudi teološko analizo sodobnega globaliziranega sveta in postmoderne kulture z njegovimi pozitivnimi lastnostmi in pastmi.

Avguštin Lah

Tadej Jakopič, *Zgodovinski razvoj redovnega vodila v Suverenem malteškem viteškem redu ter njegov vpliv na podobo srednjeveškega viteza*, Ljubljana 2004, 316 str.

Stereotipne podobe viteštva v stanovsko strogo urejeni družbi, katerih bistvena sestavina življenja je bila udeležba na turnirjih, iskanje enkrat videne dame in njenih osvajajočih oči, to je predvsem lahkoživa plat življenja in izkoriščevalski odnos do podrejenih, medtem ko so se tlačani morali boriti za vsakdanje življenje, je osnovno vedenje o viteštvu, ki si ga je pridobil povprečen Slovenec, kar je sad našega šolskega sistema. Doktorska disertacija, ki si jo je izbral T. Jakopič in jo uspešno zagovarjal na Teološki fakulteti v Ljubljani, pa kaže, da je na viteštvo mogoče gledati tudi drugače. Bistveni konstitutivni element viteštva je krščanstvo in radikalno izpolnjevanje evangeljskih načel. To se je zgodilo v ustanavljanju skupnosti, ki so imele korenine svojega obstoja v Benediktovem »ora et labora« oz. v tem primeru bi lahko rekli: »Ora et tuitio.« Avtor si je temo disertacije zamislil kot valorizacijo redovnega vodila ter vpliva vodila najstarejše viteške redovne skupnosti, to je Reda sv. Janeza Krstnika, na druge viteške redovne skupine in v širšem evropskem kontekstu na druge razsežnosti življenja viteških skupnosti in družbe nasploh. Avtor je na uvodnih straneh predstavil svoje razloge za izbiro in postavil parametre raziskovalnega dela. Z analizo doslej objavljenih del je opozoril na razsežnosti delovanja viteške skupnosti, ki so bile doslej v različnih publikacijah premalo upoštevane. Priprava disertacije je bila priložnost, da je pregledal stanje arhivskega gradiva in ovrednotil dosedanje delo na njem. Poznanstvo s pomembnimi voditelji viteške skupnosti mu je olajšalo delo in odprlo vrata vrste ustanov, kjer je pričakoval gradivo za svoje delo.

Osrednje besedilo disertacije je razdeljeno v tri vsebinske sklope. V prvem je orisana institucija viteštva ter Red sv. Janeza Krstnika kot model za ustanavljanje drugih viteških redov. Pri predstavitvi institucije viteštva je avtor posegel v zgodovino (prvi začetki, konjenik v grško-rimskem svetu, prvotna srednjeveška podoba viteza, medsebojno vplivanje viteštva in krščanstva, vpliv križarskih vojn, sveti Bernard in njegov vpliv, stopnje na poti do viteštva, povzdig v viteški stan, svečan obred povitezenja, vitez začenja novo življenje, trubadurstvo, legendarne pripoved in viteštvo, skupne značilnosti in nova pot). Ob drugih vsebinah velja posebna pozornost programskemu spisu sv. Bernarda *In laude novae militiae* (V pohvalo novemu viteštvu), na katerega so se pogosto sklicevali voditelji viteških redov. Zgodovinski prikaz Reda sv. Janeza Krstnika (tako ime se najpogosteje uporablja v literaturi) zariše vse najpomembnejše zgodovinske prelomnice te ustanove: od ustanovitve do obdobja delovanja v Jeruzalemu (do leta 1187), postajo v Akronu ter obdobja, ko je vodstvo reda imelo svoj sedež na Cipru, na Rodosu, na Malti (do 1798) in nato po izgonu z Malte. Svojevrsten izraz

zgodovine skupnosti so imena, ki jih je uporabljala, saj so bili kraji bivanja vrhovnega vodstva opredelitveni element njihovega imena.

Drugi vsebinski sklop disertacije je namenjen pregledu zgodovine Reda sv. Janeza iz Jeruzalema in njegovega redovnega vodila. Ta del sodi v osrednji del naloge in daje odgovor na v naslovu disertacije zastavljeni temi. Po pregledu prvih začetkov viteške skupnosti, postavitvi hospica in postavljanjem temeljev bratovščine za pomoč romarjem in bolnim oris kaže dogodke in postopke, ki so skupnosti pripomogli, da se je tako hitro razširila in utemeljila svoj ugled. Pri tem je imela pomembno mesto ne le potrditev s strani papežev, temveč sta odigrala važno vlogo ustanovitelj bratovščine Gerard in njegov naslednik Raymond du Puy, ki je pripravil tudi redovno vodilo in s tem v določeni meri postavljal temelje vsem viteškim skupnostim, ki so se razvile v naslednjih obdobjih. Zaradi identifikacije skupnosti in njene vključitve v viteški svet je v nalogi večji poudarek namenjen predstavitvi redovne simbolike (križa, zastave, pečatov, obleke, grba). Več pozornosti je namenjene tudi predstavitvi in razlogom za izbiro redovnega zavetnika sv. Janeza Krstnika kot drugim svetniškim likom, ki so jih člani viteške skupnosti posebej častili. Beseda je o Božji Materi iz Filerma, Janezu Usmiljenem (Aleksandrijskem) ter redovnem zavetniku blaženem Gerardu.

Tretji del disertacije ponovno odgovarja na v naslovu disertacije izbrano problematiko in vsebuje oris vpliva redovnega vodila na posamezнike in ustanove (bratovščine, nove redove). Gre hkrati za obravnavanje vpliva, ki ga je malteški red imel na podobo srednjeveškega viteza. V daljšem pregledu je orisano vplivanje viteških vsebin in posebej Reda sv. Janeza Krstnika na nekatere vidike ustvarjalnosti ter nasploh na utrip evropskega človeka v poznem srednjem veku in na začetku novega veka. Avtor je več pozornosti namenil pregledu umeščenosti viteštva v besedno umetnost (osrednje mesto velja Friedrichu Schillerju in njegovim literarnim spisom), upodabljajoči umetnosti, glasbi ter slednjič umetnosti, tehničnim izumom in znanosti v redu samem. S svojo navzočnostjo in delovanjem na mnogih področjih javnega življenja, kulture in še posebej umetnosti so malteški vitezi več stoletij oblikovali evropsko družbo. Redovno vodilo, izoblikovano na temelju potreb tedanjega časa in prostora, je bilo temelj delovanja, a hkrati izpostavljeno stalni interakciji z obema determinantama in zatorej podvrženo spreminjanju. Šlo je za dinamično prepletanje in posledično nujno preoblikovanje.

Nazadnje so razpravi dodane dopolnilne vsebine, ki so sestavni del celovito zastavljenega znanstvenega dela. Dodane so nekatere priloge (obred investiture, viteška molitev, seznam velikih mojstrov Reda sv. Janeza Krstnika in njihovih namestnikov), ki so avtorju pomenile pomemben vir informacij za njegovo pisanje, na zadnjih straneh je pregled virov in njihovih nahajališč ter literature. Obilje literature, ki je v zadnjih letih izšla po svetu in ima kot svoj

predmet viteštvo in še posebej viteške redovne skupnosti, je avtorju predstavljalo svojevrsten izziv; med množico naslovov je bilo treba najti tiste, ki so v temi disertacije nakazana vprašanja že obravnavali, ter nato svojo pozornost nameniti razsežnostim, ki še niso bile zadosti obravnavane. Prek 700 opomb, ki so deloma bibliografskega in pojasnjevalnega značaja, potrjuje, da se je avtor pri svojem delu opiral na bogato literaturo in da je pri svojem delu srečal obilico primarnega arhivskega gradiva. Nastalo je prijetno berljivo besedilo, pri čemer lep stil ne gre na škodo vsebine.

Zgradba disertacije je pregledna in sistematična, tudi razporeditev snovi v poglavja in podpoglavja je logična in dorečena. Deli raziskave vsebujejo vse potrebne sestavine. Ker je šlo za interdisciplinarno študijo, kjer je avtor posegel na področje teologije, kulturne zgodovine, zgodovine redovništva in zgodovine umetniških zvrsti, je moral svojo metodo dela prilagajati zahtevam posameznih znanstvenih disciplin. Pri tem je dal velik poudarek analitičnemu pristopu že objavljenih študij in doslej znanih metod pri obravnavanju zgodovine viteških redov ter njihovega umeščanja v širši družbeni kontekst. Mogoče je reči, da je bistveni del sintetičnega pristopa strnitev in dopolnitev dosedanjega pisanja o Redu sv. Janeza Krstnika oziroma tega področja raziskovalnega dela in je besedilo koherentno zastavljeno. Razprava pomeni dober interdisciplinarni prispevek pri obravnavanju ene od viteških skupnosti ter njenega mesta v evropski duhovni in kulturni zgodovini.

Bogdan Kolar

Zdravko Lavrič, *Ničnost cerkvenega zakona po kanonu 1095 Zakonika cerkvenega prava*, Ljubljana 2005, ocena doktorskega dela.

Dr. Zdravko Lavrič je izdelal doktorsko delo Ničnost cerkvenega zakona po kanonu 1095 Zakonika cerkvenega prava in ga uspešno zagovarjal 15. junija 2005. S tem si je pridobil naziv doktorja znanosti na področju teologije. Doktorsko delo je izdelano z veliko natančnostjo in znanstveno doslednostjo, kar je ugotovila komisija za zagovor. O omenjenem doktorskem delu lahko podam naslednjo oceno:

1. V sodobnem času postaja vedno bolj očitno, da je zakonska zveza v nekakšni krizi. O tem nam govorijo tudi statistični podatki, ki povedo, da je v R Sloveniji civilno ločen že skoraj vsak tretji zakon, na nekaterih območjih države pa vsak drugi. Razpad zakona vedno povzroči globoke in hude rane v ljudeh, ki jim je zakon razpadel, posebej pa to dejstvo pušča globoke rane v otrocih, ki so se v takšni zakonski skupnosti rodili.

Ko zakon razpade, se je treba vprašati, kje je razlog, da je do tega neželenega dejstva prišlo. Z razvojem različnih znanosti, ki se ukvarjajo s človekom predvsem na področju psihologije in psihiatrije, so ti vzroki postali bolj pregledni in razumljivi. Zato jih je mogoče laže preprečevati ali, če se zakonska kriza pojavi, tudi blažiti.

Tudi sodobna kanonskopravna znanost je z izidom Zakonika cerkvenega prava iz leta 1983 predvsem v kan. 1095 sledila sodobnim od-

kritjem psiholoških in psihiatričnih znanostih. Omenjeni kanon, ki uvaja kot možni ničnostni naslov vzroke, ki so psihične narave, je povzročil burne polemike, ugibanja, dvome in poleg tega tudi poglobljene razprave, ki zadevajo psihično strukturo človeka, ki je temeljnega pomena tudi pri pripravi in sklepanju cerkvenega zakona ter pozneje pri oblikovanju urejene družine.

Kot sem omenil, so mnogi navedeni kanon sprejeli z dokaj velikim nezaupanjem, češ da bo postal vzrok za možne zlorabe v praksi in delu cerkvenih sodišč. Kljub temu je vedno bolj jasno, da mora tudi pravo človeka jemati celostno, torej kot telesno, psihično in duhovno bitje in iz tega izvajati primerne posledice, tudi kadar gre za obravnavo določene situacije pred cerkvenimi sodišči.

2. Doktorsko delo posega na dve področji, in sicer na področje cerkvenega prava in psihološke ter psihiatrične znanosti, ki naj cerkvenemu pravu v tem primeru pomagata bolje razumeti konkreten položaj človeka, ki mu je zakon razpadel iz razlogov psihične narave. Iz tega dejstva je mogoče v t.i. ničnostnih zakonskih pravdah vzpostaviti »ničnostni naslov« hibe v privolitvi zaradi psihičnih vzrokov.

V prvem delu naloge se je avtor posvetil samemu nastanku omenjenega kanona in njegovo vsebino primerjal z nekaterimi nastavki, ki jih je bilo mogoče v tej smeri zaznati že v Zakoniku cerkvenega prava iz leta 1917. Pri tem je vešče prikazal gledanje na zakon in njegove razsežnosti tudi pri starih narodih, katerih izkušnje je v stoletjih vsaj delno prevzelo tudi kanonsko pravo.

Pri tem je uporabil arhivska gradiva sej komisije, ki je bila zadolžena za oblikovanje vsebine omenjenega kanona in nas na podlagi virov kronološko pripeljal do končnega besedila kanona in njegove umestitve v sedaj veljavni zakonik.

Kot smo že povedali, je kanon v strokovnih krogih vzbudil določene dvome; sploh o primernosti njegovega obstoja v zakoniku, predvsem pa glede interpretacije v aplikaciji. Zato sta papeža Pavel VI. in Janez Pavel II. ob priliki letnih govorov sodnikom vrhovnega cerkvenega sodišča za zunanje področje Rimske rote večkrat spregovorila o pomenu in možnih interpretacijah omenjenega kanona. Tudi te govore, ki za področje cerkvenega sodstva predstavljajo obvezno pravno interpretacijo, je avtor v svojem delu ustrezno in dovršeno predstavil.

3. Drugi del doktorskega dela je dovršena študija s področja psiholoških in psihiatričnih znanosti, ki so podlaga aplikacije kan. 1095 Zakonika cerkvenega prava v sodnih praksi. Pri tem je pokazal, kako pravzaprav na vse poznejše odločitve in stanje človeka v odrasli dobi temeljno vpliva njegov razvoj v otroštvu, predvsem odnos, ki ga je posameznik razvil z materjo. Ta ponotranjena doživetja temeljno oblikujejo model poznejših odnosov, ki jih človek gradi, tudi odnosa, ki ga gradi v zakonu. Če otrok v zgodnjem otroštvu doživlja frustracije in zlorabe na različnih področjih, ga takšno dejstvo lahko onesposobi in napravi za ne-

zmožnega oblikovati zrele medosebnostne odnose v zreli dobi življenja. Svoje psihične primanjkljaje nehote prenaša na lastne otroke in tako se takšna veriga lahko vleče tudi skozi prihodnje rodove.

4. V tretjem delu doktorskega dela, ki jo lahko uvrstimo med raziskovalne projekte, je avtor na konkretnem paru, ki jima je zakon razpadel, pokazal vse elemente od zgodnjega otroštva do dobe zrelosti, ki so privedli do tega, da sta psihično nepripravljena ali nesposobna stopila v zakon, ki je pozneje po s strani znanosti znanem scenariju začel izgubljati svojo pravo identiteto in je tudi razpadel. Tako je avtor s to poglobljeno raziskovalno študijo pokazal upravičenost obstoja in aplikacije kanona 1095 Zakonika cerkvenega prava v pravni praksi cerkvenih sodišč.

5. Po samem pristopu in v izvedbi doktorsko delo Zdravka Lavriča predstavlja izvirni prispevek k globljemu razumevanju in pravilni aplikaciji za mnoge spornega kanona 1095 Zakonika cerkvenega prava v cerkveni sodni praksi. Predstavil je dokumente, na podlagi katerih je mogoče z vso gotovostjo zagovarjati teze, ki jih je v nalogi postavil in v izvedbi dokazal. Naloga je izvirno delo in ustreza vsem pogojem, ki se zahtevajo za doktorsko delo. Pri tem naj opozorim, da je s strani kanonskopravne znanosti to področje še dokaj neraziskano in nedorečeno, zato doktorska naloga predstavlja izvirni prispevek k boljšemu razumevanju te problematike.

6. Sama metodologija znanstvenega dela strogo upošteva merila, ki so postavljena na področju teologije in cerkvenega prava, zato jo imamo za dovršeno in popolnoma ustrezno. Polnost in celovitost pristopa je avtor dokazal tudi z uporabo številnih virov in sodobne literature, ki je na področju, ki ga je obdelal, priznana kot vrhunska in popolnoma zadostna za pravilno obdelavo materije, ki je v nalogi obdelana.

Borut Košir

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič
Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof
Sočutje med religijo in filozofijo

3 Peter Kvaternik
Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve
v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

Impressum

Bogoslovni vestnik je znanstvena revija z recenzijo. Vpisana je v razvid medijev, ki ga vodi ministrstvo za kulturo RS, pod zaporedno številko **565**. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji in imajo zanjo normativni pomen. Objavlja tudi referate na znanstvenih srečanjih, predhodne objave, strokovne članke, poročila z znanstvenih srečanj in recenzije pomembnih del s področja teologije. *Bogoslovni vestnik* objavlja izvirne ali pregledne znanstvene članke tudi v angleškem, francoskem, nemškem in italijanskem jeziku.

Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v njem objavljeno prvič. Priporočljivo je, da sodelavec to izrecno potrdi oziroma da pove, če je bilo besedilo morda pred tem že objavljeno drugje v kakšni drugi obliki. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika.

Objave v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom ene številke. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; v elektronski obliki na: **anton.mlinar@guest.arnes.si**

UDK 2(5) ISSN 0006 - 5722

Letnik 65 leto 2005

4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Religija in nasilje

Bogoslovni vestnik
Theological Quarterly

Izdajatelj / *Publisher*	Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
Naslov uredništva / *Adsress of Editorial*	Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana
ISSN	0006-5722 1581-2987 *(e-version)*
Spletni naslov / *E-address*	http://www.teof.uni-lj.si/bogoslov.html
Glavni in odgovorni urednik / *Editor in Chief*	Anton Mlinar
E-pošta / *E-mail*	anton.mlinar@guest.arnes.si
Pomočnika gl. urednika / *Editorial Assistants*	Edvard Kovač OFM, Vinko Potočnik
Uredniški svet / *Scientific Council*	Jože Bajzek (Rim), Metod Benedik OFMCap, Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant, Jože Krašovec, France Oražem, Viktor Papež OFM, Jože Plevnik SI (Toronto), Jure Rode (Buenos Aires), Anton Stres CM, Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
Uredniški odbor / *Editorial Board*	Bogdan Dolenc, Stanko Gerjolj CM, Borut Košir, Mari Jože Osredkar OFM, Marijan Peklaj, Ciril Sorč, Vinko Škafar OFMCap, Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
Prevodi / *Translations*	Vera Lamut
Lektoriranje / *Language-editing*	Jože Kurinčič
Oblikovanje / *Cover Design*	Lucijan Bratuš
Prelom / *Computer Typesetting*	Družina d.o.o.
Tisk / *Printed by*	Formatisk d.o.o.
Založba / *Publishing House*	Družina d.o.o. Krekov trg 1, 1000 Ljubljana
Za založbo / *Chief Publisher*	Janez Gril
Izvlečke prispevkov v tej reviji objavljata / *Abstracts of this review are included in*	Elenchus Bibliographicus Biblicus Periodica de re Canonica
Revija je uvrščena v / *The Quarterly Review is included in*	Ulrich's Periodicals Directory
Letna naročnina / *Annual subscription*	6800 SIT, za tujino 41 EUR (Evropa), 53 USD (navadno), 61 USD (letalsko);
Transakcijski račun / *Bank Account*	IBAN SI56020140015204714 Nova Ljubljanska banka d.d., Trg republike 2, 1520 Ljubljana SWIFT CODE: LJBASI2X

UDK 2(5) ISSN 0006 - 5722

Letnik 65 leto 2005

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letno kazalo

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

BOGOSLOVNI VESTNIK 65 (2005)

Letno kazalo

Razprave *Articles*

5 **Jože Krašovec**, Etimološka razlaga svetopisemskih imen kot lingvistično in literarno izrazno sredstvo v izvirniku in v prevodih
Etymological Explanation of Biblical Names as Linguistic and Literary Devices in the Original and in Translations

43 **Terezija Snežna Večko**, Prayer at the Start of Action (Neh 1:5-11)
Molitev ob začetku delovanja (Neh 1,5-11)

59 **Janez Vodičar**, Kateheza v raznoliki in multikulturni Evropi
Catechesis in the Diversified and Multicultural Europe

73 **Marjetka Raušl**, Habermasova teorija komunikativnega delovanja v teološki perspektivi. Pogovor med Jürgenom Habermasom in teologi
Habermas' Theory of Communicative Action in Theological Perspective. The Discourse Between Jürgen Habermas and Theologians

95 **Angelo Lameri**, Sacrosanctum Concilium: una riflessione teologica sulla liturgia e considerazioni a quarant'anni dalla promulgazione
Theological Reflection on Liturgy. Forty Years after the Promulgation of the Constitution on the Sacred Liturgy

175 **Mojca Bertoncel**, Obred kozla za Azazela v 3 Mz 16 in judovskem izročilu. Oddaljitev Izraela od prvotnih obredov grešnega kozla v luči teorije Renéja Girarda
The Rite of the Goat for Azazel in Lev 16 and in Jewish Tradition. Departure of Israel from Original Scapegoat Rites in the Light of the Theory of René Girard

195 **Janez Vodičar**, Pot do metafore v filozofiji Paula Ricoeurja
Path to Metaphor in the Philosophy of Paul Ricoeur

229 **Romualdas Dulskis**, Seraphim of Sarov – Saint and Spiritual Teacher of the Ecumenical Dimension
Serafim Sarov – Svetnik in duhovni učitelj ekumenskih razsežnosti

245 **Alenka Arko**, Metafora *notranji človek* pri Gregorju iz Nise
The Metaphor Inner Man *with Gregory of Nissa*

263 **Julka Nežič**, Frančiškanski, ljudski in jožefinski križev pot
Franciscan, Folk and Josephinian Ways of the Cross

Bloka *Blocks*

Ob 40-letnici sklepa II. vatikanskega cerkvenega zbora
Teološki simpozij 2005
On the Occasion of the 40th Anniversary of the End of Vatican II
Theological Symposium 2005

317 **Msgr. Alojz Uran,** Pozdravni nagovor
Allocution

319 **Silvester Fabijan**, Teološki simpozij ob 40-letnici sklepa II. vatikanskega cerkvenega zbora
Theological Symposium Marking the 40th Anniversary of the End of Vatican II

323 **Marjan Turnšek**, Znamenje in orodje Svete Trojice v zgodovini
The Holy Trinity as Sign and Tool Through History

345 **Anton Štrukelj**, Kdo je Cerkev?
Who is Church?

355 **Rafko Valenčič**, Preroškost pastoralne konstitucije Cerkev v sedanjem svetu
The Propheticity of the Constitution Gaudium et Spes

369 **Janez Juhant**, Ali odmeva in kako odmeva koncil v Cerkvi na Slovenskem?
Did Vatican II Find an Echo in the Church in Slovenia and How was it Received?

381 **Drago Karl Ocvirk**, Cerkev gradi evropskega duha in obratno
The Church Building the European Spirit and vice versa

393 **Bogdan Dolenc**, »Pot ekumenizma je pot Cerkve«: štiri desetletja uresničevanja odloka o ekumenizmu
»The Way of Ecumenism is the Way of the Church« - Four Decades of Putting the Decree Unitatis Redintegratio into Effect
405 **Vinko Potočnik**, 40 Let po koncilu: Cerkev »ad intra« in Cerkev »ad extra«
40 Years after Vatican II: the Church »ad intra« and the Church »ad extra«
415 **Marijan Peklaj**, Duša teologije in dušna hrana
The Soul of Theology and Food for the Soul
423 **Ivan Rojnik**, Kako daleč je evangelizacija 40 let po koncilu?
How Far is Evangelisation 40 Years after Vatican II?
429 **Peter Kvaternik**, Sol zemlje in mesto na gori: občestveni značaj župnije
Salt of the Earth and City on the Mountain. Community Character of the Parish
439 **Anton Jamnik**, Cerkev pričevalka človekovega dostojanstva in skupnega dobrega v liberalistični družbi
The Church as Witness to Human Dignity and Common Good in Liberalist Society
453 **Božidar Rustja**, Drugi vatikanski cerkveni zbor in mediji
Second Vatican Council and Mass Media
461 **Anton Mlinar**, Človek med kulturno, socialno in teološko antropologijo
Man between Cultural, Social and Theological Anthropologies
471 **Janez Štuhec**, Moralno odločanje med avtonomijo in heteronomijo
Moral Decisions between Autonomy and Heteronomy
479 **Borut Košir**, Zakonik cerkvenega prava 1983 – zadnji koncilski dokument
Code of Canon Law 1983 - the Last Document of Vatican II

Religija in nasilje
Religion and Violence

509 **Mojca Bertoncelj**, Abrahamovo darovanje Izaka v 1 Mz 22,1-19 in v judovskem izročilu v luči Girardove teorije
Abraham Offering Isaac in Gen 22.1-19 and in Jewish Tradition in the Light of Girard's Theory
531 **Drago K. Ocvirk**, Neizbežnost ali prigodnost islamskega nasilja. Primer šiitov dvanajstnikov
Inevitability or Contingency of Islamic Violence? The Case of Shiite Twelvers
545 **Drago K. Ocvirk**, Islamizacija od Kavkaza do Kitajske, od Sibirije do Indonezije
Islamisation from Caucasus to China, from Siberia to Indonesia
559 **Marjana Harcet**, Vpliv šerijatskega prava na položaj ženske v islamu
Influence of Sharia Law on the Situation of Woman in Islam
571 **Nadja Furlan**, Hierarhija med spoloma s teološkega vidika
Gender Hierarchy from the Theological Point of View
589 **Borut Košir**, Oblast prisile v Cerkvi in prenova Zakonika cerkvenega prava iz leta 1983
Compulsory Measures in the Church and the Revision of the Code of Canon Law of 1983
611 **Lah Avguštin**, Nekateri vidiki nasilnega in nenasilnega Boga, kakor ga prikazujejo te meljni viri monoteističnih religij
Some Aspects of Violent and Non-Violent God as Interpreted by Basic Sources of Monotheistic Religions

Tomaževa proslava *Festivity of St. Thomas*

157 **Terezija Snežna Večko**, Molitve, v katerih tožba preide v češčenje
Prayers in Which Complaint Turns into Veneration

Vabljeno predavanje *Invited Paper*

277 **Drago K. Ocvirk**, Catholic Church and Nationalism. Some Doctrinal, Historical and Practical Aspects
Katoliška Cerkev in nacionalizem. Nekateri doktrinarni, zgodovinski in praktični vidiki

Poročila *Reports*

109 **Anton Mlinar**, *Pluralizem v Evropi?*, Letna konferenca *Societas ethica*

115 **Bogdan Kolar**, XXVI. evropski dnevi v Gazzadi

121 **Anton Mlinar**, Konferenca moralnih teologov v Innsbrucku

Ocene *Reviews*

127 **Peter Kvaternik**, Norbert Mette, *Katolička pastoralna teologija, Praktička teologija nekoć i danas*, Lepuri-Split 2004, 79 str.

130 **Peter Kvaternik**, Paul M. Zulehner, *Kirche umbauen – nicht totsparen*, Schwaben verlag, Ostfildern 2004, 128 str.

133 **Bogdan Kolar**, Marija Jasna Kogoj, *Uršulinski samostan v Ljubljani na prehodu iz avtonomije v Rimsko unijo s posebnim poudarkom na šolstvu med leti 1868 in 1918*, Ljubljana 2004, VI + 278 + XIII str.

138 **Rafko Valenčič**, Trujillo A. L. in drugi (ur.), *Lexicon. Termini ambigui e discussi di famiglia, vita e questioni etiche*, Pontificio consiglio per la famiglia, Edizioni Deho niane, Bologna 2003, 868 str.

143 **Anton Mlinar**, Richman Kenneth A., *Ethics and the Metaphysics of Medicine. Reflections on Health and Beneficience*, MIT Press, Cambridge/Mass. 2004, X + 222 str., ISBN 0-262-18238-6.

147 **Anton Mlinar**, Kleespies Phillip M., *Life and death Decisions. Psychological and Ethical Considerations in End-of-Life Care*, American Psychological Association, Washington DC 2004, ISBN 1-59147-067-6.

289 **Stanislav Slatinek**, Angelo D'Auria, *Gli Impedimenti matrimoniali nel Codice di Diritto Canonico della Chiesa latina*, Lateran University Press, Roma 2002, 235 str., ISBN 88-0229-9.

292 **Stanislav Slatinek**, Reinhild Ahlers, Beatrix Laukemper – Isermann (Hrg.), *Kirchenrecht aktuell. Anfragen von heute an eine Disziplin von »gestern«*, Lungerus Verlag, Essen 2004, 260 str., ISBN 3-87497-250-X.

295 **Stanislav Slatinek**, Zbigniew Suchecki (a cura di), *Il processo penale canonico*, La teran University Press, Roma 2003, 455 str., ISBN 88-465-0270-1.

298 **Ciril Sorč**, Primož Krečič, *Ontologija ljubezni pri S. N. Bulgakovu*, doktorska disertacija, 648 str.

301 **Janez Vodičar**, Robert Petkovšek, *Le statut existential du platonisme. Platon dans l'anlytique existentiale de Heidegger,* Peter Lang, Bern 2004, XIV + 714 str., ISBN 3-03910-335-0.

308 **Maksimilijan Matjaž**, Stare Mira, *Durch Ihn leben. Die Lebensthematik in Joh 6*, Neutestamentliche Abhandlungen NF 49, Aschendorf Verlag, Münster 2004, 360 str., ISBN 3-402-04797-7.

491 **Avguštin Lah**, Janez Juhant, *Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch*, LIT Verlag, (Theologie Ost – West, Europäische Perspektiven, Bd. 2), Münster 2005, str. 187, ISBN 3-825-6664-5.

494 **Avguštin Lah**, Ciril Sorč, *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*, LIT Verlag, Münster 2004, 207 str., ISBN 3-8258-8258-3.

497 **Bogdan Kolar**, Tadej Jakopič, *Zgodovinski razvoj redovnega vodila v Suverenem malteškem viteškem redu ter njegov vpliv na podobo srednjeveškega viteza*, Ljubljana 2004, 316 str.

499 **Borut Košir**, Zdravko Lavrič, *Ničnost cerkvenega zakona po kanonu 1095 Zako nika cerkvenega prava*, Ljubljana 2005, ocena doktorskega dela.

642 **Drago K. Ocvirk**, Maxime Rodinson, *Mahomet*, Editions du Seuil, Pariz 1994, 401.

646 **Drago K. Ocvirk**, René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclaire*, Grasset, Pariz 1999, 297.

649 **Drago K. Ocvirk**, René Girard, *Les origines de la culture. Entretien avec Pierpaolo Antonello et Joao Cezar de Castro Rocha*, DDB, Pariz 2004, 280.

652 **Peter Kvaternik**, Peter Neuner, *Die heilige Kirche der sündigen Christen*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2002, 184 str.

UDK 2(5) ISSN 0006 - 5722

Letnik 65 leto 2005

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letno kazalo

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

BOGOSLOVNI VESTNIK 65 (2005)

Letno kazalo

Razprave *Articles*

5 **Jože Krašovec**, Etimološka razlaga svetopisemskih imen kot lingvistično in literarno izrazno sredstvo v izvirniku in v prevodih
Etymological Explanation of Biblical Names as Linguistic and Literary Devices in the Original and in Translations

43 **Terezija Snežna Večko**, Prayer at the Start of Action (Neh 1:5-11)
Molitev ob začetku delovanja (Neh 1,5-11)

59 **Janez Vodičar**, Kateheza v raznoliki in multikulturni Evropi
Catechesis in the Diversified and Multicultural Europe

73 **Marjetka Raušl**, Habermasova teorija komunikativnega delovanja v teološki perspektivi. Pogovor med Jürgenom Habermasom in teologi
Habermas' Theory of Communicative Action in Theological Perspective. The Discourse Between Jürgen Habermas and Theologians

95 **Angelo Lameri**, Sacrosanctum Concilium: una riflessione teologica sulla liturgia e considerazioni a quarant'anni dalla promulgazione
Theological Reflection on Liturgy. Forty Years after the Promulgation of the Constitution on the Sacred Liturgy

175 **Mojca Bertoncel**, Obred kozla za Azazela v 3 Mz 16 in judovskem izročilu. Oddaljitev Izraela od prvotnih obredov grešnega kozla v luči teorije Renéja Girarda
The Rite of the Goat for Azazel in Lev 16 and in Jewish Tradition. Departure of Israel from Original Scapegoat Rites in the Light of the Theory of René Girard

195 **Janez Vodičar**, Pot do metafore v filozofiji Paula Ricoeurja
Path to Metaphor in the Philosophy of Paul Ricoeur

229 **Romualdas Dulskis**, Seraphim of Sarov – Saint and Spiritual Teacher of the Ecumenical Dimension
Serafim Sarov – Svetnik in duhovni učitelj ekumenskih razsežnosti

245 **Alenka Arko**, Metafora *notranji človek* pri Gregorju iz Nise
The Metaphor Inner Man *with Gregory of Nissa*

263 **Julka Nežič**, Frančiškanski, ljudski in jožefinski križev pot
Franciscan, Folk and Josephinian Ways of the Cross

Bloka *Blocks*

Ob 40-letnici sklepa II. vatikanskega cerkvenega zbora
Teološki simpozij 2005
On the Occasion of the 40th Anniversary of the End of Vatican II
Theological Symposium 2005

317 **Msgr. Alojz Uran,** Pozdravni nagovor
Allocution

319 **Silvester Fabijan**, Teološki simpozij ob 40-letnici sklepa II. vatikanskega cerkvenega zbora
Theological Symposium Marking the 40th Anniversary of the End of Vatican II

323 **Marjan Turnšek**, Znamenje in orodje Svete Trojice v zgodovini
The Holy Trinity as Sign and Tool Through History

345 **Anton Štrukelj**, Kdo je Cerkev?
Who is Church?

355 **Rafko Valenčič**, Preroškost pastoralne konstitucije Cerkev v sedanjem svetu
The Propheticity of the Constitution Gaudium et Spes

369 **Janez Juhant**, Ali odmeva in kako odmeva koncil v Cerkvi na Slovenskem?
Did Vatican II Find an Echo in the Church in Slovenia and How was it Received?

381 **Drago Karl Ocvirk**, Cerkev gradi evropskega duha in obratno
The Church Building the European Spirit and vice versa

393 **Bogdan Dolenc**, »Pot ekumenizma je pot Cerkve«: štiri desetletja uresničevanja odloka o ekumenizmu
»The Way of Ecumenism is the Way of the Church« - Four Decades of Putting the Decree Unitatis Redintegratio into Effect

405 **Vinko Potočnik**, 40 Let po koncilu: Cerkev »ad intra« in Cerkev »ad extra«
40 Years after Vatican II: the Church »ad intra« and the Church »ad extra«

415 **Marijan Peklaj**, Duša teologije in dušna hrana
The Soul of Theology and Food for the Soul

423 **Ivan Rojnik,** Kako daleč je evangelizacija 40 let po koncilu?
How Far is Evangelisation 40 Years after Vatican II?

429 **Peter Kvaternik**, Sol zemlje in mesto na gori: občestveni značaj župnije
Salt of the Earth and City on the Mountain. Community Character of the Parish

439 **Anton Jamnik**, Cerkev pričevalka človekovega dostojanstva in skupnega dobrega v liberalistični družbi
The Church as Witness to Human Dignity and Common Good in Liberalist Society

453 **Božidar Rustja**, Drugi vatikanski cerkveni zbor in mediji
Second Vatican Council and Mass Media

461 **Anton Mlinar**, Človek med kulturno, socialno in teološko antropologijo
Man between Cultural, Social and Theological Anthropologies

471 **Janez Štuhec**, Moralno odločanje med avtonomijo in heteronomijo
Moral Decisions between Autonomy and Heteronomy

479 **Borut Košir**, Zakonik cerkvenega prava 1983 – zadnji koncilski dokument
Code of Canon Law 1983 - the Last Document of Vatican II

Religija in nasilje
Religion and Violence

509 **Mojca Bertoncelj**, Abrahamovo darovanje Izaka v 1 Mz 22,1-19 in v judovskem izročilu v luči Girardove teorije
Abraham Offering Isaac in Gen 22.1-19 and in Jewish Tradition in the Light of Girard's Theory

531 **Drago K. Ocvirk**, Neizbežnost ali prigodnost islamskega nasilja. Primer šiitov dvanajstnikov
Inevitability or Contingency of Islamic Violence? The Case of Shiite Twelvers

545 **Drago K. Ocvirk**, Islamizacija od Kavkaza do Kitajske, od Sibirije do Indonezije
Islamisation from Caucasus to China, from Siberia to Indonesia

559 **Marjana Harcet**, Vpliv šerijatskega prava na položaj ženske v islamu
Influence of Sharia Law on the Situation of Woman in Islam

571 **Nadja Furlan**, Hierarhija med spoloma s teološkega vidika
Gender Hierarchy from the Theological Point of View

589 **Borut Košir**, Oblast prisile v Cerkvi in prenova Zakonika cerkvenega prava iz leta 1983
Compulsory Measures in the Church and the Revision of the Code of Canon Law of 1983

611 **Lah Avguštin**, Nekateri vidiki nasilnega in nenasilnega Boga, kakor ga prikazujejo te meljni viri monoteističnih religij
Some Aspects of Violent and Non-Violent God as Interpreted by Basic Sources of Monotheistic Religions

Tomaževa proslava *Festivity of St. Thomas*

157 **Terezija Snežna Večko**, Molitve, v katerih tožba preide v češčenje
Prayers in Which Complaint Turns into Veneration

Vabljeno predavanje *Invited Paper*

277 **Drago K. Ocvirk**, Catholic Church and Nationalism. Some Doctrinal, Historical and Practical Aspects
Katoliška Cerkev in nacionalizem. Nekateri doktrinarni, zgodovinski in praktični vidiki

Poročila *Reports*

109 **Anton Mlinar**, *Pluralizem v Evropi?*, Letna konferenca *Societas ethica*
115 **Bogdan Kolar**, XXVI. evropski dnevi v Gazzadi
121 **Anton Mlinar**, Konferenca moralnih teologov v Innsbrucku

Ocene *Reviews*

127 **Peter Kvaternik**, Norbert Mette, *Katolička pastoralna teologija, Praktička teologija nekoć i danas*, Lepuri-Split 2004, 79 str.
130 **Peter Kvaternik**, Paul M. Zulehner, *Kirche umbauen – nicht totsparen*, Schwaben verlag, Ostfildern 2004, 128 str.
133 **Bogdan Kolar**, Marija Jasna Kogoj, *Uršulinski samostan v Ljubljani na prehodu iz avtonomije v Rimsko unijo s posebnim poudarkom na šolstvu med leti 1868 in 1918*, Ljubljana 2004, VI + 278 + XIII str.
138 **Rafko Valenčič**, Trujillo A. L. in drugi (ur.), *Lexicon. Termini ambigui e discussi di famiglia, vita e questioni etiche*, Pontificio consiglio per la famiglia, Edizioni Deho niane, Bologna 2003, 868 str.
143 **Anton Mlinar**, Richman Kenneth A., *Ethics and the Metaphysics of Medicine. Reflections on Health and Beneficience*, MIT Press, Cambridge/Mass. 2004, X + 222 str., ISBN 0-262-18238-6.
147 **Anton Mlinar**, Kleespies Phillip M., *Life and death Decisions. Psychological and Ethical Considerations in End-of-Life Care*, American Psychological Association, Washington DC 2004, ISBN 1-59147-067-6.
289 **Stanislav Slatinek**, Angelo D'Auria, *Gli Impedimenti matrimoniali nel Codice di Diritto Canonico della Chiesa latina*, Lateran University Press, Roma 2002, 235 str., ISBN 88-0229-9.
292 **Stanislav Slatinek**, Reinhild Ahlers, Beatrix Laukemper – Isermann (Hrg.), *Kirchenrecht aktuell. Anfragen von heute an eine Disziplin von »gestern«*, Lungerus Verlag, Essen 2004, 260 str., ISBN 3-87497-250-X.
295 **Stanislav Slatinek**, Zbigniew Suchecki (a cura di), *Il processo penale canonico*, La teran University Press, Roma 2003, 455 str., ISBN 88-465-0270-1.
298 **Ciril Sorč**, Primož Krečič, *Ontologija ljubezni pri S. N. Bulgakovu*, doktorska disertacija, 648 str.
301 **Janez Vodičar**, Robert Petkovšek, *Le statut existential du platonisme. Platon dans l'anlytique existentiale de Heidegger,* Peter Lang, Bern 2004, XIV + 714 str., ISBN 3-03910-335-0.
308 **Maksimilijan Matjaž**, Stare Mira, *Durch Ihn leben. Die Lebensthematik in Joh 6*, Neutestamentliche Abhandlungen NF 49, Aschendorf Verlag, Münster 2004, 360 str., ISBN 3-402-04797-7.
491 **Avguštin Lah**, Janez Juhant, *Globalisierung, Kirche und postmoderner Mensch*, LIT Verlag, (Theologie Ost – West, Europäische Perspektiven, Bd. 2), Münster 2005, str. 187, ISBN 3-825-6664-5.
494 **Avguštin Lah**, Ciril Sorč, *Entwürfe einer perichoretischen Theologie*, LIT Verlag, Münster 2004, 207 str., ISBN 3-8258-8258-3.
497 **Bogdan Kolar**, Tadej Jakopič, *Zgodovinski razvoj redovnega vodila v Suverenem malteškem viteškem redu ter njegov vpliv na podobo srednjeveškega viteza*, Ljubljana 2004, 316 str.
499 **Borut Košir**, Zdravko Lavrič, *Ničnost cerkvenega zakona po kanonu 1095 Zako nika cerkvenega prava*, Ljubljana 2005, ocena doktorskega dela.
642 **Drago K. Ocvirk**, Maxime Rodinson, *Mahomet*, Editions du Seuil, Pariz 1994, 401.
646 **Drago K. Ocvirk**, René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclaire*, Grasset, Pariz 1999, 297.
649 **Drago K. Ocvirk**, René Girard, *Les origines de la culture. Entretien avec Pierpaolo Antonello et Joao Cezar de Castro Rocha*, DDB, Pariz 2004, 280.
652 **Peter Kvaternik**, Peter Neuner, *Die heilige Kirche der sündigen Christen*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2002, 184 str.

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 65 leto 2005

4

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani
Ljubljana 2005

Acta Theologica Sloveniae

1 Mirjam Filipič
Poetika in tipologija eksodusa: Zmagoslavni vidik

2 Lenart Škof
Sočutje med religijo in filozofijo

3 Peter Kvaternik
Brez časti, svobode in moči. Vpliv komunizma na pastoralno delovanje Cerkve
v ljubljanski nadškofiji (1945-2000)

Razprave *Articles*

Religija in nasilje
Religion and Violence

509 **Mojca Bertoncelj**, Abrahamovo darovanje Izaka v 1 Mz 22,1-19 in v judovskem izročilu v luči Girardove teorije
Abraham Offering Isaac in Gen 22.1-19 and in Jewish Tradition in the Light of Girard's Theory
531 **Drago K. Ocvirk**, Neizbežnost ali prigodnost islamskega nasilja. Primer šiitov dvanajstnikov
Inevitability or Contingency of Islamic Violence? The Case of Shiite Twelvers
545 **Drago K. Ocvirk**, Islamizacija od Kavkaza do Kitajske, od Sibirije do Indonezije
Islamisation from Caucasus to China, from Siberia to Indonesia
559 **Marjana Harcet**, Vpliv šerijatskega prava na položaj ženske v islamu
Influence of Sharia Law on the Situation of Woman in Islam
571 **Nadja Furlan**, Hierarhija med spoloma s teološkega vidika
Gender Hierarchy from the Theological Point of View
589 **Borut Košir**, Oblast prisile v Cerkvi in prenova Zakonika cerkvenega prava iz leta 1983
Compulsory Measures in the Church and the Revision of the Code of Canon Law of 1983
611 **Lah avguštin**, Nekateri vidiki nasilnega in nenasilnega Boga, kakor ga prikazujejo temeljni viri monoteističnih religij
Some Aspects of Violent and Non-Violent God as Interpreted by Basic Sources of Monotheistic Religions

Ocene *Reviews*

642 **Drago K. Ocvirk**, Maxime Rodinson, *Mahomet*, Editions du Seuil, Pariz 1994, 401.
646 **Drago K. Ocvirk**, René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclaire*, Grasset, Pariz 1999, 297.
649 **Drago K. Ocvirk**, R. Girard, *Les origines de la culture. Entretien avec Pierpaolo Antonello et Joao Cezar de Castro Rocha*, DDB, Pariz 2004, 280.
652 **Peter Kvaternik**, Peter Neuner, *Die heilige Kirche der sündigen Christen*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2002, 184 str.

Mojca Bertoncel
pri inštitutu za Sveto pismo, judovstvo in zgodnje krščanstvo na TEOF UL;
naslov: Gor. vas-Reteče 76, 4220 Škofja Loka;
e-mail: mojca.bertoncel@volja.net

Dr. Nadja Furlan
naslov: Tržaška 51, 1000 Ljubljana;
e-mail: nadja.furlan@guest.arnes.si

Mag. Marjana Harcet
pri inštitutu za religiologijo na TEOF UL;
naslov: Klivlandska 25, 1000 Ljubljana;
e-mail: marjana.harcet@guest.arnes.si

Prof. dr. Borut Košir
za cerkveno pravo na TEOF UL;
naslov: Vodnikov trg 4, 1000 Ljubljana;
e-mail: kosir.jurij.borut@siol.net

Doc. dr. Peter Kvaternik
za pastoralno teologijo na TEOF UL;
naslov: Stoženjska 9, 1000 Ljubljana;
e-mail: Peter.Kvaternik@rkc.si

Doc. dr. Avguštin Lah
za dogmatično teologijo na TEOF UL;
naslov: Mejna ulica 57, 2000 Maribor;
e-mail: avgustin.lah@guest.arnes.si

Prof. dr. Drago Ocvirk
za osnovno bogoslovje, živa verstva in misiologijo na TEOF UL;
naslov: Šentjakob 33, 1231 Ljubljana;
e-mail: drago.ocvirk@guest.arnes.si

Izvirni znanstveni članek (1.01) UDK 222.11:179.8
BV 65 (2005) 4, 509-530

Mojca Bertoncel

Abrahamovo darovanje Izaka v 1 Mz 22,1-19 in v judovskem izročilu v luči Girardove teorije

Med zgodbe, v katerih je religija povezana z nasiljem, mnogi raziskovalci prištevajo tudi zgodbo o Abrahamovem darovanju Izaka (1 Mz 22,1-19). Ta razprava bo svetopisemsko besedilo 1 Mz 22,1-19 in judovsko izročilo o *zvezanju Izaka* soočila s teorijo Renéja Girarda. Videli bomo, da 1 Mz 22,1-19 ni mogoče označiti kot zgodbo, v kateri zmaga nasilje. Celo nasprotno: 1 Mz 22,1-19 predstavlja časovni mejnik, ki preneha s prakso žrtvovanja človeških žrtev in ki sporoča, da je Bog starozaveznega očaka Abrahama Bog, ki ljubi življenje.

1. Abrahamovo darovanje Izaka v 1 Mz 22,1-19 in v judovskem izročilu

Zgodba o Abrahamovem darovanju Izaka je ena izmed najbolj znanih svetopisemskih zgodb. Judje jo vsaj od 3. stol. po Kr. poznajo pod izrazom *akeda*[1] ali *»Izakovo zvezanje«*. Čeprav je ta pripoved v Svetem pismu Stare

[1] Pojem akeda, ki se najprej pojavi v rabinskem izročilu, v 3.-4. stol. po Kr., pogosto označuje spravno-zadoščevalni pomen žrtvovanja Izaka. Glagol ʿāqad, iz katerega izvira beseda akeda, pomeni: trdno zvezati noge živali za žrtev. Starozavezna duhovniška besedila za postavljanje žrtve na oltar pogosto uporabljajo glagol ʿārak - postaviti, urediti, položiti (prim. 3 Mz 1,8.12; 6,5). Da bi se izognil dvojni rabi, je svetopisemski pisatelj v 1 Mz 22,9 za urejanje lesa na oltarju uporabil glagol ʿārak; za opis Abrahamovega polaganja Izaka na oltar pa glagol ʿāqad. Septuaginta hebrejsko besedilo prevaja: *»καὶ συμποδίσας Ισαακ«*. Ta pomen se pojavlja v targumih Onkelos in Psevdo Jonatan, pa tudi v Rašijevem komentarju, ki pravi, da zvezanje označuje skupaj zvezane roke in noge. Prim. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1967/1977, 1 Mz 22,9; *Septuaginta*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1979, 1 Mz 22,9; *The Hebrew&Aramaic Lexicon of the Old Testament* II, Brill-Leiden-New York- Köln 1995, 873; V. P. Hamilton, The Book of Genesis, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan 1995, 110-111; *Targum Onqelos to Genesis* (prev. B. Grossfeld), T&T Clark, Edinburg 1988, 86; *Targum Pseudo Jonathan: Genesis* (prev. M. Maher), T&T Clark, Edinburg 1992, 79; J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, T&T Clark, Edinburgh 1980, 330; W. J. van Bekkum, *The Aqedah and its Interpretations in Midrash and Piyyut*, v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and Its Interpretations*, Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, 86, 211-212; J. A. Fitzmyer, *The Sacrifice of Isaac in Qumran literature*, v: *Biblica* 83 (2002), 211-212, 221; *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary* (ur. M. Rosenbaum, A. M. Silbermann), Silbermann Family Publishers, Jerusalem 1973, 95; E. Kessler, *Bound by the Bible. Jews, Christians and the Sacrifice of Isaac*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 5, 29.

zaveze podana le enkrat, zastavlja številna literarno-kritična vprašanja.[2] Strokovnjaki soglašajo, da so vrstice 1-13 (ali 1-14) delo Elohista. Ob pogosti rabi poimenovanja Boga kot Elohim (v. 1, 3, 8, 9, 12) preseneča Abrahamovo poimenovanje kraja žrtvovanja v 1 Mz 22,14 kot *GOSPOD (Jahve) vidi* in ne *Bog (Elohim) vidi*. Vrstice 14-18 (ali 15-18) zato razlagalci pripisujejo redaktorju JE materiala oz. jahvističnemu interpolatorju. Po tej razlagi *Bog* zahteva človeško žrtev, *Gospod* pa jo prepreči.[3] Z vprašanjem o virih je povezano tudi vprašanje datiranja odlomka, zato so glede na E vir čas njegovega nastanka najprej ocenili na 9. ali 8. stol. pr. Kr. Danes številni raziskovalci zaradi dvojnega poimenovanja Boga menijo, da je odlomek nastal šele v obdobju po izgnanstvu, v poznem 8. stol. ali 7. stol. pr. Kr.[4] Poleg vprašanja o času in načinu nastanka zgodbe obstaja odprto tudi vprašanje o njenem pomenu. V nadaljevanju bomo zgodbo o Abrahamovem darovanju Izaka obravnavali na osnovi svetopisemskega besedila (1 Mz 22,1-19)[5] in kasnejših različic zgodbe v judovskem izročilu.

Po teh dogodkih je Bog preizkušal Abrahama. Rekel mu je: »Abraham!« Odgovoril je: »Tukaj sem« (1 Mz 22,1).

Že prva vrstica svetopisemskega besedila bralcu zagotavlja, da Bog ni hotel, da bi Abraham res žrtvoval[6] Izaka, ampak ga je hotel samo preizkusiti. 1 Mz 22,1 dogodek označi kot preizkušnjo Abrahamove vere.[7] Ab-

[2] Po Noortu je treba 1 Mz 22,1-14.19 umestiti v središče širšega literarnega okvira. Prvi krog predstavlja komentar 1 Mz 22,15-18 o pripovedi 1 Mz 22,1-14.19; drugi krog tesen odnos med 1 Mz 22,1-19 in 1 Mz 21,9-21.22-34, ki pripoveduje o izgonu Izmaela in Hagare ter o zavezi z Abimelekom. Tretji, najširši krog obravnava odnos med 1 Mz 22,1-19 in 1 Mz 12. Po Noortu vrstice 15-18 razširjajo obljubo in Abrahamov krog povezujejo z izročilom očakov kot s celoto. Prim. E. Noort, *Genesis 22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible*, v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac*, 3.

[3] Prim. V. P. Hamilton, *The Book of Genesis*, 99; R. Martin-Achard, *Isaac*, v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary* III, Doubleday, New York 1992, 465. Če je za nekatere razlagalce zgodba o žrtvovanju Izaka lep primer Elohistove pripovedne umetnosti, pa Speiser meni, da je stil pripovedi 1 Mz 22,1-19 bolj podoben J kot E. Ker je bil odlomek kopiran pogosteje kot večina pripovedi, je po Speiserju možno, da je v nekaterih primerih pisatelj, ki ni imel nič skupnega z E, zapisal Elohim namesto Jahve. Prim. E. A. Speiser, *Genesis*, New York, Doubleday 1982, 165-166; L. Hicks, *Isaac*, v: G. A. Buttrick (ur.), H. G. May (ur.), S. Terrien (ur.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible* II, Abingdon, Nashville, 1991-1992, 729.

[4] Po Noortu je možno, da je bilo Jahvejevo ime poudarjeno v teološko pomembnih frazah. Ime Jahve se v 1 Mz 22 najprej pojavi v vrsticah 11 in 14, ko je žrtvovanje zaustavljeno. Prim. E. Noort, *Genesis 22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible*, v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac*, 14.

[5] Prevod: *Sveto pismo Stare in Nove zaveze, SSP*, Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1996 1 Mz 22,1-19.

[6] Ker je žgalna *daritev* v 1 Mz 22,1-19 povezana z *žrtvovanjem* človeških žrtev, bodo v primeru prevodov ter v primerih, ko se zdijo primernejši, namesto izrazov *daritev (darovanje, darovati)* uporabljeni izrazi *žrtev (žrtvovanje, žrtvovati)*.

rahamov odgovor Bogu *»Tukaj sem«* označuje pripravljenost ubogati.[8] Začetek zgodbe 1 Mz 22,1-19 kljub vnaprejšnji razlagi zastavlja vprašanje, kaj bo Abraham storil. Raba določnega člena, ki označuje Elohima, še poveča učinek preobrnjenega vrstnega reda in sporoča, da ne gre za običajni postopek, ampak da ima Bog v mislih nekaj zelo pomembnega. Po von Radu Bog Abrahama sprašuje, ali razume dar obljube kot čisti dar.[9]

Svetopisemski opis, ki pravi, da je bil pobudnik preizkušnje Bog, je za mnoge judovske razlagalce sporen. Zato so se pojavile številne razlage, ki pobudo za preizkušnjo pripisujejo Satanu, zavistnim angelom ali prepiru med Izmaelom in Izakom.

1. Številni razlagalci soglašajo, da je bil glavni krivec preizkušnje Satan. Nekateri rabini pravijo, da oznaka *»po teh dogodkih«* pomeni: po besedah Satana, ki je Abrahama obtožil, da kljub vsem zabavam, ki jih je priredil, ni niti enkrat daroval Bogu.[10] Podobno Knjiga Jubilejev in kumranski fragment 4Q225[11] razlagajo, da je Bog preizkusil Abrahama zaradi obtožb Satana, ki se tu imenuje princ Mastema.[12]

Judovske legende navajajo še eno različico Satanovih obtožb, ki zadeva Abrahamovo gostoljubnost in pozornost do revežev. Ko je Abraham praznoval rojstvo Izaka z veliko gostijo, je šel tja tudi Satan v preobleki berača. Pri pogovoru z drugimi gosti je Abraham spregledal berača in to je bil za Satana odličen razlog, da ga je tožil pred Bogom.[13]

2. Po nekaterih razlagah naj bi bil vzrok preizkušnje prepir med Izakom in Izmaelom. Izmael se je namreč nekoč hvalil pred Izakom, da je

---

[7] Prim. J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis,* 327-328.

[8] Prim. V. P. Hamilton, *The Book of Genesis,* 97.

[9] Prim. J. D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son. The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity,* Yale University Press, New Haven, London 1993, 125-126; S. Spiegel, *The Last Trial. On the Legends and Lore of the Command to Abraham to Offer Isaac as a Sacrifice: The Akedah,* Jewish Lights Publishing, Woodstock 1993, 47; E. A. Speiser, *Genesis,* 162-165; G. Von Rad, *Genesis,* SCM Press LTD, London 1972, 239.

[10] Prim. *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary* (ur. M. Rosenbaum, A. M. Silbermann), 93; E. Kessler, *Bound by the Bible,* 41-42; W. J. van Bekkum, *The Aqedah and its Interpretations in Midrash and Piyyut,* v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac,* 87; I. Singer, *Isaac,* URL = »www.jewishencyclopedia.com/view_friendly.jsp?artid=174&letter=I« 3. 5. 2005.

[11] Prim. F. G. Martinez, *The Sacrifice of Isaac in 4Q225,* v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac,* 45, 47.

[13] Prim. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* I, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1998, 271-273; A. S. Rappaport, *Ancient Israel. Myths and Legends,* Bonanza Books, New York 1987, 281-283. Nekatera judovska besedila trdijo, da so bili za preizkušnjo krivi angeli, ki so bili ljubosumni na posebni odnos človeške vrste z Bogom. Namen teh razlag je odstraniti sumničenja, da je pobudnik preizkušnje Bog. Prim. Pseudo-Philo, *Biblical Antiquites 32,2:→* URL = »http://faithfutures.org/MamboCMS/index.php?option=Articles&task=viewarticle&artid=1517« 8. 8. 2005; A. S. Rappaport, *Ancient Israel,* 286; E. Kessler, *Bound by the Bible,* 39, 41.

bil obrezan šele pri trinajstih letih, kar mu je povzročilo veliko več bolečin kot Izaku, ki je bil obrezan osmi dan po rojstvu. Izak je na njegov očitek odgovoril, naj se ne baha, saj bi bil on pripravljen darovati svoje življenje v žgalno daritev, če bi Bog to ukazal.[14]

Targum Psevdo Jonatan prepir glede obreze poveže s prepirom, kateri izmed obeh bratov je bolj primeren, da bi bil Abrahamov dedič. Izmael se je pri tem skliceval na svoje prvorojenstvo, Izak pa na dejstvo, da je sin Abrahamove žene, medtem ko je Izmael sin služabnice. Tudi judovske legende navajajo, da je Izmael vztrajal, da bi moral on dobiti dvojni delež dediščine po Abrahamovi smrti, Izak pa le en delež.[15]

Noort meni, da je treba 1 Mz 22,1-19 povezati z izgonom Hagare in Izmaela (prim. 1 Mz 21,9-21). Obe pripovedi sta povezani tako s formalnimi vezmi kot vsebinsko. Smrt, ki grozi v puščavi, je lahko povezati s smrtjo, ki grozi na oltarju. Predmet je sin, ki nosi obljubo. Obe situaciji smrtne nevarnosti spodbudi Elohim (prim. 1 Mz 21,12; 22,1-2). V zadnjem trenutku glas angela reši žrtev (prim. 1 Mz 21,17; 22,11). V obeh primerih se rešitev zaključi z obljubo potomstva (prim. 1 Mz 21,18; 22,18).

Hamilton povezavo med izgonom Hagare in Izmaela ter Abrahamovim žrtvovanjem Izaka postavlja v bolj kritičen okvir. Ali je Abraham, ki je poslal Hagaro in Izmaela proč na Sarino povelje, kaj drugačen od Abrahama, ki vihti nož na Božji ukaz? Ali Saro, ki se znebi Izmaela, zamenja Bog, ki se znebi Izaka? Ali lahko Bog zaščiti oba, Izmaela in Izaka?[16]

Pomisleke nad Abrahamovim ravnanjem v 1 Mz 21,9-21 so imeli že rabini, ki trdijo, da Abraham ne bi izgnal svojega sina Izmaela, če bi bil res pravičen. Akeda je tako preizkušnja ne le Abrahamove vdanosti Bogu, ampak tudi njegove sposobnosti premagati zlo. Abraham odloži breme svoje krivde in odkrije Boga usmiljenja in odpuščanja.[17]

Pa je rekel: ***»Vzemi sina, svojega edinca, ki ga ljubiš, Izaka, in pojdi v deželo Morija! Tam ga daruj v žgalno daritev na gori, ki ti jo bom pokazal!« (1 Mz 22,2).***

---

[14] Prim. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* I, 273-274; *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary* (ur. M. Rosenbaum, A. M. Silbermann), 93; I. Singer, *Isaac,* URL = » www.jewishencyclopedia.com/view_friendly.jsp?artid=174&letter=I« 3. 5. 2005.

[15] Prim. *Targum Pseudo-Jonathan: Genesis* (prev. M. Maher), 78; E. Kessler, *Bound by the Bible,* 43; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* I, 263-264.

[16] Prim. E. Noort, *Genesis 22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible,* v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac,* 5-6; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis,* 99-100. Podobno mnenje izražata I. Fisher in L. A. Berman, ki zgodbo umeščata v okvir rivalskih odnosov med bratoma in njunima materama. Prim. H. Zorgdrager, *The Sacrifice of Abraham as a (Temporary) Resolution of a Descent Conflict? A Gender-motivated Reading of Gen 22,* v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac,* 187-189, 194; L. A. Berman, *The Akedah,* 43-44.

[17] Prim. L. A. Berman, *The Akedah,* 82-84.

Božjemu ukazu »vzemi« sledi členek -nā, običajno prevajan kot »prosim« ali »rotim te.« Členek je uporabljen le v izjemnih situacijah, ko Bog prosi posameznika, naj naredi nekaj, kar presega zdravo pamet.[18] Intenzivnost še povečajo trije neposredni predmeti imperativa: *»... sina, svojega edinca, ki ga ljubiš, Izaka...* (1Mz 22,2)«.[19]

Vsi poskusi razložiti ime in identiteto kraja žrtvovanja so negotovi. Strokovnjaki so izraz mōrîyâ povezovali z *mor'ehyâ, viden od Yah(veja)*, ali z *mar'ehyâ, videnje Yah(veja)*, v obeh primerih gre za povezavo z *rā'â*, videti.[20] Septuaginta ga imenuje *»εἰς τὴν γῆν τὴν ὑψηλήν«*, Vulgata *»in terram Visionis«*.[21] Jožef Flavij pod vplivom 2 Kron 3,1 Morijo povezuje s Salomonovim templjem v Jeruzalemu. Tudi Knjiga Jubilejev jo imenuje *visoka dežela* in opisuje Abrahama kot tistega, ki se približuje Božji gori. Ta je identificirana izključno z goro Sion.[22] Targuma Onkelos in Psevdo Jonatan Morijo prevajata kot *dežela čaščenja* in jo povezujeta s tempeljskim kultom.[23] Tudi prevladujoče judovsko in krščansko izročilo postavlja prizor na tempeljsko goro v Jeruzalem. Toda izpričanost imena je tako pozna in nezanesljiva, da zastavlja vprašanje, ali kronistova raba v 2 Kron 3,1 sloni na tradicionalni razlagi tega odlomka ali jo je uvedel sam.[24]

---

[18] Prim. V. P. Hamilton, *The Book of Genesis,* 97, 101; W. J. van Bekkum, *The Aqedah and its Interpretations in Midrash and Piyyut,* v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac,* 87-88; *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary* (ur. M. Rosenbaum, A. M. Silbermann), 93.

[19] Raši Božjo prošnjo razlaga kot: *»Rotim te, ostani mi zvest v tej preizkušnji, da ljudje ne bodo rekli, da prejšnje preizkušnje niso bile resnične.«* Prim. *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary* (ur. M. Rosenbaum, A. M. Silbermann), 93; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis,* 101; L. A. Berman, *The Akedah,* 14, 49; W. J. van Bekkum, *The Aqedah and its Interpretations in Midrash and Piyyut,* v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac,* 88; J. D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son,* 126-132.

[20] Prim. E. Noort, *Genesis 22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible,* v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac,* 5.

[21] Prim. *Septuaginta,* 1 Mz 22,2; *Biblia Sacra Iuxta Vulgata Versionem,* 4. izdaja, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1994, 1 Mz 22,2.

[22] Prim. *The Works of Flavius Josephus. The Antiquities of the Jews* (prev. W. Whiston), Henry T. Coates, Philadelphia 1961, Chapter XIII; *Jub. 18,2.13,* URL = »http://faithfutures.org/MamboCMS/index.php?option=Articles&task=viewarticle&artid=1517« (8. 8. 2005); J. A. Fitzmyer, *The Sacrifice of Isaac in Qumran Literature,* 216.

[23] Prim. *The Targum Onqelos to Genesis* (prev. B. Grossfeld), 86-87; *Targum Pseudo Jonathan: Genesis* (prev. M. Maher), 78; *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary* (ur. M. Rosenbaum, A. M. Silbermann), 93.

[24] Prim. V. P. Hamilton, *The Book of Genesis,* 102-103; J. D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son,* 174; J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis,* 328; G. Von Rad, *Genesis,* 240; E. Noort, *Genesis 22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible,* v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac,* 17-18; *The Jerome Biblical Commentary,* Prentice Hall Inc., Englewood Cliffs, New Jersey 1968, ods. 73.

Intenzivnost božje preizkušnje je še nadalje prikazana z dejstvom, da Bog Abrahamu ukaže, naj Izaka daruje *v* žgalno daritev (*'ōlâ*).[25] Številni razlagalci 1 Mz 22,1-19 ne izključujejo možnosti, da je bilo žrtvovanje otrok del Jahvejevega kulta.[26] Kljub temu se mnogi sprašujejo, ali je bilo Abrahamu ukazano, naj daruje Izaka *v* žgalno daritev ali *kot* žgalno daritev. Nekateri menijo, da Abrahamu ni bilo nikoli ukazano, naj Izaka žrtvuje. Drugi vztrajajo, da je Bog ukazal, naj Abraham Izaka prinese na vrh gore in ga položi na oltar *kot* žgalno daritev.[27]

Abraham je vstal zgodaj zjutraj, osedlal osla, vzel s seboj dva hlapca in sina Izaka. Nacepil je drv za žgalno daritev, potem pa je vstal in odšel proti kraju, o katerem mu je govoril Bog. Tretji dan je povzdignil oči in od daleč zagledal kraj. Rekel je hlapcema: »Ostanita tukaj z oslom, jaz in deček pa greva tjakaj, da pomoliva. Potem se vrneva k vama« (1 Mz 22,3-5).

Verzov 1 Mz 22,4-5 v dobi pred cerkvenimi očeti in rabini niso obravnavali. Ne navaja ju Psevdo Filon, niti apokrifna niti psevdoepigrafska besedila. Celo Jožef Flavij izpušča del v. 4. Dejstvo, da se je Abraham na odhod pričel pripravljati zgodaj zjutraj, priča o Abrahamovi vnetosti, da bi izvršil Božji ukaz. Nekatere razlage trdijo, da je Abraham prejel ukaz ponoči, v sanjah. Po Rašiju je Bog zavlačeval z izvedbo žrtvovanja, da ne bi mogel kdo trditi, da je bil Abraham pri izvrševanju ukaza zmeden.[28]

---

[25] *'Ōlâ* je bila prvotno edina spravna žrtev. Žrtvovali so jo na oltarju na prostem, v korist posameznika ali skupnosti. Najzgodnejši viri zato ne omenjajo tipov žrtev *ḥaṭṭā't* in *'āšām*, ki sta imeli funkcijo očiščevanja svetišča. Spravna funkcija *'ōlâ* je izrecno določena v predpisu v 3 Mz 1,4, pa tudi v nekaterih obredih in neduhovniških virih. Za žrtev tipa *'ōlâ* so bile določene živali moškega spola. Poznejši levitski obred (3 Mz 1) je žgalno daritev določil kot edini dar, ki je moral biti popolnoma použit na oltarju, kar označuje grški izraz ὁλοκαύτωμα. Septuaginta uporablja redek izraz ὁλοκάρπωσιν. Prim. *Septuaginta,* 1 Mz 22,2; J. Milgrom, *Sacrifices and Offerings, OT*, v: G. A. Buttrick (ur.), H. G. May (ur.), S. Terrien (ur.), *The Interpreter's Dictionary of the Bible* S, Abingdon, NashvillSe 1992, 769; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis,* 103.

[26] Prim. E. Noort, *Genesis 22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible,* v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac,* 19-20. Po Milgromu je bilo žrtvovanje otrok v Abrahamovem okolju če že ne nekaj običajnega, pa vsaj nekaj, kar se je dogajalo v izjemnih okoliščinah. Toda ključ zgodbe je po Milgromu v tem, da je v zgodbo o Abrahamovem žrtvovanju Izaka vrinjen prizor o ovnu. Žrtev zagotovi Bog in ne Abraham. Prim. J. Milgrom, *Were the Firstborn Sacrificed to Jhwh? To Molek? Popular Practice or Divine Demand?,* v: A. I. Baumgarten, *Sacrifice in Religious Experience,* Brill, Leiden-Boston-Köln 2002, 52.

[27] Prim. L. A. Berman, *The Akedah,* 14. Raši v svojem komentarju poudarja, da je Bog Abrahamu ukazal, naj *daruje* svojega sina. To ni pomenilo, naj sina zakolje, marveč, naj ga privede na goro, da ga bo pripravil *kot* žgalno daritev. Ko je to storil, mu je Bog rekel, naj ga odpelje z gore. Prim. *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary* (ur. M. Rosenbaum, A. M. Silbermann), 93.

[28] Prim. L. A. Berman, *The Akedah,* 14; E. Kessler, *Bound by the Bible,* 72; *Pentateuch with*

Septuaginta izraz *na'ar* v primeru spremljevalcev prevaja kot *služabnik* (παῖς), v primeru Izaka pa kot *deček* (παιδάριον). Ta prevod uporabljajo tudi rabini in cerkveni očetje. Nasprotno targumi spremljevalca označujo kot *»mlada moža«* (Neofiti 1) ali *»služabnika-dečka«* (Onkelos in Psevdo Jonatan).[29]

Abraham je vzel drva za žgalno daritev in jih naložil sinu Izaku, v roke pa je vzel ogenj in nož; in šla sta oba skupaj (1 Mz 22,6).

Svetopisemsko besedilo le skopo opiše Abrahamovo in Izakovo pot na Morijo. V številnih judovskih razlagah ima pomembno vlogo Satan, ki hoče preprečiti žrtvovanje. Judovske legende pripovedujejo, da se je Abrahamu na poti na Morijo prikazal Satan oz. Samael v podobi starca, ki ga je skušal prepričati, naj sina ne žrtvuje. Po drugi različici zgodbe Satan v podobi starca Abrahama sprašuje, če je nor, da bo žrtvoval svojega lastnega sina in ne razume, da tak ukaz ne more biti od Gospoda. Ko Abraham zavrne njegovo zapeljevanje, skuša pregovoriti Izaka, kateremu se prikaže v podobi mladeniča, in mu pove, kaj namerava storiti njegov oče. Ko Izak vse skupaj pove Abrahamu, ga ta pomiri, da so to Satanove zvijače.

Po eni izmed judovskih legend se je Izak Satanu uprl in mu dejal, da ne bo nasprotoval želji svojega Stvarnika in ukazu svojega očeta. Izak se je celo skril, medtem ko je Abraham gradil oltar, ker se je bal, da bi Satan vanj metal kamenje in ga naredil za neprimernega za žrtev.[30] Po Bin Gorionu pa je Abraham takoj, ko je izvedel, da bo moral žrtvovati Izaka, dečka skril, da ga Satan ne bi mogel najti in ga kako poškodovati.[31] Ker Satan s svojim skušanjem ni uspel pri Abrahamu in Izaku, je v podobi starca[32] povzročil Sarino smrt od žalosti, ki jo omenja 1 Mz 23.[33]

Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary (ur. M. Rosenbaum, A. M. Silbermann), 94; E. Kessler, *Bound by the Bible,* 86. Jacob Neusner tretji dan povezuje z Izakom namesto z Abrahamom. Trije dnevi potovanja so dali Izaku dovolj časa za razmislek o tem, kaj naj stori: naj se upre ali zbeži. Prim. L. A. Berman, *The Akedah,* 63-64.

[29] Prim. *Septuaginta,* 1 Mz 22,3, 5. 12. 19; *Targum Neofiti 1: Genesis* (prev. M. McNamara), T&T Clark, Edinburg 1992, 117; *The Targum Onqelos to Genesis* (prev. B. Grossfeld), 86; *Targum Pseudo Jonathan: Genesis* (prev. M. Maher), 78; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* I, 275; E. Kessler, *Bound by the Bible,* 81-83, 92-93.

[30] Prim. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* I, 276-277; A. S. Rappaport, *Ancient Israel,* 292-293; L. A. Berman, *The Akedah,* 74-76; I. Singer, *Isaac,* URL = »www.jewishencyclopedia.com/view_friendly.jsp?artid=174&letter=I« 3. 5. 2005.

[31] Prim. L. A. Berman, *The Akedah,* 74-76.

[32] Po nekaterih razlagah naj bi Satan Saro obiskal v podobi Izaka. Prim. E. Kessler, *Bound by the Bible,* 77-78.

[33] Prim. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* I, 275-278, 286-287; H. Zorgdrager, *The Sacrifice of Abraham as a (Temporary) Resolution of a Descent Conflict? A Gender-motivated Reading of Gen 22,* v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac,* 184.

Izak je rekel očetu Abrahamu: »Oče!« Odvrnil je: »Tukaj sem, moj sin.« Pa je rekel: »Glej, tu so ogenj in drva, kje pa je jagnje za žgalno daritev?« Abraham je rekel: »Bog si bo preskrbel jagnje za žgalno daritev, moj sin.« In šla sta oba skupaj. Prišla sta na kraj, ki mu ga je bil Bog pokazal. Tam je Abraham postavil oltar in nanj naložil drva. Zvezal je sina Izaka in ga položil na oltar na drva. Iztegnil je roko in vzel nož, da bi zaklal sina (1 Mz 22,7-10).

Pogovor med očetom in sinom izraža radovednost otroka ter tiho bolečino očeta.[34] Judovski razlagalci niso bili zadovoljni z nezgovornostjo besedila in so zapisali slikovite pogovore med Abrahamom in Izakom. V Judovskih starožitnostih Abraham svojemu sinu razloži, da bo žrtev on in da ga ima Bog za vrednega, da zapusti svet na neobičajen način, tako, da bo sprejel njegovo dušo med molitvami in sveto službo. Izak je nemudoma šel k oltarju, da bi bil žrtvovan.[35] Tudi targuma Neofiti 1 in Psevdo Jonatan poročata o Izakovi pripravljenosti na žrtvovanje. Izak Abrahama celo spodbuja, naj ga dobro zveže, da se ne bi v strahu pred žrtvovanjskim nožem začel tresti, se ranil in tako postal neprimeren za žrtev. Glas iz nebes pa ju hvali kot dve edinstveni osebi, enega kot klavca in drugega kot tistega, ki bo zaklan. *»Tisti, ki kolje, ne omahuje in tisti, ki bo zaklan, izteguje svoj vrat.«*[36]

Izakova simbolna smrt v rokah ljubečega očeta ima za Jude teološko vrednost resnične smrti. Z njegovo pripravljenostjo na žrtvovanje je judovsko izročilo povezalo številne zasluge pa tudi Izakovo starost. Sveto pismo Izaka opisuje kot dečka, ki je dovolj star, da sam nosi les za žgalno daritev.[37] Rabini nasprotno Izaka opisujejo kot zrelega odraslega, ki prostovoljno sprejema svoj del žrtve.[38] Že Septuaginta ne želi opisati Izaka kot nemočnega otroka, ampak bolj kot zrelo figuro.[39]

---

[34] Prim. J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis,* 329-330; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis,* 109; L. A. Berman, *The Akedah,* 16.

[35] Prim. *The Works of Flavius Josephus* (prev. W. Whiston), Chapter XIII.

[36] Prim. *Targum Neofiti 1: Genesis* (prev. M. McNamara), 118; *Targum Pseudo Jonathan: Genesis* (prev. M. Maher), 79-80; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* I, 279-281; A. S. Rappaport, *Ancient Israel,* 296; J. A. Fitzmyer, *The Sacrifice of Isaac in Qumran Literature,* 228-229.

[37] Prim. J. D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son,* 192-193; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis,* 108-109.

[38] Kdaj je prišlo do spremembe v Izakovi starosti, ni znano. Jožef Flavij pravi, da je bil Izak ob žrtvovanju star 25 let. Nekateri talmudski komentatorji menijo, da je bil Izak v času akede star 33 let. Targum Psevdo Jonatan pa trdi, da je bil Izak ob žrtvovanju star 37 let. Zadnje mnenje temelji na midrašu o Sarini smrti. Prim. *The Works of Flavius Josephus* (prev. W. Whiston), Chapter XIII; *Targum Pseudo Jonathan: Genesis* (prev. M. Maher), 78; L. A. Berman, *The Akedah,* 15, 62; R. Martin-Achard, *Isaac,* v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary* III, 469.

[39] Septuaginta npr. izpušča zaimka (*moj* oče, *moj* sin) v pogovoru med Izakom in Abrahamom (1 Mz 22,7-8), kar poveča formalnost besedila in zmanjša intimno naravo pogovora,

Izakova vloga v drami je bila vedno bolj aktivna. Ideja je bila prisotna že v 1. stol., še pomembnejša pa je postala v rabinskem obdobju. *Tu Izka ne zveže več Abraham, ampak kar Izak samega sebe.*[40] Judovska besedila pogosto poudarjajo Izakovo pripravljenost na žrtvovanjsko smrt,[41] ga slavijo kot prototip mučencev in mu pripisujejo številne kreposti.[42] Številne razlage Izakovo pripravljenost na žrtvovanje tesno povezujejo tudi s spravo in odpuščanjem grehov. Akeda je tako v teku časa dobivala vedno večji pomen pri praznovanju pashe in novega leta (roš hašaná).[43]

Tedaj pa mu je zaklical GOSPODOV angel iz nebes in rekel: »Abraham, Abraham!« Rekel je: »Tukaj sem.« In je rekel: »Ne izteguj roke nad dečka, nič hudega mu ne stôri! Zdaj resnično vem, da se bojiš Boga, ker mi nisi odrekel svojega edinega sina« (1 Mz 22,11-12).

Po mnenju večine razlagalcev ponovitev imena izraža nujnost hitrega posredovanja. Rabin Hiyya meni, da ponovitev imena vključuje tako na-

---

kot ga najdemo v hebrejskem besedilu. Prim. E. Kessler, *Bound by the Bible,* 102-103; R. Martin-Achard, *Isaac,* v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary* III, 462-467; I. Jacobs, *The Midrashic Process,* Cambridge University Press, Cambridge 1995, 145-153, 171.

[40] Prim. *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary* (ur. M. Rosenbaum, A. M. Silbermann), 96; A. Agus, *The Binding of Isaac&Messiah,* 39.

[41] 4Q225 je najzgodnejši vir, ki poroča o Izakovi pripravljenosti biti žrtvovan. Podobne opise najdemo v targumih Psevdo Jonatan in Neofiti 1. Filon pravi, da je Abraham Izaka preprosto položil na oltar, medtem ko ga Jožef Flavij prikazuje kot tistega, ki hiti v svojo pogubo. Tudi v nedavno objavljeni judovsko-palestinsko-aramejski poeziji najdemo številne dramatične podrobnosti o Izakovi pripravljenosti biti žrtvovan. Zanimivo je, da ne omenja ovna, ki bi služil kot nadomestna žrtev. Podobno Izakovo, pa tudi Abrahamovo in Sarino pripravljenost na žrtvovanje predstavlja grška pesem (4. ali 5. stol. po Kr.) naslovljena *Abrahamu,* ki jo je odkril M. Bodmer. Namen pesmi je predstaviti zedinjeno družino. Prim. *Targum Pseudo Jonathan: Genesis* (prev. M. Maher), 78-79; *Targum Neofiti 1: Genesis* (prev. M. McNamara), 117-118; Philo, *On Abraham (XXXII, 176),* URL = »http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book22.html« 8. 8. 2005; J. A. Fitzmyer, *The Sacrifice of Isaac in Qumran Literature,* 218-120; W. J. van Bekkum, *The Aqedah and its Interpretations in Midrash and Piyyut,* v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac,* 90, 94-95; T. Hilhorst, *The Bodmer Poem on the Sacrifice of Abraham,* v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), n. d., 98-99.

[42] Prim. R. Martin-Achard, *Isaac,* v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary* III, 469; Philo, *On Abraham* (XI,52): URL = »http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book22.html« (8. 8. 2005); F. Vigoroux, *Isaac,* v: *Dictionnaire de la Bible, 3/1,* Letouzey et Ané, Paris 1912, 934-935; I. Singer, *Isaac,* URL = »www.jewishencyclopedia.com/view_friendly.jsp?artid=174&letter=I« 3. 5. 2005; E. Kessler, *Bound by the Bible,* 104-105,151; J. A. Fitzmyer, *The Sacrifice of Isaac in Qumran Literature,* 225.

[43] Oba praznika sta povezana s spravo in odpuščanjem grehov. Akeda je bila že v Knjigi Jubilejev spremenjena v etiologijo pashe. Prim. J. A. Fitzmyer, *The Sacrifice of Isaac in Qumran Literature,* 216; J. D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son,* 176-184, 198; E. Kessler, *Bound by the Bible,* 134-136, 140-141, 150.

klonjenost do Abrahama kot nujnost prekiniti žrtvovanje. Raši Božjo naklonjenost do Abrahama, ki naj bi jo izražal dvojni vokativ, povezuje z Abrahamovim izrednim dejanjem, ki bo uspelo utišati ugovore Satana in vseh narodov.[44] Judovske legende rabo dvojnega vokativa omenjajo v povezavi z jokom angelov, ki Boga prepriča, da posreduje.[45] Po Agusu preklic žrtvovanja predstavlja resnični trenutek odrešenja.[46]

Abraham je povzdignil oči in zagledal ovna, ki se je bil z rogovi zapletel v grmovje. Šel je, vzel ovna in ga daroval v žgalno daritev namesto sina (1 Mz 22,13).

Že rabini so poudarjali, da akeda izraža Božji prezir do človeške žrtve. Tudi Jožef Flavij poudarja, da je akeda le preizkušnja. Središča zgodbe ne predstavlja žrtvovanje Izaka, ampak Božji preklic ukaza.[47]

Pripoved o ovnu, ki ga je Abraham daroval namesto svojega sina, naj bi bila zgodovinski spomin na prehod s človeške žrtve na živalsko. Dejansko je šlo za drzno novost, ki ni bila takoj sprejeta. V času krize so se ljudje vedno znova vračali k žrtvovanju otrok.[48] Abraham je po Božjem posredovanju spoznal, da Bog noče človeških žrtev in meni, da je ovna poslal Bog, zato ga žrtvuje brez izrecnega ukaza.[49] Judovski razlagalci so ovna, ki je bil žrtvovan namesto Izaka, vključili v seznam bitij, ki jih je Bog ustvaril na večer prve sobote.[50]

---

[44] Prim. Philo, *On Abraham (XXXII,176)*: URL = »http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book22.html« (8. 8. 2005); V. P. Hamilton, *The Book of Genesis*, 112; *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary* (ur. M. Rosenbaum, A. M. Silbermann), 95; J. D. Levenson, *The Death and Ressurection of the Beloved Son*, 11-12; I. Jacobs, *The Midrashic Process*, 6; L. A. Berman, *The Akedah*, 17.

[45] Prim. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* I, 279-282; A. S. Rappaport, *Ancient Israel*, 297. V Knjigi Jubilejev Bog osramoti Mastema s tem, da mora prav on Abrahamu ukazati, naj ne zakolje svojega sina. Prim. J. A. Fitzmyer, *The Sacrifice of Isaac in Qumran Literature*, 216, 220; *Jub 18,9.11*, URL = »http://faithfutures.org/MamboCMS/index.php?option=Articles&task=viewarticle&artid=1517« (8. 8. 2005).

[46] Prim. A. Agus, *The Binding of Isaac&Messiah*, 60-61.

[47] Prim. E. Kessler, *Bound by the Bible*, 46; *The Works of Flavius Josephus* (prev. W. Whiston), Chapter XIII. Prvotni namen zgodbe naj bi bil razložiti, zakaj človeških žrtev niso več darovali v svetišču. Prim. G. Buttrick, *The Interpreter's Bible*, Abingdon Nashville 1980, 643, 645.

[48] Prim. R. Voetzel, *Selon les Écritures*, Les Presses de Taizé, Taizé 1965, 43; J. L. McKenzie, *Dictionary of the Bible*, The Bruce Publishing Company, Milwaukee 1965, 5; L. A. Berman, *The Akedah*, 17-18; S. Spiegel, *The Last Trial*, 62-63; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis*, 113.

[49] Prim. J. Skinner, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, 330-332.

[50] Prim. S. Spiegel, *The Last Trial*, 38-41; *Targum Pseudo Jonathan: Genesis* (prev. M. Maher), 80; *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary* (ur. M. Rosenbaum, A. M. Silbermann), 95; W. J. van Bekkum, *The Aqedah and its Interpre-*

Bog je Abrahamu vlogo ovna razložil kot podobo. Abrahamovi otroci bodo kot oven ujeti v krivičnosti in težave, toda na koncu bodo odkupljeni po rogovih ovna.[51] Mnogi judovski razlagalci poudarjajo, da je Abraham prosil Boga, naj se spomni zvezanja Izaka, ko bodo njegovi potomci stopili v uro preizkušnje.[52]

Po mnenju talmudskih modrecev je bil Abraham razočaran, ko je Bog preklical ukaz, naj daruje sina, in ga je prosil, naj mu dovoli preliti vsaj kapljo njegove krvi.[53] Raši poroča, da je Abraham ob vsakem dejanju, ki ga je storil ovnu, molil, naj ga Bog pojmuje, kot bi to storil njegovemu sinu. Po Bekkumu naj bi fraza *»namesto sina«* vključevala dokončno obljubo, da ga Bog ne bo nikoli več izpostavil preizkušnji.[54]

Abraham je ta kraj imenoval »GOSPOD vidi«. Zato še danes pravijo: Na gori, kjer GOSPOD poskrbi (1 Mz 22,14).

The Interpreter's Bible meni, je raba *»GOSPOD vidi«* v E ni mogoča, ker E nikoli ne uporabi imena Jahve pred razodetjem Mojzesu.[55] Septu-

---

tations in Midrash and Piyyut, v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac,* 89; L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* I, 283; A. S. Rappaport, *Ancient Israel,* 298.

[51] Prim. W. J. van Bekkum, *The Aqedah and its Interpretations in Midrash and Piyyut,* v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac,* 90; A. Agus, *The Binding of Isaac&Messiah,* 39.

[52] Ena izmed razlag poudarja, da morajo Judje na roš hašaná, ko prosijo za odpuščanje grehov, trobiti na ovnov rog in Bog jim bo odpustil. Raba ovnovega roga na novoletni dan je v Gemara razložena kot spomin na ovna, ki je bil darovan namesto Izaka. Filon skorajšnje žrtvovanje Izaka primerja jagnjetu, spravnemu daru, ki so ga dvakrat dnevno žrtvovali v templju. Tudi viri iz 2. pol. 3. stol., poročajo o prošnjah, naj se Bog v času preizkušenj Izraelovih otrok spomni na akedo. Palestinski modreci so verovali, da zasluženje akede velja za vse generacije. Tudi po mnenju številnih drugih razlagalcev je bila akeda pojmovana kot sprava za grehe. Prim. J. A. Fitzmyer, *The Sacrifice of Isaac in Qumran Literature,* 228-229; A. Agus, *The Binding of Isaac&Messiah,* 44-45; E. Kessler, *Bound by the Bible,* 33, 123, 134-150; *Jub. 17,15,* URL = »http://faithfutures.org/MamboCMS/index.php?option=Articles&task=viewarticle&artid=1517« 8. 8. 2005; S. Spiegel, *The Last Trial,* 86-98; L. A. Berman, *The Akedah,* 84; R. Martin-Achard, *Isaac,* v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary* III, 469; I. Jacobs, *The Midrashic Process,* 5-6; W. J. van Bekkum, *The Aqedah and its Interpretations in Midrash and Piyyut,* v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac,* 90; M. Landsberg, *Akedah,* URL = »www.jewishencyclopedia.com/view_friendly.jsp?artid=letter=A« 3. 5. 2005; I. Singer, *Isaac,* URL = »www.jewishencyclopedia.com/view_friendly.jsp?artid=174&letter=I« 3. 5. 2005.

[53] Prim. S. Spiegel, *The Last Trial,* 64.

[54] Prim. L. Ginzberg, *The Legends of the Jews* I, 282-283; *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary* (ur. M. Rosenbaum, A. M. Silbermann), 95-96; W. J. van Bekkum, *The Aqedah and its Interpretations in Midrash and Piyyut,* v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac,* 89-90; A. Agus, *The Binding of Isaac&Messiah,* 65; J. D. Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son,* 21-22.

[55] Prim. G. Buttrick, *The Interpreter's Bible,* 644.

aginta frazo prevaja »*Κύριος εἶδεν*«, Vulgata »*Dominus videt*«.[56] Knjiga Jubilejev goro identificira kot goro Sion, t. j. Jeruzalem.[57] Po Bermanu je glagol *videti* ključni pojem akede. Izkušnja akede je namreč odprla Abrahamove oči za Božjo naravo in naravo človeške žrtve.[58]

GOSPODOV angel pa je iz nebes še drugič poklical Abrahama. Rekel je: »Prisegel sem pri sebi, govori GOSPOD: Resnično, zato, ker si to storil in mi nisi odrekel svojega edinega sina, zato te bom obilno blagoslovil in namnožil tvoje potomstvo, da jih bo, kolikor je zvezd na nebu in kolikor je peska na morskem bregu. In tvoji potomci bodo osvojili vrata svojih sovražnikov. V tvojem potomstvu se bodo blagoslavljali vsi narodi na zemlji, ker si poslušal moj glas« (1 Mz 22,15-18).

Nekateri razlagalci poudarjajo simbiotični odnos med Abrahamovo pokorščino in izpolnitvijo obljube. Abraham dobi nazaj svojega sina in obenem prepozna dobrohotno stran Jahveja. Izak ni le sin, ampak tudi utelešena obljuba.[59] Bowie, Buttrick, Vauter in Buber menijo, da pazljivo branje 1 Mz 22,1-19 lahko vodi k sklepu, da se je božja narava razodela šele v trenutku, ko je ta preprečil žrtvovanje. Abraham tako ni bil blagoslovljen zaradi pravilnosti *svojega* pojmovanja Božje volje; blagoslovljen je bil, ker je potem, ko je mislil, da pozna Božjo voljo, bil pripravljen ubogati tudi preklic ukaza.[60]

Abraham se je vrnil k hlapcema, vzdignili so se in skupaj odšli proti Beeršébi. In Abraham je prebival v Beeršébi (1 Mz 22,19).

---

[56] Prim. *Septuaginta*, 1 Mz 22,14; *Biblia Sacra Iuxta Vulgata Versionem*, 1 Mz 22,14.

[57] Prim. J. A. Fitzmyer, *The Sacrifice of Isaac in Qumran Literature*, 216; *Jub 18,13*, URL = »http://faithfutures.org/MamboCMS/index.php?option=Articles&task=viewarticle&artid=1517« 8. 8. 2005.

[58] Prim. L. A. Berman, *The Akedah*, 83. Tudi Agus glagol prevaja v pomenu *videti*. Bog *vidi* in *je viden* v bolečini človeka. Prim. A. Agus, *The Binding of Isaac&Messiah*, 65.

[59] Psevdo Filon meni, da je bil Abraham pojmovan kot Božji prijatelj, ker je bil pripravljen žrtvovati Izaka kljub predhodni obljubi o potomstvu. Filon podobno poudarja, da je Abraham ob Božjem ukazu ostal zvest, čeprav je bil svojemu sinu predan z naklonjenostjo, ki je ne more izraziti nobena beseda. Po Rašiju Abraham pravi: »*Grem na kraj žrtve, z gotovostjo, da bom tam videl, kako se bo obljuba izpolnila, četudi zakoljem svojega sina.*« Tudi po Hamiltonu preizkušnja za Abrahama ni le žrtvovati ljubljenega sina, ampak edino osebo, ki lahko nadaljuje Božje obljube. Prim. E. Noort, *Genesis 22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible*, v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac*, 3-4, 19; Philo, *On Abraham (XXXII,170)*, URL = »http://www.earlychristianwritings.com/yonge/book22.html« 8. 8. 2005; *Pentateuch with Targum Onkelos, Haphtaroth and Rashi's Commentary* (ur. M. Rosenbaum, A. M. Silbermann), 94; E. Kessler, *Bound by the Bible*, 51-52, 69-72, 130, 180-181; I. Jacobs, *The Midrashic Process*, 145-153; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis*, 103-104.

[60] Prim. L. A. Berman, *The Akedah*, 56-58.

Svetopisemsko besedilo poroča le o Abrahamovi vrnitvi k hlapcema, medtem ko molči o tem, kaj se je zgodilo z Izakom. Odsotnost Izaka iz sklepa pripovedi postavlja vprašanje, ali je bil Izak res žrtvovan. Rabin Berekia v imenu babilonskih modrecev trdi, da je Abraham Izaka poslal preučevat postavo. Abraham ibn Ezra pa meni, da Izak ni omenjen, ker je bil star le trinajst let in je bil še pod očetovo oblastjo. Drugi razlagalci pravijo, da je Izak ostal na gori Morija tri leta, dokler ni dopolnil 40 let in se poročil z Rebeko. Nekateri celo menijo, da ga je Bog privedel v edenski vrt, kjer je ostal tri leta.[61]

Micha Bin Gorion meni, da je bil Izak po najzgodnejši različici besedila žrtvovan, v zadnji pa mu je bilo prizanešeno. Nekateri midraši in rabini sklepajo, da je Izak prelil četrtino svoje krvi v spravo za Izrael. Drugi menijo, da je bil Izak res žrtvovan. Njegov pepel naj bi bil raztresen po gori Moriji. Ibn Ezra v svojem komentarju o 1 Mz 22,19 trdi, da je Abraham res žrtvoval Izaka, in da je bil ta kasneje obujen od mrtvih. Rabini so Izakov pepel povezovali s postom, spravo in templjem.[62] S. Spiegel meni, da je prepričanje o Izakovi smrti in vstajenju obstajalo že pred 8. stol. Frazo Izakov pepel bi po njegovem mnenju morali razumeti dobesedno.[63]

2. 1 Mz 22,1-19 v luči Girardove teorije

V analizi, ki sledi, bomo predstavili najpomembnejše elemente 1 Mz 22,1-19 in kasnejših različic zgodbe v judovskem izročilu, ki jih lahko povežemo z Girardovo teorijo. Najprej pa si oglejmo nekaj ključnih poudarkov Girardove teorije.

---

[61] Izak ben Ašer ha-Levi je našel midraš, ki poroča, da je bil Izak v raju dve leti. Tam naj bi mu zdravili rano, ki mu jo je prizadel Abraham. Rebeka naj bi zato na kameli izgubila ravnotežje, saj je menila, da je Izak prišel iz raja. Ena izmed legend pripoveduje, da je Gospod poslal Izaka v raj za nagrado za vse, kar je pretrpel. Prim. S. Spiegel, *The Last Trial,* 3-7, 23-24; L. A. Berman, *The Akedah,* 19; A. Agus, *The Binding of Isaac&Messiah,* 39, 66.

[62] Izročilo pravi, da je bil tempelj znova pozidan na mestu, kjer so našli Izakov pepel. Mišna pa pravi, da so ob postnih dneh na skrinjo zaveze položili pepel, ki naj bi bil spomin na Izakov pepel. Presenetljiv pogled na Izakovo žrtvovanje predstavlja rabin Efraim. Ta meni, da je Abraham res zaklal Izaka in ga potem, ko je ta vstal, prijel, da bi ga žrtvoval še drugič. Prim. L. A. Berman, *The Akedah,* 19, 153-157, 170-175; S. Spiegel, *The Last Trial,* 24, 43-44, 47-49; W. J. van Bekkum, *The Aqedah and its Interpretations in Midrash and Piyyut,* v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac,* 91; V. P. Hamilton, *The Book of Genesis,* 117; E. Kessler, *Bound by the Bible,* 126-127; R. Martin-Achard, *Isaac,* v: D. N. Freedman (ur.), *The Anchor Bible Dictionary* III, 469.

[63] Prim. S. Spiegel, *The Last Trial,* 30-37; E. Kessler, *Bound by the Bible,* 126-131, 134, 182; L. A. Berman, *The Akedah,* 59.

2.1 Oris Girardove teorije

René Girard obravnava nasilje kot mimetičen pojav. Po Girardu smo ljudje ujeti v posnemanje, ki ga zaznamuje trojni odnos med subjektom, vzornikom in predmetom. Pomembno vlogo pri tem ima subjektovo posnemanje vzornika. Predmet je želen le zato, ker si ga že želi nekdo drug. Odnos med subjektom in vzornikom povzroča rivalstvo, ki je posledica ljubosumja in zavisti. Mimetična želja[64] se iz želje po predmetu lahko preobrazi v obsedenost s tekmecem. Ko predmet postane središče mimetičnega rivalstva med dvema ali več nasprotniki, se dogajanju pridružijo tudi drugi člani skupine. Mimesis se v določenih obdobjih lahko razširi na vso skupino, ki pod njenim vplivom postane množica *(turba)*.[65] Girard trdi, da je človeška družba postala človeška šele takrat, ko je uspela nasilje v svoji sredi preusmeriti izven sebe,[66] s pomočjo mehanizma grešnega kozla.[67]

Raziskovanje mitov in obredov je Girarda privedlo do odkritja pomena svetopisemskih besedil oz. radikalnega razkritja mehanizma nadomestne

---

[64] Mimetična želja ni slaba sama v sebi. Pozitivni vidik mimetične želje postane učinkovit v posnemanju Boga. Prim. R. Girard, *Quand ces choses commenceront,* Arléa, Paris 1996, 70, 107; R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde,* Grasset, Paris 1978, 291.

[65] Mimesis je sinonimna z mimetično željo, vrsto nezavednega prilaščajočega posnemanja drugih. Prim. R. Girard, J. G. Williams (ur.), *The Girard Reader,* Crossroad Herder, New York 2002, 9-10, 290; R. Girard, *Le bouc émissaire,* Grasset, Paris 1982, 21.

[66] Obredi žrtvovanja po Girardu izvirajo iz resničnega umora žrtve oz. grešnega kozla, ki je imel pomemben vpliv na skupnost in ki ga zato imenuje *ustanovni umor.* Med družbeno krizo je mehanizem grešnega kozla razviden le zunanjemu opazovalcu, ki ni vpleten v konfliktne odnose. Krivični preganjalci imajo sebe za pravične, svoje žrtve pa za krivce najhujših zločinov. Ključni pokazatelji mehanizma grešnega kozla so: 1. Opis družbene in kulturne krize. 2. Grešni kozel je obtožen stereotipnega zločina, ki je prepoznan kot vzrok krize. 3. Identifikacijo posameznika kot grešnega kozla določajo preferenčna znamenja: pripadnost etnični ali religijski manjšini, razne hibe, položaj v družbi ... Prepoznan mora biti kot nadomestek krive strani, ranljiv, nesposoben vrniti nasilje. 4. Grešni kozel je ubit ali izgnan. 5. Kmalu zatem je znova vzpostavljen red. Zaradi čudežne vzpostavitve miru so žrtev oz. grešnega kozla pogosto pobožanstvili. Iz umora izvirata tudi njegova mitična racionalizacija in njegova ritualizacija. Prim. R. G. Hamerton-Kelly (ur.), *Violent Origins,* 7-9, 11, 18, 73-79, 82, 92-93, 100, 127-128; R. Girard, *Quand ces choses commenceront,* 40-41, 68; R. Girard, *Le bouc émissaire,* 21-69, 141; R. Girard, J. G. Williams (ur.), *The Girard Reader,* 111-112, 119, 292, 294; R. Girard, *La violence et le sacré,* 142-143; R. Girard, *Des choses cachées depuis la fondation du monde,* 21; R. Girard, *Je vois Satan tomber sur l'éclair,* 238-239, 245.

[67] Beseda grešni kozel ima po Girardu tri pomene. *1. Svetopisemski pomen* izvira iz judovskega obreda grešnega kozla v 3 Mz 16. *2. Antropološki pomen* je povezan z odkritjem obredov, ki so zelo podobni obredu grešnega kozla v 3 Mz 16, in do katerega je prišlo v 18. stol. *3. Psihosocialni pomen* je tesno povezan z moderno rabo izraza, ki povezuje obred grešnega kozla s sovražnostjo do žrtev v sodobnem svetu. Prim. R. G. Hamerton-Kelly (ur.), *Violent Origins. Walter Burkert, René Girard and Jonathan Z. Smith on Ritual Killing and Cultural Formation,* Stanford University Press, Stanford 1987, 73-74; R. Girard, *Je vois Satan tomber sur l'éclair,* Grasset, Paris 1999, 238-239; R. Girard, J. G. Williams (ur.), *The Girard Reader,* 292-293.

žrtve. Kljub temu da so nekatera svetopisemska besedila v mnogočem podobna mitom, je Sveto pismo edinstveno v tem, da razkriva krivdo in odgovornost preganjalcev in nedolžnost žrtve.[68] Podobnost med miti in svetopisemskimi besedili, še posebno evangeliji, je le v tem, da miti ustanovni umor prikrivajo, medtem ko ga svetopisemska besedila razodevajo.[69] Svetopisemski Bog razodeva resnico o nedolžni žrtvi, ki ne more prebivati v človeški kulturi, nujno jo je treba izgnati in šele tako se v polnosti razodene.[70]

2. 2 Abrahamovo darovanje/ žrtvovanje Izaka in Girardova teorija

René Girard meni, da je glavno sporočilo 1 Mz 22,1-19 treba videti v odpovedi človeški žrtvi oz. prehodu s človeške na živalsko žrtev.[71] Girard zgodbi o Abrahamovem darovanju Izaka namenja malo pozornosti, čeprav se zaveda njenega pomena pri samih začetkih naše civilizacije.[72] Zato je toliko bolj potrebna analiza zgodbe na osnovi Girardove teorije oz. različnih pokazateljev mehanizma grešnega kozla, ki dokazujejo prisotnost nasilja. Tudi tokrat bomo za izhodišče analize vzeli svetopisemsko besedilo in kasnejše različice zgodbe v judovskem izročilu.

1. Prvi izmed pokazateljev mehanizma grešnega kozla je *kriza družbe.* Znano je, da se je žrtvovanje otrok opravljalo zlasti v obdobju velikih stisk.[73] Svetopisemsko besedilo ne omenja okoliščin žrtvovanja, ampak preprosto pravi, da je Bog preizkusil Abrahama *»po teh dogodkih«* (1 Mz

---

[68] Prim. R. Girard, *Je vois Satan tomber sur l'éclair,* 186-188; R. Girard, J. G. Williams (ur.), *The Girard Reader,* 155, 180; R. G. Hamerton-Kelly (ur.), *Violent Origins,* 22.

[69] Pomembno vlogo v mimetični antropologiji ima Satan. Satan posnema Boga v duhu arogance in rivalstva za moč. Poleg tega da je Satan po Girardu resnična transcendentna stvarnost, je tudi personifikacija rivalske mimesis in kolektivnega nasilja, ki vso skupnost prepričuje, da je krivda žrtve resnična. Satan je tožnik in lažnik, kajti če bi preganjalci poznali resnico o nedolžnosti svoje žrtve, mehanizem žrtve ne bi več deloval. Ta razlaga po Girardu onemogoča, da bi Satana podcenjevali s tem, da mu ne pripišemo resničnega obstoja. Prim. R. Girard, *Je vois Satan tomber sur l'éclair,* 61-66, 74-75, 78-79, 277-278, 281-284; R. Girard, J. G. Williams (ur.), *The Girard Reader,* 205-208, 293; R. Girard, *Quand ces choses commenceront,* 77.

[70] Prim. R. Girard, J. G. Williams (ur.), *The Girard Reader,* 145, 156-157, 166-168, 189-193, 218-219, 263, 280; R. Girard, *Je vois Satan tomber sur l'éclair,* 10-19, 57, 136-138, 193-195, 200-201, 239; R. Girard, *Celui par qui le scandale arrive,* Desclée de Brouwer, Paris 2001, 63-64, 67; R. Girard, *Quand ces choses commenceront,* 55-57, 148-156; R. G. Hamerton-Kelly (ur.), *Violent Origins,* 92.

[71] Prim. R. Girard, *Quand ces choses commenceront,* 74-75.

[72] Prim. R. G. Hamerton-Kelly (ur.), *Violent Origins,* 129.

[73] Prim. *Sveto pismo Stare in Nove zaveze, SSP,* opomba k 1 Mz 22,2. Raziskovalci, ki predpostavljajo datacijo 1 Mz 22,1-19 v pozno 8. ali 7. stol., poudarjajo, da je besedilo nastalo v težavnem obdobju, ko se je Izrael soočal z vprašanjem preživetja. V istem obdobju je bilo zelo razširjeno preroško nasprotovanje žrtvovanju otrok v Jeruzalemu. Prim. E. Noort, *Genesis 22: Human Sacrifice and Theology in the Hebrew Bible,* v: E. Noort (ur.), E. Tigchelaar (ur.), *The Sacrifice of Isaac,* 19-20.

22,1). Čeprav je bila zgodba o Abrahamovem darovanju Izaka dolgo samostojna enota, ki je bila šele kasneje vključena med zgodbe o svetopisemskem očaku Abrahamu, svetopisemsko besedilo ne omenja krize, ki bi zahtevala izjemno dejanje, ampak le preizkušnjo, ki že vnaprej izključuje realizacijo ukaza. Judovsko izročilo je oznako *»po teh dogodkih«* povezalo z izgonom Hagare in Izmaela (prim. 1 Mz 21,9-21) ali pa je kot pobudnika preizkušnje predstavilo Satana. Obe razlagi odgovornost za dogodek pripisujeta rivalskim odnosom med ljudmi oz. Satanu in s tem opravičujeta Boga.

Zaradi kulturnega in zgodovinskega okvira, v katerem je živel, si je Abraham darovanje sina zlahka razlagal v smislu žgalne žrtve. Šele preko pokorščine »staremu« žrtvovanjskemu sistemu in božanstvu je prišel do pravilnega razumevanja, kakšen je njegov Bog in kaj pomeni darovati.[74] Bog, ki ga ustavi tik pred izpolnitvijo ukaza, se mu razodene kot Bog, ki je popolnoma drugačen od bogov okoliških narodov. Dogodek sporoča, da Bog noče človeških žrtev, ampak da do njih prihaja zaradi sprevrženih človeških predstav o Bogu. Bog zahteva le pokorščino, ki se v Abrahamovem primeru izkaže tako v poslušnosti Božjemu ukazu žrtvovanja kot v poslušnosti preklicu ukaza.

2. Judovsko izročilo zgodbo o Abrahamovem darovanju Izaka postavlja v okvir *rivalstva med sovražnima bratoma*. Preizkušnja naj bi sledila prepiru med Izakom in Izmaelom glede vrednosti obreze oz. prepiru o tem, kdo je bolj vreden, da postane Abrahamov dedič. V svetopisemski zgodbi ta povezava ni izrecno omenjena, čeprav zgodba o Abrahamovem žrtvovanju Izaka sledi zgodbi o izgonu Izmaela in Hagare. Odlomka 1 Mz 16; 21,9-21 bolj poudarjata rivalstvo med materama obeh Abrahamovih sinov. Kot vzrok izgona je navedena Sarina zahteva, da *»sin dekle ne sme dedovati skupaj z njenim sinom Izakom«* (1 Mz 21,10). Svetopisemsko besedilo za razliko od mitov ne opravičuje Sarinega ravnanja, ampak razkriva njegovo krivičnost in zlo, ki ga povzroča. Abraham po Božjem prigovarjanju le uboga Sarin predlog, čeprav mu ni bil *»prav nič pogodu«* (1 Mz 21,11). Toda ko se deček in njegova mati znajdeta v smrtni stiski, Božji angel pokliče Hagaro: *»Kaj ti je Hagara? Ne boj se, kajti Bog je slišal dečkov glas od tam, kjer leži! Vstani, poberi dečka in ga drži za roko! Kajti iz njega bom naredil velik narod«* (1 Mz 21,17-18). Besedilo človeškemu spletkarjenju navkljub sporoča, da more Bog tudi krivico obrniti v blagoslov.

3. Za *žrtev* je v 1 Mz 22,2 določen otrok, ki je Abrahamov edini, ljubljeni sin in zato še posebno dragocen. V skladu z Girardovo teorijo gre za

[74] Prim. R. Girard, *Quand ces choses commenceront*, 74-75; K. Ludwig, *Reading the Akedah after Girard: The Non-Violence of Abraham's God*, URL = »http://www.cla.purdue.edu/academic/engl/conferences/covar/Program/ludwig.pdf« 18. 8. 2005.

žrtev, ki je kot deček ranljiva, nesposobna vrniti nasilje in brez *zagovornikov*.

Izakova aktivna vloga pri žrtvovanju v svetopisemskem besedilu ni omenjena, ampak je sad kasnejših dodatkov zgodbe. Judovsko izročilo je Izaku pripisovalo višjo starost in poudarjalo njegovo navdušenje za žrtvovanje celo po preklicu Božjega ukaza. Podobno razpoloženje *zasledimo* tudi pri številnih žrtvah v mitih. Takšne mite pripovedujejo preganjalci iz svojega zornega kota. S pripravljenostjo žrtve skušajo opravičiti svoje ravnanje z njo.

Iz predhodne analize posvetopisemskih različic zgodbe o Abrahamovem darovanju Izaka smo lahko videli, da obstajajo med njimi velike razlike v podrobnostih. V nekaterih Izak trepeta pred žrtvovanjem, v drugih komaj čaka, da bo izvršeno. V nekaterih je žrtvovanje zaustavljeno, v drugih Izak prelije vsaj del svoje krvi. V nekaterih si Abraham ob preklicu žrtvovanja oddahne, v drugih Boga prosi, da bi sinu lahko vzel vsaj kapljo krvi. Nekatere različice zgodb so problematične, saj ideja sprave postane pomembnejša od samega sporočila zgodbe, ki zanika Božjo željo po človeški krvi. Sprememba Izakove vloge iz pasivne v aktivno žrtev, ki jo najdemo v judovskem izročilu, je namreč povezana predvsem s spravnimi poudarki in zaslugami, ki jih je judovsko izročilo pripisalo Izakovi pripravljenosti na žrtvovanje, pa tudi z zgodovinsko izkušnjo judovskega ljudstva. Izak je postal zgled mučenca, in zgled, s katerim so se Judje identificirali v svoji zgodovini trpljenja.

4. Po Girardovi teoriji je *žrtev obtožena stereotipnega zločina*, ki služi kot pretveza za utemeljenost žrtvovanja. Svetopisemsko besedilo ne omenja Izakove krivde. Vzrok žrtvovanja je le Božji ukaz, ki je kasneje preklican. Izak je v zgodbi predstavljen kot nedolžna žrtev in v tem smislu pomenljivo razkriva laž žrtvovanjskega mehanizma.

5. *Žrtev je ubita ali izgnana.* V svetopisemski zgodbi Bog po svojem angelu ustavi Abrahamovo žrtvovanje sina. Razodene se kot Bog, ki noče človeške žrtve. Abraham namesto sina žrtvuje ovna. Odsotnost Izaka pri vrnitvi z gore je kljub temu povzročila številne polemike. Medtem ko Sveto pismo in cerkveni očetje trdijo, da Izak ni trpel, judovsko izročilo omenja več nasprotujočih si razlag. Poleg tistih, ki menijo, da je bilo Izaku prizanešeno, nekateri trdijo, da je Izak prelil vsaj nekaj krvi, drugi pa celo, da je umrl in kasneje vstal.

6. *Žrtev je po nasilni smrti pogosto pobožanstvena.* Sveto pismo pripoved o Izakovem življenju po izkušnji na gori Morija postavlja v povsem človeške okvire. Nekatere judovske razlage res omenjajo, da je bil Izak v raju, vendar je to obdobje časovno omejeno in nima nobene povezave s pobožanstvenjem. Razlog, da je postal Izak tako cenjena figura judovskega izročila, izvira iz njegove pripravljenosti biti žrtvovan.

7. Svetopisemsko besedilo dogodek postavlja v okvir Abrahamovega odnosa z Bogom. Pri žrtvovanju ni navzoče *množice*, ki bi zahtevala Iza-

kovo smrt, celo nasprotno. Abraham služabnika pusti ob vznožju gore in pot nadaljuje sam s svojim sinom. Odločitev o žrtvovanju prepušča izključno Bogu.

8. Mnogi razlagalci menijo, da skuša zgodba razložiti *prehod s človeške na živalsko žrtev*. Vloga nadomestne žrtve - ovna in njegovih rogov - v poznejši judovski liturgiji pomenljivo poudarja pomen Izakove pripravljenosti za žrtvovanje, ki ni nič manjša, čeprav dejanje ni bilo izpeljano do konca. Po Patillu so bile tudi levitske žrtve, ki jih predpisuje postava, tesno povezane z Izakovo pripravljenostjo na žrtvovanje. Narava levitskih žrtev – nedolžnih živali - poudarja identifikacijo Izaka kot nedolžne žrtve. Vztrajanje, naj bodo žrtve darovane le na tempeljski gori, še dodatno poudari povezanost med akedo in levitskimi žrtvami. Levitske žrtve se zato po Patillu kvalitativno razlikujejo od tistih, ki so jih prakticirali drugi narodi za začasen izgon nasilja. Tudi za preroke je bila nesprejemljiva žrtev, ki se je odpovedala duhu akede in tako postala navadno posnemanje tega, kar mimetična teorija imenuje mehanizem grešnega kozla.[75]

9. Girard pomembno vlogo v mehanizmu grešnega kozla pripisuje *Satanu*. Svetopisemsko besedilo kot pobudnika Abrahamove preizkušnje navaja Boga. Kljub temu da nameravano žrtvovanje Izaka res ostane le pri preizkušnji, so judovski razlagalci skušali različno opravičiti Boga in so v zgodbo uvedli nov lik – Satana. Ta ima dvojno vlogo – *tožnika*, ki Abrahama toži pred Bogom, in *skušnjavca,* ki hoče Abrahama odvrniti od pokorščine Bogu. Zanimivo je, da Satan ne more razumeti Božje dobrote. V dogodku se tako izkažejo Abrahamova pokorščina, Izakova pripravljenost na žrtvovanje in Božja zvestoba obljubam. Bog sam pa prekine žrtvovanje, ki ga je Satan hotel preprečiti z vsemi sredstvi, da bi očrnil Abrahama.

Analiza dogodka v luči Girardove teorije opravičuje oznako dogodka kot preizkušnje v pravem pomenu besede. Ključna oseba v zgodbi je Bog, ki »umetno«[76] sproži žrtvovanjski mehanizem in ki celo ob odsotnosti številnih pokazateljev mehanizma grešnega kozla pokaže na popolno nedolžnost žrtve.

Sklep: Bog, ki rešuje nedolžne

Zgodba o Abrahamovem darovanju Izaka zbuja tudi danes številna vprašanja. Kakšen je Bog, ki lahko zahteva kaj tako krutega? Bog, ki nekaj obljubi, potem pa zahteva uničenje vsake možnosti, da bi obljubo tudi

[75] Prim. M. T. Pattillo, *The Resurrection of Sacrifice in the Hebrew Scriptures*, URL = »www.sla.purdue.edu/academic/idis/jewish-studies/cov&r/programpf.html« 4. 5. 2005.

[76] Povod dogodka namreč ni neka kriza, ki bi zahtevala izredno dejanje. Na končno odločitev tudi ne vpliva množica, ki bi zahtevala smrt, saj Abraham dokončno odločitev prepušča Bogu. Ta žrtvovanjski mehanizem ustavi tik pred realizacijo ukaza in s tem razodene, da človeška žrtev zanj ni sprejemljiva.

izpolnil? Kakšen je oče, ki je pripravljen za svojega Boga zaklati sina? V analizi odlomka smo videli, da so razlage kompleksne in v veliki meri odvisne od izhodišča razlagalcev in njihovega pojmovanja Boga.

Čeprav je zgodba o Abrahamovem darovanju Izaka verjetno obstajala veliko prej, preden je bila vključena med svetopisemske zgodbe o življenju očaka Abrahama, menim, da njeno sporočilo lahko razumemo šele, če jo umestimo v širši okvir Abrahamovega odnosa z Bogom. Boga, ki je Abrahama in njegovo ženo po odhodu iz Harana varoval v vseh nevarnostih; Boga, ki je bil pripravljen po Abrahamovem prigovarjanju prizanesti Sodomi, če bi bilo v njej vsaj deset pravičnih; Boga, ki je rešil Lota; Boga, ki je Abrahamu naklonil tako pričakovana sinova in Boga, ki je rešil Hagaro in Izmaela pred gotovo smrtjo,[77] težko povežemo z Bogom, ki izrecno zahteva smrt Abrahamovega ljubljenega sina. Mar ni ta Bog Abrahamu v videnju dejal: *»Ne boj se, Abram! Jaz sem tvoj ščit, tvoje plačilo bo zelo veliko.«* (1 Mz 15,1)?

Toda Abraham pod vplivom okolja, v katerem je bilo žrtvovanje otrok nekaj običajnega, presenetljivo ne prosi, naj Bog prizanese njemu in njegovemu sinu, kot je prosil, naj prizanese Sodomi. Prepričan, da ima tudi njegov Bog kot božanstva drugih ljudstev pravico do njegovega sina, stori vse, da bi izpolnil ukaz, kakor, da bi bil ta legitimen.

Bog dogodek uporabi za preizkušnjo. Ker glas Skušnjavca pogosto posnema Božji glas, se je moral Abraham iz boleče izkušnje naučiti razločevanja duhov in spoznati, da okolje, v katerem živi, časti lažne bogove. Če je ob današnjih moralnih standardih Abrahamova preizkušnja grozljiva, je bila v Abrahamovem okolju nekaj normalnega. Šele ko so to normalnost dojeli kot nenormalno in ko ji je bila ponujena alternativa – živalska žrtev, ki nadomesti žrtev otroka - je bilo mogoče oblikovati temelje odnosov, ki so človeka kot Božje podobe vredni.

Abraham nečloveškost dejanja, ki bi ga moral izvršiti, v polnosti prepozna šele, ko je za žrtev določen *njegov* sin. Dokler zaradi »človeških« božanstev trpijo otroci drugih, je nasilje nad njimi zaradi »višjega cilja« manj krivično. Ko trpi *njegov* otrok, Abraham občuti vso brezdanjost bolečine skorajšnje izgube, in šele takrat spozna, kako dragocen je njegov sin. Bog po preizkušnji Abrahama vodi k pravemu dojemanju samega sebe in se razodene kot Bog, ki noče človeških žrtev, ampak kot Bog, ki rešuje nedolžne in ki ostaja zvest svoji obljubi.

Številni razlagalci poudarjajo dejstvo, da si Abraham, ki je prosil za tako grešno mesto, kakor je bila Sodoma, ni drznil prositi zase in svojega sina. Verzi, ki opevajo Gospodovo trpljenje, pravijo podobno: *»Drugim*

[77] Če 1 Mz 22,1-19 povežemo z 1 Mz 21,9-21 vidimo, da Bog sicer dopusti zlo, toda hudo, ki ga Sara povzroči Hagari in njenemu sinu, ni dokončno. Premaga ga Bog, ki po svojem angelu reši njuno stisko in blagoslovi prihodnost.

je pomagal, samemu sebi ne more pomagati.« Na prošnjo patra Pija so ozdraveli neštevilni bolniki, tudi tako, da je on sam prevzel njihove bolečine. Toda samemu sebi ni mogel niti želel pomagati. Vsi ti primeri razkrivajo, da trpljenja ni mogoče pojasniti. Mogoče pa ga je prevzeti nase in darovati za druge. Šele v trpljenju, ki se mu ni mogoče izogniti, se izkaže resnična plemenitost. Zato ne preseneča dejstvo, da so Judje Izakovi pripravljenosti na žrtvovanje pripisovali številne zasluge in ga slavili kot zgled mučencev. Vse trpljenje svojega naroda so primerjali njegovemu trpljenju. Krščanski razlagalci so podobno Izaka pojmovali kot predpodobo Kristusa, ki je s svojo smrtjo na križu dopolnil Izakovo trpljenje.

Poleg razlag, ki so smisel trpljenja našle v darovanju za druge, so se pojavile tudi razlage, ki so trpljenje naredile za samozadosten cilj. Številne druge razlage pa so iz novozaveznega Boga Očeta naredile krutega tirana, ki zahteva kri svojega lastnega Sina. Je Bog, ki je preprečil žrtvovanje Izaka in ki je kasneje pokazal, da noče ne le človeških, ampak tudi ne živalskih ali kakršnih koli žrtev, ampak le čisto srce, lahko obenem Bog, ki se v svoji krvoželjnosti ne razlikuje od grškega boga Kronosa, ki je žrl lastne otroke? Ali ni Bog, v katerega verujemo kristjani, Bog, ki človeško zaslepljenost razodene s tem, ko pokaže, da smo ljudje tisti, ki ga zavračamo in ki v imenu lastne pravičnosti tako ali drugače morimo vse, ki nam niso po volji? Bog, ki si ni pridržal niti ljubljenega Sina, ampak ki je v ljubezni do svojih otrok v popolnem soglasju s Sinom dopustil, da je ta kot pravi Bog in človek kot nedolžna žrtev človeške hudobije umrl in v svoji ljubezni do človeka premagal tudi smrt. Bog, ki je dal majhni skupnosti učencev svojega Duha, da bi mogli v vseh preizkušnjah vztrajati pri podobi Boga, ki so ga spoznali na križu.

Ob tem Bogu se izkaže za prazno vse poveličevanje umetnosti grških in drugih mitov, ki so polni opravičljivih umorov in žrtvovanja ljudi; ob njem zbledijo tudi obtožbe, da sta judovstvo in krščanstvo religiji, ki tako kakor vse druge poveličujeta umrle in vstale bogove. Ob zgražanju nad o(O)četom, ki je tako nečloveški, da ubije lastnega s(S)ina, te razlage zamolčijo, da je sporočilo zgodbe o Abrahamovem darovanju Izaka, da Bog noče človeške žrtve in da Jezusa Kristusa ni ubil Oče, ampak človeška zavist in ljubosumje.

Če priznamo ali ne, naše moralne norme bi bile brez »takšnega« Boga precej drugačne. To v dobršni meri razodevajo vsa obdobja zgodovine, v katerih je človek hotel graditi svet brez Boga. Dvojnost sodobne »morale« se po eni strani pomenljivo razkriva v vsesplošnem obsojanju Boga in Abrahama, ki zanemarja dejansko sporočilo zgodbe 1 Mz 22,1-19, po drugi strani pa v statističnem podatku, ki pove da je samo v Sloveniji letno na sto živorojenih otrok opravljenih 41 umetnih prekinitev nosečnosti.[78] V letu 2003 se je tako rodilo 17.066 otrok. 6.997 preostalim

[78] Prim. *Zdravstveni statistični letopis za leto 2003*, URL = »http://www.zzv-nm.si/media/Statisticni_letopis2003_ZZVNM.pdf« 2. 8. 2005.

ni bilo nikoli dano videti sveta. O pravici do njihovega življenja so odločali drugi in sicer v skladu s 55. členom *Ustave Republike Slovenije* in *Zakonom o zdravstvenih ukrepih pri uresničevanju pravice do svobodnega odločanja o rojstvu otrok.* Gre za podatek, ki je za nekatere zaskrbljujoč z vidika slovenske rodnosti. Ali ne bi moral biti zaskrbljujoč tudi z vidika (ne)človeškosti?

Ob tovrstnih »podatkih« se je dobro spomniti na davno pozabljeno figuro Skušnjavca. On je namreč tisti, ki človeka celo pod vidikom dobrega napeljuje k zlu. Če Bog, ki ima edini pravico do človeškega življenja, zavrača vsakršno nasilje nad njim, kdo je človek, da ima pravico odločati o življenju drugih? Človek namreč globoko v sebi ne more zanikati resnice, da je ustvarjen po Božji podobi. Vse, kar ga vodi proč od Boga, ga neizogibno vodi v uničenje. Ne le v uničenje nedolžnih, ampak tudi samega sebe. Situacija bi bila brezupna, če ne bi nekoč Nekdo umrl za vse in če ne bi tudi za tiste, ki so morili nedolžne prosile njihove žrtve.

Povzetek: **Mojca Bertoncel,** ***Abrahamovo darovanje Izaka v 1 Mz 22,1-19 in v judovskem izročilu v luči Girardove teorije***

Svetopisemska zgodba o Abrahamovem darovanju Izaka (1 Mz 22,1-19) ima pomembno vlogo v zgodovini judovstva in krščanstva. Poleg vprašanja o času in načinu nastanka zgodbe ostaja odprto vprašanje o njenem sporočilu. Zgodba nazorno pokaže, da se Abrahamov Bog radikalno razlikuje od bogov okoliških ljudstev. Toda do tega spoznanja Abraham pride šele po težki preizkušnji. Judovsko izročilo izpostavlja Izakovo pripravljenost na žrtvovanje, ki je postala zagotovilo sprave za njegove potomce. Za mnoge sodobne razlagalce je ključno sporočilo zgodbe v Božjem klicu, ki prepreči izvršitev predhodnega ukaza. René Girard se pridružuje mnenju številnih razlagalcev, da je v zgodbi govor o prehodu s človeške žrtve na živalsko. V luči Girardove teorije zgodba o Abrahamovem darovanju Izaka razkriva mehanizem grešnega kozla. Ključna oseba v zgodbi je Bog, ki »umetno« sproži žrtvovanjski mehanizem in ki celo ob odsotnosti številnih pokazateljev mehanizma grešnega kozla pokaže na bistveno, t. j. popolno nedolžnost žrtve. Bog, ki ima edini pravico do človeškega življenja, se razodene kot tisti, ki noče človeške žrtve in s tem pokaže na zgrešenost vseh tovrstnih prepričanj.

Ključne besede: Bog, Abraham, Izak, človeška žrtev, akeda, nadomestna žrtev, René Girard, antropologija, mimetična teorija, judovstvo, krščanstvo

Summary: Mojca Bertoncel, Abraham's Offering of Isaac in Gen 22,1-19 and in Jewish Tradition in the Light of Girard's Theory

The biblical story of Abraham's offering of Isaac (Gen 22,1-19) plays an important role in the history of Judaism as well as of Christianity. In addition to the questions of the time and manner of the origin of the story there remains the open question of its message. The story graphically shows that Abraham's God is radically different from the gods of the neighbouring peoples. Yet Abraham only arrives at this knowledge after a difficult test. The Jewish tradition emphasizes Isaac's willingness to be sacrificed, which guaranteed reconciliation for his descendants. For many modern interpreters the key message of the story lies in God's call, which prevented the carrying out of the earlier command. René Girard holds the same opinion as many other interpreters i.e. that the story speaks about the transition of human sacrifice to animal one. In the light of Girard's theory the

story of Abraham`s offering of Isaac reveals the mechanism of the scapegoat. The key person in the story is God who »artificially« triggers the sacrificial mechanism and, even in the absence of many indicators of the scapegoat mechanism, indicates the essential fact i.e. the complete innocence of the victim. God, who is the only one with a right to human life, reveals himself as the one who does not want human sacrifice and thereby shows how all such beliefs are mistaken.

Key words: God, Abraham, Isaac, human sacrifice, Akedah, substitute sacrifice, René Girard, anthropology, mimetic theory, Judaism, Christianity

Izvirni znanstveni članek (1.01) UDK 297:291.7
BV 65 (2005) 4, 531–544

Drago K. Ocvirk

Neizbežnost ali prigodnost islamskega nasilja? Primer šiitov dvanajstnikov

Ne glede na to, ali so bili londonski bombaši samomorilci ali pa so jih njihovi gospodarji ukanili, so šli dne 7. julija 2005 v morilsko akcijo (tudi) iz verskih razlogov. Versko ali ideološko prepričanje ima izjemno motivacijsko moč in ker ljudje, ki se ga oklepajo, verjamejo, da sledijo najvišjim in najvrednejšim ciljem, marsikdaj ne izbirajo sredstev za njihovo doseganje. Nacisti in komunisti so bili npr. vsak zase prepričani, da delujejo v prid vsega človeštva: prvi, ker bodo izboljšali človeško raso, drugi, ker bodo ukinili razrede in vzpostavili splošno blaginjo.[1] Za tako vzvišene cilje so obojni pomorili desetine milijonov ljudi in še vedno so prepričani, da so delali prav ... enako kakor islamski bombni (samo)morilci. Nacisti in komunisti morijo druge, islamisti poleg drugih kdaj še sebe, vsi pa to počnejo zaradi (slepe) vere.

Solženicin poskuša razumeti, kako je mogoče, da nekateri postanejo tako podli zločinci, kakor je bil Jagoda, šef NKVD, in njegovi tovariši, da pravzaprav nimajo nič skupnega z navadnimi zlikovci, četudi so ti morilci. »Da bi človek delal hudo, ga mora pred tem spoznati za dobro ali za dejanje, ki ga ima za logično in ga tako tudi pojmuje. Človekova narava je na srečo takšna, da mora poiskati *opravičilo* za svoja dejanja. Macbethova opravičila so bila šibka in začela ga je peči vest. In ali ime Jago ne pomeni 'jagnje'? Domišljija in notranja moč Shakespearovih podležev sta se ustavili pri kakšni desetini trupel. To zato, ker niso imeli *ideologije*. Ideologija priskrbi zločinskosti iskano opravičilo, dolgotrajno trdnost, ki jo potrebujejo zločinci. Teorija družbe pomaga zločincu, da očisti svoja dejanja v lastnih očeh in v očeh drugih, da sliši, kako nanj naslavljajo ne očitke in ne prekletstva, temveč pohvale in znamenja spoštovanja. Tako so se inkvizitorji sklicevali na krščanstvo, osvajalci na poveličevanje domovine, kolonizatorji na civilizacijo, nacisti na raso, jakobinci (včerajšnji in današnji) na enakost, bratstvo in srečo prihodnjih rodov. Zaradi ideologije je 20. stoletje pomorilo na milijone ljudi. Te zločinskosti ni mogoče ne ovreči ne prezreti ne zamolčati. Kako bi se v takšnih razmerah drznili vztrajno trditi, da ni podlih zločincev? Kdo je

[1] Prim. A. Beçanson, *Le malheur du siècle - communisme, nazisme, shoah*, Perrin, Pariz 2005.

potemtakem likvidiral te milijone ljudi? Brez podlih zločincev ne bi bilo Gulaga.«[2]

Čeprav moremo pritrditi ruskemu nobelovcu, pa je treba njegovo misel o delovanju ideologije razširiti na njeno širše družbeno okolje: med tem okoljem in idejnim svetom je namreč sovplivanje. V zvezi s tem pravi M. Rodinson v *Splošni obravnavi ideoloških aktivizmov*: »Dogme, teorije vsaj tako pogosto oblikujejo celovito življenje ljudi, ki jih izpovedujejo - njihovo praktično, politično, gospodarsko, socialno življenje z vsemi konkretnimi pogojenostmi vred - kakor obratno. Razmere pogosto ustvarjajo, vsaj delno, ideje in, nenazadnje, kadar pride do konflikta med njimi, ponavadi razmere prevladajo nad idejami.«[3] Takšno gledanje ni nikakršno krčenje idej na stvarnost ali stvarnosti na ideje, kajti ni zgodovine dejstev, ki bi bila ločena od misli, pa tudi zgodovine misli ni, ki ne bi bila povezana z družbenim okoljem. »Ni res, pravi E. Weil, da sta metafizika in religija le ideologiji, za katerima se skrivajo posebni 'materialni' interesi (ki pa ne morejo ostati prikriti naši višji bistroumnosti). Prav tako ne drži, da bi bilo načrtovano, razumno delovanje samo početje ljudi, ki ne bi imeli drugačnih potreb in želja kakor živali – živali, ki so sposobne načrtovati, gotovo, a le živali. Ni človeškega načrta, ki bi mogel zadovoljiti človeške potrebe in ki ga ne bi usmerjala misel, ki je onkraj določenega načrta. Res je tudi nasprotno: vsaka zamisel in vsak ideal vodi v naprej zamišljeno dejavnost, ki vsebuje nek načrt, tudi če je načrtovano delovanje naravnano v zaustavitev dejavnosti (kakor to velja za budiste, daoiste in nekatere kristjane). Človek ostaja - razen v primeru, ko bi izbral smrt - bitje, ki prekipeva od potreb. Vendar te potrebe niso le biološke, zato lahko zastavi svoje življenje tudi za kaj malo živalske razloge.«[4]

Če omenjeni pogledi izražajo splošno pravilo, velja to tudi za islam. Potem je mogoče sklepati, da islam ni nujno nasilen sam po sebi, ampak je takšen zaradi spleta okoliščin. To pa tudi pomeni, da je mogoče nasilje, ki se predstavlja kot islamsko ali je z islamom povezano, omejiti. V tej razpravi bomo pokazali na primeru šiitskega dvanajstniškega nasilja, ki je doseglo vrhunec v Homeinijevi islamski revoluciji v Iranu, kako so do njega pripeljali tako religijski kot družbeni »vzroki«. Najprej bomo sledili (prigodnemu) oblikovanju institucije *fatve*, s katero se je sočasno vzpostavila posebna verske institucija *ulama*. Nato bomo pogledali razvoj šiizma, ki je v sebi razvejan in različne skupine imajo različen odnos do političnega nasilja. Končno bomo videli, zakaj so dvanajstniki prešli iz trpne politične drže v nasilno. Kolikor

[2] A. Soljénitsine, *L'archipel du Goulag*, zv. I., Seuil, Pariz 1973, 131-132.
[3] M. Rodinson, *De Pythagore à Lénine. Des activismes idéologiques*, Fayard, Pariz 1993, 40.
[4] E. Weil, *What is a Breakthrough in History?*, v: *Daedalus*, zv. 104, št. 2 (pomlad 1975), 33.

je ta primer mogoče posplošiti, smemo sklepati, da je islamsko nasilje zgodovinsko pogojeno in zato prigodno in ne neizogibno.

1. Oblikovanje verskih oblasti sočasno s fatvo

Tiho, povsem neopazno, je pomladi 2005 izšel v Sloveniji roman *Satanski stihi* Salmana Rushdieja.[5] Na naslovnici je reklamni napis: »Najbolj razvpita knjiga 20. stoletja«. V njem so nekateri muslimani prepoznali svetoskrunsko zasmehovanje islama. Ogorčeni pakistanski muslimani v Bradfordu (Velika Britanija) so na protestnih shodih zažigali roman; nanj so opozorili sovernike v Pakistanu. Ti so dne 13. februarja 1989 šli na ulice in množične demonstracije so se končale s šestimi mrtvimi. Dovolj, da je o tem poročala tudi iranska televizija. Naslednje jutro, 14. februarja 1989, je teheranski radio prebral sporočilo vodje islamske revolucije in Iranske islamske republike ajatola Ruhola Homeinija: »V imenu Vsemogočnega Boga; samo en Bog je, h kateremu se bomo vsi vrnili. Vse neustrašne muslimane na svetu bi rad seznanil, da je bil tako avtor knjige z naslovom Satanski stihi, ki je bila sestavljena, tiskana in objavljena proti islamu, Preroku in Koranu, kakor tudi tisti založniki, ki so vedeli, kaj piše v knjigi, obsojeni na smrt. Vse vnete muslimane pozivam, naj te ljudi hitro pomorijo, kjer koli jih najdejo, tako da si nihče ne bo drznil žaliti svetih verovanj muslimanov. Kdor koli je zato umorjen, bo po Alahovi volji veljal za mučenika. Še to, kdor koli ima dostop do avtorja knjige, a nima moči, da bi ga umoril, ga mora izročiti drugim tako, da ga bodo mogli kaznovati za njegova dela. Naj bo nad vami vsemi božji blagoslov (Ruhollah Al-Musavi Al-Homeini).«[6]

V tej zadevi se kristalizirata dva izključujoča vrednostna sistema: zahodni in islamski. Ko to pravimo, žal ne pretiravamo, kajti prvi gradi na človekovi svobodi, drugi na njegovem podrejanju, prvi je podan v *Splošni deklaraciji človekovih pravic* (1948), drugi v *Kairski deklaraciji o človekovih pravicah v islamu* (1990). *Splošna deklaracija* utemeljuje človekove pravice na nje-

[5] S. Rushdie, *Satanski stihi*, Učila, Tržič, 2005. Ob izdaji knjige je Osman Đogić, bivši mufti v Sloveniji, povedal, da so se o izdaji *Satanskih stihov* založniki z njim pogovarjali. »Rekel sem jim, da s tem projektom nočem imeti nič. Zdelo pa se mi je, da hočejo mojo podporo, kar je smešno. Slovenska muslimanska skupnost za knjigo pač ni zainteresirana in če sprašujete po mojem mnenju, naj rečem, da je izdaja te knjige v slovenščini tudi svojevrstna žalitev muslimanov, ki živijo v Sloveniji. Ta knjiga je naletela na enoten odpor in obsodbo muslimanov po vsem svetu, ne glede na to, kateri politični skupni pripadajo, saj v njej mrgoli stereotipov o muslimanih in njihovi tradiciji. Poleg tega pa to ni kakšno veliko literarno delo, kar so povedali tudi že nekateri zahodni kritiki. Kaj bo na to rekla slovenska muslimanska skupnost? Ne vem, naj pa dodam, da se ni nikdar odzvala radikalno.« Navaja V. Vasle, *Satan je prišel v Slovenijo*, v: *Jana* 33 (2005), št. 22 (31.5.05), 12-13.

[6] Navaja M. Mozaffari, *Fatwa: Violence and Discourtesy*, Aarhus Uni. Press, Aarhus 1998, 46.

govem dostojanstvu, *Kairska* pa na spoštovanju islamske šarije.[7] C. Lefort, ki se postavi v bran Rushdieju, zapiše: »... ne kaže pozabiti velikega načrta obnove človeštva, ki si ga je zamislil imam, in sovraštva, ki ga je razvnel proti satanovim privržencem, kar so zahodnjaki. Po svoje Homeinijeva odločitev določa podobo človeka - človeka, ki ustreza poslanstvu božje stvaritve in se razlikuje od prostaškega bitja, ki je božji ponaredek. Po svoje določa podobo tudi človeštvu, ko svojo pristojnost uveljavlja po vsem svetu, ne da bi se menil za zakone, ki veljajo v neislamskih deželah. Ta dogodek zasluži pozornost sam po sebi. Njegova prednost je, da obelodanja zli pol verskega univerzalizma in da je nekoliko predramil tiste, ki dremljejo v kultu relativizma.«[8]

Kljub temu da imamo opraviti z dvema izključujočima pogledoma, med katerima ne more biti sprave, pa se je potrebno vprašati, ali Homeini in somišljeniki res predstavljajo edini islamski pogled ali pa le eno njegovih možnih razlag, »njegov zli pol«, kot pravi Lefort. To bomo najprej preverili ob pogledu na oblikovanje *fatve* in hkrati sledili razvoju verske (proti)oblasti v islamskem svetu. Homeinijevo sporočilo javnosti in poziv k umoru so namreč kaj hitro označili za *fatvo* in mnogi muslimani menijo, da je dokončna, ker bi jo mogel razveljaviti samo njen avtor. Kaj sploh *fatva* je, da ima takšno veljavo? Odkod njenim avtorjem takšna moč, nezmotljivost?

Izraz *»fatva«* ima dolgo zgodovino in vrsto pomenov. Za Mozaffarija, ki mu v tem sledimo, je *fatva »odgovor, ki ga da usposobljena in pristojna verska oblast na vprašanje, ki zadeva kakšno točko islamske zakonodaje (šarije).* V tem pomenu *fatva* ustreza rimski inštituciji *jus respondendi.* Henri Laoust, veliki izvedenec v islamu, prevaja *fatvo* z *'doktrinarnim svetovanjem'.«*[9] To torej ni ne razsodba pristojnega sodišča ne zakon ali zakonski akt ne ukaz, ki bi ga izrekla pristojna oblast. Kot doktrinarni svčt mora imeti *fatva* nek predmet, zastavljeno mora biti vprašanje, na katerega odgovarja. Če je vprašanje res zastavljeno pristojnim oblastem o določeni točki zakona, je njihov odgovor izvirna in redna oblika *fatve.* V prenesenem pomenu se lahko izraz *fatva* uporablja tudi za »odgovore« na vprašanja, ki niso bila zastavljena, in so »odgovori« podani na pobudo tistega, ki jih daje. Upoštevati je še treba, da suniti (večinski del muslimanov) uporablja izraz *fatva* za dejanske in za namišljene odgovore, medtem ko večina šiitov razume *fatvo* samo kot odgovor na dejansko vprašanje, odgovore na namišljena pa imenujejo *Knjiga verskih dejavnosti (Risala Amalija).*

---

[7] Prim. T. Stahnke, J. P. Martin (izd.), *Religion and Human Rights: Basic Documents*, Columbia University, New York 1998, 185-189.

[8] C. Lefort, *Humanizem in antihumanizem. Poklonitev Salmanu Rushdieju*, v: *Prigode demokracije. Izbrani spisi Clauda Leforta*, LD, Ljubljana 1999, 202. Prevod sem rahlo spremenil po izvirniku: *Humanisme et antihumanisme. Hommage à Salman Rushdie*, v: *Esprit*, 1992/1, 56.

[9] M. Mozaffari, *n. d.*, 16.

Zgodovinsko gledano ne Mohamedu ne njegovim prvim štirim naslednikom ni bilo treba nikogar vprašati za svèt, kako naj v novih okoliščinah ravnajo skladno s Koranom. Po smrti prvega rodu muslimanov in po nastanku mogočnega islamskega (sunitskega) cesarstva so se zastavljala nova vprašanja. Institucijo *fatve* so narekovale potrebe v cesarstvu, ki je temeljilo na islamu. Zato so veljali za pristojne in usposobljene za dajanje veljavnih mnenj v pravu ljudje, ki so dobro poznali Koran in izročilo *(suno)*. Te so kasneje poimenovali *ulama*, *mufti*, *mudžtahid* idr. Novi verniki so poznavalce spraševali, kako in kaj, ti pa so jih usmerjali po najboljših močeh. Sčasoma se je to versko svetovanje spremenilo iz spontanega in zasebnega v uradno in javno službo. Institucija *fatve* se je zares razcvetela za časa Abasidov (750-1258), delovala pa tudi pod Seldžuki (1038-1194) in Otomani (1281-1922). Za časa teh dinastij je *fatvi* skupno to, da je javna: po njej namreč povprašujejo ali vladarji sami ali sodniki in uradniki, posamezniki verjetno niso dovolj pomembni, da bi kaj takega mogli storiti vse tja do 19. stoletja. Za razliko od tega sunitskega izročila je *fatva* pri šiitih dokaj pozen pojav, za kar sta dva razloga: verski in političen. Večina šiitov priznava dvanajst imamov, Mohamedovih naslednikov. Do leta 868, ko je izginil zadnji imam, se vprašanje o *fatvi* ni zastavljalo, saj so imami veljali za nezmotljive tako kot Prerok. Po drugi strani pa šiiti razen redkih krajevnih izjem niso bili na oblasti vse do Safavidov (1501-1732) v Iranu. Takrat so njihovi uleme dobili družbeno moč in jih povpraševali za svèt v verskih rečeh.

Z oblikovanjem »verskega svetovanja« (institucija *fatve*) nastaja tudi ustrezen poklic: ulema. »Versko posvetovalno telo« vodi mufti in se razvije v protioblast ali korektiv oblasti, a le do določene mere, ker je pač odvisno od oblasti, ki ga povprašuje za svèt. Pod Umajadi in Abasidi, ko so imeli kalifi cez glavo svetnih opravil, niso sami izdajali *fatev*, ampak so se pozanimali pri ulemu. Ti so ponavadi odgovorili tako, da so ustregli pričakovanjem oblasti, potrdili njihova dejanja ali njihove načrte. Tudi če je neodvisnost ulema še tako majhna, se prav ob njem kaže ločitev pristojnosti med svetnimi in verskimi oblastmi. Kot vedno je treba upoštevati razliko med suniti in šiiti. Medtem ko je za sunitske režime značilna šibka samostojnost verskih avtoritet, uživajo šiitski vodje precejšnjo samostojnost. Medtem ko je v sunizmu služba ulemov in njihovega muftija nastala iz upravnih potreb, pa šiiti, ki so bili dolgo odrinjeni od oblasti, ne poznajo službe muftija, zato pri njih podaja *fatve mudžtahid*, nekakšen učitelj »teologije«. Vsi mudžtahidi so enakovredni in, ker šiiti ne poznajo formalne verske ustanove,[10] se občasno spontano uveljavi kak mudžtahid, ki mu vsi vrstniki priznavajo, da je »najvišji vir za posnemanje«. Za takšnega je nazadnje veljal Homeini.

Veljavna fatva ima tri sestavine: dajalca *(mufti/mudžtahida)*, povpraševalca *(mustafti)* in zadevo, ki jo je treba pojasniti. Pomembna je tudi oblika, v

[10] Prim. M. Mozaffari, *n. d.*, 30.

kateri je podana. Zakaj se je razvila služba dajalca *fatve* tako v sunizmu kot šiizmu, smo že povedali, zato se zaustavimo pri povpraševalcu, vprašanju in obliki. Za *fatvo* sme vprašati vsak odrasel musliman, vendar ni zanjo nikoli zanjo zaprosila ženska.[11] Brez povpraševalca ni pristne *fatve*: nekdo mora zanjo vprašati *(istifta)*, da bi dobil pojasnilo, do katerega ne more priti drugače (npr. v Koranu, suni, z *idžmo*). Vprašanje ne sme zadevati islamskih temeljev (enotnost Boga, resničnost Mohamedovega preroštva, sodni dan), ni pa omejitev na področju verskega življenja in delovanja, civilne zakonodaje (poroka, ločitev, dedovanje), trgovanja, odnosov z nemuslimani ipd. Splošna vprašanja (npr. o vojni, politiki) zbudijo večjo pozornost kakor zasebna. Zaradi islamistov prevladujejo danes družbeno-politična vprašanja, kajti v spopadu z moderno kulturo postajajo politične še tako nedolžne zadeve kot je nošnja rute. Za veljavnost *fatve* je pomembno še oblika. Po navadi je to rokopis, ki se začenja z obrazcem *basmala*: »V imenu Boga, Milostljivega in Sočutnega« in se konča z izrazom: »Bog ve bolje!«. Ko so izpolnjeni vsi pogoji za veljavnost *fatve*, ostaja še vprašanje, koliko je zavezujoča. Jasnega odgovora na to ni, ker ni soglasja o tem, kaj *fatva* sploh je, in ker ni osrednje islamske avtoritete, so o vsem možna različna mnenja. Če ostanemo pri izvirni in redni obliki *fatve*, potem ta po prevladujočem prepričanju islamskih pravnikov ni zavezujoča, ker ni ne pogodba med dajalcem in povpraševalcem ne obtožba.

Kaj moremo potemtakem reči o statusu Homeinijevega poziva k umoru žalivcev islama? Ta ne more biti *fatva*, ker ne izpolnjuje formalnih pogojev (spraševalec, vprašanje, rokopis). Njegov odlok ni v okviru šarije in nima nobene pravne in posledične veljave.[12]

Če poleg zgodovinskih razlogov upoštevamo še postopkovne, lahko z An-Na'imom rečemo, da ni preprek, da ne bi svetovalno *(fatva)* in pravno *(fik)* tolmačenje islamskih zadev spoštovalo splošnih človekovih pravic. An-Na'im navaja za primer sekanje roke (Koran 5,38). Čeprav je Koran za muslimane dobesedna in dokončna božja beseda, ki jo je treba v brez pomislekov sprejeti, tudi telesne kazni, je možen kompromis med njim in 5. členom *Splošne deklaracije*.[13] Doseči ga je mogoče s pravnim postopkom, ki ne postavlja pod vprašaj Alahovega ukaza, naj se tatu odseka roka, obenem ne privede do zadostne gotovosti za izvršitev kazni.[14] Takšno sredinsko stališče sprejema večina muslimanov, islamski skrajneži ga zavračajo kot izdajo, humanisti pa kot popuščanje predmoderni miselnosti.[15]

---

[11] Prim. M. Mozaffari, *n. d.*, 33.

[12] Prim. M. Mozaffari, *n. d.*, 51-58.

[13] 5. člen: Nihče ne sme biti podvržen mučenju ali okrutnemu, nečloveškemu ali ponižujočemu ravnanju ali kaznovanju.

[14] Prim. A. A. An-Na'im, ed. *Human Rights in Cross-Cultural Perspectives. A Quest for Consensus*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1992, 35-36.

[15] Prim. H. Redissi, *L'exception islamique*, Seuil, Pariz 2004.

2. Preobrazba dvanajstnikov: iz trpnosti v nasilnost

Šiiti niso zanemarljiv geopolitičen dejavnik, saj predstavljajo 70% prebivalstva okrog Perzijskega zaliva, kjer je tri četrtine svetovnih zalog najkakovostnejše nafte. Večina vsega šiitskega prebivalstva pa živi v bližnjevzhodnih »geopolitičnih epicentrih«, ki že pol stoletja destabilizirajo vso mednarodno skupnost.[16]

Šiiti segajo v začetke islama, ko se je vnel krvav boj med Mohamedovimi tovariši in sorodniki za njegov položaj. M. Rodinson pripoveduje, kaj se je dogajalo v noči Prerokove smrti. »Medtem so se v Mohamedovi hiši zbrali ljudje iz njegove družine, zet Ali, stric Abas, Osama, sin njegovega posvojenca, in neki stalen gost po imenu Šokran. Premišljevali so, kako bi prevzeli mrtvečevo dediščino, da bi bilo to v korist njihovega klana Abd Manaf iz plemena Kurajšev. A niso imeli dovolj privržencev ... Dobronamerni obveščevalci so jim prinesli odzive s srečanja na pokritem prostoru klana Banu Saida. Bili so besni in brez moči. Morda so mislili, da se bodo lahko maščevali kdaj pozneje. Več mesecev niso hoteli priznati Abu Bekra. Tiste noči so naredili nekaj nenormalnega in presenetljivega. Pričakovati je bilo, da bodo častitljivo truplo slovesno pokopali – kakor so neštetokrat storili z manj pomembnimi mrtveci – na pokopališču Baki, poleg njegovega sina Ibrahima, hčerke Rokaje in toliko drugih tovarišev. Zelo verjetno so se Ali, Abas in njuni prijatelji želeli izogniti takšni slovesnosti, kjer bi Abu Bekr, ki bi vodil pogrebni sprevod, nastopil kot prerokov izvoljeni naslednik.«[17]

V boju za oblast so zmagali tovariši in kasneje dobili ime suniti, poraženci pa so jim bili skoraj vso zgodovino prepuščeni na milost in nemilost. Izraz *»šia«* pomeni privrženec in je sprva označeval tako Alijeve privržence *(šiat Ali)* kakor njegove nasprotnike. Kasneje je obveljal le za Alijeve privržence in po njegovi smrti za vse, ki so nasprotovali umajadski dinastiji (661-750) in so zahtevali, da mora biti imamat v rokah prerokovih potomcev iz rodu hčere Fatime in njenega moža Alija. Med šiiti so se porajale politično-teo-

[16] Prim. F. Thual, *Géopolitique du schiisme*, Arléa, Pariz 2002. Tabela prikazuje odstotek šiitov v posameznih državah leta 2002.

	%		%
Iran	95	Pakistan	17
Azerbejdžan	85	Kata	15
Irak	60	Sirija	12
Bahrein	70	Savdska Arabija	10
Jemen	41	Turčija	10
Kuvajt	30	Združeni emirati	10
Libanon	30	Indija	2,5
Afganistan	20		

[17] M. Rodinson (prev. R. Čop), *Mohamed*, rokopis, konec 6. pogl. (delo izide jeseni 2005 pri založbi Družina, Ljubljana).

loške doktrine, po katerih se razlikujejo od sunitov; razhajajo pa se tudi med seboj po tem, koliko imamov (legitimnih Mohamedovih naslednikov) priznavajo. Večje skupine šiitov danes so: *zajditi* (peterniki), dvanajstniki in *alavijci*, *izmailci* (sedmerniki) in *druzi*.[18] Različen odnos imajo tudi do nasilja in uporabe sile v politične namene.

Slovenci poznamo *izmailce* oz. njihovo *nizaritsko* vejo *asasine* (12. in 13. st.) prek Bartolovega romana *Alamut*. »Asasini so bili najbolje *organizirana* teroristična skupina, ki je uporabljala terorizem sistematično za doseganje jasnih in politično opredeljenih ciljev, vse to povedano v verskem jeziku tistega časa.«[19] Lewis piše v svoji klasični študiji: »V enem pogledu asasini niso imeli predhodnikov: v tem, da so sistematično in dolgoročno načrtovali uporabo nasilja kot političnega orožja. ... Reformirana izmailska religija je s svojimi spomini na trpljenje in mučeništvo dajala dostojanstvo in pogum ljudem, ki so se je oklenili in je navdihovala predanost brez primere v človeški zgodovini. Evropa je bila najprej pozorna prav na zvestobo asasinov, ki so tvegali življenje in celo izzivali smrt za svojega Gospodarja, in je iz njihovega imena naredila svarilen primer za vero in samožrtvovanje, preden je postalo sopomenka za umor.[20] Značilnost asasinov sta bila tako hladno načrtovanje kot fanatična gorečnost. ... Njihov namen je bil prekiniti in uničiti sunitsko ureditev ... Asasini so skrbno izbirali svoje žrtve ..., ki so pripadale dvema glavnima skupinama: v prvi so bili vladarji, oficirji in ministri, v drugi pa kadiji in druge verske veličine. Občasno so se lotili tudi vmesne skupine: upraviteljev mest. Razen redkih izjem so bili njihove žrtve suniti. Asasini normalno niso napadali dvanajstnikov ali drugih šiitov, niti niso naperili svojih bodal proti staroselskim kristjanom ali judom. Tudi križarje v Siriji so redko napadli ... Izmailci so imeli za svoje sovražnike sunitske oblasti - politične in vojaške, upravne in verske. Morili so zato, da bi to oblast ustrahovali, oslabili in končno zrušili.«[21] Poleg *asasinov* gojijo uporništvo še *zajditi* in se po tem razlikujejo od dvanajstnikov ali *imamcev*, ki nas tu zanimajo.

Dvanajstniki so od safavidske dinastije naprej (1501-1732) državna religija v Iranu; oni so izvedli islamsko revolucijo. Uporaba nasilja je pri njih res nekaj novega, če pomislimo, da so se mu odpovedali po porazu pri Karbali leta 680. »Ker je bil ta dogodek sad Huseinove vstaje in upora proti uradnim oblastem (kalifu Jazidu), so *imamci*, šokirani nad tem pokolom, opustili nasilno bojevanje in ga zamenjali z bolj miroljubnimi sredstvi. Ker so bili manjšina večji del svoje zgodovine, so izbrali dvojno strategijo kot

[18] Prim. H. Halm, *Le chiisme*, PUF, Pariz 1995.
[19] M. Mozaffari, *n. d.*, 69.
[20] Ime asasinov je v zahodnih jezik začel označevati morilce: angl. in fr. *assassins*, it. *assassini*, šp. *asesinos*.
[21] B. Lewis, *The Assassins. A Radical Sect in Islam*, Phoenix, London 2003, 129-134.

alternativo nasilju.«[22] Po eni strani so gojili previdnost (*takija* – izogibanje nepotrebnim tveganjem; *kitman* – prikrivanje ali pretvarjanje), svoje vere pač niso razkrili, če bi jim to utegnilo škodovati; po drugi strani pa so vztrajno pričakovali *(intizar)* boljše čase, ki jih bo prinesel skriti imam, ko se bo spet pojavil. Dejavnost je nadomestilo čakanje odrešenika, ki je napravilo uporabo sile proti oblastem nepotrebno, saj so vedeli za končni izid spopada s suniti. Zato je mučeništvo za vero postalo zanje ena najvišjih vrednot.

Kaj se je zgodilo, da so dvanajstniki po skoraj štirinajstih stoletjih opustili dotedanje trpno razmerje do oblasti, se hoteli oblasti polastiti in zato začeli uporabljati nasilje?

3. Prepletenost mul z bazarjem

Spremembe dvanajstniškega razmerja do nasilja v glavnem niso sad verskih dejavnikov in razvoja v Iranu od srede 19. stoletja dalje.[23] Na eni strani je nasilna država, na drugi pa bazar, ki ji odgovarja z enako mero. Ker so šiitski uleme, mule, ohranili določeno neodvisnost od oblasti, se je spletlo nekakšno »naravno« zavezništvo med njimi in bazarjem, kar je vplivalo na opustitev stoletnega razmerja šiitov do nasilja. Odločilno vlogo je pri tem odigral ajatola Homeini.

Edina skupina, ki je bila v Iranu dovolj strnjena, stalna in močna, da se je mogla upirati vsem režimom, je *bazar*. Ta je nekakšen »srednji sloj« – Mozaffari ga primerja s sloji, ki so nekoč podpirali nacizem, frankizem in pužadizem – tako povezan z islamom, da ga določa. »Dober bazarec je npr. človek, ki s svojim videzom (brada, zapeta srajca, v roki molek) predstavlja tipičnega muslimana. Odnosi med bazarci in ulamom niso hierarhični in vertikalni, ampak temeljijo na soodvisnosti in vzajemnosti med dopolnjujočima se skupinama. Bazarci s svojimi finančnimi dajatvami *(hums, zakat, sadakat)* zagotavljajo finančno neodvisnost ulama od države, za povračilo pa ulame pogosto razlagajo islam skladno z interesi bazarcev. Tako je npr. zasebna lastnina postala nedotakljiva; državna uprava velja za krivično, državni uslužbence pa naj bi bili zatiralci *(zalama)*. Takšna razlaga ustreza bazarskim poslovnežem in jih spodbuja, da ne plačujejo davkov.«[24] Obe skupnosti sta povezani tudi s porokami. Mule so od bazarja odvisni finančno in socialno, bazar pa od mul politično, kulturno in etično. Ko se je Iran začel sredi 19. stoletja modernizirati, se je bazar uprl: njegovi so umorili vrsto oblastnikov, sprožili nekaj revolucij in ustanovili skrajne teroristične organizacije.[25] Uporaba sile in terorja je zanj postala sredstvo političnega boja

[22] M. Mozaffari, *n. d.*, 70.
[23] Prim. F. Khosrokhavar, *Anthropologie de la révolution iranienne. Le rêve impossible*, L'Harmattan, Pariz 2000. M. Mozaffari, *n. d.*, 91-129.
[24] M. Mozaffari, *n. d.*, 106.
[25] Prim. M. Mozaffari, *n. d.*, 91-92.

za ohranitev družbene in gospodarske moči. To je vplivalo tudi na razmišljanje in delovanje mul.

Nemiri v letih 1941-56 so rodili teroristično skupino *fedainov (islamski pobožneži)*, ki so terorizirali oblasti in ustvarili nov islamski govor. *Fedaini* so umorili laičnega pisatelja Kasravija, ministra Hadžira, ker je bil bahajske vere, prvega ministra Razmara, ker je nasprotoval nacionalizaciji nafte, obrnili so se tudi proti Mosadekovi laični in nacionalistični vladi, ker je ogrožala islamske interese. V tem času je štiridesetletni mula Ruhola Homeini objavil knjigo *Razkritje skrivnosti*, v kateri izstopajo: 1. zavračanje antiklerikalnih stališč laičnih in nacionalističnih piscev tistega časa; 2. neizmerno sovraštvo do šaha Reza Pahlavija; 3. utemeljevanje nadvlade *ulama* v politiki za časa vélikega izginotja (zadnjega imama). Homeini je bil blizu *fedainom* in prepričan, da je nasilje dovoljeno za »obrambo« islama, vendar je svoja stališča skrival za citati iz Korana. S tem se je že leta 1943 oddaljil od dvanajstniških pogledov in od vodstva svoje verske skupnosti.

Agrarni reformi, ki jo je v začetku 60-tih začel pod ameriškim pritiskom izvajati šah, so nasprotovali *bazarci*, univerza in *ulama*. Šiitski vodja Burudžerdi, ki je hotel zaščiti vire dohodkov ulama in neodvisnost od oblasti po tradicionalno mirni poti, je umrl sredi krize. V zaostrenih razmerah je vodstvo šiitov prevzel Homeini in odstranil spravljive ajatole. Leta 1963 je s *fatvo* ukinil *takijo* in prepovedal skrivanje vere. »Pristno šiitsko vedênje je mazohisticno v tem pomenu, da velja trpljenje za vrednoto, ki bo poplačana na drugem svetu. Med šiitske obrede sodita tudi bičanje sebe in rezanje telesa z noži. Spremembe so bile tudi tu. Homeini in drugi šiitski vodje so svoje učence poučili, da je pravilna pot pretepanje sovražnikov, ne pa sebe. Vojna, teroristične akcije in še zlasti samomorilski bombni napadi so sad teh sprememb v šiitskem obnašanju.«[26] V okviru teh novih šiitskih pogledov je bila ustanovljena *Organizacija združenih islamističnih skupin*, ki je po izgonu Homeinija v Turčijo, obnovila teror in med drugim umorila prvega ministra Mansura (1965). Zaradi represije so se šiitski skrajneži posvetili indoktrinaciji, teror pa so v letih 1965-1977 izvajale marksistične skupine, ki so po islamski revoluciji morale v izgnanstvo.

Revolucionarni teror, ki se je začel s Homeinijevem prevzemom oblasti februarja 1979, je poseben v tem, da še kar traja. »Nepotrebno nadaljevanje ene najbolj krvavih in uničevalnih vojn proti Iraku (1980-88), sistematične teroristične akcije in ugrabitve v Iranu in drugih deželah, ki se dogajajo po revoluciji, so najboljše dokaz nasilnosti islamskega režima. 'Smrtni odlok' proti Salmanu Rushdieju je le eden od mnogih vidikov islamističnega strukturnega nasilja.«[27] Književnik Reza Baraheni, ki je preživel šahove in Homeinijeve zapore, pravi, da so slednji hujši. Ob tem opozori na še eno

[26] M. Mozaffari, *n. d.*, 72.
[27] M. Mozaffari, *n. d.*, 86.

strukturno značilnost islamskega režima: nasilje nad ženskami. »V šahovem zaporu sem videl le peščico žensk, v Homeinijevem sem jih videl na tisoče. ... V delu Lilit, ki sem ga pravkar končal, se ukvarjam z nečim, kar imenujem *parde*. Pomeni tančico. Veste, če ste v zaporu hoteli ubiti žensko, niste smeli ubiti device, zato ste jo morali razdevičiti. Ženske in moški so bili na dveh bregovih. Nekatere zapornice so bile žene ali hčere tistih na drugi strani. Tančica. Kako hitro se misli privadijo nanjo. Parde pomeni tudi nedolžnost, zaveso, *čador* ... Ista beseda. Vse pa je v povezavi s konceptom prisotnosti in odsotnosti. So stvari, ki ne smejo obstajati, in so stvari, ki morajo biti. In ravno to pomeni apokalipsa: sneti tančico in razkriti resnico pod njo. Resnica je neprikrito »prikritega«: da bi pristopili k ženski, ji je treba odstraniti tančico, zaveso, nedolžnost. Nenavadno. Da bi lahko ustrelil trinajstletnico, si jo moral razdevičiti. Kdo ji bo vzel nedolžnost? Oblast. Tako oblast postane prva posiljevalka. Vse ženske zapornice so posiljevali. Prav nenavadno je, kako so vsi ti pojmi med seboj povezani. In šele s povezovanjem razumeš celotno filozofijo. Če se dotakneš device, je to greh, kajti znotraj tega je krvoskrunsko hrepenenje po materi. In oblast je vse to regulirala. Torej: če bo umrla, zakaj bi morala umreti devica? Z nekaj besedami je dekle lahko postala tvoja žena. Lahko si spal z njo in jo odvrgel. Takoj ko ženski vzameš nedolžnost, namreč postane predmet, lahko ga zavržeš, lahko jo ubiješ.«[28]

Z islamsko revolucijo je Homeini uresničil sanje o vladavini *fakija*, islamskega pravnika. »Preambula v revolucionarno ustavo je položila vrhovno oblast v *fakija*. Skladno s čl. 5 je *faki* pravičen in pobožen pravnik, ki ga ljudstvo spozna za najbolj usposobljenega za vodenje nacije. Preambula in čl. 107 ustave priznavata Homeinija za takšnega.«[29] *Fakijeva* pooblastila so neomejena. Cilj islamske revolucije in režima je obnova prve ume, islamske skupnosti, ki jo je ustanovil prerok Mohamed v Medini. Do Homeinija so bili šiitski dvanajstniki eshatološko in mesijansko usmerjeni, kajti pričakovali so vrnitev skritega imama *(Mahdija)*, ki jih bo odrešil in nagradil za vse, kar so prestali. Homeini, ki ga je imelo precej šiitov za skritega imama, je znal ta eshatološka in mesijanska pričakovanja obrniti v teroristično in politično akcijo, ki naj bi pripeljala do obnove medinske ume. Tudi željo po maščevanju, ki je značilna za stoletja preganjane šiite, je prestavil s konca časov v naš čas. »Šiizem ni religija odpuščanja, ampak je religija maščevanja. Homeini je bil véliki predstavnik tega izročila. Ves čas svojega delovanja ni nikoli nikomur odpustil, tudi najožjim tovarišem in pomočnikom ne. ... Vse kaže, da ga je vse življenje razjedalo sovraštvo. Zahodu, šahu in Rushdieju ni bil le *nasproten*, *sovražil* jih je.«[30] O sebi je bil prepričan, da

[28] R. Baraheni, (pogovor z N. Vistoropski), *Oblast je prva posiljevalka*, v: *Ona*, priloga dnevnika *Delo*, št. 26 (5. 7. 05).
[29] http://countrystudies.us/iran/82.htm (19. 7. 05).
[30] M. Mozaffari, *n. d.*, 63-64.

je resnično edini legitimni Mohamedov naslednik ter vodja vseh muslimanov, ne le šiitov. Imel se je za pastirja, ki varuje svojo čredo pred volkovi. Vse, kar se je prej imenovalo po šahu Pahlaviju, je preimenoval po sebi in nikoli mu ni bilo dovolj časti. Pustil je, da ga kličejo za imama, čeprav je v šiizmu ta izraz strogo rezerviran le za dvanajst imamov, ki veljajo za Mohamedove naslednike. Rad je videl tudi, če so ga klicali Božji duh, kar pomeni njegovo ime Ruhola.

Na predsedniških volitvah leta 2005 se je Homeinijeva islamska ideologije še okrepila. Nov predsednik Mahmud Ahmadinedžad, bivši varuh revolucije, bo skupaj z vodjo revolucije ajatolom Hamenejem obračunal z reformatorji, zavzel še bolj odklonilno stališče do Zahoda,[31] in skladno s tem še bolj »islamiziral« (omejil svoboščine) Irancem samim. Naveza mul, bazarja in varuhov revolucije je še trdnejša, trdnejša pa je tudi njena oblast nad vso družbo in slehernim človekom.[32]

4. Prigodnost na islamu utemeljenega nasilja

Ko smo iskali vire sodobnega šiitskega dvanajstniškega političnega nasilja, smo rekli, da to ne izhaja samo iz šiitskega nauka, kar nenazadnje potrjuje tudi štirinajststoletna zgodovina, ampak je povezano z razmerami v Iranu. Stoletje in pol družbenih sprememb v Iranu je vse tesneje povezovalo mule in bazar proti oblastem. Končno se je to v prepletu številnih dejavnikov, ki jih simbolizirajo šah, Homeini in bazar, končalo z islamskim režimom, *mularhijo*,[33] ki svoje nasilje utemeljuje samo z islamom. To postavljanje islama v prvi plan ustvarja vtis, kakor da je mogoče to nasilje zvesti le na ta vir. Dejansko pa se je po zaslugi Homeinija »revolucionarna tematika izrazila v islamski govorici, ki ji je uspelo sprožiti družbeno mobilizacijo. To ni omejeno le na Iran, ampak potekajo podobni procesi drugod po islamskem svetu, ker se boj proti družbenim krivicam in zavračanje Zahoda zlahka izražajo v islamskih kategorijah.«[34] Iz tega ne moremo sklepati, da je islam zgolj zlorabljen. Nikakor, tudi on dopušča in to od medinskega obdobja dalje, v katerem je bil Mohamed krvav boj za oblast, uporabo nasilja v politične namene in tudi iz drugačnih razlogov, npr. zgolj iz osebnih zamer.[35] Islam ima svoj »zli pol«, kot pravi Lefort, in z njim je treba računati, ga razkrivati in tako onemogočiti, da bi preplavil tisti svoj drugi pol, ki je ustvaril islamsko civilizacijo in z njo obogatil človeštvo.

Že *mularhija* kot nova zgodovinska tvorba s svojo novostjo kaže na svojo prigodnost, ne pa nujno izpeljanko iz islama. Da gre za prigodnost, smo videli

[31] Prim. M. -R. Djalili, *Géopolitique de l'Iran*, Ed. Complexe, Bruxelles 2005
[32] Prim. M.-R. Djalili, *Le retour de l'idéologie khomeyniste*, v: *Le Figaro* (20. 7. 2005).
[33] Y. Thoraval, *Islam. Mali leksikon*, MK, Ljubljana 1998, 156.
[34] F. Khosrokhavar, *n. d.*, 22.
[35] Prim. M. Rodinson, *Mohamed*, Družina, Ljubljana 2005.

v raziskavi oblikovanja verskih avtoritet, ki so nastale iz potrebe po verskih nasvetih, *fatvah*. Nič manj prigoden ni bil prehod dela šiitov v trpnost zaradi Huseinove smrti pri Karbali, kakor tudi dvanajstniški prehod k ponovni uporabi nasilja, ki ga je Homeini teoretično utemeljil in praktično uresničil. Čeprav je prigodno, to ne pomeni, da islamsko nasilje ne more trajati dolgo. Nasprotno, nov terorizem, ki se utemeljuje z islamom, lahko traja desetletja, podobno kakor je komunizem. Dokler ne bo kritika terorizma in nasilja prišla množično tudi od muslimanov samih, je zelo verjetno, da ga bo spopad z Zahodom le še utrjeval.

Tudi v tem je poučen iranski primer. Ne gre namreč pozabiti, da islamski režim zadovoljuje bazar ne le gospodarsko in politično, marveč tudi kulturno in versko. »Ker je revolucija islamska, mora nujno očistiti deželo simbolov, ki prihajajo s pokvarjenega Zahoda. Kravata, simbol muslimanske podrejenosti Zahodu, je dejansko prepovedana, *čador*, simbol ženske čistosti, pa je postal obvezen. Podobno je brada, simbol vernosti in spoštljivosti, postala splošno razširjena. Islamska republika je vzpostavila življenjski slog, ki se lepo ujema z ritmom, vrednotami in okusi *bazarcev*. Nič več se ne počutijo zafrustrirane zaradi tistega, kar so prej imeli za kulturno nasilje. Prav nasprotno, od revolucije dalje je *bazarjeva* kultura postala prevladujoča. Prvič v zgodovini so *bazarci* sposobni živeti v harmoniji z družbo okrog sebe. To je samo po sebi zanje velik vir zadovoljstva in še en razlog, da podpirajo islamski režim.«[36]

Povzetek: **Drago K. Ocvirk, *Neizbežnost ali prigodnost islamskega nasilja? Primer šiitov dvanajstnikov***

Namen razprave je pokazati, da nasilje ne izhaja neizogibno iz islama. To se sicer zgodi v Iranu, kjer je Homeini z islamsko revolucijo in nasiljem ustvaril vtis o neizbežni nasilnosti islama. Razvoj institucije *fatve* razodeva, da je nastanek islamskih verskih oblasti prigoden in njihova družbena vloga različna. Prigoden je tudi prehod dvanajstnikov iz politično pasivne muslimanske skupine v nasilno. Do tega so pripeljale razmere v Iranu in povezava mul z bazarjem. Če ima iranski primer splošno vrednost, potem upravičeno sklepamo, da je možen ne le politično nasilen islam, marveč tudi politično miren, človekove pravice spoštujoč. A tudi v tem primeru gre za prigodnost in ne nujnost.

Ključne besede: nasilje, religija, ideologija, islam, šiizem, asasini, dvanajstniki, islamska revolucija, Iran, Homeini, bazar

Summary: **Drago K. Ocvirk, *Inevitability or Contingency of Islamic Violence? The Case of Shiite Twelvers***

The intention of the treatise is to show that violence is not an inevitable result of Islam. It describes the case of Iran, which by Khomeini's Islamic revolution and violence created the impression of Islam being inevitably violent. The development of the institution of fatwah shows that the origin of Islamic religious authorities is contingent and that

[36] M. Mozaffari, *n. d.*, 126-127.

their social role may be very different. The transition of the Twelvers from a politically passive Muslim group to a violent one was contingent as well. It was a result of the conditions in Iran and of the alliance between the mullahs and the bazaar. If the case of Iran can be generalised, it can be legitimately deduced that there is possible not just a violent Islam, but also a politically peaceful Islam respecting human rights. Yet also this possibility is contingent and not necessary.

Key words: violence, religion, ideology, Islam, Shiism, Assassins, Twelvers, Islamic revolution, Iran, Khomeini, bazaar

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 297 (5)(091)
BV 65 (2005) 4, 545-557

Drago K. Ocvirk

Islamizacija od Kavkaza do Kitajske, od Sibirije do Indonezije

Čeprav se zdi, da je islam zadeva Bližnjega in Srednjega vzhoda, morda še severne Afrike, pa azijski islam nikakor ni obroben, ne zgodovinsko ne geopolitično ne kulturno, kot se po navadi misli. Na islam v srednji in daljni Aziji bomo pogledali z vidika njegovega širjenja, a ob tem se bo pokazala tudi njegova življenjskost, pestrost in ustvarjalnost. V tem pregledu se opiram na raziskovalni projekt *Islam v Aziji, od Kavkaza do Kitajske* zgodovinarke in izvedenke za civilizacijo A. Feillardove in njenih sodelavcev. Ker je v tem projektu širjenje islama v Aziji drugotna tema, se opiram pri prikazu tega širjenja še na druge avtorje.[1]

1. Pomen azijskega islama za svetovni islam

Azijski islam šteje največ svetovnega islamskega življa, sodeloval je tudi pri izoblikovanju tradicionalnega islama in kar je pomembno za naš čas, tam so tudi korenine sodobnega islamizma ali fundamentalističnega islama. Poglejmo to troje po vrsti.

Islam je že v prvem valu širjenja v 8. st. prišel vse do Sinda, današnjega Pakistana. Od tod se je počasi širil v glavnem po trgovskih poteh proti Indokini, Maleziji in Indoneziji na jugovzhodu ter proti Kitajski na severovzhodu. Indonezija je npr. postala večinsko muslimanska šele po portugalski osvojitvi v 16. st. Vzhodno od Afganistana so islamski zavojevalci prinesli svojo vero le v Indijo od 11. do 14. st. Svilena pot je stoletja povezovala arabski svet s Kitajsko, po mongolski invaziji sredi 13. st. pa se je gospodarska dejavnost islamskega sveta prestavila proti jugu: Egipt – Indija – Indone-

[1] A. Feillard (ur.), *L'islam en Asie, du Caucase à la Chine*, La documentation française, Pariz, 2001, 248. To delo je zadnji knjižni sad raziskovalnega programa *Islam na obrobju*, ki ga je koordiniral A. Feillard in je potekal v okviru EHESS (Ecole des hautes études en sciences sociales) od leta 1982 do leta 2001 ; R. W. Bulliet, *The Case for Islamo-Christian Civilization*, Columbia University Press, New York 2004; Bat Ye'or, *Islam and Dhimmitude. Where Civilizations Collide*, Faileigh Dickinson University Press, Madison 2002; N. S. Sheikh, *The New Politics of Islam. Pan-Islamic foreign policy in a world of states*, Routledge Curton, London 2003; A. Lamchichi, *Géopolitique de l'islamisme*, L'Harmattan, Pariz 2001.

zija. »Indija in malaški preliv (Malaka, preliv med Malezijo in Sumatro), neizogibni križišči vseh morskih čezcelinskih izmenjav, nista bila takrat daleč od tega, da bi bila gospodarski središči islamskega sveta.«[2]

Na teh azijskih področjih je tudi največ svetovnega islamskega prebivalstva. Na eni strani je blok srednja Azija - Afganistan - Pakistan, na drugi strani pa blok Indonezija - Malezija, na pol poti med njima pa je Bangladeš. V Indiji jih je kakšnih 13 %, na Kitajskem, če mu prištejemo še Indokino, pa 1% prebivalstva od dveh milijard. Največja koncentracija muslimanov na svetu je na indijski podcelini (Pakistan, Indija, Bangladeš): 380 milijonov; Indonezija in Malezija imata kakšnih 200 milijonov muslimanov; če sem prištejemo še srednjo Evrazijo in Afganistan z manjšinami na Kitajskem in v Indokini, dobimo na teh ozemljih polovico muslimanskega življa na svetu. Demografsko torej nismo na obrobju islamskega sveta, njegovo središče je na severu indijske podceline.

Vendar bo kdo izrazil pomislek, da tisto, kar šteje, niso milijoni pripadnikov, marveč kakovost vere, njena globina in čistost. In kakor je znano, muslimani v tem delu sveta ne uživajo med Arabci slovesa dobrih vernikov, ampak veljajo za sinkretiste. Toda resnica je drugačna. Tudi Kavkaz in predvsem srednja Azija sta sodelovala pri oblikovanju islama, Indija, Kitajska in Indonezija pa so stoletja gojile islamske vede v arabščini in nič ne zaostajajo za učenostjo dežel Bližnjega vzhoda. Poleg tega so na teh območjih ustvarili pomembno literaturo ali v prevladujočih jezikih (urdu, malajščina, mandarinščina), ali v lokalnih (pandžabščina, bengalščina, javanščina ...).

»Arabci očitajo tem azijskim deželam, da so ohranile predislamske družbene strukture. Tako kitajski muslimani še najprej častijo svoje prednike, Indijci in Pakistanci imajo kaste, medtem ko naj bi dežele Bližnjega vzhoda nasprotno imele pristnejšo islamsko družbo. Takšno razmišljanje sloni na predsodku – danes ga širijo fundamentalisti –, po katerem naj bi islam prinesel poseben družben model *sui generis*. Toda na Bližnjem vzhodu ni bilo nikoli kaj takega, kajti Arabci in Turki so živeli naprej po svojih, v glavnem predislamskih družbenih vzorcih. Zaničevani cestni pometač na Arabskem polotoku ni nič na boljšem kakor njegov indo-pakistanski tovariš iz sloja nedotakljivih. Islam dovoljuje namreč v imenu običaja (*adat*), ki velja za enega od pravnih virov, ohranjevanje starih navad, kolikor ne zanikajo črke božje postave, ki jo tako ali tako različno razlagajo. Daleč od tega, da bi bile islamske dežele srednje, južne in vzhodne Azije zaostale, pogosto so že več kakor dve stoletji na čelu modernizacije. In to zato, ker so imele srečno nesrečo, če smemo tako reči, da so bile prve kolonizirane. Rusi so si podvrgli Tatare na Volgi že sredi 16. st., indijski muslimani pa so prišli pod tujo oblast konec 18. st. Medtem ko so Arabci in Turki dolgo s prezirom

[2] M. Gaborieau, Uvod v: A. Feillard, *n. d.*, 12.

ignorirali zahodne iznajdbe, tako so npr. zavračali tiskanje verskih knjig, pa so Tatari prvi tiskali verske knjige; prvi Koran v arabščini je izšel v Sankt-Petersburgu leta 1787. Tatare so posnemali indijski muslimani, ki so objavili arabski Koran s prevodom v urdu leta 1829 v Hooghly (pri Kalkuti).«[3] Tudi na drugih področjih so bili na Vzhodu pred Turki in Arabci: posodabljali so poučevanje islama, šolali dekleta, v 20. stoletju pa so bili inovativni tudi na pravnem in ustavnem področju. Manjša skupina je šla v smeri fundamentalizma (Mawdudi – pod njegovim vplivom je Pakistan ustvaril prvo sodobno islamsko ustavo), bolj inovativni, celo liberalni, so v Indoneziji in Indiji, kjer so se odpovedali politični nadvladi nad nemuslimani.

In končno ne drži, da bi bila islamska civilizacija izključno arabska in bi se iz Arabije razširila po svetu. Po prvem valu širjenja in z abasidsko dinastijo, ki je za prestolnico zgradila Bagdad, se je ustvarjalno središče prestavilo proti vzhodu. Veliki Korasan (Dežela vzhajajočega sonca) – stara perzijska provinca je vključevala vzhodni Iran, Tadžikistan, Turkmenistan (Merv, Sandžan), Uzbekistan (Samarkand, Bukara), zahodni Afganistan (Herat, Balk) – je postavil temelje islamskega učenja z velikimi klasičnimi zbirkami Prerokovih izročil. Na njih sta nastali pravni šoli šafitov in hanefitov, ki sta med najpomembnejšimi utemeljiteljicami *madrase*, šole za islamske vede. Madrasa dolguje več srednji Aziji kot pa arabskemu svetu. Od tam je klasični sufizem s svojimi gostišči (*kankah*) za sufije in derviše ter s svojim teozofskim razglabljanjem ... Od nastanka pa do danes je bil islam na vzhodu zelo ustvarjalen in je dejansko močno vplival na arabski in turški islam.

Islamski fundamentalizem ali islamizem, kot ga imenujejo Francozi, ima svoje korenine v tem azijskem islamu in čeprav je tam v manjšini, ni brez moči. V Indoneziji, kjer so muslimani v večini, ter v Indiji in Kitajski, kjer so manjšina, so vsaj na papirju sekularizirali državo. Nasprotno pa je Pakistan prav pod vplivom Mawdudija in ulem vse bolj islamiziral svoje institucije in 20 let pred Iranom ustanovil islamsko republiko. Bangladeš se zgleduje po njem, Afganistan pa so uleme s svojo revolucijo spremenili v totalitarno islamsko državo, kjer je gnezdil svetovni islamski terorizem. Talibi in sploh državni fundamentalizem izvira iz vplivne madrase v Deobandu (Pakistan), »kjer poučujejo doktrino o sveti vojni ali *džihadu*, ki je v nekaterih primerih nadgrajena s paravojaškim urjenjem. Vendar pa se večina skrajnih skupin ne navezuje na tradicionalne institucije, temveč na sodobne skrajne politične stranke. Iz islama delajo ideologijo, s katero hočejo tekmovati s sodobnimi doktrinami, kot je marksizem, ki bi ga sicer radi prerasli, dejansko pa se potihoma zgledujejo po njem. Eden najstarejših primerov – prevzeli so ga egiptovski islamisti – je Mawdudi (1903-1979) s svojo stransko *Džama at-i islami*, ki je bila ustanovljena leta 1941. Stranko sestavljajo skrbno izbrani aktivisti, ki se imajo za sol zemlje. Za cilj so si

[3] M. Gaborieau, *n. d.*, 14.

postavili maksimalni program: vzpostavitev islamske države, v kateri bo verski zakon, *šarija*, v celoti uveljavljen. Da bi dosegli ta cilj, je dovoljena uporaba nasilja, svete vojne ali *džihada*.«[4] To gibanje ni vplivno le na domačih tleh, čeprav na volitvah ni kaj prida uspešno, marveč je mednarodno z velikim vplivom po drugih islamskih deželah po svetu. V Kašmirju in Afganistanu deluje teroristično gibanje, njihova veja v Veliki Britaniji je sprožila afero Rushdie[5] itn.

Za razumevanje islamističnega nasilja je potrebno poudariti, da najdejo islamisti oporo za svoja skrajna stališča v islamskem izročilu. To velja tako za postavljanje šarije za najvišjo in nevprašljivo zakonodajo kakor tudi za pojmovanje in uresničevanje džihada kot vojaškega in terorističnega delovanja. »Rojstni dan islamizma je prav vrnitev h klasični doktrini: Mawdudi je postal znan, ko je leta 1927 v svoji knjigi *Džihad v islamu* to doktrino ponovno odločno afirmiral, in sicer z vsemi nasilnimi in napadalnimi implikacijami. (To knjigo so odobrili in potrdili uleme v Deobandu.) Za Mawdudijem so si egiptovski islamisti zadali nalogo, da vrnejo tej 'pozabljeni dolžnosti' ves njen sijaj.«[6] Terorizem v obliki džihada se tako sklada z izročilom, čeprav ga radikalizira in razširi na mlačne ali slabe muslimane, kar je novo. Moč islamistov je v tem, da se jim v kriznih časih, ko se oglasi klic: »Islam je ogrožen!«, pridruži večina muslimanov, ki sicer te skrajneže v bolj mirnih časih v glavnem ignorira.

Islama torej ne moremo skrčiti na njegove arabske in perzijske oblike, ampak je treba priznati, da ima azijski islam v turški, urdujski, malezijski, indonezijski in kitajski obliki še kako odlično in pomembno mesto v celotnem islamu. Ta azijski islam je treba prav danes bolje poznati, ker ravno on poraja po eni strani najbolj sodobne in laične, po drugi strani pa tudi najbolj fundamentalistične in islamistične rešitve.

2. Islam srednje Evroazije

Islam, ki je razširjen na obsežnem ozemlju Rusije, Kavkaza in srednje Azije, se razteza čez dve celini od Krima do Gansu v srednji Kitajski, od Sibirije do severnega Afganistana, zato ga imenujemo evroazijski. Poznavalci[7] ga uvrščajo pod ta skupen dežnik, ker se to področje v glavnem prekriva z nekdanjim ruskim cesarstvom oz. Sovjetsko zvezo, kar je nemalo vplivalo na širjenje in obliko tamkajšnjega islama.

Na jugu teh prostranstev se islam pojavi v 8. stoletju. Njegovo širjenje je bilo v glavnem vojaško: arabske čete so že leta 640 prišle do Derbenta (da-

[4] M. Gaborieau, *n. d.*, 17.
[5] Prim. M. Mozaffari, *Fatwa. Violence ans Discourtesy*, Aarhus University Press, Oxford 1998.
[6] M. Gaborieau, *n. d.*, 19.

našnji Dagestan) in Talasa (Kirgizistan), kar je bil tudi njihov najbolj severni prodor. Arabska plemena, ki vodijo džihad, žene v glavnem sla po plenu in osvajalci kruto in krvavo zatrejo sleherni upor, čeprav islamska vojska vabi v novo skupnost prek sistema osebnega klientelizma. Ta sistem omogoča domačinom, ki se spreobrnejo *(mavali)*, da se pridružijo arabskim plemenom, ki so si jih podvrgla z džihadom in potrebujejo tako svežih vojaških moči za nadaljevanje džihada kakor pridne roke. Kot zanimivost z vidika sprejemanja islama velja omeniti jemenska rodoslovja, ki so jih med 10. in 12. st. izdelala ljudstva, še zlasti »gosposki« klani med Amu Darjo in srednjo Volgo. »Ta plemena in klani so se hoteli izogniti priznanju, da so sprejeli islam pod vojaško prisilo za časa 'drugega islamskega vala' arabskih zavojevalcev. Prvotna islamska doktrina je namreč zahtevala, da si se moral *roditi* kot Arabec, da bi smel postati musliman. (ł) Istočasno so si izmislila monoteistično preteklost tako, da so povezali mnoga ssvoja svetišča z osebnostmi iz Stare zaveze (npr. 'Jobov vodnjak' v Bukari ali znameniti 'Salomonov prestol' v Ošu, Kirgistan). (ł) Paradoksno, to izpovedovanje arabskosti in sklicevanje na monoteistične korenine karakanidske kulture izražajo navezanost na izrecno nearabski, celo protiarabski islam.«[8]

Na teh območjih se mešajo nomadska in sedentarna ljudstva: prva vključujejo novo verovanje v okvir svojih starodavnih verovanj in obredov, drugi, predvsem meščani, pa dajejo prednost islamu. Samarkande in Bukara sta pomembni islamski središči in od tam prihaja tudi vedno nova (re)islamizacija nomadskih ljudstev. V 13. st. stopijo za več stoletij na prizorišče Mongoli, ki se po stoletnem nihanju med krščanstvom, islamom in budizmom odločijo za sprejem zadnjih dveh. Na vsem evroazijskem območju sprejemajo ljudstva islam v različnem ritmu, iz različnih razlogov, predvsem vojaških pa tudi političnih in ekonomskih. Krščanstvo izgine iz Dagestana (šele v 16. st.), drugod so uspešni pravoslavni misijonarji: pravoslavje in islam tekmujeta stoletja za duše. Rusija in Kitajska kolonizirata ta območja od 18. st. naprej, kar včasih in ponekod povzroči skrajno politizacijo islama.

Po razpadu Sovjetske zveze in nastanku neodvisnih držav se na teh prostranstvih spopadajo različni interesi. Medtem ko poskuša Turčija postaviti na noge »evroazijski islamski prostor« z reformistično usmeritvijo, iz Pakistana, Irana in Savdove Arabije pritiskajo islamisti. Državne oblasti večinoma podpirajo z nacionalnimi barvami obarvan islam, da bi zajezili fundamentalizem, in govorijo celo o evroislamu. Spet drugače je v Čečeniji, kjer je islam postal najmočnejše politično-teroristično sredstvo v boju za neodvisnost. Končni izsledki študije o islamu v srednji Evraziji kažejo, da se je

[7] Prim. S. A. Dudoignon, *Islam d'Europe? Islam d'Asie? En Eurasie centrale (Russie, Caucase, Asie centrale)*, v: A. Feillard, *n. d.*, 21-80. Stéphane A. Dudoignon je zgodovinar in sociolog.

[8] S. A. Dudoignon, *n. d.*, 34-35.

začel nov življenjski zagon islama že v Sovjetski zvezi ali celo prej, in da je ponovna islamizacija družbe v veliki meri sad sovjetskega obdobja.

3. Islam indijske podceline

Na indijski podcelini se je islam celini širil v dveh valih.[9] Arabski osvajalci so zasedli Sind (današnji Pakistan) že leta 711, v 11. st. pa so začeli vdirati v Indijo Gaznavidi (turška dinastija, ki je vladala v Afganistanu in Pandžabu od 10. do 12. st.; okrog 1220 so jo zrušile Džingiskanove mongolske horde). Od 13. st. se vrstijo sistematični islamski vpadi (Turki, Perzijci, Afganci in Moguli), dokler Babur ne ustanovi mogulske dinastije, ki je skoraj vsej Indiji vladala od 1526 do 1858, ko so jih pregnali Angleži.

Odločilni razlog za razširjenje islama v Indiji je islamska okupacija, pritiski islamskih vladarjev in množično priseljevanje muslimanov, ki so ga spodbujali islamski vladarji. Srednji sloji so sprejemali islam zaradi političnih in ekonomskih privilegijev. Omeniti je treba, da islam ni privlačil zaradi egalitarizma, kot se večkrat zmotno misli. Islam so zavračali tako nižji družbeni sloji (pripadniki nižjih kast, nedotakljivi) kot brahmani, najvišja kasta. Pretirava se tudi vloga sufijev, ki naj bi uspešno spreobračali s svojim bolj ljudskim, ponotranjenim in sinkretističnim, islamom, kar pa razen v redkih primerih ne drži. Sploh je zanimivo, da se je tudi v središčih, kjer je bila islamska oblast, prebivalstvo malo odločalo za islam: na območju Delhija 15%, v Gudžaratu in Deccanu pa manj kot 10%. Zavojevalci iz srednje Azije so prinesli sunizem, ki je večinsko hanafitski, nekaj je tudi šafiitov; šiiti – dvanajstniki in ismailiti – pa so se tam razširili po propadu mogulskega cesarstva in leta 1722 ustanovili celo svojo državo med Delhijem in Benaresom. Čeprav so bili muslimani gospodarji, so bili v manjšini in so se morali zato bolj prilagajati kot drugod, kjer so bili večina. Kdor se v Indiji danes spreobrne k islamu, se v glavnem zaradi poroke z muslimanom.

Pod Angleži so se med muslimani na podcelini pojavila različna gibanja, razpeta med fundamentaliste in moderniste. Med prvimi so vahabiti iz Arabije, *tablighi džama'at*, ki hoče spreobrniti slabe muslimane, in *džama at-i islami*, ki ga je ustanovil Abu'l A'la Mawdudi. O njem je že bila beseda, zato naj omenimo le, da je poslanstvo njegove politično-verske stranke to, »da vzpostavi na zemlji božjo suverenost s pomočjo islamske države.«[10] Med modernisti pa izstopa gibanje Ahmadi, imenovano po ustanovitelju Mirzu Ghulamu Ahmadu (1838-1908). Ta se je imel za preroka. Učil je, da je Mohamedovo zakonodajno preroštvo ugasnilo z njegovo smrtjo, zagovarjal

---

[9] Prim. A. Mohammad-Arif, *Au(x) pays de Rama et d'Allah: l'islam dans le sous-continent indien*, v: A. Feillard, *n. d.*, 87-143. Aminah Mohammad-Arif je družbeni antropolog.

[10] A. Mohammad-Arif, *n. d.*, 102.

pa je tudi nenasilno obliko džihada: širjenje islama s peresom in z besedo. Drugi muslimani, posebej fundamenstalisti, so to gibanje obsodili, pakistanska vlada Ali Butta pa ga je leta 1974 razglasila za nemuslimansko manjšino, ki je vse do danes preganjana.

Potem ko je podcelina postala neodvisna, se je v prejšnjem stoletju politično razdelila prav zaradi islama. Skrajneži so zavrnili laično državo in v imenu islama ustanovili Pakistan, od katerega se je kasneje odcepil Bangladeš. Islam je v njuni državni strukturi privilegiran tako, da druge verske manjšine niso le zapostavljene, marveč nemalokrat tudi preganjane, celo pomori niso redkost. V glavnem se muslimani na indijski podcelini držijo glavnih islamskih predpisov in so v tem podobni vsem drugim muslimanom po svetu. »Kljub temu pa prakticirajo nek 'tradicionalni' islam, ki pa je močno 'inkulturiran', čemur nasprotujejo fundamentalisti, ki pa jih je na podcelini vedno več. Kot kažejo kazalci družbenega razvoja (npr. položaj žensk in šolski sistem), je zamuda, ki se nabira od 19. st. dalje, največja prav med musliman. Seveda skupine naprednih muslimanov v vsaki od treh držav vztrajno pritiskajo na državno vodstvo, da bi uvedlo reforme, toda pot, ki jo je še treba prehoditi, je posejana z ovirami. Konzervativne, celo fundamentalistične sile so namreč še vedno v prvih vrstah na družbeni sceni.«[11]

4. Jugovzhodna Azija

Spet drugače kot na indijski podcelini je na pol/otoški jugovzhodni Aziji, kjer se je islam pojavil v 13. stoletju.[12] Indonezija je številčno največja islamska država na svetu (od 210 milijonov prebivalcev je 87% muslimanov). V sultanatu Bruneju je muslimanov tri četrtine od 330.000 prebivalcev, prav tako 57% Malezijcev (od 20 milijonov). V Indokini (Burma, Tajska, Kambodža, Singapur), kjer jih je komaj kak odstotek, je njihov prodor zaustavil teravadski budizem, na Filipinih pa Evropejci v 16. stoletju, ki so tja prinesli katoličtvo. Kljub gneči, ki je nastala s prihodom Evropejcev v indokitajski otoški svet, se je islam še naprej širil, saj so se Evropejci v glavnem držali le obale, da so mogli skrbeti za varnost morskih poti in trgovine z začimbami. Kako je potekala islamizacija, kdo so bili njeni glavni nosilci na teh otočjih, ki jih niso osvojili in si jih podredili Alahovi bojevniki, je malo znano, ker se v vlažni tropski klimi dokumenti teže ohranijo. Na pol legendarne pripovedi iz kraljevskih kronik iz 14. st. govorijo, da se je kralj čudežno spreobrnil, nato so sledili še podaniki. Svoje so prispevali tr-

[11] A. Mohammad-Arif, *n. d.*, 143.

[12] Prim. A. Feillard, *L'islam en Asie du Sud-Est: le legs religieux de la course aux épices*, A. Feillard, *n. d.*, 145-206. Andrée Feillard je zgodovinarka in izvedenka za civilizacijska vprašanja.

govci, sufiji in poroke. Vendar pa ne gre zanemariti domačih osvajalcev oblasti, ki so »od zgoraj« poskrbeli še za islamizacijo.[13]

Stiki med Bližnjim vzhodom in jugovzhodno Azijo sežejo v čase pred krščanskim štetjem. Ta del sveta je bil do konca 7. stoletja pod močnim indijskim vplivom, kar izpričujejo pisni ostanki v sanskrtu, potem (685) pa naletimo na zapise v domačem jeziku: stari malajščini. Na vladarskih dvorih so gojili ali hinduizem ali budizem, podeželje pa je v glavnem imelo svoja tradicionalna krajevna verovanja. Nekaj arheoloških ostankov pričuje, da so se muslimanski Arabci pojavili v tem delu sveta v 11. st. Zaradi povečanja trgovine se v 13. st. prevladujoči hinduizem in mahajanski budizem začenjata umikati pred teravadskim budizmom (v Indokini) in islamom (po otočjih).

Razmah islama se res začne v 15. st. z razvojem Malake, ki širi svoj vpliv na Sumatro. Ko Portugalci leta 1511 zavzamejo Malako, se muslimanski trgovci preselijo v sultanat Ače[14] na Sumatri, med njimi in kristjani pa se začne hudo rivalstvo. Ačeski sultan pokliče na pomoč turško ladjevje, ki mu pomaga v letih 1537-1538 in 1568. Svet je takrat že majhen, dogodki v Evropi odmevajo tudi v jugovzhodni otoški Aziji in tisti, ki krojijo zgodovino na Zahodu, jo tudi na Vzhodu. »Portugalci in Španci na Vzhodu predvsem trgujejo, a v posebnem politično-verskem kontekstu 16. st. Mavri so bili pregnani iz Grenade leta 1492, po osmih stoletjih arabske okupacije in samo devetnajst let pred zavzetjem Malake. Napadi otomanskih sultanov na krščanske države, še zlasti Sulejmana II., v 16. st. (Beograd je zavzet leta 1521, Dunaj oblegajo leta 1529) pa so na muslimane delovali navdušujoče vse do jugovzhodne Azije. Boj v Evropi med dvema velikima centroma moči, Španijo in Turčijo, je imel po letu 1540 določen učinek tudi v jugovzhodni Aziji, tako da je zarisal bolj jasno ločnico med muslimani in nemuslimani. Kljub temu pa urejajo kristjani in muslimani svoje odnose v glavnem pragmatično. Tako je v 17. st. Ače enako sovražen do Johora (islamski) kakor do Malake (portugalska), Portugalci pa so bili zavezniki z muslimani iz Makasarja proti Nizozemcem.«[15]

Od 16. st. dalje se islam in krščanstvo dokaj uspešno širita po jugovzhodnih azijskih otokih, ne moreta pa se uveljaviti v Indokini. Glavni razlog za to je »tako zaveza med kralji in konfucianskimi učenjaki v severnem Vietnamu kakor zaveza med kralji in budističnimi menihi v deželah teravadskega budizma«.[16] Tudi ta primer govori v prid tezi, da je trdnost in trajnost kakšnega univerzalnega verstva povezana z naklonjenostjo ali nasprotova-

[13] Prim. A. Feillard, *n. d.*, 158.

[14] Danes provinca Ače v Indoneziji je postala žalostno znana dne 26. decembra 2004 zaradi silnega razdejanja, ki ga je tam povzročil katastrofalni cunami, sicer pa se tamkajšnji muslimani borijo za večjo samostojnost ali neodvisnost od Indonezije.

[15] A. Feillard, *n. d.*, 149.

[16] A. Feillard, *n. d.*, 153, prim. 154.

njem države. Vpliv državnih oblasti na religijo se v teh deželah kaže od 18. st. dalje, ko tam zavladajo Evropejci. »Zaradi kompleksnosti evropskega upravnega aparata se mora končno preoblikovati tudi pravo. To se dogaja skoraj povsod, razen v islamskih skupnostih na južnih Filipinih, ki se upirajo najprej španskemu širjenju nato pa ameriški upravi, in razen v čamskih islamskih skupnostih na jugu Kambodže in v jugovzhodnem Vietnamu, kjer Francozi uporabljajo anamitsko pravo, ker jih imajo za 'asimilirane Azijce'. Angleži in Nizozemci so vsak po svoje nanovo določili indonezijsko, malezijsko in burmansko pravo.«[17] Čeprav je za muslimane Alah edini zakonodajalec in je šarija zanje zavezujoča, so se islamske skupnosti, večinske ali manjšinske, v času evropskih kolonialnih uprav večinoma brez posebnih težav podredile novim zakonom.

Islamski »reformisti«, ki so hoteli čisti islam, so se v glavnem borili proti predislamskemu lokalnemu običajnemu pravu in so zatirali mešanje islama z lokalnimi verovanji. Tako je npr. sultanov svetovalec v Ače dal zažgati sufije obtožene panteizma.[18] Kljub temu pa se je kakor drugod tudi v jugovzhodni Aziji islam mešal s krajevnimi običaji *(adat)*. Na Javi so npr. pred islamom prakticirali zarezo na dečkov spolni ud in ta običaj nadaljevali tudi potem, ko so postali muslimani. Šele konec 19. st. so začeli dečke obrezovati, ker so muftiji v Meki s fatvo odločili, da zareza ni dovolj. Zanimivo je, da so prav muslimani prinesli v te kraje *excisio*, izrezovanje spolovil pri deklicah. To izrezovanje je bolj ali manj radikalno. »Zelo zanimivo je, da imajo nekateri izrezovanje za islamsko dolžnost – kar ni – in da nekateri slovarji opredeljujejo besedo izrezovanje (*sunat khitan*) kot vstop v islam (*mengislamkan*). Toda nekatere babice ga imajo tudi za običaj (*adat*), nedvomno zaradi primerjave z zarezo, ki jo po običaju napravijo dečku. To mešanje med islamom in običaji je vidno pri verovanjih v duhove, pri mističnih obredih in pri vedeževanjih, ki so del vsakdanjosti javanskega muslimana. Islam in predislamski običaji so torej zelo pomešani, običaji niso nujno lokalni, lahko jih je od zunaj prinesla islamizacija ł«[19]

6. Islam na Kitajskem

Svojevrsten in tudi raznolik je islam na Kitajskem. Po štetju iz leta 1990 se le sto milijonov od milijarde tristo milijonov prišteva med vernike štirih religij (budizem, daoizem, islam in krščanstvo). Od teh sto milijonov vernih je 18% muslimanov.[20] Kitajska šteje 56 narodnosti (*minzu*), pripadniki

[17] A. Feillard, *n. d.*, 160.
[18] A. Feillard, *n. d.*, 162.
[19] A. Feillard, *n. d.*, 192
[20] Prim. E. Allès, *Confucius, Allah et Mao. L'islam en Chine*, v: A. Feillard, *n. d.*, 207-238. Elisabeth Allès je izvedenka za družbeno in zgodovinsko antropologijo.

osmih turških in turško-mongolskih narodnosti so muslimani sunitskega hanefitskega izročila; perzijsko govoreča skupnost Tadžikov pa je šiitsko ismailitska. Vsi ti so na severovzhodu dežele in v Xinjangu, po vsej deželi pa so razsejani kitajsko govoreči muslimani. Ti tvorijo deseto muslimansko narodnost, ki se imenuje Hui in je z devet milijoni najštevilčnejša muslimanska narodnost.

V Xinjangu, ki ga je Kitajska upravno priključila šele leta 1884, v 30. letih prejšnjega stoletja pa je bil pod Sovjeti, so se vrstila indoevropska, turška in mongolska naseljevanja. Čez to ozemlje so v notranjost Kitajske šli budisti, mazdejci, nestorijanci in manihejci. Islamizacija se je začela leta 955, ko se je karakanidski kan Sutuq Qara v Kašgaru spreobrnil pod pritiskom samanidskega iranskega cesarstva.[21] Pomemben zagon so ji dali sufiji v 11. st., konec 16. st. pa je postalo to območje dokončno islamsko. Muslimani so se v 18. in 19. st. v imenu džihada upirali mandžurskim oblastem, v 30 letih prejšnjega stoletja pa so ustanavljali Ujguri v Kašgaru 'Turško islamsko republiko vzhodnega Turkestana'; za neodvisnost se borijo tudi Kazaki in drugi. Vse do danes je to nekitajsko muslimansko območje trd oreh za kitajske oblasti, ki ga trejo z vojaškimi posegi in množičnim naseljevanjem etničnih Kitajcev. Leta 1949 je bilo tam 10% Hanov, zdaj pa jih je že 40%; Kitajska izvaja tam jedrske poskuse in tam so *laogai*, kitajski gulagi. Ta ljudstva hočejo neodvisnost, kitajske oblasti pa opravičujejo represijo z navzočnostjo islamskih skrajnežev, ki da prihajajo od zunaj.

Uradni stiki islama s kitajsko državo so se začeli že leta 651, ko je kalifat poslal tja svojo ambasado. Čeprav so leta 751 arabske čete premagale kitajske pri Talasu (danes v Kazakstanu), niso prodirale naprej, da bi ponesle islam na Kitajsko. To se je zgodilo šele z mongolsko invazijo v 13. st. Mongoli so namreč uvažali muslimane, da so zanje opravljali različne dejavnosti, nikoli pa jim niso prepustili oblasti. Nasprotno, prepovedali so jim številne običaje, kot npr. obredno klanje živali in obrezo. Hui, kitajski muslimani pravijo zase, da so njihovi predniki Arabci, Perzijci in srednjeazijci, ki so se poročili s hanskimi, z mongolskimi in ujgurskimi ženami.[22] Muslimani pod kitajskimi oblastmi sprejemajo cesarsko zakonodajo, v 19. st. pa se večkrat uprejo, a je njihov upor v krvi zadušen. Vendar se tako začnejo bolj zavedati svoje posebnosti in pod Sun Jat-senom dosežejo, da so priznani skupaj s Hani, Tibetanci, Mongoli in Mandžuri kot peto konstitutivno kitajsko ljudstvo. Med kulturno revolucijo oblast zapira mošeje, muslimane pa prisili, da

[21] Prim. J. Paul, *Nouvelles pistes pour la recherche sur l'histoire de l'Asie centrale à l'époque karakhanide (Xe-début XIIIe siècles). Introduction au dossier »Études karakhanides«*; S. Kliachtorniy, *Les Samanides et les Karakhanides : une étape initiale de la géopolitique impériale*, v: Les Cahiers d'Asie centrale N°9 (2001), *Études Karakhanides*.

[22] Prim. E. Allčs, *n. d.*, 214.

se ukvarjajo s svinjerejo in jedo svinjsko meso. Ker zahtevajo leta 1975 v Shadianu in Yunanu spoštovanje verske svobode, pošlje oblast nadnje vojsko, ki požiga hiše in pomori 1600 Huijev. Po letu 1978 jim je oblast bolj naklonjena in jim da več pravic, in sicer predvsem zato, da bi izboljšala odnose z islamskimi deželami.

Hui se organizirajo okrog mošeje (*qingzhensi*, tempelj Čistega in Resničnega), zgrajene kot pagode v kitajskem slogu; na čelu skupnosti je *ahong* - voditelj molitve in učitelj. Tradicionalni islam (*laodžiao*) pozna tudi ženske mošeje, ki jih vodijo ženske *ahong*. Temu islamu nasprotujejo reformatorji (sufiji v 18. st. in ikvani konec 19. st., danes pa skrajneži salafivahabiti), ker da se je preveč prilagodil krajevnim razmeram. Med muslimani na Kitajskem so tako dvojni konflikti: nacionalni med Hui in muslimani nekitajci, doktrinarni pa med tradicionalnim integriranim islamom in skrajneži, ki poskušajo muslimane vseh narodnosti iztrgati iz družbe in jih postaviti proti njej. To se na zunaj vidi v oblačenju in pri obliki novih mošej, ki niso več v kitajskem pagodnem slogu, ampak v srednjevzhodnem.

7. Glavni načini širjenja

Iz doslej povedanega je moč zaznati, kako se je islam širil po Aziji. Glavno sredstvo je muslimansko vojaško osvajanje – džihad. »Ta se je več kot tisoč let izvajal na treh celinah tako na krščanskih mediteranskih ozemljih in v notranjosti kot tudi v budistični in hindujski Aziji. To osvajanje je težko razumeti, saj se je prilagajalo okoliščinam in različnim kulturam, kombiniralo pa je obdobja preganjanja in počitka, popuščanja in množičnih napadov.«[23] Kljub temu se večina poznavalcev strinja, da je (bil) džihad glavni način širjenja islama: Arabci so ga z džihadom razširili po vsej Evroaziji in Afriki, Moguli po indijski podcelini, prvi islamski sultanati so to delo opravili po (otoški) Indokini. Muslimani sami ali njim naklonjeni avtorji pa nasprotno, iz apologetskih namenov, poudarjajo vlogo trgovcev in sufijev pri širjenju islama, še zlasti na področjih, ki smo jih obravnavali v tem pregledu.[24] Islam naj bi se prav tam širil kot protest proti evropskim (krščanskim) osvajalcem.[25] Toda to hipotezo so študije s terena krepko omajale.

Mawdudi, oče sodobnega islamizma, je v svojem delu o *džihadu* obsodil evropske vojne, ker da imajo materialistične cilje in so zato brezbožne. »Evropejci so ta sramotna dejanja neprestano ponavljali pred očmi in na dosegu glasu kultiviranega in civiliziranega sveta. Pokažite mi božjo deželo, ki bi bila na varnem pred njihovo sovražnostjo in katere zemlja ni bila obar-

[23] Bat Ye'or, *n. d.*, 48.
[24] Prim. A. Feillard, *n. d.*, 156-159.
[25] Prim. R. W. Bulliet, *n. d.*, 39-41.

vana s krvjo njenih nedolžnih sinov?« Evropejci pojmujejo vero kot zasebno zadevo, Boga pa so odstranili iz javnosti, zato tudi ne morejo razumeti ne islama ne džihada. »Če bi bil islam res to, kar si predstavljajo in pravijo Zahodnjaki, potem ne bi bilo v njem ničesar več, kar bi opravičilo džihad.« A ni tako. »Značilnost džihada je v tem, da se izvaja 'po božji poti', kar ne velja za nobeno drugo obliko vojne. Z njim se brani religija, ki ni podobna nobeni drugi religiji, in skupnost, ki ni podobna nobeni drugi. *Džihad* se opravlja skladno z Božjo postavo in na Božjo zahtevo. *Mudžahid*, ki bojuje džihad, je človek, ki mu je le do tega, da se pokorava Bogu. (...) Vsaka dejavnost, ki odpravi prazen in gnil red, je dejavnost na Božji poti. In džihad, ki se bojuje prav za to, je torej *džihad fi sabili'llah* (boj na Božji poti).«[26]

Drugo, kar je treba podčrtati, pa je, da se muslimani v srednji in jugovzhodni Aziji ne spopadajo le z drugače verujočimi, marveč tudi med seboj. Največja razlika med njimi je v odgovoru na vprašanje: ali naj sprejmejo demokracijo in človekove pravice ali pa naj uresničijo islamistične družbene zamisli in pogled na človeka. »Na splošno velja, da so islamistična gibanja bolj ideološka kritika ali politični upor kot verska gibanja, ki uporabljajo različne načine in sredstva delovanja, pač glede na zgodovinski in družbeni okvir: tu terorizem ali politične umore, tam bolj ali manj nasilne vstaje, drugod parlamentarno pot, ki izključuje sleherno uporabo nasilja ... Gre za silno različne metode, ki pa imajo isti osnovni cilj – vzpostavitev islamske države.«[27]

Islamisti, posebej salafi (tisti, ki sledijo očetom islama, v glavnem so vahabiti), usmerjajo svoje napore v pridobivanje muslimanskih množic za svoje ideje o enotnem in čistem islamu. Z njimi se danes džihad prenaša tudi med muslimane same, kar je sicer tudi že bila zgodovinska praksa v boju proti islamskim »sektam«. Salafi se radi sklicujejo tudi na Adh-Dhahabija, ki zelo dobro predstavi dilemo sodobnega islama v Aziji in drugod: »Če vidiš novatorskega *mutakalima* ('teologa'), ki pravi: '*Pusti Koran in Suno na miru in uporabljaj logiko*', potem veš, da je Abu Džahl (Oče nevednosti - nadimek za Amr ibn Hisham preganjalca Mohameda in muslimanov). In če vidiš 'Nekoga na duhovni poti' (t. j. sufija, ki trdi, da bo z izvajanjem vrste predpisanih oblik novatorskega čaščenja dosegel enost z Bogom), ki pravi, '*Pusti, da zapustimo izročeno vednost (t. j. Koran in Suno) in ustvarimo 'Okus in Vzhičenost Strasti'*, potem veš, da je Iblis (Šejtan, Hudič) postal viden v človeški obliki ali pa se je učlovečil v njem. Če si se ga zbal, pobegni od njega, drugače pa ga podri na tla, poklekni na njegove prsi, zrecitiraj stihe Prestola[28] in ga zadavi.«[29]

---

[26] Ves ta odstavek povzemam po R. Arnaldez, *L'homme selon le Coran*, Hachette, Pariz 2002, 186-192.

[27] A. Lamchichi, *n. d.*, 307.

[28] Gl. *Koran* 2:255.

[29] http://www.troid.org (20/02/2005).

Povzetek: **Drago K. Ocvirk, *Islamizacija od Kavkaza do Kitajske, od Sibirije do Indonezije***

Pregled predstavi širjenje islama v Evroaziji in jugovzhodni Aziji. Pokaže na pomembnejše zgodovinske trenutke pri širjenju islama na teh prostranstvih in njegov položaj danes. Ob tem predstavi tudi živost, izvirnost in ustvarjalnost tega islama v primerjavi z arabskim in turškim. V tem delu sveta so se oblikovale sodobne dileme islama: med posodobljenjem in zapiranjem, med sprejemom demokracije in človekovih pravic na eni strani in sklicevanjem na imaginarni čisti izvirni islam, ki ima za cilj islamsko državo. Boj za čisti islam nemalokrat vključuje nasilje tako do nemuslimanov kot do zmernih muslimanov.

Ključne besede: azijski islam, širjenje islama, džihad, sufiji, Mawdudi, ahmadi, Hui,

Summary: **Drago K. Ocvirk, *Islamisation from Caucasus to China, from Siberia to Indonesia***

The survey presents the spreading of Islam in Eurasia and Southeast Asia. It shows the more important historical moments in the spreading of Islam to these vast expanses and its situation today. In comparison with Arabic and Turkish Islam, this Islam is much more alive, original and creative. In this part of the world the modern Islamic dilemmas between modernisation and isolation, between acceptance of democracy and human rights on the one hand and reference to an imaginary pure original Islam with an Islamic state as its aim on the other hand are born. The fight for pure Islam often brings violence against non-Muslims as well as against moderate Muslims.

Key words: Asian Islam, spreading of Islam, jihad, Sufis, Mawdudi, Achmadi, Hui

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 297:396
BV 65 (2005) 4, 559–569

Marjana Harcet

Vpliv šerijatskega prava na položaj ženske v islamu

Uvod

Pričujoča razprava se osredotoča na pomen šeriatskega prava za ženske v islamu. S predstavitvijo primarnih in sekundarnih virov šarije želi prispevek na nekaterih konkretnih primerih pokazati, v kolikšni meri je na področju družinskega prava šarija nadaljevala ali pa prekinila izročilo predislamskih Arabcev. Za ponazoritev pomena interpretacije Korana navajam primer mnogoženstva, naposled pa pokažem na razlike, ki obstajajo med različnimi pravnimi šolami. Raziskava tako pokaže, da so razlike med šolami morda res minimalne, vendar ne v odnosu do žensk.

1. Šeriatsko pravo

Šeriatsko pravo[1] kot način življenja in skupek pravil, ki jih je svojim vernikom predpisal Alah, ima dvojno funkcijo: po eni plati predstavlja pozitivno zakonodajo, po drugi pa kot temelj islamske kulture omogoča afirmacijo islamske identitete. Zato W. B. Hallaq govori o pravni in psihološki razliki, ki jo muslimanom predstavlja islamsko pravo.[2] Šarija je temelj islamske identitete in nanjo ne moremo gledati le kot na zakonik, kakršne poznamo v sodobnih civilnopravnih družbenih strukturah. Šarija ni le pozitivno pravo, ampak tudi moralni zakonik, ki presega človeško in časovnost.[3] Islamsko pravo je kombinacija Božjega razodetja in človeškega razuma.[4] Temelj zakonodaje je etika, etika pa je temelj vere, zato kršenje pravil za

[1] Za Islamsko pravo se uporabljajo tudi nazivi *šarija*, *šeria*, *šeriat*. »Beseda izvira iz arabskega korena, ki pomeni 'predpisana pot'« (prim. Y. Thoraval, *Islam: mali leksikon*, Mladinska knjiga, Ljubljana 1998, 222).

[2] Prim. W. B. Hallaq, *The Origins and Evolution of Islamic Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 1.

[3] Prim. F. Mernissi, *Beyond the Veil. Male-Female Dyinamics in Modern Muslim* Society, Indiana University Press, Indiana 1987, 21.

[4] Povezanost države in vere v islamu ni bila vedno nekaj samoumevnega: nasprotno, poznali so ločitev na sultane, ki so se ukvarjali zgolj z državnimi rečmi in so bili sekularni voditelji ter na uleme, ki so predstavljali duhovno in moralno vodstvo. Prim. L. M. Hinman, *Ethics. A Pluralistic Approach to Moral Theory*, Wadsworth, Belmont 2002, 72.

muslimana ne pomeni zgolj kršenja družbeno vzpostavljenih pravil, ampak kršenje Božje volje. Vladar ni zgolj posvetni zakonodajalec, ampak varuh morale.[5]

Čeprav je šarija normativno islamsko védenje, ki presega nestanovitne osebne ali krajevne prakse,[6] se islamsko pravo razlikuje glede na pravno šolo *(mazahib)*, ki je prevladujoča v določeni državi in glede na to, kateri pravni šoli pripadajo posamezni sodniki *(kadiji)* in sodišča, ki so pristojna za aplikacijo islamskega prava. Tako imamo na eni strani Savdsko Arabijo, kjer prevladujejo vahabiti, ki izhajajo iz hanbali mazahiba, ali pa Iran, kjer prevladujejo imamiti ali dvanajstniki (najbolj ortodoksen šiitski mazahib), na drugi strani pa najdemo države, kot sta Tunizija, ki slovi po tem, da je prva islamska država, kjer sta bili prepovedani poliginija (mnogoženstvo) in izvensodna razveza, ter Turčija, ki velja za najbolj laično med islamskimi državami.

To med drugim pomeni, da ne obstaja ena sama izvedba islama. Ker pa je šarija kljub temu temelj islamskih držav[7] in je družinsko pravo,[8] ki velja v muslimanskem svetu, izpeljano iz tradicionalnega šeriatskega prava, ima le-to velik vpliv na ženske, na njihovo vlogo v družini in v družbi. Celo več: medtem ko se je šeriatsko pravo na drugih področjih do določene mere spremenilo, se je na področju družinskega prava večinoma ohranilo v svoji tradicionalni obliki.

2. Prelom in nadaljevanje tradicije

V prvem in najpomembnejšem viru šarije – v Koranu najdemo kot odgovor na prakse predislamskih Arabcev celo poglavje namenjeno ženskam. V nasprotju s prakso predislamskih Arabcev Koran zagovarja načelno enakost med žensko in moškim.[9] Pred nastopom islama je bilo rojstvo deklice

[5] V nekaterih državah je celo z ustavo določeno, da mora predsednik biti musliman. Sicer pa o teokraciji v polnem pomenu besede lahko govorimo le v Kraljevini Savdski Arabiji, Iranu in Pakistanu.

[6] Prim. R. W. Bulliet, *The Individual in Islamic Society*, v: I. Bloom, J. P. Martin, W. L. Proudfoot (izd.), *Religious Diversity and Human Rights*, Columbia University Press, New York 1996, 177.

[7] Približno polovica članic Organizacije islamske konference (OIK) za temelj pravne ureditve uradno priznava šeriatsko pravo.

[8] Čeprav je šarija prvotno skupek pravil, ki urejajo različne vidike duhovnega in družbenega življenja muslimanov in kot taka pokriva razna področja prava, pa je danes vse več držav (ali pa zgolj nekaterih območij določenih držav – kot je npr. provinca Aceh v Indoneziji), kjer se le ta aplicira predvsem (ali pa izključno) na področju družinskega prava.

[9] Nekateri avtorji pa trdijo, da je islam rešil žensko izkoriščanja in jo počastil s prej neznano ravnjo svobode in uveljavljanja, ravnjo, ki je neprimerljiva celo s tistim, kar danes najdemo v t. i. »civiliziranem« svetu (prim. I. A. Patel, *Islam opredjeljenje mislećih žena*, El-Kalem, Sarajevo 2003, 19). Poleg tega isti avtor ugotavlja, da je islam

za Arabca pokazatelj zle usode, zato so predislamski Arabci imeli navado zakopati žive ženske otroke in mati se ni smela upirati, pravita Haverića. Kot dekle je ženska izpod očetove oblasti prešla neposredno pod oblast moža, ki jo je lahko umoril, prodal ali posodil za telesni užitek in izživljanje drugemu moškemu. Po smrti moža je ženo z vso lastnino podedoval drugi moški. Zakonska zveza ni vključevala nobenih materialnih in moralnih obveznosti. Mož je z ženo ravnal kakor z ostalo lastnino, ki jo je posedoval. Le če je žena imela močnejšo in vplivnejšo družino, je ta lahko vplivala na moža, da je z njo ravnal bolj obzirno.[10] V primerjavi s temi običaji je Koran prinesel novosti, ki so bile za tedanji čas revolucionarne. Možem je bilo naloženo, da morajo vzdrževati svoje žene (4:34); da smejo imeti največ štiri žene, in to le, če so jih sposobni finančno vzdrževati (4:3); da svojimi ženami ne smejo ravnati kot z lastnino in da so poročni darovi *(mahr)* izključno ženina last[11] (4:19); da mora pred dokončno razvezo zakonske zveze preteči obdobje čakanja (2:228); da ženske smejo dedovati (4:7-11; 4:19).

Da Koran zagovarja enakost ženske in moškega, je razvidno tudi iz izrazitega poudarka v stihu 33:35, kjer ni uporabljen navidezno nevtralen, moški spol, temveč je izrecno poudarjeno, da Alah enako nagrajuje za dobra dela tako muslimana kot muslimanko, moža kakor ženo. Podobno beremo tudi v 16:97: »Človeku, ki dela dobro, naj bo moški ali ženska, če le veruje, bomo naklonili lepo življenje in resnično jih bomo nagradili z večjo nagrado, kot so si jo zaslužili.«

Toda kljub temu islam ni radikalno prekinil z običaji predhodnikov, ki so bili bistveno vezani na njihov nomadski in plemenski življenjski slog. Ker je bilo osnovna enota arabske družbe pleme, so se člani plemen podrejali avtoriteti svojega poglavarja *(šejka)*. Razen v primerih ko so vzpostavili zavezništvo,[12] so druga plemena predstavljala predvsem sovražnika. Zato je, da bi preživel, posameznik moral ostati povezan s svojim plemenom. Ker pa so plemena bila samostojne enote in so med seboj imela različna pravila in običaje, je razumljivo, da je tudi odnos do žensk bil od plemena do

edini promoviral ženske pravice od samih začetkov svojega obstoja. Ženske je rešil neenakosti že stoletja, preden je beseda »osvoboditev« postala moderna (prim. I. A. Patel, *n. d.*, 30-31).

[10] Prim. I. H. Haverić in I. A. Haverić, *Islamski brak i porodica,* Haver, Sarajevo 1991, 59-60.

[11] Novosti, da ženska lahko deluje in da je dota *(mahr)* izključno ženina last, sta pomenili bistven napredek za ženske, saj sta zaradi ohranjene razvezljivosti zakonske zveze in siceršnje vezanosti žene na ekonomijo moža, omogočali vsaj minimalno ekonomsko varnost žene v primeru, da jo je mož zapustil ali umrl.

[12] Ta pa so se vzpostavljala tudi zahvaljujoč medplemenskim porokam. Zanimiv je primer ustanovitelja Savdske Arabije Ibn Sauda, ki je med svojimi potovanji po puščavi vzpostavljal zavezništva tako, da je poročal hčere šejkov. Prim. A. Keohane, *Bedouin. Nomads of the desert,* Stacey International, London 1988, 106.

plemena različen. Toda splošno sprejeto je bilo, da so moški opravljali težja dela in tako vzdrževali svoje pleme, medtem ko so bile žene zadolžene za dom in otroke. Poroke so najpogosteje pomenile predvsem povečanje plemena in s tem večanje moči. Iz tega se da zaključiti, da je bila pri beduinih zakonska zveza v prvi vrsti družbena pogodba. Družini sta se dogovorili, določili znesek dote in pogodbo sklenili v prisotnosti šejka. Pri poročnem obedu sta morala biti navzoča ženin in nevestin zastopnik (moški, navadno oče), ki je potrdil zakon pred pričami. Prisotnost neveste ni bila potrebna. Po opravljenem obredu so mladoporočenko izročili možu.[13] Najbolj zaželena oblika poroke je bila poroka s prvim bratrancem. Navadno so se družine že vnaprej dogovorile in dekle se odločitvi ni smelo upirati. Če se je ženin premislil, je dekletu lahko dal 'odvezo' in tako je ta postala 'svobodna' za poroko s kom drugim. Lahko pa sta tudi soglasno razveljavila svoj stan zaročencev (ki ni vključeval družbenih ali intimnih stikov), v zameno za določen znesek, ki ga je dekletova družina izplačala nesojenemu ženinu. Ta znesek je kasneje navadno bil namenjen bodoči ženi za doto.[14] V nekaterih primerih pa je dekle, ki se ni želelo poročiti z dogovorjenim ženinom, tvegalo tudi smrtno kazen.[15]

Zaradi težkih pogojev nomadskega življenja so predislamski Arabci svoje žen(sk)e želeli zaščititi pred pogledi tujcev, ki so predstavljali potencialne sovražnike. Različni napadi, ugrabitve in posilstva so bile stalno prežeča nevarnost, zato se jim je zdelo najbolj ustrezno ženske skriti s tančicami in pokrivali. Poleg tega je bil eden od razlogov za zakrivanje žensk tudi skrb za spodobnost in častnost žena, saj je čast žena predstavljala čast družine in poskrbeti je bilo treba, da ta ostane neomadeževana. Tako se je ob pravilih oblačenja uveljavila tudi praksa, da so med obiski tujcev ženske ostale za zaveso.[16] »Ker se čast družine deduje, je nujno, da zakonska zveza ne škodi ugledu družine.«[17] Brat ostane varuh sestre tudi po poroki. Njena čast je namreč čast družine njenega očeta. Če onečasti svojo družino, če npr. prevara svojega moža, je za njeno kaznovanje odgovoren njen brat. Včasih je to tudi smrtna kazen.[18]

Nadaljevanje predislamske tradicije v pojmovanju vloge žene in moža v družinskem okviru potrjuje tudi verz 4:34. Po njem so možje zaščitniki in vzdrževalci svojih žena, žene pa jim zato dolgujejo poslušnost, skrb za dom, otroke in nenazadnje za čast in ugled celotne družine. Po islamskem uče-

[13] Prim. A. Keohane, *n.d.*, 104.
[14] Doto so predislamski Arabci razumeli kot lastnino zakonitega zastopnika dekleta. Prim. A. R. I. Doi, *Sari'ah. The Islamic Law*, Ta Ha Publishers, London 1984, 158.
[15] Prim. A. Keohane, *n. d.*, 106-107.
[16] Prim. A. Keohane, *n. d.*, 110.
[17] A. Keohane, *Bedouin. n. d.*, 107.
[18] Prim. A. Keohane, *Bedouin. n. d.*, 117.

nju je mož glava družine.[19] To mu daje nalogo in pravico, da izbere kraj bivanja zakoncev, varuje ženo in vzdržuje družino. Vzdrževanje žene vključuje preskrbljenost s hrano, oblačili, bivališčem in žepnino. Če mož svoje zakonske dolžnosti opravlja, je žena možu dolžna poslušnost in vedenje v skladu z določili klasičnega islamskega prava. Upravičenost do vzdrževanja preneha, če je žena nepokorna, če možu brez tehtnega razloga odreka zakonske pravice, če zapusti skupni dom brez moževega dovoljenja in če žena zapusti islamsko vero (to pomeni tudi neveljavnost zakonske zveze). Če mož zanemarja svojo dolžnost vzdrževanja žene, je to po določenem obdobju lahko temelj, na osnovi katerega je žena upravičena vložiti zahtevek za razvezo. Ko je za razpad zakonske zveze kriv mož, mu žena ni dolžna vrniti poročnih darov *(mahr)*.

Vse do danes se je ohranil tudi običaj, da pri poročnem obredu žensko v prvi zakon odda njen zastopnik *(vali)* ne glede na njeno starost. Zastopnik je najpogosteje oče, če pa to ni mogoče, nevesto v zakon odda ded ali kakšen drug moški sorodnik po očetovi strani.[20] Po učenju hanefitske šole lahko polnoletna ženska sklene zakonsko zvezo tudi brez zakonitega zastopnika, vendar je zaradi vpliva tradicije pri sklepanju zakonske pogodbe pogosto še vedno prisoten zastopnik, ki da svoje soglasje.[21]

Praksa se je nadaljevala tudi glede tančice, s katerimi so se ženske zakrivale. V Koranu beremo, naj vernice hodijo s spuščenim pogledom in naj pazijo na svoje sramne dele. Naj ne dovolijo, da bi se videlo kaj od njihovega okrasja – razen tega, kar je tako ali tako zunaj. Tančice naj imajo čez prsi, svojega okrasja pa naj ne kažejo naokrog, je zapisano v verzu 24:31.

Čeprav se še danes pogosto poudarja, da so ti ukrepi namenjeni zaščiti žensk pred vsiljivimi moškimi pogledi, je bolj verjetno, da se je ta tradicija

[19] Kljub temeljnemu načelu, da je mož gospodar in varuh družine, se v nekaterih (islamskih) državah pojavlja tendenca k vzajemni odgovornosti za vzdrževanje družine. Tako sta na primer v Maroku oba zakonca zadolžena za vzdrževanje sebe, drug drugega, otrok in doma. Podobno je tudi v Tuniziji: če žena ima dohodke, je njena dolžnost tudi finančno prispevati k blagostanju družine. V Senegalu od reforme družinskega prava leta 1989 mož nima več pravice preprečiti ženi, da se zaposli. Vsi ti dejavniki kljub ohranjanju tradicionalnega načela, da je mož glava družine, prinašajo določene spremembe v razumevanju vlog v družini.

[20] V vse več sodobnih islamskih državah je z zakonom določeno, da mora zakonska zveza biti sklenjena s svobodno privolitvijo obeh zakoncev in da ima zastopnik omejena pooblastila. Tako na primer v Egiptu zastopnik ne more nevesti preprečiti poroke zaradi materialnih razlogov, višine dote in podobno. V takšnih primerih lahko sodnik dovoli zakonsko zvezo, čeprav zastopnik nasprotuje (prim. A. A. An-Na'im /izd./, *Islamic Family Law in A Changing World. A Global Resource Book*, Zed Books Ltd, London & New York 2002, 171). Podobne tendence kot v Egiptu zasledimo tudi v Alžiriji, Bangladešu, Brunejih, Egiptu, Iranu, Iraku, Jemenu, Jordaniji, Kuvajtu, Libiji, Maldivih, Maleziji, Senegalu, Singapuru, Somaliji, Turčiji. V Tanzaniji in v Maroku pa soglasje zakonitega zastopnika sploh ni potrebno, če sta zakonca polnoletna.

[21] Prim. A. A. An-Na'im, *n. d.*, 232.

ohranila po eni strani zaradi ženam pripisane vloge ohranjevalke časti in ugleda družine, po drugi pa zato, ker ruta in *hidžab* predstavljata islamsko identiteto žensk. V nasprotnem primeru se lahko s Q. Aminom vprašamo, ali ne bi tudi moški morali zase vpeljati navade zakrivanja. In ali so moški res manj sposobni nadzorovati same sebe? Preprečevanje ženskam, da bi se pred moškimi pokazale razkrite, kaže na moški strah, da bi izgubili nadzor nad lastnim razumom. Če je tako, zaključuje Amin hudomušno, potem so moški tisti, ki kot šibkejši spol potrebujejo zaščito in bi potemtakem morali zakriti sami sebe.[22]

V sklicevanju na to teorijo F. Mernissi opozarja, da je islam civiliziral/reguliral zgolj žensko spolnost, medtem ko je moška spolnost ostala promiskuitetna (poligina) in samovoljna (odslovitev).[23] Za ta proces 'civiliziranja' pa nista v prvi vrsti odgovorna ne Koran ne prerokova *suna*.[24]

Po prerokovi smrti in s širjenjem islama so se namreč pojavila vprašanja, na katera ne Koran ne suna (kot primarna vira šeriatskega prava) nista ponujala neposrednih odgovorov. Ker Koran vsebuje le (približno) dvesto predpisov,[25] ki jih lahko neposredno beremo kot zakonodajne, je bilo potrebno vzpostaviti enovit zakonodajni dokument. Tako se je postopoma začelo razvijati islamsko pravo, poudarek na etičnem učenju Korana pa je vse bolj bledel in predpostavka duhovne enakosti žensk in moških je bila vse dlje od praks, ki so se uveljavljale.

Medtem ko so pri iskanju odgovorov, ki bi ustrezali duhu Korana in sune, svoje razumevanje in razlago lahko prispevale tudi ženske,[26] je kasneje njihov vpliv vse bolj slabil in razlaga razodetja *(idžtihad)* je vse bolj padala pod domeno moških. To se je kasneje pokazalo tudi v tem, da so (moški) sodniki v svojih definicijah 'skupnega dobrega' to večkrat počeli na škodo žensk, saj so njihova stališča pogosto izražala zgolj moško perspektivo ali celo zgolj perspektivo političnih oblasti.[27] Tako je soglasje *(idžma)* musli-

[22] Navaja F. Mernissi, *n. d.*, 31.

[23] Prim. F. Mernissi, *n. d.*, 47.

[24] Suna je Mohamedov zgled ali vedenje, po katerem se muslimani morajo ravnati. Hallaq opozarja na Bravmannovo (po njegovem mnenju tehtno izpeljano tezo), da je suna (arabsko *sunna*, mn. *sunan*) zgodnji arabski in islamski koncept, ki se nanaša na običaje in postopke, ki jih je vzpostavil določeni posameznik in ne na anonimno prakso skupnosti. Kasneje, po tej individualni vzpostavitvi neke prakse, se je na njeni osnovi in na osnovi njenega ustanovitelja določena praksa instucionalizirala. Navaja W. B. Hallaq, *n. d.*, 47.

[25] Prim. M. Handžić, *Islamske teme*, Ogledalo, Sarajevo 1999, 242.

[26] Islamska zgodovina beleži številne izvedenke, med katerimi je najbolj izpostavljena prerokova žena Aiša, ki je bila ena od največjih prenašalk hadisov. Ne samo da je omogočila prenos čez 2000 hadisov, temveč so se velikani njenega časa imeli navado pri njej posvetovati glede pravnih vprašanj (prim. I. A. Patel, *n. d.*, 55.)

[27] Prim. Azizah Y. al-Hibri, *Islam, law and custom: Redefining Muslim Women's Rights*, American University Journal of International Law and Policy 12 (1997), 1, 6-8.

manske skupnosti *(ume)* ali soglasje pravnih izvedencev *(ulem)*[28] postalo soglasje moških. Podobno je tudi s četrtim virom šarije - sklepanjem po analogiji *(kijas)*. Ženske so iz tega bile izključene.

3. Mnogoženstvo

Pravni zgodovinarji s primerom mnogoženstva (poliginije) predstavljajo kompleksnost in ključno vlogo interpretacije ter nejasnosti, ki lahko izvirajo iz nje.[29] V Koranu najdemo le en verz o mnogoženstvu: »Če vas je strah, da ne boste pravični do osirotelih deklet, se poročite, a le s tistimi, ki so vam dovoljene – z dvema, tremi ali štirimi. Če pa se bojite, da ne boste mogli biti vsem enako naklonjeni, se poročite le z eno ali pa s tistimi, ki jih imate v lasti. Tako se boste najlažje obvarovali nepravičnosti« (4:3). Vendar si razlagalci še zdaleč niso enotni glede tega, ali ta verz mnogoženstvo dovoljuje ali prepoveduje. Poleg tega, je sura, v kateri se dovoljuje poliginija, razodeta ravno po bitki na Uhudu, v kateri je umrlo okoli deset odstotkov muslimanskih vojakov in se je zato pojavil problem vdov in sirot.[30] Potemtakem je namen mnogoženstva zaščita sirot in vdov, ki jih je za seboj pustila bitka, nekateri razlagalci pa menijo, da je omejeno mnogoženstvo v islamu dovoljeno, ker je islam praktična vera. Ker naj bi se človek (moški) zaradi številnih razlogov lahko znašel v situaciji, da bi bil nezvest, je bolje, da se poroči.[31] V nasprotju s tem se zagovorniki monogamije sklicujejo na verz, ki pravi, da moški ne more popolnoma enako ravnati z vsako od svojih žena, čeprav bi si to želel (prim. 4:129). Ker v Koranu ni določeno, kaj je 'pravično', in ker je torej mož prepuščen lastni presoji, je sklepanje poliginih zakonskih zvez vprašljivo.

Ker so konkretne pravice žensk odvisne od interpretacije islamskega prava: od pravne šole, ki je večinska v določeni državi in od sodišč, kjer se sklepajo določene pogodbe (vključno s pogodbo o zakonski zvezi), se države med seboj razlikujejo tudi glede zakonodaje o poliginiji. Čeprav je ponekod prepovedana (Etiopija, Gvineja Bissau, Tunizija, Turčija, Slonokoščena obala[32]), pa je v večini islamskih držav poliginija običajna. V nekaterih državah so, da bi zaščitili pravice žensk, določili, da mora mož sodišču navesti razloge in pridobiti dovoljenje sodišča ter soglasje obstoječe žene.[33] Če

[28] Prim. A. R. I. Doi, *n. d.*, 64.

[29] Prim. L. Ahmed, *Women and gender in Islam. Historical roots of the modren debate*, Yale University Press, New Haven and London 1992, 88.

[30] Prim. *Kur'an*, Stvarnost, Zagreb 1984, opomba 3, str. 103.

[31] Prim. I. H. Haverić in I. A. Haverić, *n. d.*, 37.

[32] Čeprav je mnogoženstvo z zakonom prepovedano, ga ponekod prakticirajo. Prim. A. A. An-Na'im, *n. d.*, 290.

[33] To velja za Alžirijo, Bangladeš, Indonezijo (v Indoneziji je bilo mnogoženstvo obča praksa že dolgo pred nastopom islama), Irak, Jemen, Libijo, Malezijo, Maroko, Pakistan, Singapur, Sirijo, Somalijo.

katerakoli soproga ne soglaša ali če trpi škodo zaradi moževega novega zakona, lahko na tej osnovi zahteva razvezo. Spet drugod so države postavile svoja pravila: v Egiptu na primer sicer ni potrebno dovoljenje sodišča, vendar če obstoječa žena meni, da ji je z novim moževim zakonom bila storjena škoda in da je zanjo zakonska zveza pod takšnimi pogoji nemogoča, ima pravico zahtevati razvezo, v roku enega leta od moževe sklenitve nove zakonske zveze.[34] Tudi v Tanzaniji mora obstoječa žena soglašati z moževo odločitvijo za novo soprogo. V Indiji je mnogoženstvo dovoljeno samo muslimanom, sicer pa je prepovedano. V Izraelu, Palestini (Zahodni breg in Gaza) in Sudanu žena lahko v zakonski pogodbi določi, da mož ne sme skleniti dodatne zakonske zveze.

4. Pravne šole

Islamsko pravo se je oblikovalo skoz stoletja in šlo skozi različne procese. L. Ahmed ta proces opiše takole: Mohamed je bil sodnik svoje skupnosti in razlagalec Božjega razodetja. Z njegovo smrtjo so te naloge prešle na kalife. Kasneje se je s širjenjem islama in z vzpostavitvijo umajadske dinastije (661-750) v Damasku dejavnost sodnikov povezala z administracijo, sodniki pa so sprejeli pravo, ki se je zato razlikovalo glede na kraj in glede na sodnikovo razumevanje Korana. Pojavile so se različne interpretacije. Pravni in administrativni predpisi so se oblikovali po različnih izročilih, koranski elementi pa so bili vse manjši. V zadnjih desetletjih umajadske vladavine so vladavino kritizirale zgodnje pravne šole, ki so jih priznavali in podpirali protiumajadski Abasidi. Ti so se po prihodu na oblast leta 750 hitro razvijali in s tem spodbudili razvoj pravnih šol.[35]

Razumljivo je, da v času prerokovega življenja po pravnih šolah ni bilo ne potrebe ne želje, saj so se učenci v primeru dvoma glede kakšnega vprašanja lahko obrnili neposredno na Mohameda ali pa so se zgolj zgledovali po njem. S širjenjem islama, ko na nekatera vprašanja ni bilo moč najti odgovorov v Koranu in suni, pa so se pojavile različne interpretacije in aplikacije primarnih virov (Korana in sune: aplikacije *idžme* in *kijasa*). Zato za šole prava lahko rečemo, da so nastale iz prakse *idžtihada*, o čemer pričuje tudi sam termin *mazahib*,[36] ki ga navadno prevajamo kot »šola«, izvorno pa pomeni mnenje določenega pravnika. V tem pomenu je termin obstajal že pred nastankom katerekoli izmed pravnih šol.[37]

Do desetega stoletja so se izoblikovale vse štiri še danes obstoječe sunitske šole (malikiti, hanefiti, šafiiti in hanbaliti), ki so jih soglasno spre-

[34] Prim. A.A. An-Na'im, *n. d.*, 171.
[35] Prim. L. Ahmed, *n. d.*, 89.
[36] V angleščini »madhahib« slovenim »mazahib« po zgledu Y. Thoravala, *n. d.*, 268.
[37] Prim. W. B. Hallaq, *n. d.*, 151.

jeli *(idžma)*. Zaradi tega splošnega soglasja anonimne skupnosti so pridobile absolutno avtoriteto. Takrat je islamsko pravosodje formalno priznalo korpus že formuliranih pravnih mnenj kot dokončnih[38] in suniti so prekinili prakso razlaganja *(idžtihad)*,[39] da bi obvarovali nauk. Tako so pravniki vse bolj samo posnemali predhodnike in niso ustvarjali svoje doktrine.

Šiitske pravne šole,[40] med katere prištevamo imamite, ismailite in zajdite, še vedno priznavajo idžtihad, ker verjamejo, da so imami zadolženi voditi človeštvo po Božjih zakonih in imajo zato dolžnost iskati pravo pot. To ne pomeni ustvarjanja Božjega prava, temveč iskanje ustreznega načina, kako čim bolj slediti razodetju in iz njega razbirati Božje pravo. Pri šiitih se potreba po zamrznitvi *idžtihada* ni pojavila tudi zaradi bolj avtoritativnega vodstva, ki se je med drugim kazalo v tem, da razen tistih na vodilnih položajih drugi niso smeli razlagati Korana in sune, medtem ko je pri sunitih število razlagalcev postajalo vse večje in vse manj obvladljivo.

Razlike med sunitskimi in šiitskimi pravnimi šolami so minimalne. Vendar nekatere izmed teh razlik bistveno vplivajo na položaj žensk.[41] Vse šole soglašajo, da lahko mož zakonsko zvezo enostransko in izvensodno prekine *(talak)*, malikitska šola pa tudi ženi omogoča možnost razveze. Sicer ne gre za enako obliko razveze, kakršna je dovoljena možu, ampak za sodno razvezo. Ta je po učenju Maliki mazahiba za razliko od Hanefi mazahiba, ki ženam sodno razvezo dovoljuje zgolj na temelju moževe spolne impotence, dovoljena tudi v primerih, če mož ženo zapusti, je ne vzdržuje, slabo ravna z njo ali pa ima kakšno kronično ali neozdravljivo bolezen, ki ženi škoduje. Podobno se tudi hanefitsko pravo loči od drugih treh po tem, da dovoljuje v zakonski pogodbi postaviti pogoje, kot je na primer ta, da mož ne sme skleniti dodatne zakonske zveze.[42] To hanefiti razlagajo z dejstvom, da je mnogoženstvo dovoljeno in ne predpisano,[43] to pa pomeni, da ni v nasprotju z bistvom zakona, če ima mož samo eno ženo.[44]

---

[38] Prim. L. Ahmed, *n. d.*, 90-91.

[39] Med suniti so izjema vahabiti, ki so idžtihad ohranili do danes.

[40] Izraz *šia* pomeni pristaš in je sprva označeval tako Alijeve pristaše *(šiat Ali)* kakor njegove nasprotnike. Kasneje je obveljal le za Alijeve privržence in po njegovi smrti za vse, ki so nasprotovali umajadski dinastiji (661-750) in so zahtevali, da mora biti imamat v rokah prerokovih potomcev iz rodu hčere Fatime in njenega moža Alija. Med šiiti so se porajale politično-teološke doktrine, po katerih se razlikujejo od sunitov; razhajajo pa se tudi med seboj po tem, koliko imamov (legitimnih Mohamedovih naslednikov) priznavajo. Več o tem v članku D. K. Ocvirka, *Neizbežnost ali prigodnost islamskega nasilja? Primer šiitov dvanajstnikov* v tej št. *Bogoslovnega vestnika*.

[41] Prim. L. Ahmed, *n. d.*, 90-91.

[42] Prim. L. Ahmed, *n. d.*, 89.

[43] Človeška dejanja šeriatski predpisi delijo na predpisana, priporočena, dovoljena, nezaželena in prepovedana (haram). Prim. N. Anderson, *Islamska postava*, v: *Velika verstva sveta*, Ognjišče, Koper 1987, 326.

[44] Navaja L. Ahmed, *n. d.*, 89.

Čeprav glede večine drugih pravil, ki zadevajo zakonsko zvezo, tako šiitske kot sunitske šole večinoma soglašajo, pa se imamiti od drugih šol temeljno razhajajo pri vprašanju sklenitve začasne zakonske zveze, ki jo imenujejo *muta*.[45] Ker je začasna zakonska zveza *(muta)* v prvi vrsti pogodbene narave, je mož začasno ženo dolžen vzdrževati, le če je tako vnaprej določeno v zakonski pogodbi.[46]

Sklep

Vzrok za neenakosti med spoloma v islamski družbi naj bi bila po mnenju L. Ahmed zgodnja izključitev žensk iz razvoja islamskega prava in iz drugih delov islamskega javnega življenja. Domneva namreč, da bi se zgodovina islama morda popolnoma drugače odvijala, če bi prisluhnili etičnemu glasu islama, ki bi spodnesel skrajno androcentrične temelje šeriatskega prava.[47] Toda ali bi vključenost žensk v oblikovanje šeriatskega prava pripeljala do drugačnih odnosov med spoloma, lahko res le ugibamo. Tudi če bi moški zase vpeljali navado zakrivanja, bi bilo to le prenos moči z enega spola na drugega.

Izziv, pred katerim je danes islamska družba, je predvsem v prepoznavanju duha Korana in sune. To pa navsezadnje v nasprotju s tradicionalisti zagovarjajo islamski modernisti. Medtem ko prvi zavračajo *idžtihad*, ker menijo, da je vse Božje pravo razodeto v Koranu in da je tam zapisano vse, kar mora človek vedeti, pa slednji verjamejo, da je spoznavanje potrebno poglabljati in dopolnjevati. F. Vogel navaja dva razloga, zaradi katerih je dovoljeno izpeljevanje sklepov iz Korana in sune: ker sveti teksti ne pokrivajo vseh področij in zaradi človeške omejenosti, ki človeku onemogoča doumeti in spoznati vse, kar je razodeto. Prvo obliko spoznavanja Vogel imenuje konstitutivno soglasje, drugo pa epistemološki kompromis. Vse dokler ljudje ne mešajo svojih teženj po razumevanju Božjega prava s samim Božjim pravom in dokler se zavedajo, da gre zgolj za človeške interpretacije, je *idžtihad* dovoljen.[48]

Takšen fundamentalizem ali vrnitev k virom bi bil pristen. Ker so, kot poudarja Ahmedova, določila v Koranu bolj splošne etične narave kot pa specifične pravne formulacije,[49] bi lahko s ponovnim izhajanjem iz izhodišč

[45] Od leta 1501 je imamizem uradna religija v Iranu in tam je sklepanje začasne zakonske zveze tudi uradno dovoljeno (prim. Y. Richard, *Shi'ite Islam. Polity, Ideology, and Creed*, Blackwell, Oxford 1995, 1).

[46] Prim. A. A. An-Na'im, n. d., 109.

[47] Prim. L. Ahmed, *n. d.*, 88.

[48] Prim. F. E. Vogel, *Islamic Law and Legal System. Studies of Saudi Arabia*, Leiden, Boston, Köln, Brill 2000, 38-39.

[49] Navaja L. Ahmed, *n. d.*, 88.

in z vključitvijo doslej izključene polovice islamskega prebivalstva, ponovno ovrednotili zgodovino in odkrili tisto, kar je v skladu z duhom Korana in sune, a je bilo v teku stoletij pozabljeno. To ne bi pomenilo razveljavitve dognanj pravne znanosti in nasprotovanje obstoječim pravnim predpisom, saj ne gre za derogacijo temeljnih norm, ki so se oblikovale v času oblikovanja Korana, ampak prav nasprotno, za delovanje v skladu z duhom enakopravnosti in spoštovanja, ki so ga te vzpostavljale.

Povzetek: **Marjana Harcet, *Vpliv šerijatskega prava na položaj ženske v islamu***

Ker šeriatsko pravo prežema vse pore islamske družbe, še posebno pa družinsko pravo, s tem bistveno opredeljuje identiteto in vlogo ženske v islamu. Medtem ko so ženske ob nastopu islama imele pomembno vlogo, pa je sčasoma ta vse bolj slabila, dokler niso povsem poniknile v območje zasebnega. To je dalo zagon uveljavljanju androcentričnega pogleda na svet, ki je ostal v veljavi vse do danes. Namen pričujoče razprave je predstaviti izvore islamskega prava in pravnih šol ter tako pokazati, da je v odnosu do žensk etizacija islamske družbe mogoča.

Ključne besede: šeriatsko pravo, islam, ženske, pravne šole, mnogoženstvo, interpretacija (idžtihad)

Summary: **Marjana Harcet, *Influence of Sharia Law on the Situation of Woman in Islam***

Since Sharia law penetrates every pore of Islamic society, especially family law, it essentially defines the identity and the role of woman in Islam. While women played an important role at the beginning of Islam, their role gradually decreased until they completely disappeared into the private area. This gave rise to an androcentric view of the world, which is still valid. The intention of the treatise is to present the sources of Islamic law and its schools of law and to show that Islamic society could become more ethical in its relation to women.

Key words: Sharia law, Islam, women, schools of law, polygyny, interpretation (ijtihad)

Izvirni znanstveni članek (1.01) UDK 21-055.1/.3
BV 65 (2005) 4, 571-588

Nadja Furlan

Hierarhija med spoloma s teološkega vidika

Bog je ustvaril človeka po svoji podobi,
po Božji podobi ga je ustvaril,
moškega in žensko je ustvaril
(1 Mz 2, 22).

Nekatere kritike, še posebno feministične, trdijo, da vse religije postavljajo ženske v podrejen položaj, jim jemljejo pravice in dostojanstvo. Pri tem se sklicujejo na misel, da so religije glavni ključ, ki v posameznih družbenopolitičnih strukturah odpira vrata patriarhalno usmerjeni miselnosti.[1] Tako se na primer feministična teologinja E. Sorge sprašuje: »Ali je sploh kdaj obstajala religija, ki bi bila naklonjena ženskam?«[2] Tudi po mnenju M. Jogan je skupna značilnost vseh vodilnih cerkva, da so vse »žensko sovražne, oziroma pri vseh je v sistem dogem in temeljnih pravil življenja vgrajen patriarhalni vzorec odnosov kot edini normalen in naraven, kot obveznost, ki ima posebno moč, kajti ta izvira neposredno iz Božje volje - Božjega načrta«.[3] Podobno številne feministke očitajo krščanstvu, da je podpiralo in širilo »ideologijo moške superiornosti«, namesto da bi vzpodbujalo težnjo po enakovrednosti in enakopravnosti spolov. Pri tem se sklicujejo na to, da je Cerkev v preteklih obdobjih igrala najpomembnejšo vlogo v oblikovanju in ohranjanju kulturnih in družbenih vzorcev vsakdanjega življenja, da je bila institucionalna nosilka verskega osmišljanja življenja in da kot taka predstavlja neločljivi sestavni del v oblikovanju zaupanja obstoječe urejenosti medčloveških odnosov.

1. Medsebojni vpliv družbe in krščanstva

V ozadju vprašanja hierarhije med spoloma s teološkega vidika tako lahko razberemo vprašanje medsebojnega vpliva družbe in krščanstva. Neizpodbitno je namreč, da drug drugega oblikujeta. Krščanstvo, ki se inkulturira v določeno okolje, privzame značilnosti kulture, v kateri živi in obratno: krščansko izročilo oblikuje in oplemeniti družbo, v kateri živi. Kako pa

[1] Prim. M. Franzmann, *Women and Religion*, Oxford UP, New York 2000, 60.
[2] E. Sorge, *Religion und Frau*, W. Kohlhammer, Stuttgart 1987, 22.
[3] M. Jogan, *Družbena konstrukcija hierarhije med spoloma*, FDV, Ljubljana 1990, 78.

je s pojavom »patriarhalne nad-oblasti«? Ali je ta lastna družbi ali pa je del naravnega zakona in s tem krščanstva? Je torej krščanstvo v družbo vtisnilo pečat androcentrizma ali pa je družba s svojo patriarhalnostjo vplivala na razvoj krščanstva? V zvezi z vprašanjem hierarhije med spoloma s teološkega vidika so torej ta vprašanja ključnega pomena. Zato je treba najprej izslediti izvor patriarhalnosti. Krščanska teologija je vsekakor pripomogla k ohranjanju hierarhije med spoloma tako v Cerkvi kot v družbi in glas žensk je bil zaradi odrinjenosti in obrobnega položaja, ki so ga bile deležne v krščanstvu in njegovem hierarhičnem sistemu, precej utišan. Ženske so se tako navadile biti pasivni člen v občestvu, kateremu so pripadale. Zgodbe, v katerih so sodelovale, so pripovedovali moški, njihovo usodo so krojili moški. Njihova življenjska izpoved je postala pripoved moškega in ne njih samih.

Iz tega zornega kota ni brez podlage misel, da je krščanstvo v tem segmentu nekakšno posredno nasilje nad ženskami, saj se še posebno v preteklosti niso mogle izražati kot svobodni subjekti. Zaradi strahu pred žensko močjo in oblastjo jih je tudi krščanstvo velikokrat imelo za »grešne kozle« in jih podrejalo moškim.[4] Podobno ugotavlja tudi Gerald A. Arbuckle, ko v knjigi *Violence, Society, and the Church* med drugim opozarja na patriarhat[5] kot najstarejšo obliko prevlade moči enega spola nad drugim, torej moških nad ženskami. Spolno zatiranje po njegovem mnenju izvira iz globoko zakoreninjenih protiženskih predsodkov, ki so se skozi zgodovino ohranjali in utrjevali. Izvor vseh teh predsodkov in patriarhata kot zatirajoče oblike oblasti, pa je po mnenju antropologov Edwina Ardenerja in Sherry Ortner iskati v »občutku moške izgube moči in manjvrednosti«. Omenjena antropologa namreč zagovarjata naslednjo domnevo: V predmodernih kulturah so nosečnost in rojstvo razumeli kot področje nevarne skrivnosti, ovite v temo misterioznosti. Kljub temu ali pa prav zaradi tega sta pojav nosečnosti in rojstva pri moških zbujala zavidanje. Ob tem jih je namreč navdajal občutek nemoči. Dejstvo, da moški sicer lahko navidezno določajo in odrejajo pravice v zvezi s potomci, je namreč prisiljeno poklekniti pred dejansko sposobnostjo »kreacije življenja«, ki je onkraj njihove

[4] Prim. N. Furlan, *Prispevek krščanskih ženskih teologij k enakopravnemu položaju ženske v družbi in Cerkvah*, magistrska naloga, Teološka fakulteta, Ljubljana 2003, 74-75.

[5] Izraz *patriarhat* je sestavljenka iz dveh grških besed: patér = oce, in árcho = biti prvi (= začetek). Najpogosteje je patriarhat definiran »kot premoč in nadvlada moškega nad žensko, ki žensko onemogoča pri njenem družbenem, političnem in religioznem delovanju in razvoju« (M. Franzmann, *n. d.*, 8.). Rosemary Radford Ruether patriarhat označi kot utrjeno obliko »uzakonjenih predsodkov« oziroma zatiranje v obliki prevlade moči moških nad ženskami: »Prevlada nad ženskami je najbolj temeljna oblika prevlade moči v družbi; in vse ostale oblike zatiranja, bodisi glede rase, razreda ali etnične pripadnosti imajo svoj izvor v spolnem zatiranju« (nav. G. A. Arbuckle, *Violence, Society and the Church, A Cultural Approach,* Liturgical Press, Collegeville/Minn. 2004, 40.)

moči. In ravno zaradi umanjkanja te sposobnosti oziroma moči (nositi in roditi otroka) so moški potisnili in omejili žensko na »divje področje narave«, medtem pa so moškim dodelili vzvišeno mesto v področju družbenega odločanja in urejenosti. Ženske so bile s tem izrinjene iz urejenega družbenega sveta odločanja. Njihova divja narava je postala tako glavna ovira in izgovor moških za izgon žensk iz polja odločanja in javnega družbenega življenja. S tem je njihov položaj v družbi postal postranski in omejen zgolj na njihovo osnovno funkcijo, ki naj bi bila zgolj v službi zagotavljanja potomstva.[6]

Tako kot krščanstvo, ki se inkulturira v določeno okolje, privzame značilnosti kulture, v kateri živi, je tudi Cerkev v procesu svoje institucionalizacije privzela številne predmoderne navade in običaje, na primer monarhično in patriarhalno obliko vladavine, prav tako pa je s časom privzela tudi predsodke v zvezi z ženskami, ki govorijo v prid patriarhatu. Lahko bi rekli, da je v procesu institucionalizacije v Cerkvi postajal vse bolj viden njen človeški element, ki je včasih zasenčil njeno božje poreklo. Določene kulturne značilnosti tistega časa je Cerkev nekritično vsrkala vase in jih sprejela kot svoje. Tako je postajala bolj odsev vpliva predmoderne družbe in njenih značilnosti kot pa »revolucionarnega« Jezusovega novega oznanila. Tukaj G. A. Arbuckle opozarja na primer akulturacije patriarhalne kulture v Cerkev, ki bi morala namesto tega ohranjati in uveljavljati temeljno Jezusovo sporočilo: ohranjati življenje po ljubezni!

Institucionalizirana Cerkev je tako postala v svojem razmišljanju kot tudi po svoji strukturi patriarhalna. S Konstantinom je namreč cerkveno vodstvo prevzelo patriarhalno obliko vladanja in ureditve, ki je veljala v takratni rimski kulturi. S tem je privzela tudi glavno načelo rimskega prava *pater familias*, ki je bilo ženi vse prej kot naklonjeno. Po rimskem pravu je bila ženska popolnoma podrejena očetu oziroma možu. Ženska ni bila deležna nobene zakonske zaščite in ni imela nobenih legalnih pravic. Njen status je bil zaznamovan in določen s predsodkom njene fizične in mentalne šibkosti. Takšen status je imela ženska tudi znotraj Cerkve, kar se je v četrtem stoletju še stopnjevalo. Številni zgodnji Cerkveni očetje so žensko označili kot moškim nevarno: »Ženska je vrata k hudiču!« je v tretjem stoletju dejal Tertulijan. Ker je ženska v predmodernih kulturah veljala za nečisto, je ta predsodek postal podlaga za izključitev žensk iz liturgičnih obredov. Na sinodi v Laodiceji so v četrtem stoletju določili, da se ženska zaradi svoje nečistosti ne sme približati oltarju. Prav tako je leta 829 sinoda v Parizu dopolnila, da je ženskam prepovedano dotikanje svetih predmetov. V enakem duhu je v dvanajstem stoletju Gracijan vztrajal, da morajo biti ženske absolutno pokorne možu, kajti one niso ustvarjene po Božji podobi.[7] Človeški napuh je skoraj povsem zaslepil može patriarhalnega pogleda. Celo

[6] Prim. G. A. Arbuckle, *n. d.*, 39-40.

v primeru kanonizacije Tereze Avilske, cerkvene učiteljice, ki je cerkvene može presenetila z nenavadnimi darovi in močmi, so njeno nadarjenost in izjemnost utemeljili z domnevo, da je premagala svojo »žensko naravo«. Torej samo zato, ker je »premagala svojo žensko naravo«, se je lahko približala moškemu. Ženska torej ni mogla uspeti oziroma delati dobrih del, če ni »privzela moškosti« oziroma moškega načina delovanja.[8]

Po drugi strani pa nas toliko bolj presenetijo številne ženske[9], ki so zaznamovale našo kulturo s svojo edinstvenostjo in ženskostjo, kljub ozračju, ki je bilo za njih vse prej kot vzpodbudno. Prav one nam pričajo, da je kljub patriarhalnemu ozračju v Cerkvi vseskozi vel veter Božje navzočnosti. To priča tudi rekonstrukcija srednjeveške preteklosti Tine Beattie, ki pravi: »Bogat in različen svet srednjeveške Cerkve je bil čas pomembnega razcveta in družbenih sprememb, kajti ženske niso bile izključene iz pozitivnih tokov srednjeveške družbe. Čeprav so živele v kulturi (včasih neustavljivega) sovraštva do žensk in pogostih poskusov, da se omeji njihova svoboda, so bile še – zlasti tiste iz visoke družbe – sposobne zaobiti pravila in ustvariti prostore, kjer je bilo mogoče imeti trajen vpliv na družbo.«[10] Poleg tega pa njihov obstoj dokazuje zmotnost takratnega patriarhalnega prepričanja in številnih predsodkov v zvezi z žensko manjvrednostjo, nečistostjo in šibkostjo. Kljub zatiranju so si tako številne ženske vseskozi prizadevale za ženski glas v Cerkvi. Tina Beattie, nekdanja protestantska teologinja, danes katoličanka, v knjigi *Ženska, teologija za novo stoletje*, mesto ženske v katoliški tradiciji, ki jo primerja z drugimi verstvi, pravi: »Katoličtvo je dokazljivo edinstveno med svetovnimi verstvi v ohranjanju živega spomina in spisov tolikih svetnic in mistikinj. Če morejo danes zgodovinarke ženstva poznati številne manjkajoče podrobnosti, je to v veliki meri zasluga katoličtva, ki je priznavalo, čeprav pod določenimi pogoji, duhovno vizijo žena in njihovo učenje, hkrati pa tudi ohranilo velikanski zaklad ženske literature.«[11]

Zaradi novega življenjskega etosa, ki vse bolj teži k vzpostavitvi enakosti in enakopravnosti ljudi ne glede na raso, spol ... postaja ženskam patriarhalni krščanski model vse manj ustrezen. Naraščajoča emancipacija žensk

---

[7] Prim. G. A. Arbuckle, *n. d.*, 69-70.

[8] To na žalost v precejšnji meri velja še danes: od ženske se namreč »po tihem« pričakuje, da bo delovala moško, če hoče, da bo v družbi dosegla uspeh.

[9] O izjemnih ženskah kljub pomanjkljivim zgodovinskim zapisom, lahko najdemo številna pričevanja. Christine de Pizan v knjigi *Mesto dam* iz leta 1415 naniza mnogo pomembnih žena, ki so delovale bodisi znotraj Cerkve ali pa v posvetnem življenju (Christine de Pizan, *Mesto dam*, Delta, Ljubljana 1999). Prav tako nam Régine Pernoud ponudi številne primere žena v srednjem veku, ki jim gredo številne zasluge (R. Pernoud, *Nehajmo že s tem srednjim vekom*, Družina, Ljubljana 2003, 103-117).

[10] Nav. D. K. Ocvirk, *Katoliški model odnosov med žensko in moškim*,v: *Dnevnik* (20. avgust 2004), 11.

[11] Nav. D. K. Ocvirk, *n. d.*, 11.

in kritika njihovega družbenega položaja v vseh kulturah našega časa sta tako segli tudi na področje teologije in Cerkve.[12] Tako je kot odgovor na patriarhalni androcentrizem krščanstva nastala feministična teologija, ki je kritična teologija osvoboditve, kjer novi subjekt, to je ženska, »pride do besede«. Feministične teologinje tako poskušajo v prvi vrsti kritično spraševati in pregledovati zgodovinski spomin ter v njem prepoznati in obuditi žensko vrednost. Ta potreba je toliko močnejša, ker je globoko v kolektivnem spominu še vedno zakoreninjen predsodek o ženski nemoči in manjvrednosti, ki ga omenja tudi Judy Chicago, rekoč: »Vse institucije naše kulture nas z besedami, dejanji in, kar je včasih še huje, z ignorantsko tišino neprestano prepričujejo, da smo nepomembne. A ne vdajmo se! Naša dediščina je naša moč!«[13]

Rekonstrukcija preteklosti v okviru razsežnosti gibanja za osvoboditev žene tako poskuša obuditi *her-story*, ki je po mnenju feminističnih teologinj v izrazito moški *his-story* zamolčana.[14] Takšna rekonstrukcija je v zvezi z vprašanjem enakopravnosti med spoloma znotraj Cerkve nadvse pomembna. Do nastanka feministične teologije namreč ni bilo nobenega resnega postavljanja pod vprašaj negativnih razlag tekstov Geneze in drugih svetopisemskih odlomkov, ki se nanašajo na ženske. Zato so negativne razlage skoraj dva tisoč let obvladovale krščansko izročilo.[15] Z razvojem feministične teologije je tako vse več žensk opazilo, da je govorica Svetega pisma precej patriarhalno obarvana. Znotraj le-te namreč ni veliko sledu o ženskem elementu v Bibliji. Če pa že je, je to le bežen odsev ženske kot objekta, ki ga razumejo in predstavljajo skozi oči moških.

Poleg feminističnih teologinj pa kritični odmik do pretekle patriarhalne zgodovine zavzemajo tudi številni teologi in cerkveni možje, ki se zavedajo pomembnosti perečega vprašanja neenakosti spolov znotraj Cerkve. Eden takšnih je švedski protestantski duhovnik Göran Bergstrand: »Kadar govorimo o odnosih med moškim in žensko, je popolnoma jasno, da je Cerkev pomagala vzpostaviti patriarhalno družbo, ki je skozi vso zgodovino moškega vrednotila višje od ženske ... Vse do današnjih dni je bila cerkvena hierarhija popolnoma moška ... Pri našem načinu ustvarjanja socialnih struktur znotraj Cerkve so obstajale enake tendence kot drugod v družbi: zagotoviti je bilo treba, da ženske ostanejo podrejene. Ko se je začel pogled v družbi spreminjati, so se ljudje na Švedskem znašli pred teološkimi ovirami,

---

[12] Tega se vse bolj zaveda tudi Cerkev. Tako lahko v apostolskem pismu o dostojanstvu žene beremo: »V našem času je vprašanje 'pravic žene' dobilo nov pomen v širokem okviru pravic človeške osebe« (Janez Pavel II., ap. pismo *Mulieris dignitatem*, CD 40, Družina, Ljubljana 1989, 21, odslej *MD*).

[13] Nav. N. Furlan, *n. d.*, 68.

[14] Prim. C. Halkes, *Primo bilancio della teologia femminista*, v: M. Hunt in R. Gibellini, *La sfida del femminismo alla teologia*, Brescia 1980, 163-164.

[15] Prim. R. Hassan, *Frauen im islam und im Christentum*, v: *Concilium* 30 (1994), 3, 210.

ki so ženskam preprečevale, da bi postale duhovnice ... Prav tako smo pripomogli k ustvarjanju religioznega temelja, kjer je imel vodilno vlogo moški in ob katerega se je lahko opirala patriarhalna družba pri ustvarjanju človeških socialnih vzorcev od najmanjše enote, kakršna je družina, do največje, kakršna je država ... Simbolni jezik, ki ga uporabljamo v zvezi z Bogom, je naslednja točka, kjer enakopravnost med moškim in žensko vsebuje velik izziv za teologijo. Presenetljivo je, kako krščanska teologija na splošno obravnava Boga kot moškega, in to kot moškega, ki je opremljen s takšno vrsto moči, kakršna je značilna za moškega, pri čemer so biblični teksti osnovna opora za sklicevanje. Najobičajnejši način simboličnega predstavljanja Boga je uporaba naslova 'Oče'. Poleg tega so tu še besede 'Kralj', 'Gospod' in 'Razsodnik'. S simboličnim jezikom smo torej okrog Boga zadrgnili zanko danes vse bolj vprašljive moške oblike moči.«[16]

S strani katoliške Cerkve je močan preobrat zaslediti z okrožnico *Mir na zemlji*, v kateri leta 1963, Janez XXIII. zapiše, da je nastop žene v javnosti eno od znamenj časa.[17] In prav v duhu znamenj časa je potekal drugi vatikanski cerkveni zbor, ki ga mnogi razumejo kot nekakšen katalizator, ki naj bi omogočil in vzpodbudil razvoj evropske feministične teologije. Z njim se je torej začel premik v zvezi z ženskim vprašanjem. Vendar je potrebno poudariti, da razmišljanja o ženski in ženskem vprašanju, kot ga poznamo danes, drugi vatikanski cerkveni zbor še ni poznal.[18] O pomembnosti enakopravnosti spolov izčrpno priča tudi *Apostolsko pismo o dostojanstvu žene,* ki ga papež zaključi z besedami: »Cerkev se zahvaljuje za vse izraze ženskega duha, ki se je pokazal v teku zgodovine pri vseh ljudstvih in narodih; zahvaljuje se za vse milostne darove, s katerimi je Sveti Duh obdaroval žene v zgodovini božjega ljudstva, za vse zmage, katere dolguje veri, upanju in ljubezni žena: zahvaljuje se za vse sadove ženske ljubezni.«[19]

Da bi se prepričali, ali je patriarhalna nadoblast lastna predmoderni družbi in predsodkom, na katerih je ta družba gradila svoje prepričanje, ali pa Jezusovemu veselemu oznanilu oziroma krščanskemu izročilu, moramo ugotoviti, ali je hierarhija med spoloma zapovedana v Svetem pismu in kakšen je bil Jezusov odnos do žensk.

---

[16] G. Bergstrand, *Teološki pristop k moškosti in enakopravnosti*, v: *Prostori moškosti, osem esejev o odnosih med spoloma, starševstvu in moškosti*, Znanstveno in publicistično središče, Ljubljana 1996, 79-80.

[17] Prim. Janez XXIII., okr. *Pacem in terris*, 4 (slov. besedilo v: J. Juhant in R. Valenčič, *Družbeni nauk Cerkve*, Celje 1994, 288).

[18] Prim. L. M. Russell in J. Shannon Clarkson, *Dictionary of Feminist Theologies*, Westminster John Knox Press, Kentucky 1996, 102.

[19] *MD* 56.

2. Enakopravnost spolov in Sveto pismo

Svetopisemski zgodbi o stvarjenju in padcu v Prvi Mojzesovi knjigi 1-3 sta glede položaja žene in vprašanja hierarhije spolov najpomembnejša teksta Stare zaveze. Svetopisemski prikaz stvarjenja prvega človeškega para temelji na dveh različnih virih, duhovniškem (iz 5. stol. Pr. Kr.) in jahvistu (iz 10. stol. pr. Kr.). Iz njiju sta nastali dve različni tradiciji, ki sta večni predmet polemik med krščanskimi teologi. »Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po Božji podobi ga je ustvaril, moškega in žensko je ustvaril« (1 Mz 1, 27). Ta odlomek, ki je mlajše narave, ne kaže nobene nadvlade enega spola nad drugim, oba sta enaka, oba sta istočasno »ustvarjena po Božji podobi«. Podoba Boga torej ni pridržana samo moškemu spolu. V nasprotju z 1 Mz 1, 27, starejša 1 Mz 2, 22 kaže podrejenost moškemu, saj je bila žena ustvarjena kasneje »iz rebra moža«. »Gospod Bog je tedaj iz rebra, ki ga je vzel človeku, naredil ženo in jo pripeljal k človeku« (1 Mz 2, 22). Ti dve nasprotujoči si zgodbi sta torej združeni v krščanski tradiciji. V preteklosti je prevladovala 1 Mz 2, 22, ki bolj sovpada z antičnim svetom, v katerem je zraslo krščanstvo in je bilo prežeto s patriarhalno miselnostjo.[20]

Tudi v Novi zavezi se razkrivata dva pogleda oziroma dve tradiciji, ki sta si povsem nasprotni. To se kaže še posebno v delih, ki jih pripisujejo apostolu Pavlu. V njih se namreč zrcali pogled in vpliv takratne posvetne družbe in vsebuje ter potrjuje patriarhalne vrednote in zatorej tudi žensko podrejenost in manjvrednost, ki je bila značilna za takratno družbo, v kateri je Pavel živel in bil z njo delno zaznamovan.[21] Poglejmo nekaj primerov:

Prvi primer: »Vsaka ženska pa, ki moli ali prerokuje z odkrito glavo, dela sramoto svoji glavi, ker je to prav tako, kakor če bi bila ostrižena. Če se namreč ženska ne pokriva, naj se še striže! Če pa je za žensko sramotno, da bi se strigla ali brila, naj se pokriva. Moškemu ni treba, da bi si pokrival glavo, ker je podoba in slava Boga. Ženska pa je slava moškega. Ni namreč moški iz ženske, ampak ženska iz moškega, in ni bil moški ustvarjen zaradi žen-

---

[20] Prim. C. Drury, *Christianity*, v: *Women in Religion*, Printer, London 1994, 32-34. S tema dvema tekstoma Stare zaveze se med drugim ukvarja tudi papež Janez Pavel II. v ap. pismu *Mulieris dignitatem*. Ob upoštevanju in analiziranju obeh tekstov zaključi: »Svetopisemski tekst nam daje zadostne temelje, da spoznamo bistveno enakost med možem in ženo. Oba sta od začetka osebi v nasprotju z drugimi bitji okoliškega sveta. Žena je drugi »jaz« v skupnem človeškem bitju. Od začetka sta se pojavila kot »edinost dveh« ...Tako pade nova luč na božjo podobo in sličnost o človeku, o čemer govori 1. Mojzesova knjiga. Da je kot mož in žena človek ustvarjen po božji podobi, ne pomeni le, da je vsak posameznik kot razumno in svobodno bitje podoben Bogu. Pomeni tudi, da sta mož in žena kot »edinost dveh« ustvarjena v skupnem človeškem bitju, poklicana, da živita v skupnosti ljubezni in tako odsevata v svetu ljubezensko skupnost, ki je v Bogu ...« (*MD* 12-13).

[21] Prim. G. A. Arbuckle, *n. d.*, 69.

ske, temveč ženska zaradi moškega. Zato mora ženska imeti na glavi oblast – zaradi angelov« (1 Kor 11, 5 - 10).

Drugi primer: »Kakor v vseh Cerkvah svetih, naj žene tudi v vaših Cerkvah molčijo. Ni jim namreč dovoljeno govoriti, ampak naj bodo podložne, kakor pravi tudi postava. Če pa se hočejo o čem poučiti, naj doma vprašajo svoje može, ker bi bilo sramotno, če bi žena imela besedo v Cerkvi« (1 Kor 14, 34 - 35).

V opombah eksegetov je v zvezi s tema dvema odlomkoma mogoče zaslediti pojasnilo, ki pravi: »Pavel s svojimi naročili, naj žene ne govorijo in ne učijo med javnim občestvenim bogoslužjem, ne izreka za vse čase veljavne resnice, temveč presoja v okviru predstav in vrednot patriarhalne kulture svojega okolja, podobno kot s svojimi napotki, da morajo biti žene v Cerkvi pokrite in da zanje ni spodobno, če imajo kratke lase (prim. 11,6). Glede na 11,5 je zelo verjetno, da tudi sam prepovedi ni razumel v splošnem smislu.«[22] Z vidika feministične eksegeze pa Elizabeth Schüssler Fiorenza v omenjenem Pavlovem ravnanju vidi preventivni ukrep, s katerem želi kristjane obvarovati pred »zunanjimi škodljivci«. Pavlovo omejevanje ženske svobode in enakopravnosti ima po njenem mnenju vzroke v misijonskih nagibih. S tem naj bi namreč poskusili zadostiti takratni rimski družbeni normi, ki je ženam prepovedovala govoriti v javnosti. Pavel torej ni imel namena škodovati oziroma nasprotovati duhovni svobodi in karizmatičnemu udejstvovanju krščanskih žena. Ena od domnev je tudi, da se Pavlovo omejevanje nanaša samo na poročene žene in vdove. Vsekakor pa tudi Schüsslerjeva na tem mestu vidi vpliv takratne patriarhalne posvetne kulture, ki je bila ženskam nenaklonjena.[23]

Tretji primer: »Žene naj bodo podrejene svojim možem kakor Gospodu, mož je namreč glava ženi, kakor je Kristus glava Cerkvi: on, odrešenik telesa. In kakor je Cerkev podrejena Kristusu, tako naj bodo v vsem žene možem. Možje ljubite svoje žene, kakor je Kristus vzljubil Cerkev in dal zanjo sam sebe, da bi jo posvetil, ko jo je očistil s kopeljo vode z besedo, tako, da bi sam postavil predse veličastno Cerkev, brez madeža, gube ali česa podobnega, da bo sveta in brezmadežna. Tako so tudi možje dolžni ljubiti svoje žene kakor svoja lastna telesa. Kdor ljubi svojo ženo, ljubi sebe« (Ef 5,22-28).

Še posebno ta svetopisemski odlomek, ki je prav tako zaznamovan z vplivom takratne patriarhalne družbe, je kasnejšim rodovom velikokrat služil kot podlaga za stereotipe o naravnosti ženske podrejenosti in pokornosti možu. Naj ob tem opozorim na argument, ki kljub temu govori ženskam v prid, a je bil žal v preteklosti večkrat preslišan ali prezrt: Kljub sledovom patriarhalne drže je v tem odlomku namreč močno izražen impe-

[22] *Sveto pismo,* Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1996, 1717, opomba 34-35.
[23] Prim. E. Schüssler Fiorenza, *In Memory of Her,* Crossroad, New York 1983, 234-235.

rativ nesebične ljubezni. Ljubezni, ki v prispodobi Kristusove ljubezni do Cerkve odseva poleg »telesne, posvetne« ljubezni predvsem nesebično ljubezen, ki je pripravljena za ljubljeno osebo, v tem primeru za ženo, celo dati svoje življenje. Ta prispodoba nas opozarja in uči, kakšna bi morala biti vez in ljubezen med možem in ženo; kaže torej na brezpogojno ljubezen, ki bi morala biti podlaga in okvir odnosa med možem in ženo. Namesto tega pogleda je večkrat poudarjen odlomek: »Žene naj bodo podrejene svojim možem kakor Gospodu« (Ef 5, 22), ki je pomagal okrepiti patriarhalno oblast moških nad ženskami. Na račun tega je prišlo do zanemarjanja bistva, ki je zajeto v vrsticah Ef 5, 23 -28. Odlomek je namreč, če ga interpretiramo in vzamemo kot celoto, za Pavlov čas nadvse napreden, saj ženska ne postavlja v podrejen položaj »služabnice« in »dekle«, temveč skozi perspektivo takratne miselnosti poudari spoštovanje, ne pa gospodovanje, ljubezen in ne moč ter nadvlado.

Ti trije svetopisemski odlomki kažejo na kulturno zaznamovanost določenih Pavlovih del, ki odsevajo sledove takratne patriarhalne miselnosti in predstavljajo eno od dveh tradicij, ki ju je možno zaslediti v Pavlovih delih. Poleg te tradicije, ki podpira patriarhalni androcentrizem, obstaja tudi tradicija, ki priča in podpira enakopravnost spolov in je razvidna v naslednjih odlomkih:

Prvi primer: »Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu« (Gal 3, 28). Ta odlomek predstavlja ne samo srčiko Pavlove teologije, temveč tudi osnovno vodilo zgodnjega krščanskega misijonskega delovanja.[24]

Drugi primer: »Priporočam vam našo sestro Fojbo, ki je diakonisa v Cerkvi v Kenhrejah: sprejmite jo v Gospodu, kakor se spodobi svetim, in ji stojte ob strani v vsem, kar bi potrebovala od vas, saj je bila tudi ona v pomoč mnogim in tudi meni. Pozdravite Prisko in Akvila, moja sodelavca v Jezusu Kristusu, ki sta tvegala glavo, da bi mi rešila življenje. Hvaležen sem jima ne samo jaz, ampak tudi vse Cerkve med pogani. Pozdravite tudi Cerkev, ki se zbira v njuni hiši. Pozdravite mojega dragega Epajneta, prvega, ki ga je dala Azija Kristusu. Pozdravite Marijo, ki se je zelo trudila za vas« (Rim 16, 1 – 6).

Ta dva odlomka sta pravo nasprotje prejšnjih treh. Dvoreznost v zvezi s Pavlovim pogledom na hierarhijo spolov in na žensko vodstveno vlogo opaža tudi Schüsslerjeva, ki pravi: »Vsekakor je Pavlov pogled na žensko vodstveno vlogo dvorezen. Po eni strani poudarja krščansko enakopravnost in svobodo. Ženam s tem, ko jih spodbuja k neporočenemu življenju, omogoči nov, neodvisen način življenja in udejstvovanja. Po drugi strani pa ženske postavi v podrejen položaj tako v zakonu kot tudi v njihovem sodelovanju v krščanski skupnosti.«[25] Prav ta dvoreznost naj bi po mnenju

[24] Prim. E. Schüssler Fiorenza, *n. d.*, 199.
[25] E. Schüssler Fiorenza, *n. d.*, 236.

Schüsslerjeve kasnejšim rodovom omogočila patriarhalno hierarhičnost prenesti v »novo krščansko občestvo«. Rekonstrukcije zgodovine prvih krščanskih skupnosti namreč po eni strani razkrivajo proces postopnega zatona patriarhalne drže, ki jo premaga krščanski duh enakopravnosti in solidarnosti,[26] po drugi strani pa pokažejo na postopno patriarhalizacijo krščanstva, ki ga je »premamila in premagala« patriarhalna oblast.[27] V tem kontekstu se na podlagi mnenj raznih zgodovinarjev feministična teologinja M. E. Hunt sprašuje: »Kako je lahko v prvih stoletjih prišlo do spremembe katoličtva iz verskega izročila, v katerem so ženske prvotno imele svoj prostor, v versko tradicijo, v kateri so ženske izločili, potem praktično zaprli in so danes naposled le dobile kar precejšen pastoralen in intelektualen vpliv«.[28]

Vseskozi je v svetopisemskih tekstih mogoče zaslediti dvoličnost oziroma dvojnost tradicij. Tako v tekstih Stare kot tudi Nove zaveze sta namreč navzoča dva pogleda: patriarhalni in enakopravni. V preteklosti si je Cerkev velikokrat izbirala prej patriarhalne svetopisemske tekste ter z njimi vzpostavljala in ohranjala patriarhalnost, pri tem pa zanemarjala tekste, ki so pričali o enakopravnosti spolov. Vendar kljub temu duh enakopravnosti in ljubezni, ki je značilnost Božje besede in veselega oznanila, ni bil preglašen.

Prav ta duh enakopravnosti in solidarnosti je privabil žene, da so se kot prve nejudinje pridružile Jezusu.

3. Jezusov odnos do žensk

Jezusovo gibanje in s tem začetki krščanstva nam bodo bolj razumljivi, če si prikličemo v spomin takratno judovsko patriarhalno družbo, v kateri je Jezus deloval. Njegovo delovanje je najbolje razumeti v smislu judovskega prenovitvenega gibanja. To ponuja nov pogled in novo razumevanje takratne judovske družbe in, kar je nadvse pomembno, pri tem ne odklanja judovske prakse in vrednot. Ko Jezusa umestimo v njegov takratni družbeno-zgodovinski kontekst, bolje razumemo pomen njegovega novega prenovitvenega gibanja za takratno judovsko družbo.

---

[26] Za prve krščanske skupnosti v pred-pavlinskem obdobju ter v obdobju za časa apostola Pavla je bil značilen duh enakopravnosti in medsebojne solidarnosti. V tem obdobju naj bi bil položaj žensk skoraj v vseh stvareh enak položaju, ki so ga uživali moški. Ženske so v prvih krščanskih cerkvah tako obhajale evharistijo, oznanjale Božjo besedo, opravljale razne vodstvene funkcije ter misijonarile. Ženske so imele tako v prvi Cerkvi velik delež pri njenem nastajanju (G. A. Arbuckle, *n. d.*, 70). Tudi H. Küng opozarja na duh enakopravnosti, ki je bil značilen »prepoznavni znak« prvih krščanskih cerkva (H. Küng, *Women in Christianity*, Continuum, New York 2001, 3).

[27] Prim. E. Schüssler Fiorenza, *n. d.*, 80.

[28] M. E. Hunt, »*Wir Frauen sind Kirche*«, v: *Concilium* 35 (1999), 3, 366.

Ženske so bile v Jezusovem času namreč zaznamovane kot drugorazredni Judje in kot takšne izključene iz verske prakse. Takratna judovska patriarhalna družba jim je dodelila položaj, ki je bil podoben položaju sužnja. V tem pogledu je mogoče označiti Jezusa kot revolucionarja enakopravnosti.[29] Kajti v družbi, ki je ženske prej zaničevala kot spoštovala, je Jezus, kot pravi papež v pismu ženskam, »premagal pravila kulture tiste dobe in se je obnašal do žensk odprto, spoštljivo, tenkočutno. Tako je v ženi spoštoval dostojanstvo, ki ga le-ta ima od začetka v Božjem načrtu in božji ljubezni.«[30] V tej Božji ljubezni izvira njena enakopravnost z možem, »ker prav v tej brezpogojni Božji ljubezni počiva resnična človeška vrednost moža in žene, in ne v zunanjih socialnih in psiholoških dejstvih,«[31] poudarja papež v apostolskem pismu *O dostojanstvu žene.*

V Jezusovem odnosu do žensk tako ni mogoče zaslediti ničesar, v čemer bi se odražala diskriminacija žensk, kar je bilo v njegovem času nekaj običajnega. Velja prav nasprotno, njegove besede in dejanja izražajo vseskozi spoštovanje in čast, ki gresta ženski. Način, kako Jezus žene nagovori in sploh, kako govori o njih in se do njih vede, je spričo tedanjih navad, ki so prevladovale, tako nekaj povsem novega. Jezus iz Nazareta je ženam vrnil njihovo dostojanstvo, ki jim je bilo spričo patriarhalne oblasti odvzeto. Jezus si torej prizadeva dostojanstvo in spoštovanje žensk zopet priklicati ljudem v zavest. S tem ko ga sprejme kot vsebino evangelija in oznanila, zaradi katerega je prišel na svet, ga obnovi in postopoma zopet obudi v zavest ljudi. V tem pogledu je Kristus storil vse, kar je mogel, da bi ženske v okviru navad in socialnih razmer takratnega časa v njegovem nauku in ravnanju ponovno našle svojo lastno subjektivnost in svoje dostojanstvo. To pa je v takratni družbi nemalokrat vzbujalo začudenje.[32]

Kljub temu da je Jezusov odnos do žensk docela razumljen v luči enakopravnosti in dostojanstva, so imela po mnenju Snežne Večko socialna in psihološka dejstva patriarhalnega sveta »žal tudi v Cerkvi, ne le močan, temveč pogosto celo močnejši pomen kot dostojanstvo, ki ga je ženski priznal Jezus. Ta prevladujoči družbeni vidik« po njenem mnenju »lahko zaslutimo tudi v evangelijih«.[33]

Resda nam evangeliji govorijo o čudežih, ki jih je Jezus izvrševal v dobro tako ženam kot možem. Priča smo čudovitim srečanjem Jezusa z ženami, ki se ob njem čutijo osvobojene. Z njimi se pogovarja o vprašanjih, o katerih takrat niso razpravljali z ženskami. Jezus ceni njihovo mnenje in ga postavi za zgled ali celo kot izhodišče za svoje oznanilo. Veliko več kot ju-

[29] Prim. G. A. Arbuckle, *n. d.*, 43.
[30] Janez Pavel II., pismo ženskam vsega sveta *A ciascuna di voi* (29. 6. 1995), sl. prevod: *Mednarodno leto žensk*, CD 62, Družina, Ljubljana 1996, 17.
[31] *MD* 30.
[32] *MD* 26-29.
[33] S. Večko, *Jezusov odnos do ženske*, v: *Tretji dan* (2001), št. 4, 2.

dovski učitelji uporablja v svojih prilikah ženske like: žena, ki mesi moko, žena, ki išče izgubljeno drahmo, žena, ki z vztrajnostjo pripravi sodnika do pravične sodbe, žena, ki daruje zadnja dva novčiča v tempeljsko zakladnico ... Mnogo je primerov, ko Jezus s prenovo starih pravil zaščiti ženske pred trdosrčnostjo moških: ko prepove odslovitev ženske (prim. Mt 19, 1-9); ko obsodi ločitev in mnogoženstvo, uvede v antični svet novo vrednotenje ženske. Prav tako so številni primeri, ko ženskem pripiše enak položaj kot moškim in jih označi kot Abrahamove hčere (prim. Lk 13, 10-17).[34] Kjer deluje On, se torej spremeni mesto ženske v družbi: Marija posluša njegovo besedo tako kot učenci in tudi Marta je povabljena, da si izbere najboljši del. Vseeno pa po mnenju S. Večko skrbno branje evangelijev pokaže, da so poročila o ženskah vendarle presenetljivo zadržana.

Prav v tej točki feministične teologinje prepoznavajo molk in skušajo skozi vrata poročil o odnosu med Jezusom in ženami vstopiti v prostor, kjer je žena ovita v molk, pa vendar navzoča. V molku, ki obdaja omembo žensk v evangelijih, vidijo dediščino časa, v katerega je vstopil Jezus. Toda iz tega molka in zanikanja nekajkrat vendarle stopijo na dan, in iz teh trenutkov je mogoče sklepati, da so bile v Jezusovem življenju in delovanju ženske veliko bolj navzoče, kot nam izrecno povedo evangeliji.[35]

Za epilog Jezusovega odnosa do žensk je vredno pripomniti, da je bilo za Jezusa pomembno življenje in ne moč. Moč je bila skušnjava, ki jo je zavrgel. Skladno z zgodbami o njem je dovoljeval, da so ga klicali Kralj, Gospod in Razsodnik. Vendar prav zagotovo ne moremo vedeti, ali je bilo res tako ali pa je šlo le za častne nazive, ki so mu jih kdaj kasneje dodelili njegovi učenci. Moč je uporabljal, toda to ni bila moč nad ljudmi, kot je bila moč, ki je služila življenju in ki je krepila ljudi, da so našli pot do popolnoma preoblikovanega in prenovljenega življenja. Jezus ni bil vladar nobenega zemeljskega kraljestva in edina krona, ki jo je kdaj nosil, je bila krona iz trnja. Bil je torej gospodar, ki svoje moči ni uporabljal zato, da bi prevladoval ali gospodoval nad drugimi, temveč zato, da je služil drugim ljudem in jim dajal vse, kar so potrebovali. Le enkrat si je dovolil vlogo razsodnika, ko so izpostavili žensko, da bi jo kamenjali do smrti. Jezus je izrekel nekaj besed, ki so ji rešile življenje in zaradi katerih so njeni sodniki spoznali, da niso imeli pravice izreči kazni. Obstaja torej moč, ki služi življenju. Moč, ki jo je posedoval in učil Jezus, je tako povsem nekaj drugega kot patriarhalni androcentrizem.

[34] Prim. G. A. Arbuckle, *n. d.*, 43.
[35] Prim. S. Večko, *n. d.*, 2-3.

4. Enakopravnost kot imperativ krščanske teologije

»Zakaj je prišlo do tega, da se je krščanstvo, ki v svojem bistvu oznanja odrešenje vseh ljudi, tako hitro spremenilo v religijo, ki z zlorabo moči in uničujočo težnjo po prevladi nad žensko, predstavlja nasilje, ki ženski in njeni seksualnosti krade dostojanstvo enakovrednega in enakopravnega božjega bitja?«,[36] se sprašuje T. Beattie.

V krščanstvu je patriarhalno prepričanje našlo plodna tla za širjenje hierarhije spolov v glavnem na treh temeljnih domnevah: Prvič, da je bilo prvo bitje, ki ga je Bog ustvaril, moški in ne ženska, ker je obveljalo prepričanje, da je bila ženska ustvarjena iz moškega rebra in tako ontološko gledano nekaj izpeljanega in sekundarnega. Drugič, da je glavni krivec za izgon iz raja ženska, ki je zagrešila »izvirni greh« in da moramo zaradi tega gledati na »vse Evine hčere« s sovraštvom, nezaupanjem in prezirom.[37] Tretjič, da ženska ni bila ustvarjena samo iz moškega, ampak tudi za moškega, kar povzroči, da ima njena eksistenca zgolj instrumentalni pomen in ne fundamentalnega. Govorimo torej o treh teoloških vprašanjih, ki so pod vplivom takratnih kulturno-socialnih razmer obarvala in zaznamovala usodo žensk skoraj za dve tisočletji: Kako je bila ustvarjena ženska? Ali je bila odgovorna za izvirni greh prvega človeka/moškega? Čemu je bila ustvarjena ženska?[38]

---

[36] T. Beattie, *Woman, New Century Theology*, Continuum, London, New York 2003, 110.

[37] Zgodba stvarjenja in padca, ki je opisana v Genezi, ni imela tako pomembnega odmeva. Tega je namreč dobila šele s Pavlovimi pismi, ki so vnesla »podobo« Jezusa kot v »novega Adama«. Zgodnja krščanska Cerkev je namreč Jezusovo inkarnacijo videla v luči nove kreacije oziroma stvarjenja. V sredini drugega stoletja pa sta Justinjan in Irenej uvedla tudi prispodobo Marije kot »nove Eve«. Mit o stvarjenju sveta je bil s tem prenovljen v luči krščanske vere in njene simbolične govorice in metaforičnosti. V simboličnem pomenu metaforičnega sveta krščanskega izročila je bila tako Marija označena kot deviška rajska zemlja, iz katere je bil ustvarjen »novi Adam«, Eva novega stvarstva. Skrivnost inkarnacije oziroma učlovečenja je tako opisana s pomočjo simbolnega jezika, ki uporablja različne metafore. Kljub temu da so cerkveni očetje poudarjali prej teologijo odrešenja kot pa obsodbo oziroma padec, greh, Eva in prav tako vse ženske naj bi bile namreč v Marijini luči odrešene, pa so v zvezi z Evo kljub temu ohranjali prostor za obsodbe v zvezi z zapeljivo žensko naravo, njeno podvrženostjo grehu ... Te so kasneje prevladovale in služile kot vir zatiranja žensk. Evina krivda, da je Adama zapeljala v greh, naj bi namreč kazala na fundamentalno šibkost žensk. To razlago so kasneje uporabili, da bi ovekovečili mit o hudobni ženski naravi. Ženske so tako skozi stoletja nosile levji delež bremena »padca«, ki so ga od Avguština naprej povezovali s spolnostjo in izvirnim grehom. Tako je med Evo in Marijo nastal neusmiljen prepad stroge dualnosti. Eva kot prešuštnica, zapeljivka, grešnica je tako postala prispodoba za vse ženske. Marija pa je predstavljala »navadni« ženski nedosegljiv ideal deviškosti in čistosti (T. Beattie, *n. d.*, 93-95).

[38] Prim. R. Hassan, *n. d.*, 211.

Vprašanje hierarhije spolov je v krščanstvu tako odvisno od svetopisemskega odlomka, ki ga izberemo, interpretacije le-tega, predvsem pa upoštevanja konteksta, v katerem je Sveto pismo nastalo. Pri tem pa je nadvse pomembna tudi tradicija, na katero se opirajo in iz katere izhajajo interpretacije Svetega pisma. Sveto pismo, kot smo videli, odseva dve tradiciji, patriarhalno in enakopravno. V tem lahko vidimo boj teme in svetlobe, dobrega in zlega, ki se odraža tako v Svetem pismu, ki ni samo »božje«, ampak tudi »človeško«, ki priča o nebeškem kraljestvu in nas hkrati opozarja na tuzemeljski svet. Ta dualnost je presežena v osebi Jezusa Kristusa, ki je presegel meje kulturne pogojenosti in namesto patriarhalnosti oznanjal življenje v ljubezni in enakopravnosti. »Kristus potrdi načelo tega 'etosa', ki je že od začetka zapisano v stvarstvu, in se tako zoperstavi izročilu, ki je zapostavljalo ženo. Takrat »je vladal« mož, ki se ni kaj prida oziral na ženo in njeno dostojanstvo, ki ga je 'etos' stvarstva dal kot temelj medsebojnim odnosom dveh v zakonu povezanih oseb. Na ta 'etos' spominjajo in ga potrdijo Kristusove besede; je 'etos' evangelija in odrešenja.«[39]

Jezus je v tem pogledu »revolucionar« vseh časov, saj nas namesto nadvlade in moči uči izbirati ljubezen in sočutje ter življenje v luči enakopravne solidarnosti. Ta duh enakopravnosti je bil značilen prepoznavni znak prvih krščanskih cerkva. Te so bile prežete z Jezusovim duhom Cerkve enakopravnih bratov in sestra, združenih v duhu božjega kraljestva medsebojnega spoštovanja in enakopravnosti. Jezus kot »prijatelj vseh žena« je tako vzpostavil nov etos, v smislu feminizacije in etizacije sveta. Namesto igre moči, kjer ene skupine zatirajo druge, Jezus postavi enakovrednost ljudi kot osnovno postavko. Človeška bitja, moški in ženske, tako služijo življenju, ustvarjajo življenje in ga branijo, kadar je v nevarnosti.[40]

V tej luči krščanski nauk ne samo uči in ščiti enakopravnost spolov oziroma življenje v ljubezni in solidarnosti, temveč to postavlja za imperativ in srčiko vseh medsebojnih odnosov. Nenasilno se bori proti patriarhalnosti in namesto te izbira ljubezen in v ospredje postavlja enakovrednost vseh človeških bitij. Krščanstvo namreč vseskozi uči, da je Kristusovo odrešenje ponujeno vsem ljudem ne glede na spol, raso, starost, razred ali narodnost. Besede apostola Pavla: »Kajti vsi, ki ste bili krščeni v Kristusa, ste oblekli Kristusa. Ni ne Juda ne Grka, ni ne sužnja ne svobodnjaka, ni ne moškega ne ženske: kajti vsi ste eden v Kristusu Jezusu« (Gal 3, 27-28), so tako srčika in temelj, ki postavlja v krščanski etos imperativ enakovrednosti in enakopravnosti vseh ljudi.

V procesu institucionalizacije Cerkve pa je etos enakovrednosti in enakopravnosti zamenjala težnja po moči in nadvladi moških nad ženskami. Tako je Cerkev postopoma v svoj red vsrkala patriarhalnost in s tem tudi

[39] *MD* 25.
[40] Prim. H. Küng, *n. d.*, 3-4.

moč in nadvlado nad ženskami. Kakor je kultura s svojo patriarhalnostjo zaznamovala Cerkev, je skozi zgodovino tudi Cerkev marsikdaj pripomogla k okrepitvi patriarhalne miselnosti kulture, v kateri se je razvijala. Na primer tovrstne vzajemnosti opozori tudi T. Beattie. Po njenem mnenju je katoliška hierarhija v dvajsetem stoletju prevzela in uporabila moško zaznamovano miselnost oziroma domnevo, ki trdi, da so pasivnost žensk, kot tudi druge podobne lastnosti, ki so pripisane ženskam, rezultat biološke determiniranosti. Na tej teoriji je po mnenju Beattieve katoliška hierarhija utemeljila in utrdila izključitev žensk iz zakramentalnega duhovniškega življenja. Beattieva nadaljuje, da je tudi Hans Urs von Balthasar, ki je v precejšnji meri zaznamoval katoliško doktrino v zvezi z vprašanjem spolnosti in hierarhije spolov, uporabil stališče, ki poudarja biološko determiniranost človeka. S to teorijo naj bi Balthasar podprl trditev, da sta moški in ženska bistveno in fundamentalno popolnoma različna. Iz tega naj bi sledilo, da je ordinacija ženske proti njeni naravi. Moški je po njegovem mnenju moški v vsem svojem telesu do zadnje celice, prav tako pa velja tudi za žensko, da je ženska v vsej svoji telesnosti. To naj bi se potem odražalo v vsem njunem delovanju, mišljenju, čustvovanju, predvsem pa v njunem samozavedanju in zavesti. Moškega in žensko v tem pogledu Balthasar vidi kot dve povsem različni »entiteti«. Beattijeva v tej točki očita Balthasarju nedoslednost. Saj le-ta po drugi strani pravi, da vsi, tako moški kot ženske, v odnosu do Boga simbolično nastopamo kot »ženske«. Kajti Bog naj bi predstavljal aktivni, moški princip delovanja, medtem pa naj bi ženski princip označeval pasivno odprtost in pripravljenost sprejemanja Boga, kar se kaže v podobi Marije.[41] Ta ideja o simbolični ženskosti moških in žensk se kaže tudi v apostolskem pismu *Mulieris Dignitatem*: »V tem pomenu so poklicani po Cerkvi vsi ljudje - žene kot možje - biti nevesta Kristusa, Odrešenika sveta. Tako postane »biti nevesta« in s tem »žensko« simbol vsega človeškega, kot zatrjuje Pavel: 'Ni več moškega ne ženske: zakaj vsi ste eden v Kristusu Jezusu' (Gal 3,28).«[42]

Beattieva spričo nedoslednosti, ki jo opaža pri Balthasarju, pravi, da je »katoliška teologija glede vprašanja o spolnih razlikah sedaj v popolnem kaosu«.[43] Vzrok za to Beattieva vidi v nedoslednosti, ki se med drugim dotika tudi doktrine odrešenja: Po eni strani se ženskost razume tako, kot so jo razumeli v preteklosti, kot simbol odnosa med človekom in Bogom, pri tem se ženskost nanaša tako na ženske kot tudi na moške. Moškemu je v tem pogledu dovoljeno, da v zvezi z zakramentalnim življenjem Cerkve igra obe vlogi: moško in žensko; kot duhovniki namreč predstavljajo »ženina«, Jezusa; kot Kristusovi »služabniki« pa predstavljajo »nevesto«, Cerkev.

[41] Prim. T. Beattie, *n. d.*, 106-107.
[42] *MD* 46.
[43] T. Beattie, *n. d.*, 107.

Medtem pa je ženski ta pravica privzemanja moške vloge odvzeta. Ženska je v tem pogledu po mnenju Beattieve »v odnosu do Kristusove človečnosti sedaj izključena v najbolj radikalnem pogledu kot kdaj koli prej«.[44]

Doktrina odrešenja namreč poudarja moč odrešenja, ki je bila po Kristusovem učlovečenju podarjena vsem ljudem. To, da je Jezus postal človek, ne pa to, da je postal moški, je srčika njegovega učlovečenja in s tem odrešenja. Bistvenega pomena je torej Jezusovo učlovečenje. V luči tega Jezusovo telo predstavlja oba spola, ki se srečata v njegovi človečnosti oziroma v njegovem učlovečenju. Danes se po mnenju Beattieve tako poudarja predvsem »moški« značaj Jezusovega učlovečenja. S tem je moškost takoj povzdignjena in postavljena v vzvišen, nadrejen položaj nasproti ženski in ženskosti. Moškost je tako poudarjena kot ključni element božanskosti, kar ženski pripisuje prostor daleč stran od oltarja. V tem Beattieva vidi herezo, ki »ni v skladu s temeljnim krščanskim naukom«.[45] S tem, ko se v ospredje postavlja odnos med Bogom in moškostjo, je moškost postavljena na piedestal vzvišenosti, to pa je, kot pravi Beattieva, v nasprotju s krščansko idejo, da Bog presega vse človeške značilnosti, vključno značilnosti, ki so povezane s spolom. Poleg tega pa sta z izključnim poudarjanjem Božjega učlovečenja kot moškega žensko telo in ženskost izrinjena iz Božjega učlovečenja v osebi Jezusa Kristusa. Iz tega sledi, da ženska potem-takem ne more biti odrešena.

Beattieva v napačnem razumevanju narave spolnih razlik vidi prostor, ki feminističnim teologinjam ponuja možnost ugovorov zoper androcentrično obarvanost cerkvene hierarhične ureditve. Spol namreč po njenem ne predstavlja osnovnega aspekta človekovega bitja. Prav tako tudi ne določa podobe Boga v njegovi človečnosti. Spol zato ne bi smel imeti tako močnega vpliva v liturgičnem in zakramentalnem življenju Cerkve, saj božja podoba presega simbole, ki jo opisujejo. Pri učlovečenju pa je pomembno predvsem to, da je Božji sin postal človek, ne pa, da je postal moški.[46]

Kljub temu pa je s pomočjo Svetega Duha Jezusov klic po enakovrednosti in enakopravnosti božjih otrok živel v Cerkvi in se kljub njeni zemeljski patriarhalnosti na trenutke oglašal. Tako se je patriarhalno zaznamovana hierarhija spolov v luči znamenja časa počasi začela umikati etosu enakovrednosti in enakopravnosti spolov. Cerkev si tako vse bolj prizadeva, da bi v svojem delovanju in življenju ženski zopet dodelila in vrnila mesto, ki ji je bilo v preteklosti odvzeto. Pri tem opozarja na pomembnost njenega dostojanstva in njene drugačnosti. Predvsem pa na pomembnost vnašanja ženskosti za družbo. Tako na primer dokument kongregacije za verski nauk *O sodelovanju moških in žensk v Cerkvi in svetu* poudarja enakost in hkra-

[44] T. Beattie, *n. d.*, 108.
[45] T. Beattie, *n. d.*, 109.
[46] Prim. T. Beattie, *n. d.*, 108-109.

ti različnost moških in žensk, ki so si v luči stvarjenja podobni, saj sta oba ustvarjena po božji podobi, vendar pa se razlikujeta v svojem spolu. Spolnost pa ju ne označuje le na fizični ravni, temveč tudi psihični in duhovni. Pri tem njuna različnost ni omejena samo na biološko dejstvo različnosti, ampak predstavlja fundamentalno komponento osebnosti, ki je svojstvena v načinu, čustvovanju, komunikaciji in izražanju. Tako sta moški in ženska enaka v svoji bogopodobnosti in različna v svoji moškosti ali ženskosti, torej človečnosti. Oba pa sta enakovredna in se vsak na svoj način izražata in delujeta v svetu. V tem segmentu je njuna enakost in različnost razumljena v smislu dopolnjevanja in bogatenja. Pri tem dokument poudarja, da je človeška dimenzija spolnosti neločljivo povezana s teološko dimenzijo. Kajti človeško bitje je v svoji enovitosti duše in telesa zaznamovano v odnosu do presežnega. V teh pogledih dokument ponavlja in povzema teologijo, ki je bila podana že v *Mulieris dignitatem.*

Dokument *O sodelovanju moških in žensk* se osredotoči tudi na pomembnost ženskega elementa v družbi in v Cerkvi. Vendar žensko še vedno ohranja na istem mestu kot prej. Medtem ko razpravlja o pomembnosti ženskih vrednot oziroma vrlin, izpostavi sočutje za druge oziroma »sposobnost biti za drugega« kot »žensko« lastnost, ki pa je in bi morala postati v prvi vrsti vrednota vseh ljudi.[47] Dokument poziva vse ljudi, naj žensko mesto in napredovanje v družbi zrejo v luči humanizacije in etizacije sveta. Žensko napredovanje in udejstvovanje v družbi naj, po nasvetu dokumenta, torej poteka v luči humanizacije, etizacije. Ženske naj v družbo vnesejo vrednote sočutja, skrbi za druge, ljubezni, požrtvovalnosti ... Samo feminizacija sveta v tej luči namreč lahko obrodi kvalitetne odnose med spoloma. Medtem ko lahko gola tekmovalnost in pehanje po moči pripelje spola do še večjega nesoglasja in lažne svobode. Pravi moško-ženski odnos namreč po mnenju dokumenta ne sme bit zaznamovan z nezaupljivostjo, sumničavostjo in obrambnim nasprotovanjem. Živita naj v miru in sreči skupne ljubezni. Upoštevanje enakosti in različnosti spolov ter enakega dostojanstva obeh lahko ustvari harmonijo spolov v njuni recipročnosti in človečnosti. Pri tem je temeljnega pomena, da se oba spola lahko uresničita v svoji človečnosti kot moški ali kot ženska.[48] V dokumentu je zaslediti težnjo prepoznavanja znamenj časa in stopiti v korak s časom. Na to opozori tudi Drago K. Ocvirk, ko pravi, da se dokument zaveda »tudi, da se pogledi na odnose med moškim in žensko razvijajo in spreminjajo, ko npr. omenja, da je predstava o ženski kot pasivnem bitju presežena. Na človeka gleda kot na osebo, ki je to lahko samo v darovanjskih povezavah z drugimi ljudmi. Zato je kritičen do prevladu-

[47] Prim. Kongregacija za verski nauk, pismo o sodelovanju moških in žensk v Cerkvi in svetu, slov. prevod: CD 107, Družina, Ljubljana 2004, 24.

[48] Kongregacija za verski nauk, *pismo o sodelovanju* ..., 2-7.

joče individualistične kulture, v kateri ne izgublja človek le stika z drugimi, marveč tudi s samim seboj v vsesplošni odtujitvi.«[49]

Počasi se v Cerkvi tako zopet poudarjajo in prebujajo sledi enakovrednosti in enakopravnosti spolov. Ostra patriarhalna hierarhična usmerjenost se odmika vzajemnemu odnosu enakopravnosti in sodelovanja moških in žensk. K temu veliko pripomorejo različne raziskave, ki z rekonstrukcijo preteklosti močno vplivajo na drugačno dojemanje sedanjosti.

Povzetek: **Nadja Furlan, *Hierarhija med spoloma s teološkega vidika***

V zahodnem svetu, ki se je oblikoval pod vplivom krščanstva, je zaslediti vse več kritičnih vprašanj v zvezi s hierarhijo spolov znotraj katoliške Cerkve. Patriarhalna obarvanost cerkvene ureditve je postavljena pod vprašaj in drobnogled. Medtem ko krščanstvo v svojem nauku postavlja močan imperativ enakovrednosti in enakopravnosti spolov, ki je utemeljen tako v osebi Kristusa in njegovem odnosu do žensk, kot tudi v Svetem pismu, je Cerkev v procesu institucionalizacije privzela patriarhalno zaznamovanost kulture, v kateri se je razvijala. Vendar se tudi Cerkev vse bolj zaveda znamenj časa in vse bolj poudarja pomen Jezusovega »revolucionarnega« odnosa do žensk in s tem klica po enakovrednosti in enakopravnosti spolov v Cerkvi in svetu.

Ključne besede: hierarhija med spoloma, enakovrednost, enakopravnost, enakopravnost spolov in Sveto pismo, institucionalizacija in patriarhalizacija Cerkve, feministična teologija, feminizacija in etizacija sveta

Summary: **Nadja Furlan, *Gender Hierarchy from the Theological Point of View***

In the Western world that has developed under the influence of Christianity an increasing number of critical questions are asked concerning the gender hierarchy in the Catholic Church. The patriarchal structure of the Church is questioned and investigated in much detail. Christian teachings contain a strong claim for women being of equal value and having equal rights as men, which is based on the person of Jesus Christ and his attitude towards women as well as on the Holy Scripture, yet in the process of its institutionalisation the Church has taken over the patriarchy of the surrounding culture. Nowadays the Church is becoming increasingly aware of the signs of the time and is stressing how important Jesus Christ's »revolutionary« attitude towards women is for the equality of women in the Church and in the world.

Key words: gender hierarchy, equality, gender equality and the Bible, institutionalisation and patriarchalisation of the Church, feminist theology, feminisation and ethisation of the world.

[49] D. K. Ocvirk, *n. d.*, 11.

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 348.5
BV 65 (2005) 4, 589-610

Borut Košir

Oblast prisile v Cerkvi in prenova Zakonika cerkvenega prava iz leta 1983

Uvod

V vsakem pravnem sistemu ima posebno mesto prav kazensko pravo. Lahko rečemo, da je kazensko pravo ena izmed najstarejših pravnih vej prava sploh. Oblikovalo se je že v najzgodnejših obdobjih človekovega življenja na zemlji in povezovanja ljudi v različne skupnosti. Posveča se tistim dejanjem ali ravnanjem, ki jih imenujemo kazniva dejanja. Takšna dejanja v svoji celovitosti pomenijo poseben družbeni pojav; v civilnopravnem področju ga poimenujemo kriminaliteta.

Kazensko pravo je bilo v svojih najbolj zgodnjih oblikah gotovo predvsem sredstvo prisile za uveljavljanje norm, ki so bile predpisane s strani tistih, ki so imeli nad ljudmi pravno oblast in nenazadnje tudi za zaščito te oblasti same. V svoji primitivni obliki je bilo sredstvo, s katerim so nasilno oblikovali red v določeni družbi, takšen red, ki je pripomogel k doseganju skupnih ciljev pripadnikov določene družbe.

Seveda pa je kazensko pravo doživelo tudi svoj razvoj skupaj s pravno znanostjo in pod vplivom razvoja pojmovanja človekovih pravic. Ne moremo se strinjati z mnenjem nekaterih avtorjev, npr. marksističnih (npr. F. Engelsa), po katerem naj bi izhajalo deviantno obnašanje samo iz neurejenih odnosov med razredi. Po tem prepričanju naj bi imelo kazensko pravo iste osnove kot razredni boj.

Temeljni zasuk v pojmovanju kazenskega prava je v družbo prinesel Kristusov evangelij s svojimi načeli, ki so spremenila mišljenje ljudi in s tem temeljno spremenila način razmišljanja in reakcij, s tem pa tudi spremenila človeka in družbeno okolje.

Cerkev ima kot vidna družba, ki je pravno urejena (prim. kan. 204, §2 ZCP 1983), pravico in celo dolžnost urediti svoje notranje odnose tudi po pravni poti. Pri tem se postavi vprašanje, kako utemeljiti primernost kazenskega prava, ki vedno predstavlja, kot smo povedali, določeno obliko represije, oziroma varovanje vrednot s silo.

Kot bomo v nadaljevanju podrobneje govorili, se je večkrat pojavilo ostro nasprotovanje kazenskemu pravu v Cerkvi, pri nekaterih avtorjih celo vsakršni pravni ureditvi Cerkve. V Cerkvi naj bo temeljni poudarek na

ljubezni v vseh odnosih, ki oblikujejo življenje cerkvene skupnosti. Zato kazensko pravo v kanonskopravnih normah ni potrebno.

Če hočemo omenjeni problem zadovoljivo rešiti (temu problemu se bomo posvetili v naši razpravi), se moramo vrniti k izvirom krščanstva. Pri tem moramo upoštevati biblični, teološki in zgodovinski vidik.

Vsi odnosi, ki oblikujejo življenje v katerikoli skupnosti, torej kakršnikoli odnosi med ljudmi, morajo izhajati iz načela pravičnosti. To velja tudi za odnose med posamezniki in skupinami v Cerkvi. Ne moremo govoriti o pravšnjih odnosih med ljudmi, ki temeljijo na ljubezni, če pri razsežnosti ljubezni ne upoštevamo pravičnosti. V zvezi z aplikacijo načela pravičnosti v kaki družbi se nujno srečamo s pojmom kazni; ta se v Cerkvi vključuje v samo njeno eklezialno strukturo.

Ni treba posebej poudariti, da je najvažnejši vir razodetja, to je Sveto pismo, predvsem v Stari zavezi polno določb, ki so kazenskopravne narave. Te pa ne umanjkajo tudi v Novi zavezi. Lahko npr. navajamo dogodek v zvezi z Ananijem in Zafiro (prim. Apd 5, 1-11). Prav tako Matejev evangelij, ki govori o Kristusovi napovedi konca sveta, ko bodo ljudje z ozirom na svoje zemeljsko življenje, v skladu s pravično božjo presojo prišli na njegovo levico oziroma desnico (prim. Mt 25, 31-46). Oba navedena citata imata pridih kaznovalne razsežnosti ob poslednji razmejitvi med dobrim in zlom.[1]

1. Različni pogledi na pravo v Cerkvi s posebnim poudarkom na kazensko pravo ob pripravi novega zakonika

II. vat. koncil in ustanovitev posebne komisije za revizijo Zakonika cerkvenega prava (ZCP) je bil dober trenutek za poglobljeno razpravo o tem, kakšno mesto naj ima pravna ureditev Cerkve v njenem poslanstvu in tudi o vprašanjih, ki so bila s tem povezana. V tem času smo se srečevali z najrazličnejšimi razmišljanji, idejami in predlogi, ki zadevajo pravni red Cerkve. Do najbolj radikalnih, da je pravo v Cerkvi nepotrebno, da ga je torej treba ukiniti in ga nadomestiti s preprostim vodilom o veri in krščanskem življenju. Lahko rečemo, da takšni predlogi v Cerkvi in njenih strokovnih organih niso naleteli na večjo odmevnost.

V nasprotju z zgoraj naštetimi tendencami je komisija za revizijo zakonika pripravila deset izhodišč, ki se jih je pri tem velikem projektu treba držati in jih je potrdila škofovska sinoda leta 1967.[2]

---

[1] Prim. *Concilium* 7 (1975).

[2] »Quibusdam veluti cardinibus totum novum opus innitatur necesse est. Imprimis novus Codex indolem iuridicam omnino retineat oportet cum spiritu proprio. *Indolem* dicimus *iuridicam* quam postulat ipsa natura socialis Ecclesiae, quae in potestate iurisdictionis, ab ipso Christo hierarchiae tributae, fundatur. Proinde vitandae vel potius secernendae sunt a Codice novo qauaelibet conceptiones vel suggestiones nuper per diversa scripta sparsae secundum quas futurus Codex pro fine principali habere deberet solum regulam fidei

Nekateri avtorji so v različnih časih močno nasprotovali prisotnosti kazenskega prava v kanonskem pravu. Nasprotovali so kazenskemu pravu v Cerkvi in kakršni koli obliki prisile v kanonskopravni zakonodaji. Trdili so, da se to upira sami naravi Cerkve in prav tako načelu verske svobode, ki ga je sprejel II. vat. koncil. Kazensko pravo s samim pojmovanjem prisile, tehničnimi in znanstvenimi izhodišči kazenskega prava skupaj s pojmovanjem kaznivih dejanj in kazni naj bi bilo v nasprotju s pojavnostjo Cerkve in njenega poslanstva. Cerkvi bi zadostoval sistem, ki bi omogočil potrebno disciplino. Takšen sistem bi zadostil potrebam po urejenem življenju in delovanju Cerkve, kot je bila praksa toliko stoletij v cerkveni zgodovini. Ob razpravi o primernosti kazenskega prava, so tekle številne razprave, ki so se nanašale na nekatere tipične institute cerkvenega kazenskega prava. Nekateri so predlagali, naj bi se notranje področje kot tipično področje vesti ukinilo, saj ni relevantno za področje kazenskega prava, drugi so predvsem zahtevali ukinitev instituta kazni *latae sententiae* (vnaprej izrečenih kazni), ker z njimi izničimo uravnovešenost med zunanjim in notranjim področjem, oziroma notranjemu področju s tem omogočimo »preživetje«, po drugi strani pa je s prisotnostjo kazni *latae sententiae* celotno področje kaznovanja oziroma prenehanja kazni preloženo na ramena spovednikov. Pri tem se je postavljalo vprašanje, ali je mogoče nalagati oziroma dvigovati kazni v notranjem in zunanjem področju ali samo v zunanjem področju. Prav tako se je razpravljalo tudi o sami naravi izobčenja in interdikta. Ker ti dve kazni predstavljata zaporo za prejemanje zakramentov, tudi zakramenta spovedi in poslednjega maziljenja, si je bilo težko predstavljati, da bi ob tem zagovarjali tudi ukinitev delitve na zunanje in notranje področje in s tem možnost nalaganja kazni in njihovega dviganja samo v zunanjem področju. Strokovnjaki pa so razpravljali tudi o upravičenosti delitve kazni na zdravilne in zadostilne in prav tako, ali je mogoče kazni nalagati po administrativni in sodni poti ali samo po sodni poti.

2. Sankcije v okviru zakramenta sv. spovedi in cerkvene kazni (nekaj zgodovinskih poudarkov)

Za poglobitev našega premisleka o upravičenosti kazenskega prava v novem ZCP je koristno pogledati različne faze v razvoju in aplikaciji spokornosti in uveljavljanja kazenskega prav v antični in srednjeveški Cerkvi.

---

et morum proponere. Christifidelis in canonibus ipsi propositis, invenire debet qua ratione in vita religiosa ipse se conducere oporteat, si participes esse vult bonorum quae Ecclesia offert, ut salutem aeternam assequatur. Canonici quoque iuris obiectum praecipuum et essentiale est iura et obligationes uniuscuiusque hominis erga alios et erga societatem definire atque tueri, etsi eatenus fieri possit in Ecclesia quatenus ad Dei cultum et animarum salutem petineant.« *Communitaiones* 2 (1969), 78-79.

V antični Cerkvi se je pot pokore za določenega grešnika začela z liturgičnim opravilom, med katerim je škof grešnika vpisal v t.i. *Ordo poenitentium*. Pred tem se je grešnik sam prijavil škofu in opisal svoje stanje, razen če je šlo za javnega grešnika, ko je moral škof ukrepati sam v moči svoje oblasti (*ex offo*) in ga s tem povabiti na pot spokornosti. Če se je grešnik uprl temu, da bi za svoje grehe opravil predpisano pokoro, ga je škof lahko izključil iz cerkvene skupnosti.[3] Tako se zdi, da je najbolj izvirna oblika kaznovanja v Cerkvi povezana s procesom spokornosti, in sicer v primeru, da je grešnik pot spokornosti odklonil.

Odrekanja in spokorna dejanja so bila v tistem času različna. Na osebnem področju so se spokorniki morali podvreči različnim oblikam posta, opravljati daljše in bolj poglobljene molitve, opravljati telesno pokoro, dajati miloščino ipd. V javnosti se je njihov status kot status grešnika pokazal v tem, da so imeli posebno mesto v cerkvi, izpostavljeni so bili posebnim obredom očiščevanja, posebej v postnem času. V nekaterih primerih so bili dolžni pokopavati mrtve. Na področju zakramentalnega življenja jim je bil prepovedan dostop do zakramenta evharistije in celo prisostvovati obhajanju zakramenta evharistije. V vseh razsežnostih se je položaj spokornika združil na skupni imenovalec v tem, da je bil prikrajšan za nekatere pravice, ki so jih bili deležni krščeni v območju cerkvene skupnosti. Vse to lahko razumemo kot kazen.

Po določenem času, ki je lahko trajal tri, sedem ali po določilih sv. Bazilija, če je šlo za umor, dvajset let, je škof navadno na veliki četrtek med liturgičnim obredom s polaganjem rok spokornike odvezal grehov in jih v polnosti ponovno sprejel v Cerkev ter jim s tem omogočil prisostvovati pri evharistiji. Z odvezo in ponovno vključitvijo v cerkveno skupnost pa za spokornika niso prenehale nekatere obveznosti, ki so bile predvidene za spokorjene grešnike. Te so lahko trajale vse življenje. Zelo pogosto se tu misli na popolno vzdržnost v zakonskem življenju.

Določena spokorna opravila je bilo tako treba ponavljati do smrti, oziroma v določenih primerih so pastirji priporočali, da se grešnika dokončno spravi s Cerkvijo tik pred smrtjo.

V srednjem veku je bila v rabi t.i. odmerjena pokora, ki je po eni strani v nasprotju s pokoro, kakor je bila v praksi v antični Cerkvi, predvsem v razmerju do določenih sankcij. Kljub temu pojmi, ki zadevajo spokorna dejanja, ostanejo v bistvu nespremenjeni. Med tem ko je bil kdo razglašen, oziroma si je pridobil status grešnika, in med spovedjo, ki ga je ponovno v polnosti vključila v cerkveno skupnost in s tem v polnost evharističnega življenja, je moral preteči določen čas. To je bil čas pokore, ki je bila v različnih dolžnostih in prepovedih, ki so po svoji naravi omejevale svobodo

[3] Prim. J. Ramos-Regidor, *Il sacramento della penitenza. Riflessione teologica biblico-storico-pastorale alla luce del Vaticano II*, Leumann, Torino 1974, 156.

krščenca. Te prepovedi in dolžnosti je postavila pristojna oblast, zato lahko tudi te označimo kot obliko cerkvenih kazni.

Pri tem, ko govorimo o sankcijah, ki so bile povezane s procesom pokore, poznamo tudi sankcije, ki niso bile vezane na spokorna opravila. Razlika ni v tem, da te ne bi imele nobene skupne razsežnosti s spokornostjo, pač pa v tem, da so bile naložena grešniku, ki je odločno, eksplicitno ali implicitno zavračal pot pokore in s tem lastno spreobrnjenje.

Ni šlo vedno za popolno izobčenje iz cerkvene skupnosti. C. Vogel za obdobje, ki je trajalo do karolinške dobe, navaja štiri vrste izobčenja: popolno, obredno, evharistično ali delno.[4] Vendar je mogoče trditi, da so samo v prvih treh stoletjih v primeru omenjenih izobčenj striktno pojmovali načelo *»salus extra ecclesiam non est«*.[5]

Nenazadnje moramo poudariti tudi, da je v antični Cerkvi treba na področju kaznovanja upoštevati dejstvo, da je šlo za popolnoma drugačen pristop, če je bil grešnik klerik, oziroma če je bil ta laik.

Na tem mestu ne bomo razpravljali o tem – to bi namreč preseglo meje te razprave –, zakaj je proces spokornosti skozi čas vedno bolj prehajal iz javnega v privatno, z zunanjega na notranje področje. Pri tem pa se je seveda uveljavilo razlikovanje med zakramentalno spovedjo in kazenskim pravom. Med drugim je temu temeljno botroval karolinški pristop, ki je strogo ločil tajne grehe od javnih, kar je narekovalo specifičen pristop do pokore. Ob tem je opazno vedno bolj radikalno razločevanje med notranjim in zunanjem področjem, med *forum Dei et forum Ecclesiae*. Na versko-civilnem področju pa je prišlo tudi do identifikacije med cerkvenim in civilnim izobčenjem znotraj ene same realnosti, ki je bila *res publica christianorum*. Predvsem na teološkem področju se je vedno bolj uveljavljalo privatistično pojmovanje greha in posledično tudi njegove eklezialne posledice. Eklezialne posledice greha seveda na teološkem področju niso bile nikdar postavljene pod vprašaj, posebej tudi v luči Dogmatične konstitucije II. vat. koncila.[6]

---

[4] Prim. C. Vogel, *Penitenza e scomunica nella Chiesa antica*, v: *Concilium* 11 (1975), 1097.

[5] Ciprian, Ep. LXXIII, 21.

[6] »Cerkveni zbor torej posveča pozornost predvsem katoliškim vernikom. Oprta na sveto pismo in izročilo uči, da je ta potujoča Cerkev potrebna za zveličanje. Srednik in pot zveličanja je namreč samo Kristus, navzoč za nas v svojem telesu, ki je Cerkev. Ko je on sam z izrečenimi besedami zabičeval potrebnost vere in krsta (prim Mr 16, 16; Jn 3, 5), je hkrati potrdil potrebnost Cerkve, v katero vstopajo ljudje s krstom kakor skozi vrata. Zato se ne bi mogli zveličati tisti ljudje, ki vedo, da je Bog po Jezusu Kristusu ustanovil katoliško Cerkev kot potrebno za zveličanje, pa bi vendarle ne hoteli vanjo vstopiti ali v njej vztrajati. V družbo Cerkve se popolnoma včlenijo tisti, ki, obdarjeni s Svetim Duhom, sprejemajo v celoti njeno ureditev in vsa odrešenjsko-zveličavna sredstva, katera so v njej postavljena, in se v isti vidni organizaciji z vezmi veroizpovedi, zakramentov in cerkvenega vodstva ter občestva povezujejo s Kristusom, ki Cerkev vodi po papežu in škofih. Vendar se ne zveliča, čeprav se včleni v Cerkev, kdor ne vztraja v ljubezni in kdor sicer ostane v naročju Cerkve 's telesom', a ne 's srcem'. Zavedajo naj se vsi otroci

Kot smo že povedali, pa ostaja tudi v privatni spokornosti vsaj simbolična sled spokornih sankcij, sicer na privatnem področju, ki je v obveznosti zakramentalne spovedi kot obveznega predhodnega pogoja za polno udeležbo pri evharističnem življenju Cerkve.

Iz vsega povedanega je razvidno, da imajo kanonične kazni svoj izvor v spokorni disciplini: krščenega so izključili iz občestva Cerkve samo v primeru, da krščeni, ki je grešil, ni bil pripravljen stopiti na pot pokore in poboljšanja, in še to v primeru, da je šlo za krščene, ki so jih bremenile težke krivde. Ob tem, ko je iz cerkvene prakse izginjala javna spokorniška praksa, se je izgubljal tudi čut eklezialne razsežnosti greha, tega, da je greh napad na cerkveno skupnost. Ob tem pa se je proces nalaganja kazni, posebej izobčenja, oddaljeval od eklezialne razsežnosti spokornega procesa tistih, ki so se iz Cerkve zaradi svoje grešnosti izločili. Izobčenje so vedno bolj pojmovali kot kanonično kazen in kot zadnjo stopnjo možnega reagiranja na določene vrste grehov. Ta popolna ločitev med področjem pokore (spokornim procesom) in kazenskim področjem se je dokončno utrdila šele v 13. stoletju.[7]

3. Načela za prenovo

O nekaterih naštetih problemih so razpravljali že takrat, ko so pripravljali temeljna izhodišča za prenovo zakonika in jih je morala upoštevati komisija za prenovo. Na kazensko pravo se nanašata predvsem točki 2 in 9. Druga točka omenjenih načel pravi: »Med notranjim in zunanjim področjem, kar je lastno Cerkvi in je bilo stoletja v veljavi, naj vlada skladnost tako, da se prepreči spor med obema«; deveta točka pa: »Glede kazenskega prava, ki se mu Cerkev kot zunanja, vidna in neodvisna družba ne more odreči, naj bodo kazni na splošno naložene, nalagajo in odpuščajo pa naj se le na zunanjem področju. Vnaprej izrečene kazni naj bodo omejene na nekaj primerov in se naložijo le za najtežje prestopke«.[8]

V omenjenih načelih je zavrnjen predlog, da naj se v novem zakoniku kazensko pravo popolnoma opusti, saj se mu Cerkev ne more odreči.[9] Strokovnjaki pa so že takrat poudarjali, da je treba vsekakor zmanjšati število

---

Cerkve, da morajo svoj odlični položaj pripisovati ne lastnim zaslugam, ampak posebni Kristusovi milosti; ako tej milosti niso poslušni v mislih, besedah in dejanju, ne le da se ne bodo zveličali, ampak bodo strože sojeni« (C 14).

[7] Prim. A Boras, *Les sanctions dans l'église*, Paris 1990, 67-68. Prim. tudi G. Mazzoni, *Communione ecclesiale e sanzione*, XIII Incontro di Stuido Abbazia di Maguzzano - Lonato (Brescia), Ed. Glossa, Milano 1996, 9-24.

[8] Prim. *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, v: *Communicationes* 2 (1969), 77-85.

[9] »Verum suppressionem omnium poenarum ecclesiasticarum, cum ius coactivum, cuislibet societatis perfectae proprium, ab Ecclesia abiudicari nequeat, nemo canonsitarum admittere videtur.« *Communicationes* 2 (1969), 84 sl.

določenih kazni.[10] Prav tako je bilo rečeno, naj se število kazni *latae sententiae* zmanjša na minimum, kazni naj bodo predvsem *ferendae sententiae*, se pravi naložilne kazni, ki naj se nalagajo zgolj na zunanjem področju. Kljub temu je bil zavrnjen predlog, naj bi kazni *latae sententiae* popolnoma odpravili. Te naj bi bile zožene na zares zgolj nekatere najhujše primere kaznivih dejanj.[11]

Prav tako je bil zavrnjen predlog, naj se ukine notranje področje kot pravno področje. Pri tem je bilo poudarjeno, da je treba ceniti obstoj notranjega področja v življenju Cerkve, prav tako, da je obstoj notranjega področja treba ohraniti v blagor duš. Razmerje med notranjim in zunanjim področjem je treba redefinirati tako, da med njima ne bo nasprotij in da bo obstoj obeh usklajen do te mere, da v praksi ne bo moglo prihajati do nejasnosti ali konfliktnih situacij. To velja posebej za področje zakramentalnega in kazenskega prava.[12]

4. Proces prenove zakonika na področju kazenskega prava[13]

Kar zadeva kazensko pravo v novem zakoniku, so glavne smernice vsebovane že v dokumentu *Shema documenti quo disciplina sanctionum seu poenarum in Ecclesia latina denuo ordinatur.* Dokument je komisija za prenovo zakonika leta 1973 poslala vsem posvetovalnim organom, ki so bili v projekt prenove vključeni. Omenjene smernice so vključene v *Praenotanda*, ki prinašajo spremljajoče komentarje in pomen ter upravičenost posameznih kanonov novo nastajajočega kazenskega dela zakonika. Omenjeni dokument vsebuje tudi osnutek motuproprija *Humanum Consortium*, ki je bil mišljen kot dokument, s katerim naj bi promulgirali ta del zakonika. V tem osnutku je zelo jasno predstavljen pomen in poslanstvo kazenskega prava v Cerkvi.

---

[10] »In recognitione iuris poenalis Ecclesiae, principium reducendi poenas in Codice stabilitas, nemo est qui non acceptet.« Gl. *prav tam.*

[11] »Mens est ut poenae generatim sint ferendae sententiae et in solo foro externo irrogentur et remittantur. Quod ad poenas latae sententiae attinet, etsi a non paucis earum abolitio proposita sit, mens est ut illae ad paucos omnino casus reducantur, imo ad paucissima eaque gravissima delicta.« Gl. *prav tam.*

[12] »Confirmare autem oportet et indolem iuridicam nostri Codicis in his quae forum externum respiciunt, et necessitatem fori interni prout in Ecclesia optimo iure per saecula viguit. Normae igitur in recognito Codice tradentur respicientes omnia quae ad forum externum attinent atque etiam, ubi animarum salus id exigat, normae quae pertinent ad provisiones in foro interno elargiendas.

Fori externi et interni optima coordinatio in Codice Iuris Canonici existat oportet, ut quilibet conflictus inter utrumque vel dispareat vel ad minimum reducatur. Quod in iure sacramentali et in iure poenali peculiariter curandum est.« *Communicationes* 2 (1969), 79.

[13] Proces prenove in pot, ki so jo prehodili oblikovalci nove kazenskopravne zakonodaje, je mogoče spremljati v reviji *Communicationes* 1975, 93-97; 1976, 166-183; 1977, 147-174; 304-322; 1984, 38-51.

4.1 Praenotanda

Praenotanda imajo namen predstaviti in razložiti kanone novega kazenskega prava.

1.) Struktura kazenskopravne ureditve. Vsebina je razdeljena na dva dela. Prvi del govori o kaznivih dejanjih in kaznih na splošno (bazično kazensko pravo), drugi del pa o kaznih za posamezna kazniva dejanja (materialno kazensko pravo). Procesni del je vključen v postopkovno pravo (formalno kazensko procesno pravo). Namen zakonodajalca je bil, da v tej zvezi posreduje natančno in popolno zakonodajo, predvsem kar zadeva prvi del. Gre za potrebna bazična izhodišča, ki morajo biti enaka za celotno Cerkev[14]. Pri tem pa mora biti vzpostavljen zadosten manevrski prostor za vstop partikularne zakonodaje delnih cerkva, ki morajo, upoštevajoč splošno zakonodajo Cerkve na tem področju dodati svoj prispevek. Delne cerkve lahko torej s svojim prispevkom h kazenskemu pravu sodelujejo predvsem v drugem delu, kjer se govori o kaznih za posamezna kazniva dejanja. Pri tem lahko oblikujejo partikularno kazensko pravo, ki se nanaša na specifičnost področja, prav tako kaznivih dejanj in kazni, in sicer v krajih, kjer določena cerkev živi in deluje.[15]

[14] »Verum quidem est in parte generali, quae normas de delictis in genere, de poenis in genere, de poenis in specie praebet, normas in schemate quantum fieri potuit accurate ac perspicue exaratas esse, quae sint veluti commune complementum cunctarum poenalium legum, a quolibet Ecclesiae legislatore latarum, ac praeceptorum: eas enim normas, ac prasertim quae principia fundamentalia appelare possumus, decet in tota Ecclesia esse uniformes, cum difficile sit postulare ut unusquisque. Episcopus eas ex integro separatim ferat (esset enim immanis labor!), et tamen omnino necessariae sint ad rectam iuris poenalis applicationem, ita ut eas praetermitti nullo modo liceat; nequae admiratione careret, si de omnibus iis rebus diversae in diversis locis vigerent normae, cum permultae ex iis directo pendeant ex rationalibus principiis« (*Schema*, str. 5).

[15] »Canones de poenis in singula delicta ita sunt in shemate propositi, ut maior omnino sit pars quae particularibus legislatoribus et superioribus praecepta relinquitur, paucis tantum in generali lege normis collocatis« (*Schema*, str. 5). »Contra ac factum est in parte generali, canones de poenis in singula delicta de iis tantum cavent criminibus, quae propter aliquam specialem rationem expediat ut uniformi lege, eaque ab ipso Romano Pontifice lata, per totum orbem terrarum puniantur, ceteris ad leges particulares et ad praecepta remissis. Ita simul componi videntur et principium subsidiarietatis et necessitatis praebendi minima illa coercitionis instrumenta, sine quibus ecclesiastica societas constare non potest, inimicis ingruentibus. Ecclesiae libertatem interdum violantibus, animorum bonum scandalo destituentibus« (*Schema*, str. 9-10).
»Principium confirmatam unitatem legislativam quae in fundamentis et maioribus enunciationibus iuris cuiuslibet societatis completae et in suo genere compactae servari debet. Propugnat vero convenientiam vel necessitatem providendi utilitati praesertim institutionum singularium tum per iura particularia ab iisdem condita tum per sanam autonomiam regiminis potestatis exsecutivae illis recognitam ... Systema iuris canonici, unum pro tota Ecclesia esse debet in summis principiis, quoad institutiones fundamentales, quoad mediorum Ecclesiae propriorum ad finem suum obtinendum descriptionem, sive denique quoad technicam legislativam, quae omnia congruentius pro bono communi generali

2.) Temeljna načela kazenskega prava. Zakonodajalec si je zadal nalogo, da pripravi kazensko pravo tako, da bo v njem mogoče spoznati duha II. vat. koncila, in sicer da ne bo v ničemer v nasprotju s samim koncilom, pač pa bo sledilo temeljnim navodilom, ki so jih posredovali koncilski očetje. Iz teh temeljnih izhodišč so izpeljana ostala načela, ki slede. Vse kazensko pravo je ostalo omejeno na zunanje področje. Preveva ga duh krščanskega usmiljenja, v najvišji meri so upoštevane pastoralne zakonitosti, sledi pa tudi načelu, naj kaznovanje ne povzroči škodo vernikom, zato je treba vedno braniti dostojanstvo človeške osebe in varovanje človekovih pravic.[16]

V tem kontekstu je v novem kazenskem pravu Cerkve število kazni zmanjšano; v tem duhu je treba razumeti mnoge kanone novega zakonika. Če je mogoče, se je treba zateči k različnim drugim pastoralnim in pravnim sredstvom in se v Cerkvi izogibati kazni. Pri tem se avtorji sklicujejo na točko 3 splošnih smernic za prenovo zakonika: »Da bi se čim bolj pospeševala pastoralna skrb za duše, naj se v novem pravu poleg kreposti pravičnosti upošteva tudi ljubezen, zmernost, človečnost, umerjenost, s katerimi naj se podpira ravnovesje ne le v uporabi zakonov s strani pastoralnih delavcev, marveč v sami zakonodaji, in naj zato določbe ne bodo prestroge, nasprotno, naj se bolj uporabljajo spodbude in priporočila, kjer ni potrebe, da se zaradi javnega blagra in splošnega cerkvenega pravnega reda ohranja strogo pravo«.[17] Stroge kazni je prepovedano postavljati s partikularnimi zakoni ali z odloki. Prav tako je ordinarijem naloženo, naj skrbno preučijo, ali je v določenem primeru modro naložiti kazen; na minimum so reducirane kazni *latae sententiae*, aplikacija zdravilnih kazni ali cenzur je omejena.[18] V kazenskem pravu naj vlada duh blagosti pri postavljanju

modo proponuntur. Haec iuris canonici conformatio a Concilio Oecumenico in conficiendis Decretis suis disciplinaribus apprime servata est. Per eam unitas legis ecclesiasticae egregie affirmata est, moderata tamen plurimis determinationibus competentiarum apud legislatores particulares.« *Communicationes* 2 (1969), 81.

[16] »In shemate hoc praecipuum fuit propositum ut canones poenales in primis Concilii Vaticani II spiritum saperent. Non solum igitur effectum est ut canones nulli omnino Concilii Oecumenici documento contradicant, verum etiam ut Patrum praecepta et mentem quam fidelissime exprimant. Itaque totum ius poenale ad externum tantum forum limitatum est, christianae misericordiae maximus datus est locus, pastorales rationes summopere promotae sunt atque totis viribus curatum est punitio iis nunquam noceat, et ut humanae personae dignitas et iurium tuitio omnino observentur« (*Schema*, str. 5).

[17] »In iure condendo Codex non tantum iustitiam sed etiam sapientiam aequitatem colat, quae fructus est bengnitatis et caritatis, ad quas virtutes exercendas Codex discretionem atque scientiam Pastorum et iudicum excitare satagat. Ne igitur normae canonicae officia imponant, ubi instruciones, exhortationes, suasiones aliaque subsidia, quibus communio inter fideles foveatur, ad finem Ecclesiae facilius obtinendum sufficientia appereant.« *Communicationes* 2 (1969), 79.

[18] »Maximi sunt momenti eae schematis normae quae eo tendunt ut parcus sit poenarum usus in Ecclesia, et alia potius instrumenta, pastoralia vel etiam iuridica, adhibeantur, antequam ad poenas deveniatur: gravissimas enim poenas lege particulari vel praecepto

kanonov, ki obravnavajo različna kazniva dejanja, in pri njihovi aplikaciji na konkretno osebo. V resnici je novo izhodišče kazenskega prava v Cerkvi v tem, da je kazen predvidena samo v primeru naklepnega kaznivega dejanja. Domneva naklepa naj se skrbno preuči, preden se ugotovi, ali je kaznovanje sploh smiselno.[19]

Razsežnost blagosti in usmiljenja je uveljavljena tudi v zvezi s kaznimi, posebej glede njihove razveljavitve in v zvezi z zadostilnimi kaznimi.[20] Novo pojmovanje v zvezi s kaznovanjem v Cerkvi se najbolj pozna pri cenzurah, posebej še pri izobčenju. Izobčencu in tistemu, ki je pod interdiktom, naj ne bo več prepovedan prejem zakramenta spovedi in poslednjega maziljenja. Na ta način je bilo mogoče v polnosti uveljaviti načelo, da je cerkvene kazni mogoče nalagati le na zunanjem področju.[21]

4.2 Osnutek motuproprija *Humanum Consortium*

Popolnejši vpogled v cerkveno kazensko pravo lahko pridobimo z branjem osnutka navedenega motuproprija. Oblast prisile je po eni strani opazna v katerikoli človeški družbi, po drugi strani pa se poudarja posebnost Cerkve in uporabe iste oblasti, ki ima toliko karitativnih razsežnosti.[22]

---

constituti non posse statuitur (can. 7 et 9 §2); proponitur autem Ordinarius poenas irrogandas vel declarandas tunc tantum curet, cum perspexerit neque fraterna correctione neque corrreptione neque aliis pastoralis sollicitudinis viis satis posse scandalum reparari, iustitiam restitui, reum emendari, idque praevideat poenis efficacius posse obtineri (can 27); poenae latae sententiae ad paucissimos casus reductae sunt et curatus est etiam in legibus particularibus et in praeceptis eae adhieantur tantummodo in singularia queadam delicta dolosa, quae vel graviori esse possint scandalo vel efficaciter puniri poenis ferendae sententiae non possint (can. 8 et 9); item curatum est ut multo pacior sit censurarum usus et ut in delicta generali lege punita aliam poenam lex paritucularis vel praeceptum non constituat, nisi ex gravissima necessitate« (*Schema*, str. 6).

[19] »Quod attinet ad imputabilitatem, praecipua mutatio proponitur, statuendo puniri posset tantummo qui dolo egerit, nisi lex vel praeceptum aliter caveat... Doli praesumptio (can. 2200 §1 CIC 1917) supressa est, servata tantum imputabilitatis praesumptione: si enim praesumptio doli admitti potest (nec tamen semper admittitur) in poenalibus civitatum legibus, cum praesumi rationabiliter possit intentio ponendi actionem vel omissionem, qua delictum committitur, rationi minus consentaneum videtur praesumere etiam intentionem violandi legem, quae intendo ad dolum iure canonico requiritur. Imputabilitas autem praesumptio cessare dicitur (can. 10 §3) non ex contraria tantum probatione, sed quoties aliud appareat« (*Schema*, str. 7).

[20] Prim. *Schema*, str. 8.

[21] »Quo autem melius externum et internum forum, quatenus fieri possit, distinguantur, proponitur ut aboleatur vetitum recipiendi sacramentalem peccatorum absolutionem, quod iure vigenti ex excommunicatione et interdicto personale consequitur« (*Schema*, str. 8).

[22] »In regimine ac gubernatione cuiusvis societatis inter homines visibiliter constitutae usus potestatis coactivae universaliter stabilitus est. In iure autem ecclesiastico coercibil-

Izvajanje oblasti prisile je vezana na določene kulturne in zgodovinske okoliščine. Vedno ostaja v veljavi opominjanje trulanske sinode, ki ga je povzel tridentinski koncil in ga vsebuje Zakonik cerkvenega prava iz leta 1917.[23] Pri tem se v tej zadevi sklicujemo tudi na sv. Avguština.[24]

Motuproprij z obžalovanjem navaja, da je aplikacija cerkvenih kazni v porastu, zato so cerkvene kazni izgubile svoj pomen in uporabnost, še več, cerkvene kazni so povzročile pri vernikih notranjo stisko. Škofovska sinoda je to dejstvo zaznala, zato je potrdila izhodišče, da je treba v življenju Cerkve aplikacijo kazni zmanjšati. Prenova zakonika je dolžna to načelo upoštevati.[25]

V povedanem smislu motuproprij predstavi shemo novega kazenskega prava Cerkve, ki ustreza duhu in predlogom II. vat. koncila, povzeti pa so skoraj dobesedno v *Praenotanda*. Motuproprij navaja razloge za zmanjšanje števila kazni. Poleg spremenjenih kulturnih in zgodovinskih razmer navaja, da ima božje ljudstvo s tem nov in močan razlog, da ljubi Cerkev in se z

---

itas necessario regatur oportet et in praxim deducitur secundum naturam et indolem ipsius Ecclesiae, quae est societas ordinis supernaturalis bonum totale omnium filiorum suorum querens, non solum bona sua cum eisdem largissime communicando, verum etiam illos in viam salutis conservando opportunis adhibitis remediis, ne eam derelinquant, et in bonum oridnem, quando ab eo deficiant, salutariter restituantur. Haec est caritas quae in Ecclesia diffunditur in obsequium apostolicae praeceptionis Pastoribus eiusdem datae ut subditos... hortando et menendo, ab illicitis deterreant ... illos arguant, obscerent in omni bonitate et patientia (1 Cor 5)« (*Schema*, str. 11-12).

[23] »Meminerint Episcopi aliiquae Ordinarii se pastores non percussores esse, atque ita praeesse sibi subditis oportere, ut non in eis dominentur, sed illos tanquam filios et fratres diligant elaborentque ut hortando et monendo ab illicitis deterreant, ne, ubi deliquerint, debitis eos poenis coercere cogantur; quos tamen si quid per humanam fragilitatem peccare contigerit, illa Apostoli est ab eis servanda praeceptio ut illos arguant, obscerent, increpent in omni bonitate et patientia, cum saepe plus erga corrigendos agat benevolentia quam austeritas, plus exhortatio quam comminatio, plus caritas quam potestas; sin autem ob delicti gravitatem virga erit, tunc cum mansuetudine rigor, cum misericordia iudicium, cum lenitate severitas adhibenda est, ut sine asperitate disciplina, populis salutaris ac necessaria, conservetur et qui cerrecti fuerint, emendetur aut, si resipiscere noluerint, ceteri, salubri in eos animadversionis exemplo, a vitiis deterreantur« (*Schema*, str. 12).

[24] Ohranjen je lep tekst svetega Avguština iz enega izmed njegovih govorov: »Revocabo errantem (ovem), requiram perditam. Velis nolis id agem. Revocabo errantem, requiram pereuntem. Si me pati non vis, noli errare, noli perire. Parum est quod doleo te errantem atque pereuntem. Timeo ne, negligens te, etiam quod forte est, occidam. Si neglexero errantem atque peruentem, et eum, qui fortis est, delectabit errare et perire« (*Schema*, str. 12).

[25] »Itaque visum est poenale Ecclesiae ius ita recognoscere ut non solum sit Ecclesiae ipsius naturae consentaneum et cum supernaturali eius fine congruat, sed etiam ut aeque componat societatis et singulorum necessitates et iura, ut congrue et opportune potestas puniendi a Romano Pontifice et ab episcopis exerceatur, semper autem ut ante omnia animarum salutem-cui tuenade poenale quoque ius in Ecclesia tendere debet-tueatur ac promoveat« (*Schema*, str. 13).

njo poistoveti. Navaja tudi na koncilu razglašeno načelo verske svobode, ki je eno izmed znamenj sodobnega časa.[26]

Motuproprij poudarja, da mora biti sprememba navad pred potrebo po kaznovanju. Pastirji Cerkve naj se zatečejo k prisilnim ukrepom samo v skrajnih primerih.[27]

Kazenski kanoni, ki jih predlaga Shema, so ostali do izida zakonika v bistvu nespremenjeni. Spremenjeno je bilo sàmo pojmovanje izobčenja in interdikta, kar zadeva prepoved sprejetja zakramentov sv. pokore in poslednjega maziljenja.[28]

5. Oblast prisile v ZCP 1983

V skladu z deveto točko navodil za prenovo zakonika in upoštevajoč določbe zakonika iz leta 1917, ostaja v zakoniku kazensko pravo v strogem pomenu besede: »Glede kazenskega prava, ki se mu Cerkev kot zunanja, vidna in neodvisna družba ne more odreči, naj bodo kazni na splošno naložene, nalagajo in odpuščajo pa naj se le na zunanjem področju. Vnaprej izrečene kazni naj bodo omejene na nekaj primerov in se naložijo le za najtežje prestopke.« Pri tem so bili zavrnjeni drugačni predlogi, ki so obstajali vse do izida zakonika.[29] Dejansko se šesta knjiga po svojih temeljnih razsežnostih predstavlja kot kazenski zakonik, ki je usklajen s kazensko-

---

[26] »Id vero fecimus ... etiam quia Populo Dei novum ac fortius hodie inest motivum dilectionis, Ecclesiae et adhesionis eidem pro adepta maiore libertate in genere et fidelibus in specie agnovit ... Omnes vero Ecclesiae filios hortamur oportet ut veram libertatem quaerant atque assequantur inter saepta vitae christianae, ea semper veritate ac libertate qua Christus a peccato nos liberavit« (*Schema*, str. 14).

[27] »Hortamur quoque Pastores in Ecclesia legislativam habent potestatem aut praecepta imponere possunt, ne potestate, qua pollent leges vel praecepta poenis muniendi utantur, nisi quatenus vere necessaria sit ad aptus providendum ecclesiasticae disciplinae, in exemplum Domini Nostri intuentes, qui *se mitem et humilem corde professus est,* quique reliquit nobis exemplum ut sequamur vestigia eius, in spiritu lenitatis et mansuetudinis cum saepe plus erga corrigendos - prouti memoratum - agat benevolentia, quam auctoritas, plus exhortatio, quam comminatio, plus caritas quam potestas« (*Schema,* str. 15).

[28] Prim. *Communicationes* 9 (1977), 149; 322.

[29] *Relatio complectens synthesim animadversionem ab Em.mis Patribus Commissionis ad novissimum schema codicis iuris canonici exhibitarum, cum responsionibus a secretaria et consultoribus datis*, Typis Poliglottis Vaticanis 1981, 291-292 daje naslednje pripombe in pojasnila: »Licet Schema de facto non sit rigorosum, requiri videtur ut mitius appareat. Abbrevietur et simplificetur tum pro pastoribus qui omnia meminisse deberent tum fidelibus qui monitionibus magis quam minis movendi sunt. Vix decet ut totus Liber de poenis agat. Titulus sit: 'De disciplina Morum et de Sanctionibus in Ecclesia.' Ordo mutetur: primo loco veniant aliqui canones de disciplina morum, deinde de remediis sive pastoralibus sive poenalibus. Tunc tandem de poenis in genere et in singula delicta. Responsum Commissionis fuit sequens: Ius poenale ad essentiale tantum contractum est ... Titulus propositus admitti nequit, quippe quod de disciplina morum passim in Codice agatur, fere in omnibus libris de iure substantivo tractantibus.«

pravno znanostjo. Najprej predstavi temeljne principe kazenskega prava, pojem samega kaznivega dejanja in pojem kazni. Prav tako določi oblast, ki je pristojna za nalaganje in dvigovanje kazni. Predstavi tudi temeljne norme glede obdoljžljivosti oziroma odgovornosti določene osebe za kaznivo dejanje in prav tako olajševalne in oteževalne okoliščine, ki v konkretnih primerih lahko vplivajo na način naložitve in višino kazni. Pri tem povzame splošno sprejeto temeljno izhodišče kazenskega prava: »Nulla poena sine lege poenali praevia.« Drugi del natančno definira pojem in posamezne hipoteze v zvezi s kaznivim dejanjem in predvidi pripadajoče kazni. Sedma knjiga zakonika pa prinaša procesni del kazenskega prava.

Vsi strokovnjaki za kazenski del kanonskega prava so bili v času nastajanja novega prava prepričani, da je cerkveno kazensko pravo prehodilo dolgo razvojno pot. Že kanonist Wernz si je bo izidu ZCP 1917 želel, da bi bil v kazenskem delu zakonika del, ki bi obravnaval splošna načela kazenskega prava in prav tako boljšo sistematiko na področju opredelitve kaznivih dejanj in pripadajočih kazni. S tem naj bi popolnoma odstranili negotovosti in dvome v zvezi s kazenskim pravom v Cerkvi.[30]

Kanonist Michelis, sklicujoč se na avtoriteto kanonista Robertija, piše, da pred razglasitvijo novega Zakonika cerkvenega prava nismo imeli kazenskega zakonika v pravem pomenu besede, ki bi vseboval na primeren način opisana kazniva dejanja in v primeru teh v skladu z določbami splošnega prava pripadajoče kazni, tudi zadostilne. V času papeža Pija IX. je bila izdelana natančna zakonodaja za primere aplikacije cenzur (zdravilnih kazni), na ostalih kazenskopravnih področjih pa je bilo stanje neurejeno do te mere, da se v teh tudi eksperti niso najbolje znašli.[31] Michelis prav tako poudarja, da se je prava sistematika tako v materialno kot formalno kazensko pravo Cerkve začela uvajati šele proti koncu 19. stoletja, s tem pa tudi popoln kanonskopravni kazenski pravni sistem. Ta sistem so avtorji v polnosti predstavili šele po izidu Zakonika cerkvenega prava iz leta 1917.[32]

[30] »In futuro Codice ecclesiastici, sua, ut sperare licet, erit pars, in qua et principia iuris poenalis et singula delicta cum respectivis poenis ordine systematico proponantur, atque dubia et incertudines iuris poenalis penitus tollantur.« Wernz, *Ius Decretalium*, st. 7 do konca.

[31] »Ex supradictis merito concluditur, quod ante Codicis J. C. promulgationem non exstitit Codex poenalis proprie dictus, in quo ex disciplina vigenti accurate enumerata fuerunt omnia et singula delicta ecclesiastica cum omnibus poenis, etiam vindicativis jure communi contra ea statutis; e contra si excipiantur censurae latae sententiae a Pio IX optime codificatae pro reliquis poenis recurrendum erat ad cumulum coacervatarum antiquarum legum: quarum intelligentia, sive ob ingentem numerum et diversan collocationem sive ob successivas abrogationes, derogationes et desuetudines perdificilis vel ipsis jureperitis evaserat.« Prim. G. Michelis, *De Delictis et poenis*, vol. Primum: *De delictis*, editio altera, Dedasclëes et socii, Romae 1962, 40.

[32] »Expositio vere systematica, non tantum juris poenalis materialis, sed etiamvero juris poenalis fundamentalis ideoque totius systematis poenalis ecclesiastici, scientifice et historice considerati, solummodo tradi incipit ab auctoribus saeculi XIX. maxime expolitur ab auctoribus post Codicis promulgationem scribentibus.« *Prav tam*, 43.

Pri cerkvenem kazenskem pravu moramo upoštevati njegov zgodovinski razvoj in svojsko naravo in poslanstvo Cerkve.

6. Nastajanje kazenskopravnega reda Cerkve[33]

1.) Cerkev je vedno živela v zavesti, kako veliko zlo lahko človeku prinese greh. Greh prinese človeku duhovno smrt in je vzrok za smrt Božjega Sina na križu. Smisel Gospodove žrtve na križu je bila v tem, da reši človeka od greha in smrti. Cerkev, ki je rojena iz te Kristusove žrtve, v vsakem času nadaljuje njegovo poslanstvo. To poslanstvo pomeni osvoboditi človeka od greha. Pred tem dejstvom Cerkev ne more ostati neprizadeta. Trajno poslanstvo Cerkve je v tem, da vabi ljudi k svetosti.[34] V svoje nedrje Cerkev sprejema tudi grešnike, zato je vedno znova potrebna očiščevanja. Vedno je na poti spokornosti in prenove.[35] »Zato Cerkev nevernim razglaša oznanilo odrešenja, da bi vsi ljudje spoznali edinega pravega Boga in katerega je poslal Jezusa Kristusa, ter da bi se spreobrnili s svojih potov in se spokorili. Verujočim pa mora vedno oznanjati vero in pokoro ter jih pripravljati na zakramente, jih učiti spolnjevati vse, kar je Kristus zapovedal, in jih pridobivati za vsa dela ljubezni, pobožnosti in apostolata. Po teh delih naj postane očitno, da kristjani sicer niso od sveta, pa so vendar luč sveta in svojega Očeta poveličujejo pred ljudmi« (B 9).

2.) Kristus je v svoji Cerkvi prisoten predvsem po službi duhovništva, ki človeku omogoča stalno oznanilo milosti in možnost prenove in spreobrnjenja: »Da bi verniki zrasli v eno telo, v katerem vsi udje nimajo istega opravila (Rim 12, 4), je isti Gospod med njimi postavil nekatere za služabnike, ki naj bi v skupnosti vernikov imeli zaradi svetega reda oblast darovati sv. mašo in odpuščati grehe in naj bi v Kristusovem imenu za ljudi javno opravljali duhovniško službo« (D 2).

Običajen način za odpuščanje grehov je zakrament sv. spovedi ali zakrament sprave: »Tisti, ki pristopajo k zakramentu pokore, prejmejo od božjega usmiljenja odpuščanje za Boga prizadejane žalitve in se hkrati spravijo s Cerkvijo, ki so jo z grehom ranili in katera se z ljubeznijo, zgledom in molitvami trudi za njihovo spreobrnjenje« (C 11).

3.) Popolnoma je jasno, da od vsega začetka Cerkev do greha ni ostala ravnodušna. Vedno si je prizadevala, da bi ga z vsemi sredstvi uničila, posebej z oznanjevanjem evangelija, ki je oznanilo o odpuščanju grehov in povabilo k spravi s Kristusom in s Cerkvijo (prim. 2 Kor 5, 14-20). Pri tem ni zavračala niti disciplinskih ukrepov, če se je soočila s trdoto srca, ki ni bilo pripravljeno na spreobrnjenje, kar je mogoče sklepati iz nastopa apostola

[33] Prim. V De Paolis, *Le sanzioni nella Chiesa*, v: *Il diritto nel mistero della Chiesa*, III, Roma 1992, 434-436.
[34] Prim. C 39.
[35] Prim. *prav tam*.

Pavla proti grešnim Korinčanom (prim. 1 Kor 5 sl.), in tudi v drugih primerih (prim. 1 Tim 1, 20; 2 Tim 2, 17). Pri tem moramo upoštevati tudi Jezusove besede, kot so zapisane v evangelijih (prim. Lk 17, 3-4; Mt 18, 17-18).

Seveda iz omenjenih tekstov ne moremo deducirati kazenskega prava. Vendar pa so v teh tekstih primeri, ki so lahko temelj in izhodišče za poznejše oblikovanje kazenskega prava v Cerkvi. Na primer če gre za velik splošno znan greh (prim. Mt 18, 16; 1 Kor 5, 1; 2 Tes 3, 6), ki ga je treba obsoditi, posebej v primerih, ko grešnik v svoji grešnosti vztraja, kljub temu da je bil opozorjen in povabljen k spreobrnjenju (prim. Mt 18, 17; 1 Kor 5, 1). To se zgodi po posredovanju cerkvene oblasti. Takšno posredovanje Cerkve, čeprav je bilo morda za marsikoga hudo, je imelo vedno zdravilni namen, namen grešniku omogočiti, da se popravi in spreobrne.

4.) Oblikovanje kazenskega prava v Cerkvi je prehodilo dolgo in naporno pot. Najprej se je manifestiralo v obliki spokornosti in zakramenta sprave, prav tako v obliki aplikacije cerkvene discipline s pastoralnimi metodami. Te metode so bile različne: spodbude, pridige o potrebnosti poboljšanja in spreobrnjenja in nenazadnje z aplikacijo kazenskopravnih norm. Samo te zadnje se nanašajo na kazensko pravo v strogem pomenu besede. Na tej poti se je izoblikovalo tudi ločevanje med notranjim in zunanjim področjem. Prav ta proces je omogočil ločevanje med pojmom greha in pojmom kaznivega dejanja.

V tem primeru gre za ločevanje pojmov, ki jih moramo imeti strogo pred očmi, če hočemo razumeti pomen in sestavo sodobnega kazenskega prava, pri tem pa tudi zgodovinski razvoj na področju cerkvene discipline in samega kazenskega prava.

Pri tem moramo določene pojme natančno opredeliti, da bi ne prišlo do napačne interpretacije. Temeljni elementi kazenskega prava so torej: a) pojem kaznivega dejanja, ki ga je treba ločevati od pojma greha; b) pojem kazni v razmerju do kaznivega dejanja, ki naj bo kaznovano, prav tako vrste kazni; c) pristojna oblast, ki lahko naloži ali prekliče kazen; č) obvezni postopki, ki se jih mora upoštevati pri nalaganju kazni; d) razlikovanje med notranjim in zunanjim področjem, predvsem kar zadeva dvigovanje naloženih kazni.

5.) V naši raziskavi so se oblikovale določene distinkcije, ki jih moramo upoštevati: a) razlikovanje med grehom in kaznivim dejanjem; b) razlikovanje med kazenskopravnim in disciplinarnim področjem; med disciplinarnim področjem na splošno in kazenskim področjem; c) načini, s katerimi Cerkev reagira na dejstvo greha, so različni: splošno pastoralni, moralni, pravni (oznanjevanje božje besede, duhovne spodbude, prepoved prejemanja evharistije) in nenazadnje kazenski (kazenske sankcije, pokorila in pokore, ki jih obravnava VI. knjiga zakonika); č) oblikuje se kategorizacija kaznivih dejanj, za vsakega od teh pa je predvidena določena kazen. Te kazni so lahko neposredne ali posredne, obvezne ali neobvezne, *latae sententiae*

ali *ferendae sententiae*; d) natančno je določena pristojna oblast, ki vzpostavlja, nalaga in dviga cerkvene kazni in prav tako načini, ki so za takšne postopke predpisani.

6.) Iz povedanega je razvidno, da moramo ločiti med različnimi opisanimi področji: med zakramentom spovedi, oziroma drugimi nekazenskimi sredstvi in kazenskim pravom. Področje kazenskega prava spada na javno področje za zaščito in varovanje cerkvene discipline. Iz povedanega sledi, da lahko na področju kazenskega prava posreduje le predstojnik, ki ima za to potrebno oblast na zunanjem področju. Kazensko pravo se ne ozira toliko na dejstvo, da je bila prekršena določena norma, pač pa predvsem, da takšna kršitev lahko predstavlja nevarnost za cerkveno disciplino. Ne ozira se samo na težo storjenega dejanja, ampak predvsem na posledice delikventnega delovanja v družbi. Teža določenega dejanja ni vedno enaka in absolutna, pač pa se spreminja z ozirom na določen čas, okoliščine, mentaliteto in občutljivost določene družbe. To, kar je bilo včeraj kaznivo dejanje, danes lahko ni več in lahko tudi nikdar ne bo več, čeprav po drugi strani lahko predstavlja hud moralni prestopek. To se lahko zgodi zato, ker v kanonskopravnem redu ni vse, kar je prepovedano, tudi z zakonom določeno kot kaznivo dejanje. Prav tako velja, da je vse, kar ni prepovedano tudi dovoljeno. Obstajajo torej trije nivoji: moralno, pravno in kazenskopravno.[36]

7. Kazenski zakoni v kanonskopravnem redu

Ko govorimo o kazenskih zakonih v kanonskopravnem redu, govorimo o specifiki kazenskega prava Cerkve.

1.) Na začetku naj opozorimo da ima kanonskopravni red kot konstitutivne elemente božje pravo, naravno pravo in pozitivno pravo. Ne priznava nobenih norm, ki se ne gibljejo znotraj božjega prava ali mu celo nasprotujejo. Prav tako velja načelo, da norme kazenskega prava vežejo v vesti.[37] Ta dolžnost ni naložena od zunaj, pač pa izhaja iz same narave določene norme. Vsaka norma vsebuje tudi moralno obveznost. Kdor določeno normo prekrši, ne pride v konflikt zgolj z določeno s pravom opredeljeno dolžnostjo v skupnosti in pred zakonito oblastjo, takšna kršitev marveč predstavlja tudi moralno odgovornost pred Bogom.

[36] Prim. V De Paolis, *La potestà coattiva nella Chiesa*, v: *Le sanzioni nella Chiesa*, XIII Incontro di Stuido Abbazia di Maguzzano - Lonato (Brescia), Ed. Glossa, Milano 1996, 25-36.

[37] To posebej poudarja tudi Ap. konst. *Sacrae Disciplinae Leges*, s katero je bil razglašen Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983: »Demum canonicae leges saupte natura observantia exigunt.« Prav isto pravzaprav velja za vsak zakon, kolikor predstavlja instrument za dosego skupnega dobrega, h kateremu morajo dati svoj prispevek vsi člani določene družbe, s tem ko izpolnjujejo postavljene zakone. Veljavnost tega načela pravzaprav ni odvisna od samega zakonodajalca, ki lahko ne upošteva dolžnosti na področju vesti.

2.) Kazenska sankcija ni sestavni del določene norme. Božje pravo je pravo, ki je naloženo neodvisno od volje katerekoli človeške oblasti: to pravo razen v širokem pomenu besede ne pozna kazenskih sankcij, oziroma moralne odgovornost v področju vesti. Vse norme, ki so postavljene za konkretno delovanje pa morajo biti skladne z božjim in naravnim pravom in vežejo v vesti, so pa lahko tudi sakcionirane z določili kazenskega prava.

3.) Veliko cerkvenih zakonov je kazenskopravne narave, vendar ne poznajo točno določenih kazenskih sankcij za kršitve, vežejo namreč v vesti. V področju Cerkve mnoge kršitve norm predstavljajo vzrok za določene pravne posledice, ki pa niso kazenskopravne narave.

4.) Cerkev v bistvu ne zaupa preveč kazenskim sankcijam, tako v konstitutivnem kot tudi v aplikativnem delu. Kristjan se torej v Cerkvi prvenstveno ne naslanja samo na pravni red Cerkve in še manj na kazenskopravni del tega reda. Cerkev ima toliko drugih sredstev, ki jih ji je zaupal Gospod, da doseže svoje cilje. Tudi samo kazensko pravo v Cerkvi (prim. kan. 1341 ZCP 1983) navaja na bratsko opominjanje in na splošna pastoralna sredstva. Šele v zadnji fazi in kot zadnjo možnost dopušča kazenski postopek. V času prenove zakonika so bila, kot je bilo že povedano, dana posebna navodila, še posebej za del, ki se nanaša na kazensko pravo. Tretja točka omenjenih navodil navaja na druga sredstva, kot so ljubezen, zmernost, človečnost, ki naj pomagajo ohranjati javni blagor Cerkve: »Da bi se čim bolj pospeševala pastoralna skrb za duše, naj se v novem pravu poleg kreposti pravičnosti upošteva tudi ljubezen, zmernost, človečnost, umerjenost, s katerimi naj se podpira ravnovesje ne le v uporabi zakonov s strani pastoralnih delavcev, marveč v sami zakonodaji, in naj se zato ne sestavijo prestroge določbe, nasprotno, naj se bolj uporabljajo spodbude in priporočila, kjer ni potrebe, da se zaradi javnega blagra in splošnega cerkvenega pravnega reda ohranja strogo pravo.«[38] S sredstvi, ki jih navaja omenjena točka, naj bi dosegali predvsem nadnaravne cilje Cerkve. Zakonik naj ne sledi zgolj načelu pravičnosti pač pa naj upošteva tudi načelo pravšnosti, ki je sad dobrote in ljubezni. Zakonik tako ne more nalagati samo dolžnosti, pač pa tam, kjer se zdi za dosego cerkvenostnih ciljev bolj primerno, navodila, vzpodbude, prepričevanje in drugo podporo, ki lahko pomaga božjemu ljudstvu k celostnemu uresničevanju evangeljskega poslanstva in življenja v Cerkvi. Za boj proti grehu nima Cerkev na razpolago le kazenskega prava. Na razpolago ima učiteljstvo, oznanjevanje božje besede, prepričevanje, disciplino, zakramente in predvsem zakrament sprave. Pri tem naj poudarimo, da se je razlika med procesi spokornosti in kazenskim pravom oblikovala dokaj pozno. Še več, to razlikovanje tudi danes ni popolnoma jasno razmejeno. Kazensko pravo v Cerkvi je sredstvo, h kateremu se

[38] Prim. *Communicationes* 2 (1969), 79-80.

Cerkev sama nerada zateka.[39] Iz povedanega lahko razumemo, zakaj je papež večkrat tako zelo poudarjal moralna načela, kazenskopravnih pa se je le bežno dotaknil.

5.) Kazensko pravo Cerkve po eni strani poudarja pravico do kaznovanja tistih, ki kršijo kanonskopravne norme (prim. kan. 1211 ZCP 1983), po drugi strani pa posebej kan. 1317 ZCP 1983, ki določa, naj bodo kazni postavljene le za primere, kjer je to res potrebno, da se na najbolj primeren način zagotovi cerkvena disciplina. Kar zadeva aplikacijo cerkvenih kazni, se je treba ozirati na določilo kan. 1341 ZCP 1983, ki ordinarije opozarja, naj naložijo določeno kazen po administrativni ali po sodni poti le, če z drugimi kanoničnimi sredstvi, ki niso kazenskopravne narave, ne morejo doseči želenih ciljev, predvsem popravo pohujšanja, vzpostavitev pravičnosti in poboljšanje prestopnika. Pri tem je potrebno upoštevati vse okoliščine, ki naj jih ordinariji upoštevajo, preden sprejmejo odločitev v gornji zadevi (prim. kann. 1323-1324 ZCP 1983). Zakonik poudarja, da so cerkvene kazni predvsem duhovne narave (prim. kan. 1312 ZCP 1983). Najstrožje kazni (prim. kann. 1318, 1349), predvsem cenzure: izobčenje, interdikt in suspenz ni mogoče aplicirati, če prestopnik ni bil predhodno kanonično pravilno opozorjen (prim. kan. 1347 ZCP 1983) in jih je treba preklicati takoj, ko je prestopnik pokazal zadostna znamenja poboljšanja (prim. kan. 1358 ZCP 1983). Ker so kanonične kazni nekaj »odioznega«, jih je treba razlagati ozko (prim. kan. 18 ZCP 1983). Tako je popolnoma izključeno, da bi v tem primeru aplicirali načelo *»analogia iuris«* (prim. kan. 19 ZCP 1983) in prav tako ni mogoče za manj hude primere uporabiti kazni, ki so določene za hujše prmere.[40]

6.) Prav tako je potrebno opredeliti razmerje med moralnim redom in kazenskopravnim redom v kanonskopravnem sistemu. Obnašanje vernika ne more biti moralno, če je za takšno obnašanje predvidena tudi cerkvena kazen. Nasprotno, takšno obnašanje je nedopustno z vidika moralnega reda in hudo škodljivo z ozirom na javni red; zato je kaznovano. Kazenske sankcije so v Cerkvi vedno predvidene takrat, kadar gre za hudo kršitev določene norme, tako božje kot tudi cerkvene, oziroma predstavlja veliko umanjkanje takšnega delovanja, kot ga predpostavlja moralni ali pravni red Cerkve. S kaznijo se kaznuje greh, ki ga kanonskopravni red zaradi posebne teže opredeli kot kaznivo dejanje (prim. kan. 1321 ZCP 1983).

---

[39] Prim tč. 9 za prenovo zakonika: »Glede kazenskega prava, ki se mu Cerkev kot zunanja, vidna in neodvisna družba ne more odreči, naj bodo kazni na splošno naložene, nalagajo in odpuščajo pa naj se le na zunanjem področju. Vnaprej izrečene kazni naj bodo omejene na nekaj primerov in se naložijo le za najtežje prestopke.«

[40] Norma, ki jo prinaša kan. 2219, §3 ZCP 1917, velja tudi za novo zakonodajo: »Non licet poenam de persona ad personam vel casu producere, quimvis par adsi ratio, imo gravior.«

7.) Kazenskopravni red v Cerkvi pozna tudi poseben institut kazni *latae sententiae* (prim. kann. 1314, 1318). Kazen *latae sententiae* zadene prestopnika že s samo storitvijo kaznivega dejanja brez posredovanja pristojne cerkvene oblasti. Ta lahko, če se zdi potrebno, takšno kazen, ki je prestopniku že naložena, tudi razglasi (prim. kan. 1400, §1, tč. 2 ZCP 1983). Izvor takšnih kazni je v davni preteklosti, ko področje spokornosti in disciplinarno-kazensko področje med seboj še nista bili dobro ločeni. Takšen način kaznovanja uvaja »notranje« kaznovanje za vsako kršitev norm: kot moralna sankcija, božja in neposredna, kar bi morala biti tudi pozitivna kazenska sankcija. Tak način kaznovanja je bil vedno predmet živahnih razprav. Deveto načelo za prenovo zakonika zahteva, naj bi bile kazni na splošno *ferendae sententiae*. Kazni *latae sententiae* naj bi skrčili na minimum in sicer za redke primere najhujših kaznivih dejanj.[41] Na podlagi navodil so hoteli ustvarjalci nove kanonske zakonodaje na novo določiti kazni *latae sententiae*. Kan. 1314 ZCP 1983 določa, da so cerkvene kazni na splošno *ferendae sententiae*, kan. 1318 ZCP 1983 pa določa zelo trde in stroge pogoje, ki lahko opravičijo določeno kazen *latae sententiae*. Te kazni so lahko le za težka naklepna kazniva dejanja, ki lahko povzročijo večje pohujšanje in jih ni mogoče zadostno kaznovati s kaznimi *ferendae sententiae*. Okoliščine, ki povzročijo, da se zmanjša krivda prestopnika, zahtevajo, da storilca ne zadene kazen *latae sententiae* (prim. kan. 1324, §3 ZCP 1983).

8.) Kanonskopravni red z ozirom na dolgo kazenskopravno tradicijo, ki se izčrpa v formuli *Nulla poena sine lege poenali previa* v kan. 1399 ZCP 1983 predstavlja odmik od tega načela, saj predvideva, da je mogoče nekoga kaznovati za določeno dejanje tudi, če to ni posebej opredeljeno v določenem kazenskem zakonu in to narekujejo posebne okoliščine, teža kršitve ali nujnost preprečitve ali poprave pohujšanja .[42]

9.) Velja načelo, da Cerkev vedno teži k temu, da vedno in povsod oznanja božjo resnico, ne da bi pri tem kaznovala s kanoničnimi kaznimi kršitev postavljenih norm.

10.) Iz vsega povedanega je jasno razvidno, da spada med splošna načela kanonskopravnega reda tudi načelo, da je treba dobro razločevati težo moralnih norm božjega prava, ki jih ne moremo šteti v področje kazenskega prava. Za to moremo našteti naslednje razloge: a) Cerkev se najprej in predvsem obrača na vest vernikov. To bi v normalnih okoliščinah moralo zadostovati. Najbolj pomembno je namreč znati ločevati med dobrim in zlim.

[41] Prim. *Communicationes* 2 (1969), 85. O tem je izčrpno pisal tudi V. De Paolis. Prim. V. De Paolis, *De legitimitate et opportunitate poenarum latae sententiae in iure poenali canonico*, v: *Periodica* 65 (1976), 317-330.

[42] »Poleg primerov, ki jih določajo ta ali drugi zakoni, je zunanjo kršitev božjega ali cerkvenega zakona mogoče kaznovati s pravično kaznijo le tedaj, kadar posebna teža kršitve kaznovanje zahteva in je nujno treba pohujšanje preprečiti ali popraviti« (kan. 1399 ZCP 1983).

Prva naloga Cerkve je, da vernikom pomaga pravilno oblikovati vest, ki jim tako razsvetljena z večjo gotovostjo pomaga pri tem ločevanju. V največ primerih se zdi, da je to zadosti, zato Cerkev velikokrat presodi, da ni treba delovati onstran teh meja; b) s tem ko se sklicujemo na vest, vzpostavljamo tudi sistem sankcij na področju vesti, oziroma sankcij, ki se vzpostavijo, kadar pride do kršitev določenih norm na področju vesti. To ima predvsem duhovne posledice z ozirom na pripadnost Cerkvi, prejemanja zakramentov in izvajanja pravic znotraj cerkvene skupnosti; c) kriteriji, ki jih upošteva pristojna cerkvena oblast pri tem, ko vzpostavi določene kazenske sankcije, so mnogi in različni. Ob tem, da je bila težko kršena določena norma in obdolžljivost storilca, zakonodajalec upošteva tudi težo določenega kaznivega dejanja in potrebnost, da se storilca kaznuje. Povedali pa smo že, da ne določa teže določene norme kazensko pravo, čeprav gre za normo s področja naravnega ali božjega prava. Možno je, da določena norma ni sankcionirana z določenim kazenskim zakonom, ker jo dovolj varuje zavest skupnosti o njeni pomembnosti ali pa jo varuje kakšna druga avtoriteta. Po drugi strani pa morajo biti nekatere norme, ki jih zavest skupnosti ne varuje dovolj, zavarovana s posebno kazensko sankcijo (npr. abortus).[43]

Zaključek

Kazensko pravo v Cerkvi je prehodilo dolgo zgodovinsko pot, od tega, da ga v antični Cerkvi v pravem pomenu besede pravzaprav niso poznali, do tega da se je v določenem obdobju, predvsem po tridentisnkem koncilu in pred in ob izidu Zakonika cerkvenega prava iz leta 1917 tako razmahnilo, da so načela, ki jih je sprejela škofovska sinoda leta 1967, jasno poudarila, da je treba kazensko pravo preoblikovati do te mere, da bo res izražalo temeljno konstitucijo Cerkve in njeno poslanstvo.

V prvi Cerkvi so sankcionirali odstope od krščanskega načina življenja in s tem norm, ki so vladale v krščanski skupnosti, predvsem s pokoro. To ni bil javnosti skrit postopek, pač pa je potekal pred očmi cerkvene skupnosti, določeni so bili načini identifikacije grešnikov, vzpostavitev statusa spokornika, liturgični obredi, posebej določeni zanje, za posamezne grehe določene pokore, ki niso bile zanemarljive. Spokorniki so se morali s posebnimi spokornimi vajami truditi, da so zadoščevali za storjene grehe, pri tem pa jih je spremljala celotna krščanska skupnost, ki jih je na tej poti vzpodbujala in tudi nadzirala. Tudi te spokorne načine bi v širokem pomenu mogli razumeti kot način kaznovanja; čeprav ostajamo še vedno na področju pokore in spreobrnjenja.

Šele v 13. stoletju je prišlo do ločitve med spokornimi dejanji in kazenskimi sankcijami in s tem do vedno bolj upoštevane in sprejete delitve na

[43] Prim. V. De Paolis, *La potestà coattiva nella Chiesa*, 44-48.

notranje in zunanje področje. Vse v zvezi s spokornostjo in s tem z zakramentom sprave je prešlo na notranje področje in je bilo očem javnosti vedno bolj skrito. Grešnik je javnost svoje grešnosti manifestiral le še na ta način, da je vsaj navadno vsem na očeh pristopil k zakramentu sprave. Vsebina njegovega spovedovanja pa je postala za razliko od prakse v prvi Cerkvi javnosti popolnoma neznana. Na zunanjem področju pa je vse spokorne vaje in dejanja vedno bolj nadomeščalo kazensko pravo Cerkve, ki se je oblikovalo skladno s splošno kazenskopravno znanostjo. Tako je upoštevalo temeljne principe kaznovanja v določeni skupnosti (popolni družbi), kar je Cerkev po sv. Avguštinu poleg države tudi vedno bila, po drugi strani pa so po teži kršitev norm, ki so jih začeli imenovati kazniva dejanja, določali kazni, ki pa so bile vernikom naložene na zunanjem področju. V Cerkvi se je torej v zgodovinskem procesu oblikovalo kazensko pravo v pravem pomenu besede, ki je včasih celo zasenčilo pristno spravo grešnika z Bogom in s Cerkvijo, ki je bila v praksi v antični Cerkvi.

Izhodišča za prenovo Zakonika cerkvenega prava, ki jih je sprejela Škofovska sinoda leta 1967, so se nanašala tudi na področje kazenskega prava Cerkve. Poudarjeno je bilo, naj se ponovno prouči sistem kaznovanja v Cerkvi, in sicer v duhu II. vat. koncila in njegovega učenja. Ponovno naj se uvede tista izhodišča, ki so lastna Cerkvi. Predvsem naj se upošteva načelo, da ima Cerkev mnoga predvsem pastoralna in duhovna sredstva, s katerimi lahko popravi škodo, ki nastane ob različnih delikventnih držah posameznikov in skupin. Pri tem pa poudarja, da s tem ne teži k ukinjanju kazenskega prava, ki je v Cerkvi z zgodovinskim razvojem postalo nepogrešljivo. Vendar naj ob upoštevanju in ohranjanju delitve na notranje in zunanje področje, kaznovanje zadeva le zunanje področje, število z zakonom določenih kazni naj se reducira, predvsem pa naj se ponovno definira pomen in način aplikacije kazni *latae sententiae*, ki naj se jih ohrani le za najhujše primere in ko ni mogoče z drugimi sredstvi odpraviti ali preprečiti pohujšanja in poboljšati prestopnika. Komisija za prenovo zakonika se je teh načel strogo držala, zato lahko rečemo, da je VI. knjiga Zakonika cerkvenega prava iz leta 1983 odraz izhodišč, ki jih je oblikoval II. vat. koncil, predvsem na področju ekleziologije in položaja posameznika in skupin znotraj božjega ljudstva, ki je Cerkev. Na ta način je prišlo do ponovne in preciznejše delitve med grehom in kaznivim dejanje, med moralnim in kazenskopravnim področjem v Cerkvi. To je bil tudi namen prenove Zakonika na področju kazenskega prava.

Povzetek: **Borut Košir, *Oblast prisile v Cerkvi in prenova zakonika cerkvenega prava iz leta 1983***

Po II. vat. koncilu se je začel zahteven in dolgotrajen proces prenove Zakonika cerkvenega prava. Škofovska sinoda je leta 1967 sprejela deset načel, ki naj bi se jih pri tej prenovi držali. Izhodišče prenove je učenje koncila na teološkem in disciplinarnem

področju. Izpostavljeno je bilo tudi kazensko pravo Cerkve, o katerem govorita predvsem druga in deveta točka omenjenih navodil. V skladu z dolgo tradicijo Cerkve niso bili sprejeti predlogi, po katerih naj bi kazensko pravo preprosto odpravili. Nasprotno, kazensko pravo je sestavni del kanonskopravnega reda in tako naj ostane tudi v bodoče. Potrebno pa je kazenski del cerkvene zakonodaje temeljito reformirati tako, da bo bolj v skladu s temeljno naravo in poslanstvom Cerkve. Treba je ohraniti delitev med zunanjim in notranjim področjem. Med obema področjema naj vlada skladnost. Število kazni je treba zmanjšati in jih nadomestiti z drugimi, predvsem pastoralnimi sredstvi, kar posebej velja za t.i. kazni *latae sententiae*. Te naj ostanejo samo za primere najhujših kaznivih dejanj. Cerkvene kazni naj se nalagajo zgolj na zunanjem področju in samo v primeru, ko gre za naklepna kazniva dejanja. V VI. knjigi Zakonika cerkvenega prava iz leta 1983 so bila našteta navodila upoštevana in tako uvedena v vsakdanje življenje Cerkve.

Ključne besede: duhovnost, greh in grešnik, kazensko pravo, kaznivo dejanje, koncil, pokora, notranje in zunanje področje, pastorala, pohujšanje, prakrščanska Cerkev, prestopnik, spokornost, odveza, kaznovanje, prenova zakonika, teologija in ekleziologija po koncilu

Summary: **Borut Košir, *Compulsory Measures in the Church and the Revision of the Code of Canon Law of 1983***

After Vatican II a demanding and lengthy process of a revision of the Code of Canon Law started. The 1st Assembly of the Synod of Bishops in 1967 passed ten guiding principles to be considered at this revision. The starting point of the revision was the teaching of Vatican II in the theological and disciplinary areas. Also the penal law of the Church was mentioned in points 2 and 9 of said guidelines. In accordance with the long tradition of the Church the proposals to simply abolish penal law were rejected. Penal law was upheld as a component of canon law. Yet the penal part of the Church legislation was to be thoroughly revised in order to conform better to the essential nature and mission of the Church. The division between the external and the internal fora was to be maintained, yet their relationship was to be harmonized in order to prevent conflict between them. The number of the penalties was to be reduced and they were to be replaced by other pastoral means, which especially applied to the so-called latae sententiae penalties. These were to remain only for the most serious offences. Ecclesiastical penalties were only to be imposed in the external forum and only for wilful offences. In Book VI of the Code of Canon law of 1983 these guidelines were complied with and thus introduced into the everyday life of the Church.

Key words: spirituality, sin and sinner, penal law, criminal offence, Second Vatican Council, penance, internal and external fora, pastoral, outrage, early Church, offender, reprentance, absolution, revision of the Code, theology and ecclesiology after Vatican II.

Pregledni znanstveni članek (1.02) UDK 22/28:179.8
BV 65 (2005) 4, 611-641

Avguštin Lah

Nekateri vidiki nasilnega in nenasilnega Boga, kakor ga prikazujejo temeljni viri monoteističnih religij

Uvod

Predstave o Bogu spadajo med osrednje danosti monoteističnih verstev. V tej temeljni danosti koreninijo pogledi na vsa področja bivanja in delovanja ljudi kakega verstva in kulture, ki je nastala pod njihovim vplivom. V okviru te razprave nas zanima, v kakšnem smislu in v kakšni meri temeljni verski teksti judovstva, krščanstva in islama vsebujejo predstave o nasilnem Bogu in kako so lahko omogočali in še omogočajo nasilno ravnanje ljudi. Prav tako nas zanimajo tisti vidiki v razumevanju Boga, ki presegajo kategorijo nasilja in kažejo podobo nenasilnega Boga. Zastavljeno vprašanje bomo obravnavali z vidika življenja, vojne in daritev. Ker je Sveto pismo stare zaveze lastno tako judovstvu kot krščanstvu, bomo v njem navzoče poglede razumeli kot lastne obema religijama. Kar zadeva Koran, temeljni islamski verski tekst, se bomo pri navajanju opirali na dosegljive poskuse prevodov v slovenski jezik.

1. Nekaj o izvoru nasilja pri ljudeh

Težko bi bilo sprejeti predpostavko, da je nasilje pri človeku samo biološko, gensko pogojena lastnost, ki bi spadala k njegovi biološki naravi kot takšni. Bolj verjetno je, da je nasilnost pri človeku psihološko in socialno, torej kulturno pogojena. Najbrž pa je nasilno odzivanje na določene okoliščine po svoji fiziološki osnovi ena od možnosti človeka kot živega organizma, ki je skupno vsemu živemu. To, da se brani, je dano vsakemu organizmu. Toda obramba je že odgovor na napad. Odgovor na vprašanje, odkod izvira nasilje pri človeku, tako ne more izhajati le iz smeri reakcije na nekaj, temveč iz tega, kaj je reakcijo sprožilo. Nasilje je tako dejavnost nekoga (človeka) ali nečesa (živali), ki/kar se postavlja, deluje, ravna proti drugemu. Kako je torej ta, ki napade, ki udari, zagrabi ... prišel do tega, da tako počne?

Ni mogoče in tudi za namen naše razprave ni potrebno, da bi zašli v podrobne analize, ki naj dokazujejo izvor pojava nasilja, agresije pri človeku.

Naj bo dovolj, če povzamemo nekatere splošne in prevladujoče ugotovitve psiholoških in sociološkiih znanosti.

1.1 Psihološko in družbeno ozadje nasilja

Korenine nasilja so pri človeku med drugim tesno povezane s strahom,[1] (z upoštevanjem dejstva, da je tudi strah posledica predhodnega nasilja), ki je posledica določene nezavedne psihične strukturiranosti človeka. Ta strukturiranost ob določenih zunanjih ali notranjih impulzih vodi v nasilno ravnanje. Strah, ki se je skozi dolg proces evolucije življenja na zemlji in v posebni meri v času razvoja neposrednih prednikov človeka – ki so bili izpostavljeni najrazličnejšim naravnim »sovražnikom« (podnebju, nenadnim življenje ogrožajočim pojavom, zverem itd.) – vgradil kot biološka in »duhovna usedlina« v posameznike in človeštvo kot vrsto, je pomemben faktor pri izbruhu nasilja. Kljub temu da strah ni nekakšna materialna, biološka ali individualna duhovna stvarnost, pa povzroči pri človeku, ko ga je strah, celo vrsto samodejnih fizično-bioloških reakcij. Na primer pospešen in močnejši srčni utrip, zvišan krvni pritisk in pospešeno dihanje ali celo začasno ustavitev srca in dihanja, zvišanje sladkorja v krvi, potenje itd.[2] Vse to se dogaja ob hkratnih izjemnih individualnih psiholoških pojavih, ki naj služijo ohranitvi življenja.[3]

Te reakcije so spontane, refleksne brez zavestnega nadzora. Splošna ugotovitev je, da človek vse, kar sproža v njem strah, dojema kot nekaj, kar ogroža življenje in zato kot sovražnika. Na strah, ki ga vzbuja pojav ali sovražnik, odgovarja z begom ali napadom. Strah torej tvori osnovo za nasilje.

Z vidika vedenjske psihologije je pomembna ugotovitev, da strah ustvarja v človekovi duševnosti strukturo, ki lahko pripelje do nasilnega ravnanja tudi takrat, ko ni več neposrednega motiva za fizično ogroženost. Občutek ogroženosti se sproži lahko ob osamljenosti, ob občutku bivanjskega nesmisla neizpolnjenih želja in pričakovanj, ki si jih posameznik ustvari v določenem kulturno socialnem prostoru; danes predvsem na osnovi reklamiranih in v virtualnem svetu skonstruiranih idealov in vrednot.

Svojevrstna oblika ogroženosti, ki jo ljudje občutijo in izražajo kot strah, nezadovoljstvo in nepotešenost, neizpolnjenost pa tudi kot zasvojenost ali »obsedenost«, je življenjska, kulturna naravnanost osebe in družbe na »princip imeti« in oblikovanje življenja po tem principu.[4] R. Girard vključuje ta princip v svojo mimetično teorijo in ga imenuje »posnemajoče poželenje«

[1] Prim. H. v. Stietencom (izd.), *Angst und Gewalt. Ihre Präsenz und ihre Bewältigung in den Religionen*, Düsseldorf 1979.

[2] H. P. Müller, *Krieg und Gewalt im antiken Israel*, v: A. Th. Khoury (in drugi), *Krieg und Gewalt in den Weltreligionen, Fakten und Hintergründen*, Herder, Freiburg 2003, 13.

[3] Prim. E. Drewermann, *Glauben in Freiheit oder Tiefenpsychologie und Dogmatik*, Düsseldorf 1993, I, 309-318.

(désir imité) povezano z rivalstvom.[5] Po njegovem pri tem ne gre v prvi vrsti za psihološko ali biološko dogajanje, temveč je izraz temeljne in skrajne oprtosti vseh ljudi drug na drugega. Gre torej za družbeno strukturo. »Drugi je vzor našega poželenja.«[6]

Imeti stvari, in to vedno več, imeti oblast, imeti resnico kot svojo posest, imeti čast in slavo pri vseh in nad vsemi, imeti druge na sovji strani in z njimi razpolagati. Ker ta »imeti« ostaja vedno nenasiten, nikoli zapolnjen, je treba vse, kar ga ogroža in vse, ki ga ogrožajo onemogočiti, torej prisiliti, da ne bi ogrožali. Tako se nasilje, v katerega vodi »imeti«, nujno stopnjuje v nasilje proti drugemu in drugačnemu. Drugi je lahko drugačen le do tiste mere, ko ne ogroža mojega »nad« in ni nevaren za moj »več«. Ko grozi, da bo ali bi lahkoto postal, ga je treba onemogočiti – s silo seveda, ki prevzema najrazličnejše družbene oblike.

Skratka človek je bitje, ki lahko svoje življenjske sile, »življenjski dih« (1 Mz 27) mobilizira v smeri preživetja tako, da uničuje, kar ga ogroža ali misli, da bi ga lahko ogrožalo. V tem sledi prirojenim in nezavedno in zavedno pridobljenim duševnim modelom (programom) ali tako, da svoj življenjski potencial po drugačnih modelih usmerja v službo življenja sebi in drugim okrog sebe. Brez dvoma pa je strah na vseh področjih človeškega udejstvovanja, posebno pa v zadevi nasilja, »pomemben faktor naše psihofizične danosti«, zato so nasilne reakcije v določenih situacijah destabilizacije samodejne in nujne.[7]

Strah kot »splošna značilnost človeškega bivanja«, ki ga Kierkegaard in Heidegger ločita od kategorialnega, predmetnega strahu, ostaja v človeku kot nekakšen »eksistencial« tudi takrat, ko se naravne in družbene razmere menjajo in so zunanji vzroki, ki so ga pogojevali, že preseženi. Ta temeljni strah si namreč v drugačnih civilizacijskih in kulturnih razmerah najde nove predmete in situacije ali jih celo ustvari. Poleg drugih vlog je prav ta od situacije relativno neodvisni strah motivacijski element religioznosti.[8]

Ko gre za vprašanje izvora nasilja pri človeku, se izkaže, da je ta pogojen tako z njegovo psihofizično naravo, ki nosi v sebi zapis razvoja iz živega sveta, kjer vlada boj za preživetje, kakor z njegovo kulturno naravo, kjer medosebni in družbeni odnosi postajajo sprožilec vedno novih in specifičnih povodov za nasilje. Seveda pa tudi za obvladovanje in premagovanje oziroma pre-

[4] Prim. E. From, *Avere o essere?*, Milano 1977.
[5] Prim. R. Girard, *Figuren des Begehrens. Das Selbst und der Andere in der fiktionalen Realität*, Münster 1998, 29; isti, *Mensogne romantique et vérité romanesque*, Paris 1985, 34.
[6] R. Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, München 2002, 24.
[7] H. P. Müller, *n. d.*, 13-14.
[8] H, P. Müller, *n. d.*, 14.

seganje nasilja.[9] V ta svet kulture sodi tudi religija kot eden temeljnih osebnih in družbenih dejavnikov pri oblikovanju človeka. Tudi pri obvladovanju in razširjanju nasilja je bila religija v vseh časih soudeležena. Do nedavnega je sooblikovala, prežemala in določala vse ravni človekovega osebnega in družbenega ter kulturnega življenja. Zato je upravičena predpostavka, da je vprašanje nasilja tudi religiozno vprašanje. In ker so verstva v vseh pogledih človeško delo, tudi v ustvarjanju simbolnega in predstavnega sveta, s katerim operirajo in učinkujejo, so tako s svojim simbolnim sistemom dušilci, odstranjevalci nasilja ali njegovi vzdrževalci, ohranjevalci in generatorji. Ker ima v religiji bistveni pomen in vlogo Bog oziroma predstava ali podoba Boga, nas v nadaljevanju v prvi vrsti zanima, kakšno je razmerje med Bogom in nasiljem v monoteističnih religijah. Bolj konkretno: ali je Bog, kakor ga predstavlja Sveto pismo stare in nove zaveze ter Koran, nasilen? Zanima nas tudi, v kakšni meri je religiozna tradicija monoteističnih verstev uspela iztrgati Boga iz objema nasilja?

1.2 Bog po izkustvu »strašnega in privlačnega« *(tremendum et fascinosum)*

Od davnine je v človeštvu obstajalo izkustvo divjine, nasilnega in ogrožajočega, ki je v ljudeh budilo določeno obliko »fascinacije strahu«. Ta izkušnja povezana z osnovno strukturiranostjo človeške duševnosti, ki je v tem, da v vsem, kar ga doleti in se mu zgodi, lahko zasluti »presežno dimenzijo« oziroma ga postavi v dimenzijo presežnega, je vodila v prepričanje, da vso vidno, izkustveno dojemljivo stvarnost in človekovo življenje obvladujejo sile presežnega. Groznim, strašnim, nasilnim, uničujočim pojavom gospodujejo nasilne sile, božanstva, ki vzbujajo strah in trepet, božanstvo kot »tremenda maiestas«.[10] Nasprotno temu so vse, kar je dobro, lepo, osrečujoče, uspešno, življenje potrjujoče *(misterium fascinans)* povezovali z dobrimi božanskimi silami. Težko je reči, kaj je prevladovalo. Prav gotovo je, da je bila življenjska sreča in življenjski uspeh vedno ogrožena od mračnih in temnih sil (božanstev) in da je na koncu zmagalo uničenje (smrt), s tem pa božanstvo nasilja.[11] »Ta stereotip, ki loči svet in pojave na dobre in slabe, pozitivne in negativne, življenje in smrt, rast in nazadovanje ter je last zahodnih religij, ohranja svojo funkcijsko prisotnost tudi v monoteistinčih religijah in odločilno vpliva na pojmovanje Boga.«[12]

---

[9] H. P. Müller, *n. d.*, 14-15.

[10] R. Otto, *Il santo*, Milano 1989, 29.

[11] Prim. G. Baudler, *Die Befreiung von einem Gott der Gewalt. Erlösung in der Religionsgeschichte von Judentum, Christentum und Islam*, Düsseldort 1999, 20-21.

[12] Prim. G. Barbaglio, *Dio Violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane*, Assisi 1991, 23.

V tej fazi razvoja religij, ki ga označuje politeizem, je mogoče jasno ločevati med dvema nasprotnima svetovoma božanstev – med dobrimi in hudobnimi –, v času rojevanja vere v enega Boga pa je mogoče predpostavljati spojitev teh dveh področij tako, da se enemu edinemu Bogu pripisuje tako privlačno (fascinantno) kot grozno *(tremedum)*. Bog Izraelcev je Bog, ki daje življenje in ga tudi jemlje (prim. 1 Sam 2,6; 5 Mz 32,39; 2 Kr 5,7; Jon 2,4.6-7; Ps 71,20; 86,13; Tob 13,2; Mdr 16,13; Jak 4,12; 5 Mz 32,39; 2 Kr 5,7; Jon 2,4.6-7; Ps 71,20; 86,13; Tob 13,2; Mdr 16,13; Jak 4,12), daje in naklanja srečo in blagoslov, a pošilja tudi nesrečo, kazen, prekletstvo in smrt, dobro in slabo (prim. 1 Mz 3,22-24; Pdg 2,23; 3,12-13; 11,9; Sir 14,14; Job 1,21). V verskih predstavah Bog zdaj združuje vse, pozitivno in negativno. Tako dobi Bog dva obraza.

S priznavanjem enega samega Boga odpadejo in postanejo odveč mitologije o boju med dobrimi in slabimi božanstvi, o konkurenci in vplivu vsega tega na svet in človeka. Edino razmerje, ki ostane, je odnos Bog – svet – človek. Bog ima zato samo enega partnerja, človeka. Vsa dramatičnost bivanja se v monoteizmu dogaja na ravni človek – Bog. Bogu ostaja tako ena sama skrb: človek oziroma ljudje. Tako dobiva Bog v monoteizmu drugačne funkcije in stopa s človekom v drugačna razmerja. Pa tudi človek dojema svoje življenje in delovanje v drugačnih paradigmah. S tem se spreminjajo tudi simbolni sistemi, v katerih skušajo verniki izraziti razmerje z Bogom. Nekateri konfliktni položaji v življenju skupnosti in posameznikov, kot npr. oblikovanje naroda, verske skupnosti, osvajanje ozemlja za trajno prebivanje, ohranjanje miru pred tujimi zavojevalci, zagotavljanje socialne pravičnosti, skrb za osebno in narodno svobodo ter za etično neoporečnost posameznika itd. postanejo predmet posebnega Božjega interesa in angažiranosti. To pa zahteva tudi od ljudi primerno ravnanje. Ravno na teh področjih, ki so sama po sebi zapletena in konfliktna, nas zanima, kakšno je ravnanje Boga kot edinega in suverenega, absolutnega stvarnika in vladarja ter dopolnitelja vsega.

Da bi prišli blizu ugotovitvi, kako je Bog povezan z nasiljem, bomo v nadaljevanju izpostavili nekatere vidike interpretacije Boga v Stari zavezi, ki je knjiga judovskega krščanskega monoteizma, nadaljevali s podobo Boga v Novi zavezi, ki jo sprejemajo samo kristjani. Oboje pa dopolnili s soočenjem z islamskim Koranom. Odgovor bi lahko bil izhodišče za iskanje odgovora na vprašanje, kakšna je povezava med konkretnim nasiljem v družbi in religioznimi simboli v monoteističnih religijah. V kakšnem smislu ti nasilje preprečujejo ali pospešujejo, vanj vlečejo ali od njega odvračajo.

2. Okvir pripisovanja nasilja Bogu v Stari zavezi

Znani nemški ekseget N. Lohfink izjavlja: »Stara zaveza je ena od knjig svetovne literature, kjer je največ krivi« in »tudi v Novi zavezi je osrednji

dogodek nasilje in grozovito prelivanje krvi in ubijanje Jezusa«.[13] Prav tako Th. Schwager ugotavlja, da v Svetem pismu nobena izkušnja ni tako pogosta, kot je nasilje.[14] Več kot šeststokrat govori o ubijanju in Jahve stokrat naroča ubijanje ljudi.[15] Ubijanje, ki ga izvršijo ljudje bodisi iz jeze, iz maščevanja, iz človeške predstave o pravičnosti itd. bi bilo do neke mere razumljivo. Problem se zaostri do skrajnosti, ko Bog zahteva nasilna dejanja ali jih sam izvršuje zdaj v zgodovini ali obljublja ob koncu zgodovine. Nasilje, naj se zdi kdaj še tako utemeljeno, je teološko in etično vprašljivo predvsem takrat, ko je predstavljeno tako, kakor da ga hoče ali zahteva Bog.[16] V teh primerih je neizogiben zaključek, da je Bog nasilen. Vendar, ali je to res?

Če izhajamo iz hipoteze, da je predstavljanje Boga v Stari zavezi, kar zadeva nasilje, večplastno, lahko ugotavljamo naslednje vidike: a) Bog v odnosu do nasilnega ravnanja ljudi; b) ravnanje Boga samega; c) ravnanje Boga v zgodovini in ob koncu zgodovine - eshatološki vidik.

Splošna ugotovitev je, da Stara zaveza ni nikdar prišla do popolnoma nenasilne predstave o Bogu, je pa - posebno pri prerokih - odprla možnost Božje nenasilnosti v zgodovini. Težave v osvobajanju Boga od nasilja imajo poleg drugih razlogov tudi tega: prevladujoči okvir, v katerem razmišljajo o odnosu Boga do človeka, je vprašanje pravičnosti in zaveza z izvoljenim narodom. Problem nasilja v Bibliji nastopa v okviru »vere« v pravičnost, ki mora slej ko prej zmagati, če ne v zgodovini, pa ob koncu časov.[17] Enako vključuje kategorija zaveze - v primeru neizpolnitve - sankcije, to je kazen. Kazen pa je v bistvu kategorija nasilja, ne glede na to, kakšna je njena oblika.

2.1 Bog in življenje

Splošno prepričanje, ki ga svetopisemsko izročilo postavlja v daljno pragzodovino, je, da je človeško življenje vrednota, nad katero se ni dovoljeno pregrešiti. Nasilje človeka nad človekom in njegovim življenjem, kakor ga povzema pripoved o Kajnu in Abelu, je radikalno obsojeno (prim. 1 Mz 4). Bog odločno obsodi umor človeka, obenem odklanja in obsoja vsako maščevanje, ki bi ga izvedel človek ter postavi ubijalca v svojo zaščito (1 Mz 4,15). »On je varuh in zaščitnik vsakega človeškega življenja tudi najbolj nizkotnega kriminalca«.[18] Tradicija, verjetno duhovniška, ki izključuje vsako obliko človeškega nasilja nad človekom in tudi nad živalmi,[19] v isti sapi grozi

[13] N. Lohfink, R. Pesch, *Weltgestaltung und Gewaltlosigkeit*, Düsseldort 1987, 13.
[14] Prim. Th. Schwager, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München 1978, 58.
[15] Prim. Th. Schwager, *n. d.*, 70.
[16] Prim. G. Barbaglio, *n. d.*, 14.
[17] Prim. G. Barbaglio, *n. d.*, 28-29.
[18] G. Barbaglio, *n. d.*, 33.
[19] Ubijanje živali za hrano in daritve je dovoljeno šele po vesoljnem potopu (prim. 1 Mz 1,21-30; 9,3).

s strogo Božjo sodbo nad nasilnežem in jo v primeru vesoljnega potopa tudi izvede (prim. 1 Mz 6,17). S tem stališčem, ki se ravna po načelu krivda kazen, pade ideal nenasilja, ki ga terja od človeka. Bog sam potepta ideal, ko kot sodnik nagrajuje dobro in kaznuje zlo. Tako ta teologija zaide v protislovje, ki ga niti ne opazi. »Vendar je to protislovje, ki je prisotno v vsej hebrejski in krščanski Bibliji«.[20]

Tudi v grožnji, izrečeni po potopu, ki naj velja za prihodnost, se Bog gospodar in varuh življenja razglasi za maščevalca nad nasilnežem (1 Mz 9,5-6). »Terjati račun« dejansko pomeni smrtno kazen za človeka in za žival, ki ubije človeka (prim. 1 Mz 9,6). Ko so si Izraelci izdelali svoj pravno etični kodeks, so vanj vključili smrtno kazen. Za tistega, ki ubija namensko, ni oprostitve in odkupnine (prim. 4 Mz 35,31). Maščevanje za ubitega ni več pravica, ampak dolžnost.[21] Smrtna kazen je utemeljena najprej s pomočjo kategorije sakralnega reda. Kri ubitega oskruni, onečasti zemljo, kar poruši sakralni red (4 Mz 35,33). Druga utemeljitev sloni na principu pravičnosti. Krivično nasilje poruši pravični red in kazen naj bi ga spet vzpostavila. Zato je krivico treba maščevati.[22]

Ta ideološka zasnova smrtne kazni, ki naj odkupi krivico uboja, je pripisana Bogu, ki ima dolžnost »maščevati kri« oziroma poskrbeti, da ubijalca doletijo posledice kriminala in se prepreči nadaljnje ubijanje (prim. 3 Mz 20,81).

Ta kratek pogled v odnos Boga do življenja, kakor ga interpretirajo teksti, pokaže, da Bog na začetku obsoja nasilje nad življenjem, potem pa, ker zgodovina postaja stanje, v katerem je človek človeku volk, se tudi sam, v skrbi za osvobajanje in učenje svojega ljudstva, zateka k sili, nasilju. V tej fazi Bog ni prikazan v drugačni luči od ljudi, ravna enako, ko z nasiljem odpravlja nasilje. Druge poti za urejanje medsebojnih družbenih odnosov in za odnos Boga do ljudi na tej stopnji Izraelci niso našli. Kako priti do resnične pravice brez poseganja po metodah nasilja, je ostalo v pravnem sistemu judovstva odprto vprašanje. Nekateri preroki so nakazali drugačno pot, ki daje Bogu možnost za uresničevanje pravičnosti, brez zatekanja k nasilju, to bo odpuščanje in prizanašanje.

2.2 Koran in nasilje nad življenjem

Po Koranu Bog načelno prepoveduje ubijanje kot skrajno obliko nasilja nad življenjem (prim. sur 25,68; 5,32). Vendar bi bilo v skladu s Koranom težko zagovarjati trditev, da je ta zahteva ekskluzivna, saj pozna vrsto izjem, kot so: krvno maščevanje (prm. sur 2,178-179) in maščevanje za umor

[20] G. Barbaglio, *n. d.*, 38.
[21] Prim. G. Barbaglio, *n. d.*, 53.
[22] Prim. G. Barbaglio, *n. d.*, 54; J. Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje. Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*, Ljubljana 1999, 246.

(prim. sur 42,40), kadar zahteva pravica (prim. sur 25,69), tudi nevernike (politeiste) je v določenih okoliščinah, ko gre za obrambo prave (islama) vere ali morale, dovoljeno oziroma celo zapovedano ubijati (prim. sur 9,111.13; 8,65). V nekaterih trditvah gre Koran tako daleč, da za ubijanje, ki ga izvršijo verniki za obrambo vere, za Božjo stvar, obljublja Božjo pomoč in nagrado v onostranstvu. Ubijanje se v tem primeru ne pripiše ljudem, temveč Bogu samemu: »Niste jih vi ubijali, Bog (Alah) jih je ubil« (sur 8,17).

Tudi za islam človeško življenje ni največja vrednota, ki bi jo bilo treba varovati pred nasiljem za vsako ceno. Prav tako tudi Bog ni izvzet iz nasilja nad življenjem, nasprotno, on je tisti, ki dela, kar hoče (prim. sur 24,21), zato se zdi, da tudi ubija in zapoveduje ljudem ubijati, kadar hoče. Bog je sicer usmiljen do vernih, a ne neomejeno.

Ker je vojna nasilje samo v sebi, nas zanima, kako verstva povezujejo Boga z vojno.

3. Bog in vojno nasilje - Jahvejeve vojne

Ena najbolj izrazitih oblik človeškega nasilje je prav gotovo vojna. Vojni spopadi so obstajali v vseh zgodovinskih dobah in kulturah in vanje so bila vpletena tudi verstva. Zato nas najprej zanima, kakšno vlogo zavzema Bog v monoteističnih verstvih.

Branje starozaveznih tekstov, ki odražajo miselnost vernih Izraelcev, kaže, da vprašanje odnosa Boga do vojne ni neproblematično. Dejstvo je, da so Izraelci pred izkušnjo babilonskega izgnanstva imeli enak pogled na vojno, kakor kulturni prostor, katerega del so bili (prim. Prd 3,8; Job 38,23). Zanj je bilo značilno mišljenje, da so vojne normalni del narodnega in človeškega življenja in da vojne niso samo zadeva ljudi, temveč tudi zadeva bogov. Pri Izraelcih je vojna tako zadeva Boga Jahveja. Čeprav je načelno mogoče trditi, da so bolj kot vojno in uničevanje cenili mir, so vendarle – paradoksno za vse čase - zaradi miru bojevali vojne. V osnovi srečamo tri kategorije vojn: osvajalne, obrambne in preventivne vojne. V vseh so udeležena božanstva, zato v tem času in prostoru ne najdemo »profane« vojne.[23] To, kar nas zanima, je odnos in mesto Boga v izraelskem pogledu na vojno.

3.1 Vrste Jahvejevega vojskovanja

SZ Boga Jahveja večkrat imenuje »bojevnik« (prim. 2 Mz 15,3; Sof 3,17) in »Bog vojnih čet«, »Sabaot« (Iz 48,2; 1 Sam 17,45).[24] Bog je torej tisti, ki se vojskuje ali sodeluje v vojaških posegih ljudi. O tem, ali je na osnovi tega

[23] Prim. G. Barbaglio, *n. d.*, 82-82. V času izraelskih kraljev postanejo vojne v določeni meri sekularizirane, ker so to vojne kraljev, ki jih Bog odobrava ali zavrača.

[24] Craigie ugotavlja, da se ta pojem pojavi dobesedno ali vsebinsko več kot dvesto krat. Prim. P. C. Craigie, *The Problem of War in the Old Testament*, Grand Rapids 1978, 36.

mogoče govoriti o tako imenovanih »svetih vojnah«,[25] ki bi bile ne samo versko utemeljene, temveč tudi obredno zasnovane, so mnenja med eksegeti deljena.[26] Brez dvoma drži, da biblična besedila Bogu pripisujejo vojskovanje, poseganje v vojne ali zahtevanje vojaških posegov. Gre za tako imenovane »Jahvejeve vojne«.

»Jahvejeve vojne« (4 Mz 21,14) so tiste, za katere je značilen Božji poseg. Prikazane so na dva načina: prvič tako, da se Bog sam bojuje, Izraelci dogajanje samo pasivno spremljajo z vero v uspeh; drugič tako, da vojne vodi izraelska vojska. Primer za prvi način je prehod čez Rdeče morje, ki ima značaj čudežnosti. Med Bogom in vojsko ni sinergije.[27] Čeprav se Bog bojuje, uspeh pripada izvoljenemu ljudstvu. V drugem načinu se vojskujejo Izraelci, Bog v pravem pomenu ne sodeluje, pač pa poseže v dogajanje in pripelje do zmage. Zasluga za uspeh pripada izključno njemu. V teh vojnah ni človeških herojev, heroj je Bog sam.[28]

3.2 Osvojitev Kanaana dejanje nasilnega Boga

To, kar je za našo razpravo najbolj izzivalno in privlači pozornost, je interpretacija zavzetja Kanana. Po nasilnem izhodu iz Egipta, ki ga je izvršil Bog, sledi zavzetje obljubljene dežele, povezano z nasilnim uničenjem tamkajšnjih prebivalcev. Hipotezi miroljubnega zavzetja se nasproti postavlja kot bolj verjetna teorija nasilnega osvajanja, ki je trajalo vso Jozuetovo dobo, v času sodnikov do Davida. Pravila za vojno, ki jih naroča Bog, vsebuje 20. poglavje Pete Mojzesove knjige. V vseh osvajalnih posegih se Bog bojuje skupaj z ljudstvom (prim. 5 Mz 20,1-4).[29] Bog naroča uničenje sovražnih vojakov (prim. 5 Mz 20, 13-14), zahteva uničenje vseh živih bitij z zakletvijo (prim. 5 Mz 20, 16-17); če se mesto mirno podredi, ni vojne, v nasprotnem primeru sledi vojna (prim. 20,10-12).[30]

---

[25] Elemente svete vojne odkrivata G. von Rad, *Der heilige Krieg im alten Israel*, Zürich 1951, 6-14, in J. Glinka, *Bibel und Koran. Was sie verbindet, was sie trennt*, Freiburg 2004, 171.

[26] G. v. Rad, ki sledi F. Schwallyu in mnogi drugi uporabljajo izraz »sveta vojna«, tisti pa, ki izhajajo iz predpostavke, da je pojem svete vojne arabskega porekla in je kot takšen prešel v islam (djihad), kjer ne izraža tega, ker pomeni v Bibliji, uporabljajo izraz »Jahvejeve vojne«. Prim. G. Barbaglio, *n. d.*, 74-77; F. Schwally, *Der heilige Krieg im alten Israel*, Leipzig 1901; G. v. Rad, *n. d.*

[27] Prim. M. C. Lind, *Yahweh is a Warrior: The Theology of Warfare in Ancient Israel*, Scottdale, 1980, 171.

[28] Prim. Sod 5; G. Barbaglio, *n. d.*, 78.

[29] Tudi,če upoštevamo mnenje, da je opis v Jozuetovi knjigi nastal veliko pozneje, morda v drugačnih zgodovinskih in versko-kulturnih okoliščinah in ni odpis dogajanja, kakor se je objektivno dogajalo, je prav način interpretacije Boga v obstoječih zapisih spričevalo o tem, kako so določene skupine razumevale Boga.

[30] Enaka navodila daje v Koranu Bog po Mohamedu za podrejanje upornih ljudstev islamu (prim. sura 9,5-11).

Podlaga takšnih zahtev je »natančna sakralno-religiozna politična ideologija«, ki je izdelala tezo o »božjepravni pravici izraelskega naroda do kanaanske dežele«.[31] Njena posledica je bila vzpostavitev »ozke povezave med kategorijo pravice in nasilja. Pravica se je lahko uveljavljala z nasiljem, ker za vsakim pojavom stoji božanstvo«.[32] Takšna ideologija kaže naravnost škandalozno podobo Boga deuteronomističnih krogov, ki so odločilno vplivali na osrednji člen vere: Bog nam je dal v posest deželo, pridobljeno – pravijo – »s strahom in grozo« (5 Mz 11,25; prim. 7,1; 9,4; 9,5; 12,29) in naročil uničiti tiste, ki so od rojstva prebivali v deželi (prim. 5 Mz 19,1; Joz 10,4; 23,5). Takšen je Božji (Jahvejev) načrt od vekomaj, ki se je uresničil z njegovim vojskujočim posegom. »Nikjer drugje v hebrejski bibliji ni človeško nasilje tako povezano z enakim Božjim nasiljem: Bog je bojevnik sredi človeških vojščakov, še več, bojeviti Bog, ki usmerja bojevanja željno ljudstvo po svoji podobi«.[33] Nasilje Boga in človeka je doseglo svoj višek v pravilu o likvidaciji (herem), ki sicer v izraelskih vojnah ni bilo strogo izvajano, a je dobilo splošno veljavo v deuteronomističnih pripovedih o zavzetju dežele kot »zakon, ki ga je dal Bog«.[34]

Takšna ideološko-teološka interpretacija nasilja in z njo Boga, ki je skrajna oblika odvrnitve od tradicionalne vere, je dobila kritično nasprotje v duhovniški tradiciji. Ta je v času po izgnanstvu zagovarjala bolj miroljubno življenje v skupnosti s središčem okrog jeruzalemskega templja ob spolnjevanju Mojzesove postave, brez nepotrebnih vojn s sosedi. Ta tradicija je skušala odločno odstraniti vsako človeško nasilje iz dežele, (ki je drugi element Jahvejevih vojn), obenem pa močno naglašala Božje čudežno poseganje v dogajanje za osvoboditev in odrešenje, a vendar »za ceno človeških življenj«.[35] S tem, ko je pravica do nasilja vzeta ljudem in pripisana izključno Bogu, je bil postavljen zelo visok cilj, ki mu je sledil določen del preroške tradicije v stari in tudi novi zavezi. Ali pa se je ta pogled napajal ob preroški tradiciji?

3.3 Bog nenasilen do zvestih in nasilen do krivičnih

Religiozno-teološka interpretacija ideologije o Bogu bojevniku, ki odklanja človeško nasilje, s tem še ni bila odpravljena, bila pa je osnova za nekatere nadaljnje bistvene popravke. Najprej se v času po izgnanstvu izoblikuje shema razumevanja lastne zgodovine. Ta sloni na predstavi, da Bog, ki je Izraelcem priskrbel domovino, ne podpira njihovih bojev in stopa na stran sovražnikov oziroma jih prepušča v posest sovražnikov, ker so mu nezvesti. Rešitev jim pribori le lastna vojska z orožjem. Božji odrešenjski

[31] G. Barbaglio, *n. d.*, 87
[32] N. Lohfink, *Il Dio della Bibia e la violenza*, Brescia 1985, 82.
[33] G. Barbaglio, *n. d.*, 87-88.
[34] G. Barbaglio, *n. d.*, 88.

posegi v zgodovino, ki so bili naravnani na uresničitev načrtov z izvoljenim ljudstvom, so sedaj navzoči v mehanizmu povračila za zvestobo in kazni za nezvestobo.[36] Pri tem pa nastopi nov element, to je obžalovanje in odpuščanje, ki odvrne Božjo kazen in prestop na drugo stran. To spremembo zasledimo pri preroku Amosu, ki razume Boga v vlogi sodnika, ki ravna po shemi krivda – kazen. S sodbo kot načinom kaznovanja po meri krivde, hoče Bog odvrniti krivičnika od krivice in vzpostaviti pravični red, ki mu bo sam avtor. Kazen, čeprav se zdi zaslužena, ohranja značaj nasilja.

Drugi vidik dopolnitve je prispevala Jeremijeva tradicija, ki je dejavnost Boga bojevnika postavila v eshatološko razsežnost. Ob koncu časov bo Bog uničil vse vojskujoče, hudobne in predrzne narode. Tudi tu zavzema sodba osrednje mesto.[37]

Podoba vojskovanja in Boga se pojavi spet v času Makabejcev, kjer pa gre bolj za verske vojne v obrambo svobode vesti kot pa za Jahvejeve vojne.[38]

Ponovno rojstvo ideologije Jahvejevih vojn srečamo pri esenih v Qumranu, ki so pričakovali končni spopad, v katerem bodo uničeni otroci teme, to je pogani in vsi sprijeni Izraelci. To bo »Vojna sinov luči proti sinovom teme«, kakor se glasi naslov knjige te sekte. »Ni dvoma, da gre za pravo in posebno Jahvejevo vojno z eshatološkimi značilnostmi«.[39] Bog bo z mogočno roko v boju uničil nezveste. Tu je Bog predstavljen kot nasilni Bog, ki ravna po principu simetričnosti: dobre nagrajuje z življenjem, slabe kaznuje z uničenjem.

Svet povsem brez nasilja in vojaških spopadov prikazuje Danijelova knjiga. Poklicane spodbuja k vztrajnemu zaupanju v Božje zmagovito dejanje, s katerim bo vzpostavil na zemlji večno kraljestvo »svetih Najvišjega« (prim. Dan 7).

Tudi Janezovo Razodetje, ki zaključuje krščanske svetopisemske spise, izključuje vsako vojaško in nasilno zgodovinsko dejavnost pravičnih. Od pravičnih se zahteva le duhovna stanovitnost in zvestoba Kristusu, ne meč in sodelovanje v sveti vojni. V vojni sta aktivna samo Bog in Jagnje. Zelo značilno pa je, da se ta vojna dogaja v nebesih: Mihael in angeli se bojujejo z zmajem (prim. Raz 12,7), ki je imel najprej dovoljenje, da se bojuje s svetimi, da bi jih premagal (prim. Raz 13,7), na koncu ga bosta premagala Jagnje (prim. Raz 17,4-8) in »Božja Beseda« (Raz 19,12).

---

[35] O prehodu čez Rdeče morje je rečeno: »Mojzes je iztegnil roko nad morje in morje se je ob jutranji zori vrnilo na svoje navadno mesto, medtem ko so Egipčani bežali proti njemu. Tako je Gospod pognal Egipčane v sredo morja. Vode so se vrnile in zagrnile vozove in konjenike in vso faraonovo vojsko, ki je prišla za njimi v morje. Niti eden izmed njih ni ostal« (2 Mz 27-28).

[36] Prim. G. Barbaglio, *n. d.*, 96.

[37] Prim. G. Barbaglio, *n. d.*, 98.

[38] Prim. R. de Vaux, *Les institutions de l' Ancien Testament*, Paris 1960, II, 72.

[39] G. Barbaglio, *n. d.*, 99.

3.4 Jezusova zavrnitev nasilnega vojskovanja

Popolno izključevanje in odklanjanje oboroženega nasilja srečamo šele pri Jezusu. Pred patruljo, ki je prišla z meči in koli, da bi ga aretira, izjavlja učencu, ki ga je hotel braniti z mečem: »Ali misliš, da ne morem prositi svojega Očeta in bi mi takoj dal na voljo več kot dvanajst legij angelov« (Mt 26,53). Jezus zavrača tako človeško kakor tudi Božje nasilno posredovanje. Njegova pot, ki jo je začrtala hebrejska Biblija, bo šla po poti nenasilja, zato dodaja: »Kako naj se potem izpolnijo Pisma, da se mora tako zgoditi?« (Mt 26,54). Matej in njegova skupnost sta okrog leta 80 iz svojega razumevanja vere in življenja po njej izključevali Boga bojevnika in vojskujočega Kristusa ter živeli v mirnem krščanskem občestvu, ki je odklanjalo uporabo orožja, da bi z njim branilo vero ali versko-politične interese. Enako sledi iz Blagrov v Matejevi redakciji, ki naglašajo vrednoto nenasilja: »Blagor tistim, ki delajo za mir, kajti imenovani bodo Božji sinovi« (Mt 5,9); »Blagor krotkim, kajti deželo bodo podedovali« (Mt 5,5); »Vzemite nase moj jarem in učite se od mene, ker sem krotak in v srcu ponižen, in našli boste počitek svojim dušam« (Mt 11,29). »To pa se je zgodilo, da se je izpolnilo, kar je bilo rečeno po preroku, ki pravi: Povejte sionski hčeri: Glej, tvoj kralj prihaja k tebi, krotak, jezdi na oslici« (Mt 21,4-5).

Jezusovo nenasilno stališče temelji v veri v usmiljenega in odpuščajočega Boga Očeta, ki ne ravna po principu krivda - kazen, temveč iz prepričanja, da krivde (nasilja) ni mogoče odpraviti z nasiljem.

3.5 Vojna in nasilje v zgodovini krščanstva

Krščanstvo je bilo vedno proti nasilju, načelno tudi proti vojni. Vendar se je v različnih zgodovinskih situacija v posameznostih različno opredeljevalo do vojne vse do njenega dopuščanja. Vprašanje nasilja je ostalo vedno prisotno in ni nikoli onemelo. Ambrož in Avguštin sta se v 5. stoletju naslonila na Ciceronov nauk o »pravični vojni«, v okviru katerega je bilo mogoče dopuščati »uporabo državne moči proti sovražnikom Kristusa«.[40] Vojna je bila dopuščena predvsem zaradi miru, ki naj bi ga prinesla. Z vidika tega cilja se je tudi med bojem zahtevalo upoštevanje splošnih pravnih pravil, da se nasilje uporabi le v toliki meri, da se odstrani krivica. Avguštin je naglašal, da je treba med bojem upoštevati še ljubezen do bližnjega in grešnikov in sovražnikov, da se sila ne predimenzionira. Težko je reči, ali je takšno zagovarjanje vojnega nasilja vpletalo tudi Boga. Zdi se, da naravnost ne. Posredno pa, kolikor so z Bogom utemeljevali pravičnost in zagotovilo pravice. Avguštinov pojem »pravične vojne« je ambivalenten. Temelji na

[40] Th. Hoppe, *Krieg und Gewalt in der Geschichte des Christentums*, v: A. Th. Khoury, *Krieg und Gewalt in den Weltreligionen. Fakten und Hintergründe*, Freiburg 2003, 29.

tezi o zemeljski pravičnosti in izvrševanju Božje sodne in kaznovalne dejavnosti proti grešnikom. Na povračilno funkcijo sile so se sklicevali poznejši komentatorji, ki jim ni šlo toliko za omejevanje sile, temveč za razmejevanje med legitimnim in nelegitimnim nasiljem. Thomas Hoppe ugotavlja: »Vse več dejstev kaže na to, da se pojem upravičena uporaba sile ni nanašal samo na krivice, zajete v svetnopravna razmerja, temveč tudi na silo proti krivovercem, silo v križarskih vojnah in pozneje na inkvizicijo«.[41] Tudi Tomažev v *Summa theologiae* zaostren pojem »pravična stvar« *(iusta causa)* so različno opredeljevali. Nazadnje tako, kakor ugotavlja Josef Höffner, poznejši kardinal, da »pravična stvar« ni zadevala le krivice proti človeku, »temveč vsak greh in krivdo pred Bogom«. Krivica proti Bogu je lahko »prvič prestopanje naravnega zakona, drugič nevera poganov kot taka in tretjič onemogočanje pridiganja poslancu ... S tem je bil teoretično označen odnos do poganskih ljudstev kot trajno vojno stanje«.[42] V tej doktrini se nasilje na videz ne pripisuje Bogu, temveč se človeško nasilje prikazuje kot »Božja sodba nad krivico«.[43] Prav s tem pa dobiva religiozna utemeljitev, za katero se skriva stereotipna podoba kaznovalnega Boga, ki je nasilen, svojo potrditev. Španski sholastiki, posebno de Vitore in Suarez, so pozneje v svojih delih dokazali, da verske razlike ne morejo biti legitimacija nasilja in vojn. Na tem izhodišču so avtorji pozne sholastike oblikovali doktrino o »pravični vojni«, po kateri so pogoji za upravičenost posega po sili določljivi le in izključno na naravnopravni osnovi, to je z argumenti, ki jih človek lahko potrdi oziroma sprejme z naravno pametjo. Suarez je ta naravnopravni princip opredelil kot *vim vi repellere licet*[44] – silo je dovoljeno pregnati s silo.

Čeprav v nadaljnji zgodovini krščanstva vprašanje utemeljevanja vojaške sile z verskimi elementi s tem še ni bilo preseženo, pa je vodilo k vse bolj jasnemu spoznanju, da je tako imenovana »pravična vojna« zelo vprašljiva, da je vsaka vojna proti Božji volji in da tudi obrambna vojna vse bolj izgublja svojo legitimnost. Spore in konflikte je treba reševati brez sile, z nenasilnimi sredstvi, predvsem z dogovarjanjem (prim. KKC 2307). Tudi sedanji uradni cerkveni nauk ob odločnem nasprotovanju vojni zagovarja tradicionalno stališče, da ima država pravico in dolžnost, da tudi s silo brani svoje državljane (prim. KKC 2310). To stališče utemeljuje z realnostjo sveta, v katerem obstaja »vojna nevarnost« (CS 79). Pri tem se ne sklicuje na Boga, kar daje sklepati, da Bogu ne pripisuje nasilnih potez. Nasprotno, množično uničevanje ljudi je »zločin proti Bogu in proti človeštvu« (KKC 2313). V spopadih pa je treba upoštevati »nravno postavo« (KKC 2311).

---

[41] Prim. Th. Hoppe, *n. d.*, 30-31.

[42] J. Höffner, *Kolonialismus und Evangelium. Spanische Kolonialethik im Goldenen Zeitalter*, Trier 1972, 69.

[43] Prim. J. Höffner, *n. d.*, 65.

[44] Prim. Th. Hoppe, *n. d.*, 32.

Zdi se, da zadeva vojaške sile ni več zadeva Boga, ampak človeškega razuma, zato tudi interpretacija Boga ostaja drugačna in ne sledi človeškemu delovanju in snovanju. Bolj je v ospredju Bog, ki naj ga človek posnema v njegovi »miroljubnosti«.

3.6 Koran in Alahovo vojno nasilje

V Koranu pripada Alahu moč nad življenjem nevernikov, ki tukaj zamenjajo teritorialne in nacionalne sovražnike. Njemu pripada vsa moč (prim. Sur 4,139), zato samo njemu pripada oblast nad življenjem. Toda boj ostaja temeljna drža vernega muslimana in notranja zakonitost islama. Pojem boja, »džihad« v islamu sicer pozna najrazličnejše interpretacije kot so »prizadevanje«, »prizadevanje za Božjo stvar«, »napor na Božji poti«, »bojevati se«. Prizadevanje in bojevanje naj bi nujno ne vključevala uporabe sile, čeprav je tudi ne izključujeta.[45] Zato bojevniki za božje pravice, za pravo vero, kadar je ta ogrožena, morajo ubijati (prim. Sur 2,190-194). Ko vojskujoči bojevniki za islam ubijajo, Alah ubija (prim. Sur 8,17). Bojevniki so samo orodje v Alahovih rokah (Sur 9,1). Bog namreč pomaga v vojnih pohodih in se bojuje z vojaki (prim. Sur 47,13; 9,14-15). Na tej osnovi so islamski kalifi zgradili ideologijo o nujnem širjenju islamske vere s pomočjo vojnega nasilja.[46]

Poleg zahtev po bojevanju pa je v Koranu enako močno poudarjena prepoved nasilja in vojskovanja. Bog noče ubijanja (prim. sura 9,1-5), a le med verniki, se pravi med muslimani. Po Koranu je tako osnovno vprašanje vprašanje vere in absolutne pokorščine Bogu, prav tako pa je vprašanje vere neizbežno vprašanje primernega boja, ki ga zahteva in vodi Bog sam (Sur 5,11). Bog po Koranu sicer terja najprej mirno sprejetje vere, islama (prim. 8,61; 4,90), če to ne gre, se drugače verujoči morajo mirno podrediti islamski versko-družbeni ureditvi (prim. Sur 9,5-6), kar je zunanje znamenje sprejema vere. Če tudi to ne uspe, terja totalno vojno do uničenja nevernikov (prim. Sur 9,36; 66,9). Če se neverniki predajo, se vojna neha (prim. Sur 48,16; 9,5.11).

Tu ne gre za vprašanje pravičnosti ali krivičnosti, temveč za pravo vero ali nevero in iz te izvirajoč odnos prijatelj-sovražnik. Ker Bogu pripada vsa oblast, moč in čast, je on silni in nasilni, ki lahko nasilje uresničuje po njemu predanih ljudeh in to tudi v obliki ubijanja v boju in strašnega kaznovanja, če sprejem vere in podreditev ne uspe po mirni piti.

3.7 Povzetek

Vse kaže, da se starozavezno pojmovanje o Jahvejevih vojnah in pojem vojne v Koranu v svojem bistvu ne razlikujeta, čeprav imata različno izho-

[45] Prim. M. Kerševan, N. Svetlič, *Koran. O Koranu, Bogu v islamu*, Ljubljana 2003, 31.
[46] Prim. M. Kerševan, N. Svetlič, *n. d.*, 31.

dišče in cilje. V obeh primerih je Bog vključen v sakralno religiozno ideologijo nasilja in interpretiran kot izvajalec nasilja, zagovornik in naročnik nasilnega delovanja, s to razliko, da je v Svetem pismu vse nasilje usmerjeno na reševanje in odreševanje izvoljenega ljudstva ter Bog in vera vanj ni cilj uporabe vojnega nasilja, medtem ko sta v islamu vera in Bog cilj, kar pa je le krinka za ideologijo oblasti in podrejanje vsega muslimanskemu kulturnemu in družbeno-državnemu sistemu. Če je ideologizacija nasilja v devteronomistični tradiciji pripeljala razvoj do skrajnosti s tem, da je človeško nasilje utemeljevala s podobo nasilnega Boga in njegovo zgodovinsko realizacijo po ljudeh enačila z Božjim hotenjem, je odločno zavračanje človeškega nasilja v preroški in duhovniški tradiciji pripravilo teren za možnost korekcije družbenih odnosov v človeštvu. Še vedno pa je v praksi ostalo vprašljivo povezovanje vojnega nasilja z Bogom. Zdi se, da tudi Koran ni stopil čez to mejo. V sebi združuje tako Božje kot človeško nasilje ob – kar je paradoks – vedno znova izraženi želji po miru in življenju v družbi brez nasilja. Zato vprašanje nasilja v Koranu ni rešljivo na teoretični ravni, temveč le na praktični.

Jezusovo načelno odklanjanje človeškega nasilja ter učenje o nenasilnem poseganju Boga v zgodovino je bilo podlaga za odklanjanje militarizma prvih krščanskih občestev. Četudi cerkveno učiteljstvo ni nikoli zagovarjalo vojaške dejavnosti Boga, je z dopuščanjem »pravičnih vojn« posredno vpletalo Boga v odobravanje takšnega nasilja.

V nadaljevanju nas zanima podoba Boga, ki ga razodeva Jezusova nasilna smrt.

4. Interpretacija Jezusove nasilne smrti in nasilni ali nenasilni Bog

Jezusova smrt je bila od vsega začetka predmet različnih interpretacij in razlag. Razlikovale so se glede na to, kdo jo je interpretiral in s kakšnim namenom in iz kakšnega zornega kota ter s pomočjo kakšnih kategorij je bilo to storjeno. V bistvu lahko razlikujemo tri različne razlage: sakralizacija in ritualizacija žrtve, žrtev kot izraz svobodne in zastonjske ljubezni, smrt in trpljenje kot radikalna kritika vsake oblike nasilja in nasilnih struktur. Vsaka od teh interpretacij razkriva specifično podobo Boga. Izhajam iz predpostavke, da sakralizacijska interpretacija razkriva nasilnega Boga, ostale pa ne.

4.1 Jezus kot žrtev v arhaični religiozni shemi (sakralizacija žrtve)

Mnogi teksti nove zaveze prikazujejo Jezusovo nasilno smrt na križu v luči religiozno obrednih (kultnih) žrtev, kakor jih srečamo v vseh starih verstvih in so bile udomačene tudi v judovskem, grškem in rimskem verskem izročilu. Vsem tem je poleg drugega skupno staro mitično pojmovanje,

da obredne daritve, v prvi vrsti žrtvovanje (ubijanje) na oltarju (žrtveniku), prinaša pomiritev med božanstvom in človekom, spravo z zadostitvijo, odvrnitev nesreč, očiščenje, posvečenje ipd.

4.2 Starozavezno obredno nasilje nad živalmi

Kakor je pokazal Jorge Pixley,[47] je predvsem starozavezno obredno žrtvovanje (klanje, prelitje krvi, zažiganje, uživanje živali) imelo odločilen vpliv na opisovanje in interpretacijo Jezusove smrti. V času pred levitsko (duhovniško) ureditvijo, »racionalizacijo« obrednega žrtvovanja, so med Izraelci obstajale nekatere oblike krvavih daritev, ki jih, kakor trdijo biblični teksti, hoče Bog. *Odrešitvena* ali *skupinska daritev* predstavlja najpogostejšo obliko obrednega klanja živali, pri katerem je sodelovala vsa skupnost in jedla meso, ne pa krvi, ki je morala izteči v zemljo. Poznali so »zavezno daritev«, to je žrtvovanje živali ob sklepanju zaveze z Bogom (prim. 1 Mz 31,43-54; 15,9-10; Jer 34,9-22); »pashalno daritev«, ki je klanje jagnjeta v družinah pred izhodom iz Egipta (2 Mz12,1-14) in se je ohranjala skozi vso poznejšo zgodovino. Pri »žgalni daritvi« so zažgali celo žival (holokavst) kot dar Bogu v hvalo in zahvalo; »človeške daritve«, ki so jih v prvih sto petdeset letih kraljestva prakticirali v dolini Tofet pri Jeruzalemu, kjer so darovali otroke po vzoru drugih narodov (prim. 2 Kr 16,3; 21,6; Jer 19,4-5).

Zdi se, da v času starega Izraela niso poznali bogoslužja brez ubijanja živali. Enako je bilo pri vseh drugih narodih. Pri tem kri ni imela kakšne posebne obredne vloge. Vse kaže, da je bil pri Izraelcih, kar zadeva kri, glavna skrb v tem, da je kri kot nosilka življenja pravilno iztekla. Človeku namreč ni dana pravica razpolagati z življenjem. To pripada izključno Bogu. Da bi pa uvedli v stare obredne navade red, so duhovniki po eksilu predpisovali obred pri daritvah.[48]

Jorge Pixley sistematizira štiri kategorije klavnih daritev po levitskem kodeksu: *zebah šelamim* - običajna daritev, namenjena uživanju mesa ob prazniku; *ʿolah* – žgalna daritev, v celoti namenjena sežigu v prijetno vonjavo družinskemu Bogu oziroma Bogu občestva; *chattat* – spravna daritev, namenjena odpravljanju obredne nečistosti in vračanju nečistih oseb v skupnost. Daritev *ašam* – za odpravljanje krivde (skupaj še z drugimi pogoji), dosego sprave in miru v skupnosti, zato je imenovana tudi »spravna daritev« (prim. 3 Mz 5, 14-26).[49]

Temeljno vprašanje, ki se ob tem zastavlja, je seveda tole: »Ali biblični Bog za svojo pomiritev zahteva sistematično smrt svojih ustvarjenih bitij?

---

[47] J. Pixley, *Fordert der wahre Gott blutige Opfer?*, v: H. Assmann (izd.), *Götzenbilder und Opfer. Rene Girard im Gespräch mit der Befreiungstheologie*, Münster 1996, 131-159.

[48] Prim. J. Pixley, *Fordert der wahre Gott blutige Opfer?*, 140.

To je problem, ki ga zastavlja darovanje živali in ga pozneje smrt Sina še zaostri«.[50] Če bi bil odgovor pozitiven, bi to pomenilo, da je Bog nasilen in da sodi nasilje k bistvu Boga. Vendar Pixley z mnogimi drugimi po temeljiti analizi in razmisleku ugotavlja, da Bog ne terja krvavih daritev in da je ubijanje živali le sredstvo za prinašanje daritev, ki jih hoče človek. Ubijanje živali pa je »koncesija nasilni človekovi naravi«,[51] kakor beremo v 1 Mz 6,12, ki naj služi preseganju nasilja med ljudmi. Duhovniška (levitska) sistematizacija daritev pa naj bi zagotavljala nadzor nad obrednim nasiljem.[52]

Stara zaveza ni našla izhoda iz nasilja nad živimi bitji, tudi se ni nikoli popolnoma dvignila nad nasilniško družbeno ideologijo, ki je zaznamovala tudi religiozno področje. S tem pa se tudi ni rešila daritvene ideologije, ki neizbežno vključuje v nasilje tudi Boga.

4.3 Novozavezna obredna in neobredna interpretacija Jezusa

Nekateri novozavezni teksti predstavljajo Jezusa ob naslonitvi na tempeljske daritve kot »darovano jagnje«, ki je bilo umorjeno in je zato Bogu prijetna daritev (1 Kor 5,7; I Pt 1,18-19; Raz 5,6.12). Janez in Pismo Hebrejcem pa tudi drugi spisi govorijo o Kristusu kot o »velikonočnem jagnjetu«, ki je bilo darovano »za mnoge« (Mk 10,45; 14,24) in njegova kri »nas očiščuje vsakega greha« (1 Jn 1,7). To izražanje se opira na judovsko zgodovinsko in versko preteklost: na klanje jagnjeta ob izhodu iz Egipta, zaznamovanje podbojev, klanje živali pod Sinajem in kropljenje ljudi s krvjo ter vsakoletno ponavljanje teh dejanj v času pashe. Učinki njegove prelite krvi so: očiščenje, posvečenje (prim. Heb 9, 13-14) in sprava (prim. Heb 9,12). V krščanskih spisih so izrazito poudarjene klasične obredne (kultne) kategorije: daritev/darovanje, posvečena /spravna žrtev, žrtev/sredstvo sprave.[53]

4.4 Obredno žrtvovanje sakralizirano nasilje

Ob pojavu žrtvovanja živih bitij z usmrtitvijo se zastavlja vprašanje o izvoru tega početja v zgodovini verstev. Bilo bi zanimivo iskati povezavo med simboličnim pomenom žrtvovanja živali bogovom ter ubijanjem ljudi. To sicer ni naravnost tema naše razprave, a kakor je pokazal R. Girard,

---

[49] Ta daritev, ki sicer ni bistveno drugačna od drugih, je pri duhovnikih dobila novo razlago, ki je v tem, da bi naj z njo grešnik ob priznanju in povračilu škode dosegal pri Bogu odpuščanje krivde in vzpostavil stari red. Utemeljeno pa smemo predpostavljati, da za nekatera dejanja kot npr. umor, duhovniški red ni našel druge rešitve kot iztrebljenje grešnika, ker obstajajo neodpustljive krivde. Prim. J. Pixley, *n. d.*, 145,

[50] J Pixley, *n. d.*, 142.

[51] Prim. J. Pixley, *n. d.*, 146-147.

[52] Prim. J. Pixley, *n. d.*, 158.

[53] Prim. G. Barbaglio, *n. d.*, 235.

obstajajo tudi v sodobnem svetu tako v posameznikih kakor v skupinah mehanizmi, ki vodijo v sakralizacijo žrtve.[54] Ta mehanizem, ki ga podajajo religiozni miti in je zasidran v praksi, je v tem, da se nasilje nad žrtvijo (ponavadi nedolžno) v očeh nasilnikov (ubijalcev), predstavlja kot potrebno in nujno za vzpostavitev določenega osebnega ali družbenega ravnovesja oziroma kot nekaj dobrega za razrešitev družbene (morda tudi osebne) krize.[55] Z nasiljem odstranjena (darovana) žrtev, dobiva priznanje »dobrosti« in nesmrtnosti ter trajne zaslužnosti. Zato postane žrtev predmet poveličevanja in čaščenja (transcendence)[56] ali pa popolnega zamolčanja in brisanja vsake sledi in spomina nanjo. Ko žrtev dobi lastnosti božanskega, nesmrtnega, se zgodi njena sakralizacija.[57] Po tej poti sakralizacije žrtve bi naj prve krščanske skupnosti, prvi privrženci Jezusovega gibanja prešli od mrtvega k vstalemu (transcendentnemu). Ne da bi vedeli, so sledili pot preganjalcev, čeprav v obratni smeri: z razglasitvijo njegove nasilne smrti za vir odrešenja naših duš in z razumevanjem njegove prelite krvi kot studenca očiščevanja in zadostitve za človeške grehe so v obredih sakralizirali nasilje. Sprava in pomiritev med človeštvom in božanstvom, predstavljena v shemi posvečene žrtve in žrtvovanja na oltarju, je dejansko prikazana na ravni primitivnih (naravnih) verstev antične dobe.[58]

Z vidika obredne terminologije (govorice) bi interpretacija Jezusove smrti ne imela posebne teže za naše vprašanje o nasilnem Bogu, če bi takšnega izražanja ne spremljala izrecna pojasnila, ki to daritev povezujejo z Bogom. Bodisi tako, da je Bog to hotel ali da mu je bilo všeč, kar se je zgodilo. Močno je takšna sakralno žrtveniška koncepcija zastopana pozneje v srednjeveški teologiji »vredne zadostitve« *(digna satisfactio)* in še danes marsikje prisotna v tradicionalni krščanski religioznosti. V ozadju te teologije

---

[54] Prim. R. Girard, *Ich sah den Satan vom Himmel fallen wie einen Blitz. Eine kritische Apologie des Christentums*, München 2002, 16.

[55] Prim. R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, Zürich 1987, 126; isti, *Das Ende der Gewalt. Analyse des Menschheitsverhängnisses*, Freiburg 1983. R. Girard govori v tej zvezi o Łmimetični krizi», ki se razreši z žrtvovanjem žrtve (grešnega kozla), ob kateri se povežejo in naposled pomirijo sprti akterji; prim. R. Girard, *Das Ende der Gewalt*, 79.

[56] Prim. R. Girard, *Das Ende der Gewalt*, 132. 377.

[57] Prim. W. Palaver, *Rene Girards mimetische Theorie. Im Kontext kulturtheoretischer und gesellschaftspolitischer Fragen*, Münster 2003, 203; R. Schwager, J. Niewiadomski (izd.), *Religion erzeugt Gewalt - Einspruch!*, Münster 2003, 25-31.

[58] Žrtveniške obredne daritve (krvave ali nekrvave) skrivajo v sebi na simbolni in mitični ravni princip grešnega kozla, to je nedolžne žrtve, v kateri rivalski družbeni akterji – ne da bi se zavedali – z nasiljem razrešijo mimetično krizo. Sakralizirana žrtev in v njej nasilje postane nekaj »nedotakljivega«, »prepovedanega« in zato preprečuje nasilje. S ponavljanjem obrednega žrtvovanja skrbijo, da ne bi družba (ali posameznik) ponovno zdrknila v enako krizo. A, ker na zakrinkan način ohranjajo mehanizem nasilja, se v razmerah novih kriz in kaosa družbeno nasilje vedno znova rojeva. Prim. R. Girard, *Das Heilige und die Gewalt*, 76; isti, *La violence et le sacré*, Paris 1987, 77.126. Prim. G. Barbglio, *n. d.*, 233.

je pojem neskončno razžaljenega Boga, ki naj bi ga potolažila samo neskončno popolna žrtev in tako zadostila za žalitve.

Obredno žrtvovanje kot oblika nasilja nad nedolžno žrtvijo, ki bi ga Bog pričakoval, terjal ali samo v njem užival, kaže neizogibno na sadistične poteze Boga, na Boga, ki odobrava nasilje. Bog, ki bi za vzpostavljanje življenja in življenjskega (milostnega) odnosa s človeštvom terjal kultno ubijanje, je nasilen in maščevalen. Pri ubijanju živali to sicer ni nujno.[59] A kolikor ta koncepcija ustvarja v ljudeh mehanizme žrtvovanja drugega ali sebe (sadistično mazohistične mehanizme) in pogojuje v njih takšno duhovnost, postanejo sami nasilni.[60] Tretja, najbolj zaskrbljujoča posledica sakralne interpretacije pa je ta, da zabriše negativnost in nečlovečnost nasilja in nasilnežev s tem, da jih opraviči. »Nasilni postanejo molče sredstvo previdnosti za dosego zadostilne, boguvšečne daritve«.[61] Tudi Jezus kot žrtev človeškega nasilja izgubi svojo težo in postane le sredstvo za dosego višjih ciljev. V teh interpretacijah se skriva poizkus človeka, da bi opravičil lastno nasilje oziroma da bi zastrl v sebi destruktivno težnjo in to jemal kot nekaj pozitivnega, kot sredstvo za druge plemenite cilje. Očiten dokaz za takšno opravičevanje žrtev v zgodovini je veliki duhovnik Kajfa s svojo izjavo: »Bolje je, da en človek umre za ljudstvo« (Jn 18,14). Kot »višji« cilj se tu postavi ljudstvo in navidezni mir med Judi in Rimljani ter ohranitev pridobljenih položajev pripadnikom vladajočih struktur. Jezus, ki z vsem tem nima nič, postane grešni kozel, in vsi si »pomirijo« svojo vest, kakor da delajo prav. Nasilna smrt, žrtvovanje enega nedolžnega, je po tej sprevrženi logiki opravičena, dovoljena.

Ali je možno, da bi obredno nasilje imelo tudi pozitivne učinke, ko postane na simbolni ravni za udeležence - ki sicer sami fizično ne ubijajo, moralno pa to odobravajo - način izživljanja impulzov nasilja? Če sledimo raziskavi T. Todorova, ki razlikuje med religioznim ubijanjem in ateističnim ubijanjem, ter prvega imenuje žrtvovanje in drugega masaker in grozovitost drugega razume kot posledico izrinjanja prvega iz modernega sveta,[62] potem je mogoče reči, da religiozna simbolnost vpliva pozitivno na zmanjšanje nasilja v družbi. Temu v prid govori tudi ugotovitev Baudlera, ki trdi,

---

[59] Žrtvovanje, klanje živali za daritve ni bilo v ospredju izraelske religiozne prakse. V ospredju je element čaščenja in gostoljubja, skupnega hranjenja s pripravljenim mesom, ki pa pač terja, ubijanje živali. Poudarek ni na ubijanju, ugotavlja A. Schenker, *La douseur et le sacré. Les sacrifices de la Bible comme expression de la douceur divine*, v: A. Nayak, *Religions et violences. Sources et interactions*, Fribourg 2000, 223-224.

[60] O tem priča eskalacija nasilja v krščanstvu nad drugačnimi v času po prevladi Anzelmovega teološkega sotisfakcijskega modela. V moderni dobi pa ubijanje islamskih skrajnežev, z obglavljenji, kar je neposredna imitacija obrednega klanja.

[61] G. Barbaglio, *n. d.*, 244.

[62] Prim. T. Todorov, *Die Eroberung Amerikas. Das Problem des Anderen*, Frankfurt 1985, 175.

da so prav religije s svojimi simbolnimi sistemi bile v službi premagovanja nasilja v ljudeh.[63] Ta teza velja, le kolikor gre za zmanjševanje nasilja, nikakor pa ne za njegovo odpravo, saj zgodovina potrjuje obstoj religiozno motiviranega nasilja v vseh časih. Enako velja za pojmovanje Boga. Kolikor gre za obredje, ki ima žrtveniški značaj in se to povezuje z Bogom, mu neposredno ali posredno pripisuje nasilniške poteze.

4.5 Jezusova svobodna daritev iz ljubezni izraz notranjega nenasilja

Hermenevtični okvir obredne, nadomestne, zadostilne daritve, žrtvovanja, s katerim so prvi kristjani ubesedili svoje razumevanje Jezusove nasilne smrti, ima še drugačno in po splošnem prepričanju prevladujočo razlago, ki izpostavlja specifičnost krščanstva. Gre za vprašanje, kakšna je bila Jezusova osebna drža, naravnanost, v procesu njegove smrti. Da dogodek obsodbe in usmrtitve ni imel obrednega značaje, je jasno. Da se on sam ni imel za sakralno žrtev, da ni imel nobene želje igrati vlogo grešnega kozla, je nekoliko manj jasno, vendar razvidno iz njegove temeljne življenjske drže: biti popolnoma, dosledno do konca zvest sam sebi, svojemu življenjskemu poslanstvu, ki ga je spoznal in se zanj odločil na začetku javnega delovanja. Z drugimi besedami, križanje, ki ga je Jezus doživel, je bilo posledica njegove popolne ljubezni in predanosti Bogu in ljudem, ki ga ni hotel ne on ne Bog. »Bog ni zahteval nasilne smrti svojega Sina«,[64] da bi se izkazal ponižnega in vdanega. Smrt je bila posledica zvestobe lastnemu poslanstvu z vsemi tveganji, vključno z darovanjem življenja.[65]

V bistvu gre za vprašanje, ali so križanega vodili subjektivni mazohistični (morda narcisistični) mehanizmi ali ljubezen do ljudi. Ali drugače, so Jezusovo posvetitev ljudem usmerjale težnje po darovanju samega sebe vse do možne smrti ali pa je to pot, ki jo je hotel Bog in jo je on kot Sin sprejemal z namenom, da vzpostavi pomiritev med Bogom (božanstvom) in človeštvom? Ga je vodila darovanjska ljubezen ali »žrtvovanjski mehanizem«?[66] Ker so interpretacije v smislu zadostitve sakralnega tipa in sodijo med formulacije arhaične vere, ki odsevajo grško-rimske in judovske zadostitvene koncepcije, jih je treba pripisati zastareli mitični mentaliteti.[67]

---

[63] G. Baudler, *Die Befreiung von einem Gott der Gewalt*, 12.

[64] B. Ferraro, *Theologiesch-pastorale Fragen: Warum eine Christologie ohne Opferideologie?*, v: H. Assmann, *n. d.*, 257.

[65] Prim. G. Barbaglio, *n. d.*, 236-237.

[66] »Jasno mora postati, da sta darovanje samega sebe in samožrtvovanje dve različni stvari«. Darovanje sebe izvira iz ljubezni, samožrtvovanje pa ima elemente nasilja, ki se ustvarjajo v posamezniku, ki živi v nasilni družbi in religiji, ki jo določa nasilniška podoba Boga. Prim. S. A. G. Soares, *Umgang mit der Bibel im Afroindiolateinischen Amerika und die Anregungen René Girards*, v: H. Assmann, *n. d.*, 218; R. Josgrilberg, *Opfermechanismus und der Tod Jesu*, v: H. Assmann, *n. d.*, 161-168.

Uporaba kultnih kategorij je okvir, metafora, jezikovna oblika, s katero skušajo avtorji posredovati svoje osrednje sporočilo o Jezusovi smrti kot doslednem (radikalnem) izrazu njegove in Božje ljubezni do ljudi. Poglejmo na kratko Pavlovo in Janezovo teologijo in pismo Hebrejcem iz tega zornega kota.

4.6 Daritvena, ne-žrtveniška interpretacija Jezusove smrti

Pavel in Janez predstavljata Jezusovo nasilno smrt v personalistični luči, kot dejanje največje ljubezni in podaritve samega sebe. Ta ljubezen odrešuje tako, da pritegne človeka v svoj darovanjski dinamizem. Kdor se ji zaupa, stopa z njo v občestvo in se reši vsakega nasilja.[68] Božja darujoča, zastonjska in brezmejna ljubezen se je zgodovinsko uresničila v Jezusu Kristusu in se po delovanju Sv. Duha izliva v naša srca. Skrajna (radikalna) situacija te darujoče ljubezni je smrt na križu. Tu se Božja in Jezusova ljubezen zedinita v solidarnosti z grešnimi (nasilnimi) ljudmi. Tako smo v Jezusovi predanosti v ljubezni, ki se je razodevala v smrti, odrešeni in združeni (spravljeni) z Bogom za deležnost pri njegovem življenju (prim. Rim 5,5-10). Jezusova nasilna smrt daje opravičenje in spravo, a ne zaradi trpljenja in kakšne skrivnostne moči prelite krvi, temveč zaradi dejanje največje ljubezni (prim. Jn 15,13).[69]

Povezavo med Jezusovo in Božjo ljubeznijo razloži Pavel v Rim 8, 31-32 tako, da v Jezusovem celotnem pojavu, od učlovečenja do poveličanja, vidi dar Božje ljubezni same in vse, kar ta ljubezen podarja.[70] Božja ljubezen do nas torej nima lastnosti sadizma do Jezusa in noče njegove nasilne smrti, temveč življenje v ljubezni brez meja, tudi za ceno življenja. V Jezusovi inkarnaciji in strašni smrti na križu se afirmira Božja ljubezen tako, da se radikalno solidarizira z ljudmi, ko se »izniči« v svoji božanskosti (prim. Fil 2,7-8).

Tudi Pismo Hebrejcem razume Jezusovo daritev na križu v kategoriji inkarnacije. Čeprav jo podaja v metafori tempeljskih daritev, je ne pojmuje kot kultno, temveč kot eksistencialno dogajanje, kot darovanje samega sebe, lastnega življenja v solidarnosti z ljudmi (prim. Heb 2,11-17). To prinaša posvečenje, mir, življenje. S tem desakralizira in demitizira tempeljsko (in vsako) obredno in žrtveniško logiko.

S svojo darovanjsko ljubeznijo Jezus po tej teologiji ni osamljen primer, ki naj ga ljudje posnemajo, temveč je začetnik novega rodu, novega človeštva,

---

[67] Prim. M. Hengel, *Crocifissione ed espiazione*, Brescia 1988, 266-268.
[68] Prim. G. Barbaglio, *n. d.*, 239.
[69] Prim. G. Barbaglio, *n. d.*, 240.
[70] »Kaj bomo torej rekli k vsemu temu? Če je Bog za nas, kdo je zoper nas? On ni prizanesel lastnemu Sinu, temveč ga je dal za nas vse. Kako nam torej ne bo z njim tudi vsega podaril?« (Rim 8, 31-32).

ki mu pripada po »deležnosti« (participaciji), kar se dogaja po veri in zakramentih. Ljudje so tako vključeni v dinamiko Božje ljubezni.[71]

Tudi za Janeza je Jezusova smrt na križu izraz največje ljubezni, ki naj jo učenci posnemajo, ker ni večje ljubezni kot je dati življenje za drugega (prim. Jn 15,12-13; 1 Jn 3,16). V Jezusovi ljubezni in v njem samem je Bog Oče podaril človeštvu (svetu) svojo ljubezen (prim. Jn 3,16; 1 Jn 4,9).

V Jezusovem primeru ne gre za kultno vsebino ljubezni v smislu žrtve in žrtvovanja, ki bi vodila v okrnjenje ali uničenje življenja, ampak ravno nasprotno, gre za dvig, potrditev, obogatitev življenja, za polnost ali obilje življenja (prim. Jn 10,10). To resnico podkrepi R. Girard s primero iz zgodbe o Salamonovi razsodbi v sporu med dvema ženama (prostitutkama), ki se potegujeta za otroka (prim. 1 Kr 3,16-28). Resnična mati se po razsodbi, da naj otroka razpolovijo in dajo vsaki polovico, odreče otroku in ga prepusti lažni materi, čeprav bi to lahko pomenilo njeno smrt. V ljubezni te matere ne gre za žrtvovanje, ne za mazohizem, za »instinkt po ubijanju«, temveč v odločitvi med ubiti ali biti ubit tvega lastno smrt, da bi otrok živel.[72] Tako Jezusova ljubezen ni žrtvovanje v smislu omejevanja, morjenja oziroma ubijanja, temveč v smislu omogočanja življenja v polnosti, kvaliteti. Jezusova osebna odločitev za služenje Bogu in ljudem do konca (smrti) pomeni izključitev težnje po nasilju nad samim sabo, obenem pa Božja zahteva in sprejetje takšne radikalne ljubezni ne vključuje nasilja, temveč ga odpravlja. Bistveno jedro krščanske daritve je »ne-žrtveniško«.[73] Toda, kako je bil Bog vključen v Jezusovo smrt?

4.7 Jezusova nasilna smrt je obsodba vsakega nasilja in razodetje Boga, ki je nenasilen

Jezusova nasilna smrt je izključno delo ljudi, ki so pravičnega in nedolžnega, neoboroženega in nenasilnega preroka iz Nazareta, ki ni imel druge obrambe kot zavest, da ima prav, odstranili s sveta, v katerem vlada nasilje, krivica in zavračanje drugačnega.[74] Ob tem ni mogoče prezreti dejstva, da novozavezni pisatelji povezujejo Jezusovo nasilno smrt tudi z Bogom. Po eni strani interpretirajo Jezusovo smrt kot dejanje osebne svobodne odločitve, porojene iz ljubezni do ljudi in do Boga, »za nas«, »za druge«, »za mnoge«, torej v smislu odrešenja in ne obredne sprave oziroma pomiritve neba in zemlje, človeštva in božanstva; po drugi strani pa isti teksti govori-

[71] Prim. P. Sanders, *Paolo e il giudaismo palestinese: Studio comparativo su modelli di religione*, Brescia 1986, 591-593.

[72] Prim. R. Girard, *Das Ende der Gewalt*, 246-256; isti, *Des choses cachees depuis la fondation du monde*, Paris 1986, 295-305.

[73] R. Girard, *A Theater of Envy: William Shakespeare*. New York 1991, 339.

[74] Prim. G. Barbaglio, *n. d.*, 251.

jo o tem, da je Jezus izpolnjeval Božjo voljo (prim. Jn 4,34; Heb10,7), da je daritev bila Bogu všeč. Kako je bil torej Bog vključen v samo nasilno smrt? Je Bog nasilen ali nenasilen?

Če je Bog hotel to smrt in nasilje, potem je sam nasilen in so človeški izvajalci le instrument Boga. Če se vse prišteva izključno nasilju ljudi in Jezusovemu svobodnemu sprejetju nasilja z nenasilnim odgovorom, je Bog sicer opravičen. Toda, če Bog ni neposredno odgovoren za Jezusovo smrt in Jezusa ni poslal zaradi nasilnega trpljenja, ostaja kljub temu težko vprašanje, zakaj ni naredil nič v prid nedolžnemu in ni preprečil nasilja nad njim. Zakaj je nedejavno spremljal početje zlobnih? Če bi ga lahko preprečil, pa ni hotel, pomeni, da soglaša s krivico in nasiljem, torej je kriv in ni dober. Če nasilje podpira, pomeni, da je sam nasilen. Če nasilja ni mogel preprečiti, potem ni – kakor se mu splošno pripisuje – vsemogočen.

Odgovor na ta vprašanja daje prva krščanska skupnost na temelju osrednjega sporočila, ki se glasi: Bog se je za tega nedolžnega Jezusa, ki so ga ljudje usmrtili s križanjem, zavzel tako, da ga je obudil od mrtvih (Apd 2,32; 4,10) in ga opravičil. Bog ni posegel v zgodovinsko dogajanje, ker ni mogel. Ni mogel, ker ni nasilen. Učinkovit poseg na fizično zgodovinski ravni bi bil relativno uspešen le s silo, z nasiljem. Tega pa pri Bogu ni. Bog je tako glede nasilnega delovanja popolnoma nemočen in neučinkovit. V zgodovini Bog ni vsemogočen, ker je nenasilen, neoborožen, slaboten. »Zmagovita vsemogočnost in nasilje z ene strani ter slabotnost in nenasilje z druge strani gredo skupaj ł Jezusov Bog je slaboten in nenasilen, natančneje: je slaboten, ker je nenasilen, nasilnim ne odgovarja z enako dejavnostjo. Njegovo ravnanje je samo in vedno le ustvarjalno, nikdar uničevalno, tudi takrat ne, ko se uničenje sovražnika ali zlom človeških ovir ponuja kot učinkovito ali celo nujno sredstvo za dosego pravice.«[75] Zahtevati od Boga učinkovit poseg proti človeškemu in naravnemu nasilju, bi pomenilo, zahtevati od njega nasilje. Bog torej ni posegel, a ne zato, ker ne bi hotel, temveč ker ni mogel, ni mogel, ker ni nasilen. In vendar slabotni, ne-močni Bog, kakor ga oznanja in razodeva Jezus, ni pasivni Bog, ni apatični Bog, temveč se solidarizira s svetom in gre skrito s trpečim na križ. Na križu se Jezusova darujoča ljubezen in Očetova (Božja) ljubezen za človeka srečata in tako postane zgodovinsko vidna (prim. Jn 3,16). Nista se umaknila izgonu, ki so ga odločili nasilni. Če je po starozavezni pripovedi Bog človeka izgnal iz raja (prim. 1 Mz 3,23-24), se sedaj vloga obrne. V Jezusu iz Nazareta je Bog sam izgnan, a ne izžene človeka. Iz ljubezni se da izgnati in ne kaznuje tistih, ki ga izganjajo. Nobeden v tej drami nasilja ni kaznovan, razen Juda, a ta si je sodil sam. »Zmotno bi bilo zamenjavati Božjo slabotnost ali nemoč, ki jo razodeva Golgota, z Božjo odsotnostjo ali brezbrižnostjo.«[76]

[75] G. Barbaglio, *n. d.*, 206-207.
[76] G. Barbaglio, *n. d.*, 253.

Toda, če se je na Golgoti po eni strani manifestirala človeška krivica, to je nasilje in se je na drugi strani kazala nemoč in skritost Boga ter v tej skriti nemoči razodevala solidarnost ljubezni, potem se z oznanilom o vstajenju razodene v vsej radikalni dokončnosti resnična veličina, vsemogočnost in pravičnost nenasilnega Boga. Bog je posegel stvariteljsko tako, da je križanega postavil za začetnika novega življenja in ga naredil za temelj novega sveta (prim. 1 Kor 15,45-49). Ko ga je obudil, mu je priznal pravičnost nedolžnega ter ga rešil nasilne in krivične smrti. Nedolžni, po krivičnikih obsojeni na krivično smrt, je pri Bogu dosegel pravico in priznanje nedolžnosti. S tem je razkrinkal tiste, ki so ga križali, razkril je njihov pravi obraz nizkotnih nasilnežev. Bog je to storil brez vsakega kaznovalnega nasilja krivičnih krivcev. Tako je izbrisana povezava med pravičnostjo za preganjane in uničenjem preganjalcev, ki se v Stari in tudi v Novi zavezi tolikokrat poudarja in kliče po njej. Bog daje pravico križanemu, ne da bi kaznoval morilce. »Njegovo maščevanje je v tem, da daje življenje preganjanemu, ne da bi udaril preganjalca«.[77] Pri tem ni šlo za vprašanje Božjega hotenja, kakor da bi jih lahko udaril, a jih ni hotel, dejansko jih ni mogel, ker v svoji moči ni nasilen. Nemoč nenasilnega Boga do križanega se druži z močjo, ki zmore vstajenje. To je moč, ki ustvarja novo življenje preganjanim zaradi pravice. Bog nima moči ubijanja, temveč moč oživljanja (prim. Rim 4,18). »Drugače povedano, slabotni Bog, zato ker ni nasilen, ne neha biti učinkovit v zgodovini, toda vedno in samo z močjo življenja. Pravico je mogoče uveljaviti brez nasilja; zato da bi se življenje rodilo in uveljavljalo, ni potrebna nasilna smrt drugega«.[78]

5. Alah, Bog islama tudi uničujoča moč, ki žrtvuje, kogar hoče

5.1 Transcendentni Bog islama lahko generira človeško nasilje

Islam v Koranu sicer omenja Jezusa kot preroka – predzadnjega glede na Mohameda – rojenega po deviškem spočetju brezmadežne Marije, a v njem ne priznava razodetega Boga[79] in tudi zanika, da bi bil križan in vstal od mrtvih. Le njegovo povišanje k Bogu (Alahu) priznava (prim. Sura 4,157-158). To izločitev Jezusove nasilne smrti in vstajenja ter celotne odrešenjske interpretacije iz islamskega zaklada vere je mogoče različno razlagati. Poleg temeljnega razloga, ki je v odrekanju božanskosti, bi lahko bil eden od vzrokov tudi ta, da se Boga izključi iz nasilnega dogajanja, ker po islamsko-koranski predpostavki Bog kaznuje le zlobne, pravične pa samo nagrajuje. Drugi možen vzrok je ta: smrt nedolžnega Jezusa in vstajenje je radikalna obsodba vsakega nasilja, posebno religiozno in politično motiviranega kot

[77] G. Barbaglio, *n. d.*, 257.
[78] G. . Barbaglio, *n. d.*, 257.

sredstvo za dosego višjih ciljev. Torej ravno obsodba principa grešnega kozla. Prav v tem pogledu pa Koran v nekaterih svojih segmentih (surah), islam kot celota pa v svoji pravni *(šaria)* interpretaciji, ni prestopil na raven nenasilja. Princip boja (ubijanja) kot sredstvo za žrtvovanje drugače verujočih (nevernih), ki naj bi ogrožali edino pravo vero (islam) in družbeni mir, izkoriščajo fundamentalistične skupine ter opravičujejo nasilje muslimanskih samožrtvovalcev.[80]

Ob načelnem zagovarjanju neubijanja, ne-nasilja nad nedolžnimi in priznavanju svobode za vero (prim. Sura 2,256) obstaja v islamu (Koranu) idejni sistem, ki nenasilje izniči. Ta sistem je najprej v zahtevi po absolutni podvrženosti človeka Bogu in Koranu, kar človeku ne pušča nobene izbire[81] in ga spreminja v »sluga, *abd*, ali v najvišjem pomenu *halifah*, služabnik«.[82]

Bog (Alah) tako dobiva poteze neizprosnega in nasilnega Boga, ki se mu mora vse in vsak brezpogojno (slepo), hlapčevsko podvreči in pokoravati, kar slej ko prej nujno vodi v žrtvovanje lastne svobode. Islamski človek je tako žrtev Božje – Alahove – transcendence in moči. Ta nedostopna transcendenca, ki naj bi ljudi odvračala od medsebojnega nasilnega ravnanja, lahko postane sama izvor nasilja. Kjer vera prikazuje človeka kot božjega podložnika, se Boga dojema kot močnega in nasilnega. Tako razumljeni Bog ni na strani ubogih in zatiranih, trpečih, da bi jih rešil in osvobodil, temveč mu je všeč njihov položaj žrtve (sluga). To pa v ljudeh ustvarja podlago, da postanejo uporni (nasilni). Hlapec, nesvoboden oziroma svoboden v nesvobodi, se s silo upre, ko se tega zave. Odstranitev oziroma zatajitev Jezusove nasilne smrti kot žrtve človeškega nasilja in izraza najvišje oblike osebne ljubezni, ki razodeva Božjo ljubezen, je način, kako se odpre možnost za nasilje med ljudmi, v družbi. Bog tako v islamu ni radikalno nenasilen, ker na zgodovinski ravni ni obsodil nasilja s svojo vsemogočnostjo življenja. Islam molče afirmira nasilnega Alaha, ki za dosego življenja, zapoveduje smrt drugačnih.

5.2 Obredno klanje živali simbol Alahove usmrtitvene moči

Bog v islamu združuje vlogo zagovornika in branitelja, a tudi uničevalca življenja. Nasilje nad življenjem, ki se pripisuje Bogu, se v islamu kaže tudi v obrednih klavnih daritvah živali ob praznikih, posebno na romarskih shodih v Meki in potem po vsem svetu, kjer je ubitih na milijone ovc, koz in kamel. Sakralno, obredno žrtvovanje jagnjeta z vsemi elementi mučenja

[79] Prim. D. Ocvirk, *Doktrinarne razlike med krščanstvom in islamom in njihove družbene implikacije*, v: *BV* 64 (2004), 320-321.
[80] Prim. G. Schmid, *Islam und Gewalt*: www.relinfo.ch/islam-westen/usuliya.html (2001).
[81] Prim. D. Ocvirk, *n. d.*, 327
[82] D. Ocvirk, *n. d.*, 319.

in obglavljenja je v islamu prevzeto iz arabske religije in drugih religij iz časa nastanka islama, kaže vse elemente sakralnih žrtev, kakor jih je raziskal in interpretiral R. Girard v svojih delih.[83]

V Koranu je zapovedana klavna žrtev, daritev Alahu, ki se izvede po predpisanem obredu, katerega bistvo je izgovarjanje Alahovega imena (prim. Sura 22,34). Klanje se tako opravlja v imenu Alahu lastne usmrtitvene moči in ne v imenu človeške sle po ubijanju (sura 22,34). Da gre pri tem tudi za nekakšno nadomestilo za žrtvovanje otrok (deklic), kar je bila navada v Mohamedovem času, kažejo sure 6,140; 16,57-60; 17,31; 81,8.

Koran nakazuje tudi določene nastavke, ki deloma presegajo žrtveniško miselnost, in sicer na dva načina. Najprej tako, da naroča, naj se del žrtvovane živali podari (prim. sura 22,36), potem pa z opozorilom, da materialna žrtev sama ne pride do Alaha, ampak le kot gesta čaščenja (prim. sura 22,37). Toda radikalne kritike žrtveniške miselnosti islam ni nikoli doživel. Daritve v smislu osebnega darovanja iz svobodne ljubezni za blagor življenja vseh Koran in z njim islam ne pozna, razen del mistike.[84]

Islam tako ostaja s svojo žrtveniško logiko in prakso na ravni arhaično religioznega mišljenja, ki v žrtvi gleda sredstvo za spravo in pomirjenje med božanstvom in človekom ter čaščenje in, kar je za islam specifično, žrtev pojmuje kot izraz božje smrtne, morilske, nasilne moči nad življenjem.

Koncentracija nasilja v obrednem žrtvovanju je v islamu navzoča tudi v vsakem klanju živali, ki so namenjene za preživljanje ljudi. Tudi ubijanje ljudi kot maščevanje v političnih, verskih in drugih zadevah prevzema obredne poteze, se izvede v imenu Alaha in zanj. To kaže, da islamski religiozni univerzalizem – religija preplavlja vse ravni življenja – sakralizira tudi nasilje. Podlaga temu je seveda Koran, ki Alahu – med mnogimi drugimi lastnostmi – pripisuje tudi vlogo nasilne moči tako v zgodovini kakor v eshatološki stvarnosti. S to posebnostjo, da to nasilje v zgodovini izvajajo ljudje, v eshatološki stvarnosti pa bo to v njegovem imenu počel satan (prim. sura 37, 64-68).

Pomemben razlog, zakaj Bog v Koranu in posledično v islamu ni osvobojen nasilja, je ta, da ob mnogih oznakah v Koranu, ob 99 »najlepših imenih Boga« ne najdemo oznake: Bog je ljubezen.[85] Muslimanska mistika je sicer v poznejših stoletjih pripisala Bogu tudi kategorijo ljubezni za opredeljevanje medsebojnega odnosa, vendar nič več.

5.3 Alah je samovoljni Bog in ne Bog ljubezni

Nasilje kot obredno ubijanje, kot žrtvovanje, je v islamu vedno tudi religiozno dejanje, saj profano kot ločenost od religioznega v pravem pomenu

[83] Prim. R. Girard, *Das Ende der Gewalt*, Zürich 1990.
[84] Pirm. G. Baudler, *Die Befreiung von einem Gott der Gewalt*, 308-309.
[85] Prim. J. A. Hordon, *Gott in den Religionen der Welt*, St. Pölten 1971, 407.

ne obstaja. Zato se ubijanje pojmuje kot žrtvovanje, ki je v čast Bogu ali kot izvajanje božjega prekletstva nad izbrano žrtvijo. V obeh primerih se udejanja božje hotenje, saj on dela, kar hoče (prim. sure 74,31; 36,24.44.66-67). Kultno žrtvovanje je promocija nasilja, ki je interpretacija nasilnega Boga.

Vendar je to le en vidik, ki ni prevladujoč in tudi ni ciljni. Kakor je namreč po izvoru kultno ubijanje nastalo z namenom, da se zajezi ali premaga ubijanje oziroma da se uredi (spravi v določene okvire), je tudi obredno ubijanje v islamu »kompenzacija« za prepoved ubijanja. Človek naj ne ubija. Nasilje nikakor ni v ospredju, tudi v islamu ne. To je le sredstvo za dosego nenasilja, ki je stanje podvrženosti, vdanosti Alahu in njegovi absolutni avtoriteti. Kdor je veren - vdan - musliman, ne sme izvajati nasilja. Nikakor pa ni mogoče iz celote Korana in islamskega izročila izvesti radikalne, absolutne božje nenasilnosti, ne za zgodovino in ne za njen konec.

Zaradi absolutnosti Alaha je v islamu zabrisana povezava med njegovim ravnanjem in ravnanjem ljudi, se pravi, mimetični princip, po katerem bi Bog deloval tako kot ljudje. In tudi Bog se ne daje kot vzor, po katerem naj se ravnajo ljudje. Bog enostavno ukazuje ljudem po voditelju - preroku. To pa pomeni, da so ti Koran in Boga interpretirali po svojih predstavah, željah interesih in nato to prikazovali kot božje hotenje.

5.4 Predestinacija (usoda) izraz nasilja

S tem v povezavi je tudi vprašanje o predestinaciji, o vnaprejšnjem določanju. Če je Alah absolutni Bog, ki dela »kar hoče« in se mu mora človek popolnoma podvreči, se upravičeno vprašamo, kje je prostor za človeško svobodo in odgovornost. Kot posledica pa vprašanje, ali ni vse pod božjo prisilo, torej božjim nasiljem. Glede tega obstajata v Koranu dve interpretaciji. Po eni strani trdi Koran: »Kdor želi plačilo tega sveta, temu ga bomo dali, kdor želi plačilo onega sveta, mu ga bomo dali. In zares, mi nagrajujemo hvaležnost« (sura 3,145). Po drugi strani pa trdi: »Alah vodi v zablodo, kogar hoče, in usmerja na pravo pot, kogar hoče« (sura 74,31). Na osnovi druge interpretacije, ki so se je v zgodovini islama oprijeli gabriti (*gaba*, prisila) in današnji skrajni fundamentalsti, je Alah vse v podrobnostih vnaprej določil tako, da človek ne odloča o ničemer. S tem je vse opravičeno, kar dela posameznik in politika. Druga smer, quaderiti, ki se opira na prvo izjavo, pripisuje človeku možnost, da se odloča po svoji volji in je v širšem smislu odgovoren za svoja dela.[86] Poleg teh obstajajo tudi smeri, ki iščejo med obema skrajnostma srednjo rešitev.

Vprašanje o predestinaciji ni le antropološki problem, ki nas tu ne zanima, temveč predvsem teološki. Kolikor Alah vse v podrobnosti določa,

[86] Prim. F. Heiler, *Die Religionen der Menschheit*, Stuttgart 1982 (4), 526-527.

je to vrsta nasilja. Še bolj pa, ker se potem nasilje med ljudmi prišteva k njegovim odločitvam in določitvam. K trenutni samovoljnosti Boga, ki dela kar hoče, se pridruži še načrtna, projektivna določitev za nasilje. Po tej interpretaciji je Bogu pripisano nasilje in se z njim opraviči individualno in družbeno nasilje tako na religioznem kot političnem področju.

5.5 Povzetek

Kot zaključno spoznanje o Bogu, kakor se kaže v delu koranskih tekstov, ki pa mečejo luč tudi na druge tekste, ki tem nasprotujejo tako po izrazu kakor po smislu, je mogoče pritrditi G. Baudleru, ki pravi: »Za človeka je sicer (samopašno) nasilje »nekaj gnusnega« (Sura 18,74), vendar sodi k bistvu Alaha kot najvišji Usodni sili *(Schicksalsmacht)*, ki to svojo neomejeno moč samopašno izvaja – »Kogar hočeš, napraviš mogočnega in ponižaš, kogar hočeš!« (sura 3,26) – in razpolaga z okrutno silo ubijanja in poškodovanja. Alah je neke vrste Silna oseba *(Machtperson)*, ki ob vsaki priložnosti grozi s strahotnimi kaznimi in na sodni dan z večno trajajočimi mukami, medtem ko dobrim zagotavlja prav tako večno trajajoče čutne užitke.«[87] Takšna interpretacija Boga slej ko prej vodi ljudi v nasilno ravnanje. »Ti ljudje, tudi če položijo v abrahamsko-islamskem verskem dejanju moč ubijanja in poškodovanja od sebe v božje roke, ostajajo še vedno ujeti v neke vrste religiozno fascinacijo nasilja, in tako vedno znova podlegajo skušnjavi, da bi sebe razumeli kot izvršni organ tega božjega ubijalskega nasilja ter druge ljudi, ki jih imajo za neverne in hudobne, s takšnim nasiljem brezobzirno pokončajo.«[88]

Bog v Koranu prevzema atribut moči, sile, ki sega na vsa področja in se ji človek mora popolnoma, brezpogojno podrediti. Islam pomeni prav to predanost. Musliman je izveden in glagola *salima*, popolnoma se predati, popolnoma oddati. Beseda musliman se tako prevaja z »podrejenost«, »predan« ali »poslušen«.[89]

Zaključek

Raziskava o vprašanju ali je Bog nasilen ali ne, nas vodi, da upoštevamo nekatere splošno znane ugotovitve. Ko verstva govorijo o Bogu, kolikor gre za monoteistične religije, se to vedno dogaja v okviru splošnih kulturno-civilizacijskih razmer, ki jih – kar je paradoksno – najbrž odločilno soblikujejo ravno religije. Zato doživljanje, predstave, ubesedenje predstav in doživetij o Bogu prav tako pa njihove razlage odsevajo doživljajski, pred-

[87] G. Baudler, *n. d.*, 309.
[88] G. Baudler, *n. d.*, 311.
[89] G. Baudler, *n. d.*, 299-300.

stavni, miselni in bivanjski svet ljudi v določenih razmerah. V veliki meri pa tudi modele in vsebine predhodnih religioznih tipov določenega kulturne področja. Nenehno se dogaja, da človek (in skupnost) vnaša v Boga razmerja in odnose, ki jih ima s svetom, ljudmi in samim seboj, pa tudi tako predstavljena podoba Boga usmerja oblikovanje teh odnosov. Specifična značilnost in naloga vseh monoteističnih religij je, da kot integrativni in identifikacijski element družbe in posameznika presegajo, obvladujejo in nadgrajujejo razdiralne, destruktivne, kaotične silnice in pojave, ki v to vodijo. Med temi pojavi zavzema nasilje v svojih raznovrstnih oblikah prav gotovo eno pomembnejših mest. Nikakor ni mogoče trditi, da bi bila monoteistična verstva v svoji osnovi, po svojem bistvu in namenu povzročitelji in vzdrževalci individualnega in družbenega nasilja. Prav tako pa ni mogoče zagovarjati teze, da bi verstva v nobenem primeru ne imela motivacijskega vpliva v individualnih in družbenih nasilnih procesih. V vsakem primeru je vloga religije silno diferencirana stvarnost. Še bolj velja to za vprašanje, ki zadeva razmerje med nenasilnim in nasilnim Bogom.

Kakšen je resnični Bog? Je Bog sam v sebi nenasilen ali tudi nasilen? Je Bog absolutno nenasilen? Bog po svojem bistvu povsem presega opredelitev nasilen – nenasilen? Je Bog v bistvu nenasilen in je le v nekaterih vidikih mogoče govoriti o tem, da ravna z močjo in silo, ki naj bi služila uresničitvi odrešenjskih načrtov? V teh in mnogih drugih možnih vprašanjih izraženo vprašanje o odnosu med Bogom in nasiljem dobi odgovor v naši hipotezi, ki sledi iz dosedanje analize in jo je mogoče takole povzeti: iz religioznih predstav in interpretacij Boga sledi, da ima Bog nenasilne in nasilne poteze. Samo v delu novozavezne literature je navzoča podoba absolutno nenasilnega Boga.

Nasilnega Boga razkrivajo vsi tisti starozavezni in koranski teksti, ki slonijo na arhaičnem izkustvo zlivanja lepega, dobrega, blaženega (fascinans) in strašnega, slabega, nesrečno in grozo (tremendum) vzbujajočega v enem božanstvu. Bog ima nasilne poteze tam, kjer nastopa kot sodnik in branitelj pravičnosti nasproti krivici, kot rešitelj, ki ene dviga in nagrajuje ter druge poniža in kaznuje.[90] Bog ima nasilne poteze povsod tam, kjer se na kakršen koli način vpleta v vojaške posege, naj gre za osvajanje ali obrambo teritorija, svobodo in mir naroda ali kaznovanje naroda zaradi nezvestobe postavi, kakor je to v Stari zavezi, ali za širjenje prave vere in odstranjevanje pripadnikov drugih religij, kakor je to v Koranu. Bog nosi nasilne poteze tam, kjer je prikazan kot najvišja moralna instanca, ki dobro plačuje in hudo kaznuje, bodisi na zgodovinski, bodisi na eshatološki ravni. Vse oblike grožnje, ki so pripisane Bogu tako v starozaveznih kot novozaveznih in koranskih tekstih, nosijo v sebi elemente nasilja, ne glede na to, če imajo zgolj pedagoški značaj.

[90] Prim. A. Lah, *Podobe Boga sodnika med nasiljem in nenasiljem*, v: *BV* 64 (2004), 601-616.

Posebne vrste nasilnega Boga kažejo teksti in praksa žrtvovanja živih bitij – živali in ljudi. Žrtvovanje za daritve Bogu, ki naj pomirijo Božjo jezo, potolažijo Božjo užaljenost in zadostijo za žalitve ali dosežejo spravo z Bogom, razkriva na človeški (družbeni) strani mehanizem grešnega kozla, na Božji strani pa krvoločno, življenje uničujočo slo, ki ne pozna zastonjskega in brezpogojnega odpuščanja. Sem sodijo teksti in interpretacije o zadostitvenih in nadomestnih daritvah oziroma žrtvah. Skozi ta model prikazuje Jezusovo trpljenje in smrt del tekstov v Novi zavezi.

Nasilnega Boga skrivajo v sebi vse tiste interpretacije, kjer Bog v svoji vsemogočnosti in absolutni transcendentnosti in samovolji terja prav tako absolutno neizprosno pokorščino – suženjsko podvrženost – človeka, brez ljubezni.

Poleg teh elementov, ki kažejo nasilne božje poteze, najdemo seveda v vseh temeljnih monoteističnih tekstih elemente, ki predstavljajo nenasilnega Boga. V Stari zavezi so to mesta in tekstni, ki prikazujejo Boga kot varuha življenja in predvsem varuha vsakega človeškega življenja; deloma tudi tam, kjer grozi z uničenjem in kaznijo, a je ne uresniči; ki uveljavi pravico v prid nedolžnemu sredi nasilnih okoliščin tako, da se krivičniki sami ugonobijo. Bog ima nenasilne poteze tam, kjer se razodeva kot usmiljeni in odpuščajoči sodnik in rešitelj. V tem pogledu izstopajo predvsem preroški teksti, ki razen tega kažejo novo perspektivo in govorijo o osebnem Bogu, ki ne terja ne človeških in ne živalskih žrtev (daritev), temveč osebno angažiranost (daritev) iz ljubezni za uveljavitev polnosti življenja posameznika in ljudstva. Prevladujoče prepričanje je, da kljub tem nenasilnim vidikom na Božji podobi, Stara zaveza ni prišla do pojma absolutne Božje nenasilnosti.

Šele v novozavezni literaturi, čeprav uporablja izrazne sheme in na mnogih mestih sledi miselnemu toku stare zaveze, se razodene in uveljavi podoba radikalno nenasilnega Boga. Ta je izpričana v Jezusovem oznanilu o brezpogojno usmiljenem in odpuščajočem Bogu Očetu, njegovi ljubezni do vseh ljudi tako v zgodovini kot ob njenem koncu, ter v Jezusovi nasilni smrti na križu, kjer se Bog razodene na zgodovinski in kozmični ravni popolnoma brez moči (ne nasilen), a hkrati radikalno solidaren v ljubezni s trpečim in vsemogočen v reševanju življenja (vstajenje), pa tudi s nasilnimi in krivičnimi ubijalci, ne da bi jih kaznoval.

V krščanstvu je bila ta podoba nenasilnega Boga sicer vedno prisotna in do določene mere v ospredju, a – na žalost – ni nikoli popolnoma prevladala in se v nauku in praksi ni nikoli v celoti uveljavila, ker obstaja skupaj z nasprotnimi podobami.

V Koranu in islamu se Bog (Alah) kljub nenasilnim elementom ne kaže kot absolutno nenasilen, ne v delovanju, ki ga »ukazuje« ljudem in v eshatološki dejavnosti. Zato je v islamu lažje – čeprav ne nujno – Boga uporabiti (zlorabiti) za opravičevanje in udejanjenje družbenega (zgodovinskega) nasilja.

Povzetek: **Avguštin Lah, *Nekateri vidiki nasilnega in nenasilnega Boga, kakor ga prikazujejo temeljni viri monoteističnih verstev***

Razprava se sooča z vprašanjem, ali je Bog v temeljnih tekstih monoteističnih religij prikazan ko nasilen ali nenasilen. Izkaže se, da so ti teksti polni protislovnih trditev, med seboj nasprotujočih si predstav, izjav in simbolov, ki vključujejo tako nasilne kot nenasilne poteze Boga. Medtem ko je v Stari zavezi podoba Boga naredila razvoj, ki vodi k vse bolj nenasilni podobi Boga, čeprav je v popolnosti dejansko ne doseže, je v Novi zavezi prikazan Bog, ki presega vsako nasilje, čeprav tudi tu ni brez elementov, ki kažejo na božjo nasilnost. Predvsem v prevladujoči Janezovi, Pavlovi in teologiji Pisma Hebrejcem se skozi interpretacijo Jezusove nasilne smrti in vstajenja Bog razodeva kot radikalno nenasilen. Čeprav tudi tu niso povsem odsotni ostanki starozaveznih nasilnih konceptov ter primitivnih ideoloških modelov. Na ravni nekaterih pomembnih trditev je podoba Boga v Koranu in islamu nenasilna. Vendar globlja analiza in upoštevanje nasprotnih izjav pokaže, da mu nasilniška moč ni popolnoma tuja.

Ključne besede: nasilni Bog, nenasilni Bog, vojna in Bog, interpretacija Boga, Jezusova smrt, Bog v Koranu

Summary: **Avguštin Lah, *Some Aspects of Violent and Non-Violent God as Interpreted by Basic Sources of Monotheistic Religions***

The treatise deals with the question whether God is interpreted in the basic texts of the monotheistic religions as violent or as non-violent. It turns out that these texts are full of paradoxical assertions, opposing representations, statements and symbols comprising violent as well as non-violent characteristics of God. In the Old Testament interpretations of God one can follow a development leading to an increasingly non-violent image of God though it is never completely achieved. In the New Testament interpretations, however, an image of God transcending any violence is achieved though elements indicating Divine violence are not completely absent. Especially in the prevailing Johannine and Pauline theologies and in the theology of the Letter to the Hebrews, the interpretation of Jesus' violent death and resurrection reveals God as radically non-violent, thought one can still find remnants of the violent concepts and primitive ideological models of the Old Testament. At the level of some important statements the image of God in the Koran and in Islam is non-violent. Yet a deeper analysis and consideration of opposite statements shows that violent power is not completely alien to him.

Key words: violent God, non-violent God, war and God, interpretation of God, Jesus' death, God in Koran

Maxime Rodinson, *Mahomet*, Editions du Seuil, Pariz 1994, 401.

Direktor študij na *Ecole pratique des hautes études* na Sorboni v Parizu, Maxime Rodinson (1915-2004), je bil desetletja eden vodilnih orientalistov, poznavalec kultur, jezikov in verstev Bližnjega in Srednjega vzhoda. Referenčna dela je spisal na tako različnih področjih, kakor so filologija in filozofija, zgodovina in epigrafija, sociologija in antropologija. Z avtoriteto je obravnaval tako raznovrstne teme, kakor so južnoarabski napisi ali obsedenost v Gondaru, marksizem in nacija ali kapitalizem v srednjeveškem islamu, arabski dokumenti o kuhinji ali ideološki aktivizmi v zgodovini ł Čeprav je bil sin judovskih emigrantov iz vhodne Evrope, je zavračal sionistično ideologijo in si prizadeval za sožitje Izraelcev in Palestincev. Zaradi tega je med Arabci užival velik ugled in je o njih spisal delo *Les Arabes (Arabci)*, ki velja za eno najboljših na tem področju. Brez njegovega dela *Islam et capitalisme* (*Islam in kapitalizem*) ni mogoče dobro razumeti razmerij med religijo in gospodarstvom v islamskem svetu.

Posebno mesto v Rodinsonovem znanstvenem opusu pa zavzema njegov življenjepis Mohameda. To delo je že postalo klasika in je prevedeno s številne jezike, to jesen ga bomo dobili tudi v Sloveniji v izvrstnem prevodu Rosane Čop, izdala pa ga bo založba Družina v zbirki Razumevanja. Citati iz Rodinsonovega Mohameda so sposojeni iz tega prevoda, zato še nisem mogel navesti strani. V zadnjem času je bila izrečena kakšna zgodovinska kritika na to ali ono podrobnost, ki jo nedavna odkritja ali pa nove hipoteze vidijo v drugačni luči. Gledano v celoti, pa je Rodinsonov Mohamed daleč najboljši poskus doslej, da bi znanstveno razumeli gospodarske in družbene izvore islama ter duševnost in delo njegovega ustanovitelja. Knjiga ima predgovor z opozorili k naslednjim trem izdajam. Na koncu ima seznam arabskih besed in imen, opombe in reference, izbrano bibliografijo in zemljevid.

Avtor si je zadal dvojno nalogo: zgodovinsko točnost in berljivost. »Želel sem tudi, da bi se knjiga dobro brala, se pravi, da bi bila v večjem delu pripovedna. To pa je zelo tvegano. Življenjepis o Mohamedu, ki bi omenjal le nesporna dejstva z matematično zanesljivostjo, bi bil skrčen na nekaj strani in bi bil strahovito suhoparen. Vendar pa je možno o tem življenju naslikati verjetno podobo, včasih prav zelo verjetno. A je treba uporabiti podatke, načrpane iz virov, katerih verodostojnost nam je bolj malo zagotovljena. (...) To pomeni: opozoriti je treba, da so ti viri bolj malo zanesljivi in precej daleč od dejstev. Najstarejša besedila, kar smo jih imeli na voljo o prerokovem življenje, izvirajo iz časa približno sto petindvajset let po njegovi smrti – nekoliko krajše obdobje nas, denimo, loči od Napoleonove smrti.«

V *Predgovoru* avtor opozori na dvoje v zvezi z razumevanjem religije. Prvo opozorilo je namenjeno muslimanom: »Rad bi prosil bralce muslimanske kulture, naj ne začne-

jo takoj kričati o nevednosti in nepoštenosti, ko se jim zdi, da kak podatek spodbijam ali zanemarjam, čeprav je po njihovem mnenju zgodovinsko lepo izpričan in potrjen. Kakor to velja za rimsko ali svetopisemsko zgodovino, se je znanstvena drža začela z odločitvijo, da nekega dejstva ni mogoče sprejeti, razen če se vir, ki o tem dejstvu poroča, potrdi kot zanesljiv, in da je lahko sprejet v tolikšni meri, v kolikršni se je potrdil kot zanesljiv.« Drugo opozorilo pa odgovarja na očitek, da ateist ne more razumeti vernika. »Poglabljam se v ustanovitelja religije, človeka, ki je bil – vsaj v pomembnem delu svojega življenja – globoko in iskreno veren in je imel močan občutek za neposredno navzočnost božjega. Rekli bodo, da ga jaz kot ateist ne morem razumeti. Morda, kajti kaj pomeni razumeti? Vendar pa sem prepričan, da lahko ateist, če se potrudi, če pusti ob strani vsakršen prezir, vsakršno svetohlinstvo in vsakršen občutek večvrednosti, razume religiozno zavest. Najmanj toliko, kolikor more umetnostni kritik razumeti slikarja, odrasel človek otroka, človek jeklenega zdravja bolnika (ali narobe), upokojeni zgodovinar poslovnega moža. Prepričan sem, da bo religiozen človek drugače razumel našega junaka. Ali ga bo tudi bolje? Ni rečeno.«

Predstavitev nekega sveta je naslov prvega poglavja, kjer nas vešči pisec popelje v bizantinski in perzijski svet 6. stoletja. »V očeh velikega dela svetovnega prebivalstva sta bili bizantinsko rimsko cesarstvo in sasanidsko perzijsko cesarstvo sami po sebi že celoten civilizirani svet, 'dve očesi, ki jima je božanstvo zaupalo nalogo razsvetljevalcev sveta', kakor je pisal neki perzijski cesar bizantinskemu vladarju.« Južno od teh dveh cesarstev - zvemo v drugem poglavju - je Arabija, brezmejna dežela, velika kakor tretjina Evrope ali skoraj toliko. Večji del je puščavski, kjer živijo beduini, ki od umetnosti cenijo le poezijo. »Zdi se, da se beduini niso posebno ukvarjali z religijo. Bili so stvarni ljudje z malo domišljije. Verovali so, da je zemlja naseljena z duhovi, *džini*, pogosto nevidnimi, ki pa nastopajo tudi pod živalskimi podobami. Za mrtve so mislili, da v padlem stanju životarijo kot sence.« Vse drugače pa je na jugu. »Monsuni z Indijskega oceana dosežejo gore na jugu Arabije. Redno dežuje, zato imajo te pokrajine obilne padavine. Vodo, od nekdaj speljano po prekopih, uporabljajo za dobro premišljeno umetno namakanje, to pa je omogočilo, da se je razmahnilo poljedelstvo, veliko je pripomogla tudi ureditev polj v terase.«. To je »Srečna Arabija« z starodavno visoko civilizacijo. »Drugače kakor v deželi Saracenov je bilo tukaj zelo razvito tudi bogočastje. Za mnoge in bogate templje je skrbel duhovniški sloj, ki je imel zelo pomembno družbeno vlogo. Obred je bil sestavljen iz daritev dišav in iz žrtvovanja živali, iz molitev in iz romanj, v času katerih so bili spolni odnosi prepovedani.« Po Felix Arabia so se stegovali Bizantinci in Perzijci, a je najprej klonila pred Etiopci. Stranke so se prepirale, h kateri velesili bi se pridružile, pogani, Judi in kristjani so se borili

za premoč v posameznih kraljestvih. »Po zmagoslavju islama, ki ga je vodil neki Saracen, so se Južnoarabci hitro poarabili in vsi prebivalci polotoka so skupaj začeli osvajalski pohod nad vesoljni svet. A spomin na njihovo bleščečo civilizacijo ni takoj propadel.«

V takšnem kontekstu vojnih spopadov, propadajočih cesarstev in apokaliptičnega razpoloženja se je rodil krog 571 Mohamed. »Vse to je vplivalo na Mohameda. Nezadovoljen, kakor je bil, je ves čas budno prežal na tisto, kar bi njegovemu življenju dalo smisel in bi mu omogočilo maščevanje nad bogatimi in mogočnimi. Poznal je bistvo novih idej, ki so jih prinesli Judje in kristjani, in je bil naklonjen monoteističnim težnjam, a je ostal Arabec. Nikakor se ni nameraval odcepiti od svojih arabskih bratov. Vznemirjalo ga je zlo, ki so ga prinesle nedavne spremembe družbenega stanja, pa tudi žalostno nravstveno vedênje, kakršno je odkrival pri mnogo ljudeh. Še vedno poln spominov na leta revščine in ponižanja je sočustvoval s trpljenjem, ki so ga doživljale žrtve teh sprememb. Vznemirjali so ga veliki dogodki, ki so pretresali svet. Spraševal se je, ali ne bi bilo treba v tem videti znamenja bližajočega se konca časov in vélikega božjega obračuna. Videl je, kako so se dvignili preroki in trdili, da so božji poslanci, ki pozivajo ljudi k spokoritvi. Ponos in upravičena zavest lastne veljave sta v njem prebudila misel, da mora morda v teh dramatičnih preobratih poslednjih dni odigrati svojo vlogo. Osebnostno je bil izoblikovan in pripravljen, da doživi pretres, ki mu bo razkril božja pota.«

Iz dosedanjih navedkov je mogoče zaznati Rodinsonov slog, opiranje na zgodovinska dejstva in ustvarjanje berljive in sila zanimive pripovedi. Ta se v četrtem poglavju - *Rojstvo neke sekte* - nadaljuje z nastankom Mohamedove skupnosti. To je bilo dolgo dogajanje, v katerem je zorel prerok in njegovo sporočilo. Odkrivamo njegove duševne in duhovne boje, analizirana je njegova mistična izkušnja in razodevanje Korana, sledimo naklonjenosti obrobnih in zavračanju vodilnih slojev. Prerok in njegovi privrženci so vse bolj ogroženi. Kam naj zbežijo? Po več neuspelih poskusih se jim odpre Medina. »Splet zgodovinskih okoliščin je privedel do reorganizacije majhnega števila posameznikov v naročju dveh arabskih mest, izgubljenih na robu puščave, na obrobju civiliziranega sveta, kar je imelo zelo pomembne posledice v svetovnem merilu. Tako torej stotine milijonov mož in žena začenjajo šteti čas od tega vročega poletja 622 dalje, ko je neki judovski kmet videl priti v Kobo dva izčrpana moža, ki sta na svojih kamelah hitela v svežo senco palmovih dreves.« Moža sta bila Mohamed in njegov zvesti Abu Bekr.

V Medini se je Prerok izkazal za spretnega politika, ki je počasi zavladal nad mestom. Pri tem ni izbiral sredstev, kar so odkrila judovska plemena, ki so mu po prvotni podpori odrekla naklonjenost. Njegovi so ropali meške karavane in bili bitke z bivšimi someščani, ne meneč se za običajna pravila vojskovanja med

Arabci. Mohamed je postal strah in trepet daleč naokoli: bil je oboroženi prerok, kot je naslov petega poglavja. Prav v tem poglavju so nastavki za razumevanja napadalnosti in nasilnosti muslimanov, ki imajo za to zgled v prerokovem ravnanju. Končno je oslabljena Meka padla v roke Mohamedu brez boja. Tedaj je stopil na čelo nove države, ki jo je vodil iz Medine. Kakšna je bila ta država, kaj jo držalo skupaj in zakaj je obstala po prerokovi smrti, beremo v šestem poglavju. Zadnje, sedmo, pa spregovori o *Zmagi nad smrtjo*. Človek Mohamed je sicer umrl, »ni pa bilo konec preroka islama. V tem nesmiselnem iskanju nesmrtnosti, ki navdihuje toliko ljudi, imata prednost utemeljitelj ideologije in ustanovitelj države. Njuna dejanja in njune ideje skozi stoletja oblikujejo zgodovino. Mohamed je bil oboje hkrati, v eni osebi je združeval Jezusa in Karla Velikega.«

Rodinson sklene svoje delo o Mohamedu z naslednjimi mislimi. »O tem človeku, čigar misel in dejanje sta pretresla svet, vemo zelo malo zanesljivega. Enako kakor pri Jezusu pa v dvomljivih pripovedih in šepavem izročilu le lahko zaznamo nekaj, kar je odsev edinstvene osebnosti, presenetljivo čudovite za navadne ljudi, ki so se zbirali okoli njega. Prav ta odsev sem skušal prikazati v tej knjigi, takšnega, kakor se mi zdi, da sem ga opazil. Podoba ni prav nič preprosta. Ni niti satanska pošast prve strani, niti »najboljša stvaritev« druge strani, niti hladen slepar, niti politični teoretik, niti mistik, ki ga prevzema izključno Bog. Če prav razumemo, je bil Mohamed zapleten človek, poln nasprotij. Ljubil je užitke in se predajal krepostnemu življenju, pogosto je bil sočuten in včasih krut. Bil je vernik, ki sta ga navdajala ljubezen do Boga in strah pred njim, in politik, pripravljen na vsakršen kompromis. V vsakdanjem življenju je pokazal bolj malo daru zgovornosti, a je njegova podzavest v kratkem času izdelala besedilo, polno nenavadne poezije. Bil je miren in živčen, pogumen in strahopeten, poln dvoličnosti in odkritosti, pozabljajoč žalitve in strahovito maščevalen, ohol in skromen, spodoben in polten, pameten in v nekaterih točkah neverjetno omejen. Pa vendar je bila v njem neka moč, ki je v določenih razmerah iz njega naredila enega od tistih redkih mož, ki so obrnili svet na glavo.«

Drago K. Ocvirk

René Girard, *Je vois Satan tomber comme l'éclaire*, Grasset, Pariz 1999, 297.

Človeka, ki še ne pozna vélikega antropološkega opusa R. Girarda, lahko zmoti že sam naslov dela: *Gledal sem satana, ki je kakor blisk padel z neba*, še zlasti, če je toliko razgledan, da ve, da so to Jezusove besede iz Lukovega evangelija (10,18). To je že drugi svetopisemski navedek, ki ga Girard uporabi za naslov svojega dela, kajti leta 1978 je objavil *Kar je skrito od začetka sveta* (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Mt 13,35). Spet drugo delo z naslovom *Grešni kozel* (1982) spominja na kozla iz 3. Mojzesove knjige (16,22), kjer je rečno: »Kozel naj odnese na sebi vse njihove krivde v nerodovitno pokrajino. Tako naj pošlje kozla v puščavo.« Girard komentira tudi svetopisemskega Joba v delu *Starodavna pot sprevrženih ljudi* (*La route antique des hommes pervers*, 1985). Knjigi, ki jo tu predstavljamo, sledi delo z naslovom *Tisti, po katerem pride pohujšanje*. Ta naslov spomni na Jezusove besede: »Gorje svetu zaradi pohujšanj! Pohujšanja sicer morajo priti, toda gorje človeku, po katerem pride pohujšanje« (Mt 18,7). To delo sicer obravnava najbolj kritizirane teme v teoriji posnemanja (*théorie mimétique*), med njimi pa je tudi tista o krščanstvu kot razodevalcu posnemalnega nasilja in ukinjevalcu tega nasilja. Prav tej temi je posvečeno delo, ki ga tu predstavljamo.

A naj še prej opozorim na drugo značilnost Girardovega dela, ki bi utegnila zmotiti kakega ozkogledega antropologa. Drugi pomemben in sploh začetni vir Girardove antropologije je visoka literatura. V njej je namreč Girard odkril mehanizem posnemovalne želje, ki povzroča nasilje. Prvo Girardovo delo se imenuje *Romantična laž in romaneskna resnica* (*Mensonge romantique et vérité romanesque*, 1961). Véliki romanopisci od Cervantesa prek Dostojevskega do Prousta so razkrili, da je želja vedno posnemanje in prevzemanje želje vzornika, ki zaradi tega postaneta tekmeca in nazadnje sovražnika z eno samo željo, da se uniči ta. Romaneskna želja je vedno v trikotniku: nekaj zaželim, ker prav to želi moj vzornik in je zanj nekaj vredno. To resnico razodeva visoka literatura, roman, medtem ko romantika predstavlja med človekom in predmetom, ki ga (za)želi, preprosto, enostransko razmerje: predmet želi zaradi njega samega. To je za Girarda romantična laž. Ta mehanizem posnemovalne želje osvetljuje še z analizami drugih literatov: *Dostojevski. Od dvojnega k enotnosti* (*Dostoïevski. Du double à l'unité*, 1963), *Kritika v podzemlju* (*Critique dans un soutterrain*, 1976, kjer obravnava Dostojevskega, Camusa, Danteja in Hugoja), *Shakespeare, plameni zavisti* (*Shakespeare, les feux de l'envie*, 1990).

Kakor je razvidno iz letnic izdaj omenjenih del, vodi pot avtorja od izvirnega literarnega kritika k inovativnemu antropologu. Delo, v katerem pride do zasuka, je *Nasilje in sveto* (*La violence et le sacré*, 1972). V njem poveže pojem žrtve, grešne-

ga kozla, s pojmom posnemovalne želje. Odtlej ustvarja novo teorijo kulture in nasilja, ki jo temeljito predstavi v lani objavljenem delu *Izvor kulture* (*Les origines de la culture*, 2004).

Delo *Gledal sem satana, ki je kakor blisk padel z neba* je tako sad že dodelane teorije kulture in nasilja in se po eni strani vanjo vključuje, po drugi strani pa jo osvetljuje. S tem pa tudi močno poudari posebnost in izjemnost judo-krščanstva, kar je osrednja tema tega dela. Površen in s predsodki obremenjen bralec bo v tem takoj zasledil teologijo, Girard pa pove, da se ukvarja samo z antropologije religijskosti: »Na žalost ne sociologi, ki se sistematično obračajo proč od Evangelijev, ne, paradoksno, teologi, ki vedno zlahka prevzamejo kakšen filozofski pogled na človeka, nimajo dovolj svobodnega duha, da bi zaslutili antropološko pomembnost dogajanja, ki ga razkrivajo Evangeliji - posnemovalno reagiranje proti eni sami žrtvi« (16).

Ljudje namreč sledimo želji drugih, postanemo zaradi tega tekmeci in nazadnje sovražniki, kot že rečeno v zvezi z romaneskno resnico. Ker želimo zato drug drugega uničiti, se zatekamo k uporabi sile, ki na koncu ogroža vse in vsakega posebej. Da bi to nasilje zaustavili, je treba najti »krivca« in nanj stresti svoj bes. Če je mehnizem določanja grešnega kozla ali dežurnega krivca dovolj učinkovit, se množica poenoti proti nekomu in ga žrtvuje zaradi ljubega miru. To osovraženo bitje, krivo vsega hudega v družbi, je nazadnje uničeno in z njim vir hudega, družba pa spet najde svoj mir. Zaradi moči, ki jo žrtev ima, da je pripeljalo družbo na rob obstoja, in ji potem, ko je bila izgnana, spet vrne možnost preživetja, ji najprej pripisujejo demonske moči, po smrti pa jo pobožanstvijo. Miti predstavljajo žrtve skupinskega nasilja kot krivce in zato lažejo, svetopisemska besedila pa jih imajo za nedolžne in jih ne pobožanstvijo. Po svoje je to delo tudi antropološki zagovor, apologija krščanstva. »Religija križa namreč še zdaleč ni zastarela in presežena v svoji celovitosti, ampak je tisti dragoceni biser, zaradi katerega se splača bolj kakor kadarkoli vse žrtvovati, da bi ga mogli dobiti« (20).

Girard utemelji svojo podmeno v treh korakih. Najprej pokaže, *kaj Sveto pismo ve o nasilju*. Že deseta zapoved prepoveduje, da bi želeli to, kar je od drugega: »Ne žêli hiše svojega bližnjega! Ne žêli žene svojega bližnjega ne njegovega hlapca in dekle, ne njegovega vola in osla, ne česar koli, kar pripada tvojemu bližnjemu!« (2Mz 20, 17). S tem se izognemo posnemanju, ki vodi v nasilje in povzroča vse, kar druge zapovedi prepovedujejo: ubijanje, kraja ... To doseže polnost v Jezusu, ki nas vabi, naj ga posnemamo v njegovem posnemanju Očeta in izpolnjevanju božje volje. Toda Jezusa zagrabi krog posnemovalnega nasilja množice, ki se obrne proti njemu, o čemer govorijo pripovedi o njegovem trpljenju. Za Girarda je krog posnemovalnega nasilja satan, kajti vse bolj bomo tekmovali drug z drugim, dokler ne bomo našli neke žrtve, na katero bomo prevalili svojo odgovornost za

nasilje. »Hudičevi otroci so vsi, ki se pustijo ujeti v krog tekmovalne želje in postanejo, ne da bi vedeli, igrače posnemovalnega nasilja. Ti, kakor vse žrtve tega dogajanja, 'ne vedo, kaj delajo' (Lk 23,34). (...) Hudič nima trdnega temelja, sploh ni *bitje*. Da bi si dal videz obstojnosti, mora parazitirati na božjih stvaritvah. Ves je v posnemanju, se pravi, neobstojen. (...) Ko ne vidimo, da je nujno izbrati med tema dvema vzorcema - Bogom ali hudičem - smo že izbrali hudiča, konfliktno posnemanje« (72 in 74-75).

V drugem koraku svoje podmene pokaže Girard, da *Evangeliji razkrijejo uganko mitov*. Miti prikrivajo neupravičenost in nedolžnost žrtve, ko iz nje napravijo božanstvo. Tako skrivajo, za kaj gre pri posnemovalnem nasilju in žrtvovanju, ljudje pa so naprej ujetniki posnemovalnega mehanizma, ki je edini resnični akter. »Satan je posnemanje v njegovi najbolj pritajeni moči, porajanje lažnih bogov, med katerimi je nastalo krščanstvo« (113). Miti sodijo sicer v isto tekstno družino kakor pripovedi o Jezusove trpljenju. Razlika je le v tem, da te pripovedi do konca razgalijo delovanje posnemovalnega nasilnega mehanizma, miti pa ga zamaskirajo. V tem smislu izvirajo olimpijski bogovi iz istega vira kot srednjeveške čarovnice (prim. 119). Tudi obredi so se razvili iz prvotnega žrtvovanja, ki je za nekaj časa ustavilo posnemovalno uničevanje in vrnilo mir v skupnost, ki bi se sicer uničila. Na začetku družbe/druženja je tako umor, kot je Girard še bolj temeljito pokazal v *Izvoru kultur*. »Resničen voditelj človeštva ni razum, ampak obred. Brezštevilna ponavljanja oblikujejo polagoma institucije, za katere ljudje kasneje verjamejo, da so izumljene *ex nihilo*. V resnici pa jih je zanje iznašla religijskost. (...) Mislim, da je človeštvo otrok religijskosti« (148-149).

Zadnji, tretji korak, govori o *zmagoslavju križa*. Tu najprej pokaže, da se moramo opreti na evangelije, če hočemo razumeti mite in ne obratno, kot delajo drugi zaradi svojih protikrščanskih predsodkov. Videli smo, da imajo miti in evangeliji enako strukturo: »V obeh primerih gre za posnemovalna cikla: prvi se konča z grešnim kozlom, drugi z vstajenjem« (169). Toda tisto, kar ju bistveno razlikuje, je biblična obsodba mitskega opravičevanja skupinskega nasilja. To naš avtor pokaže s številnimi primerjavami med bibličnimi besedili in miti. »Križ je resnično spremenil svet in njegovo moč lahko razlagamo, ne da bi se sklicevali na religijsko vero. Zmagoslavju križa lahko damo nek verodostojen pomen samo v racionalnem okviru« (219). To zmagoslavje je v bistvu v popolni nemoči križanega, ki le tako premaga moč posnemovalnega nasilja in ponudi človeštvu alternativo za skupno bivanje. Skrb za žrtve, ki je tako značilna za sodoben svet, prihaja iz krščanstva, ki se ni odzvalo mitsko na Jezusovo nedolžnost, ampak jo je afirmiralo in na stran žrtve postavilo Boga. »Najoučinkovitejša preoblikovalna moč ni revolucionarno nasilje, marveč sodobna skrb za žrtve« (259).

Girardova misel teče gladko, utemeljevanje je krepko, zanesljivo in

prepričljivo. Ves čas ostaja na antropološkem področju, sproti tudi utemeljuje svoje postopke in jih sooča s postopki drugih antropologov in filozofov. Vsekakor daje misliti, na področju antropološkega razumevanja religijskega pojava in posebnosti krščanstva v njem pa utira nova pota, ki so videti perspektivna, ko gre za preživetje sodobnega človeštva. Krščanstvo pa ima nekaj skupnega z življenjem! »Edinole evangeljska beseda res problematizira človeško nasilje. V vseh drugih razmišljanjih o človeku je vprašanje nasilja rešeno, preden je sploh zastavljeno. Bodisi da imajo nasilje za božansko, in to so miti, bodisi da ga pripisujejo človeški naravi, in to je biologija, bodisi da je nasilje namenjeno le nekaterim (ki so potem izvrstni grešni kozli), in to je ideologija, bodisi da ga imajo za preveč prigodno in nepredvidljivo, da bi ga mogla človeška vednost upoštevati, in to je naša dobra stara razsvetljenska filozofija. Nasprotno pa se pred Jožefom in Jobom, pred Jezusom in Janezom Krstnikom in še drugimi žrtvami sprašujemo: čemu podivjane množice izganjajo in morijo toliko nedolžnih, čemu toliko ponorelih skupnosti?« (284).

Drago K. Ocvirk

R. Girard, *Les origines de la culture. Entretien avec Pierpaolo Antonello et Joao Cezar de Castro Rocha*, DDB, Pariz 2004, 280.

»Človeška kultura in samo človeštvo sta otroka religijskosti« (172), pravi Girard v svojem delu *Izvori kulture. Pogovor z P. Antonellom in J. C. de Castrom Rochom.* Ta antropolog je razvil hipotezi – o posnemovalni želji in o grešnem kozlu in njegovem žrtvovanju – ki ju je povezal v enotno teorijo razvoja kulture in človeštva iz naravnih živalskih danosti. Svojo teorijo predstavi v tej knjigi v obliki pogovora, kar bralcu olajša razumevanje Girardovih tez, ko jih mora razložiti zahtevnima in podkovanima sogovornikoma. Sploh je takšna oblika komuniciranja dokaj priljubljena pri Girardu, saj je kar nekaj njegovih del v njej. Delo ima šest poglavij, v katerih postopno in na široko razloži posamezne pojme in spoznanja, jih utemelji in osvetli še iz novih zornih kotov ter dopolni, kar je v prejšnjih delih ostalo nedorečeno. Najprej predstavi svoj intelektualni razvoj, nato teorijo posnemanja in vlogo krščanstva pri razkrivanju mehanizmov nasilja.

Posnemanje je razširjeno v živalskem svetu, bilo pa je tudi med predniki *homo sapiensa.* Zaradi posnemanja drugega si posnemovalec zaželi isto stvar, kot jo želi vzornik. Posnemanje povzroča dvojno reakcijo: vzornik prebudi željo po nečem/nekom, hkrati pa posnemovalca ovira, da bi želeno dosegel, ker ga hoče zase. Med vzornikom in posnemovalcem se lahko razvije ali sodelo-

vanje ali tekmovanje. Logika posnemanja ne strukturira le odnosov med posamezniki, ampak tudi skupinske odnose, in pripelje v različne oblike nasilje, ko se boj za hoteno stvar spremeni v boj proti tekmecu. Izvor nasilja je v tem posnemovalem prisvajanju stvari. Kako zajeziti in omejiti to posnemovalno nasilje, ki ogroža obstoj posameznikov in vrste?

Mehanizem, ki nasilje kanalizira in ga odvrača od skupnosti, je pri izvoru nastanka in razvoja kulture. Znan je pod imenom grešni kozel, lahko pa ga ponazorimo še z drugimi prispodobami: dežurni krivec, trn v peti, črna ovca, garjava ovca, bela vrana ... Vse te prispodobe označujejo človeka, ki se razlikuje od drugih in mu skupnost, ki ji grozi razdejanje zaradi posnemovalnega nasilja, pripiše krivdo za kaos in bivanjsko ogroženost. Vse mimetično sovraštvo se prenese na grešnega kozla, ki je v očeh vseh kriv za nasilje v skupnosti. Ta ga zato odstrani iz svoje srede, ga umori in po tem dejanju se vanjo povrne red. To je obenem dokaz, da je žrtev res imela silno škodljivo moč, ki pa se je z njenim umorom spremenila v izjemno blagodejno moč. »Grešni kozel postane božanstvo v arhaičnem pomenu, se pravi je hkrati vsemogočno, da stori in dobro in hudo. (...) Predpostavljati moremo, da nekatere arhaične skupine niso preživele zato, ker njihovo posnemovalno rivalstvo nikoli ni določilo takšne žrtve, proti kateri bi bili vsi, in bi jih zato obvarovala pred samouničenjem. Drugim morda ni nikoli uspelo tega pojava spremeniti v obredje in tako ustvariti trajen verski sistem. (...) Kultura izvira iz mehanizma grešnega kozla in prve resnično človeške ustanove so iz njegovega namernega, načrtnega ponavljanja« (78-79).

Pot človeštva iz biologije v kulturo se tako začne z smrtonosnim posnemovalnim nasiljem, ki se ga začasno zaustavi z mehanizmom grešnega kozla. Če se iz tega mehanizma razvije ponavljajoče se obredje in z njim religija, smo prestopili iz biologije v kulturo. »Obredje se tako spremeni v ustanovo, ki pomiri sleherno obliko krize: npr. krizo odraščanja z obredi prehoda, krizo smrti s pogrebnimi obredi, na krizo bolezni odgovarja obredna medicina« (83). O tem, kako krščanstvo ta mehanizem razkrije in prekinja spiralo posnemovalnega nasilja, povzame Girard že znane teze, ki sem jih predstavil v prikazu njegovega dela *Gledal sem satana, ki je kakor blisk padel z neba*. Seveda pa jih podkrepi še z novimi primeri in analizami.

Pomembno je četrto poglavje, kjer bolj kakor doslej pokaže na prehod iz narave v simbolni svet, v kulturo, kar je posledica človekove neotenije in potrebe po obvladovanju posnemovalnega nasilja. Vse to se je dogajalo med predhodniki *homo sapiensa* in dolgo pred pojavom jezika. Neotenija (skovanka iz grščine: *neo* = nov in *ten*, od *teinein*, = raztegniti, podaljšati), ta usodna biološka danost, značilna že za človekove predhodnike, je podaljšana mladost, nezrelost mladiča, in se med drugim kaže v njegovi odvisnosti od drugih in v dolgem dvostopenjskem spolnem razvoju.

Pri človeku kot najbolj izrazitem neotenu so s podaljšano nezrelostjo povezane še druge značilnosti. Vse te so »hkrati fizične in kulturne,« pravi Girard, »in znanstveniki se še vedno sprašujejo, kako se je vse to zgodilo. Mislim, da omogoča to na predjezikovni ravni sistem okrivljene žrtve. Na določeni stopnji evolucije, ki je spremenila primate v ljudi, je neka vrsta verskih prepovedi ali nepopisnega bivanjskega strahu pred ogromno in nevidno močjo povzročila prepoved nasilja. Te vrste prepovedi so ščitile samico in njeno potomstvo in tako omogočile preživetje otrok, ki sami tega niso zmogli in ki bi jih samci sicer požrli. Pogosto pravijo, da je človek žival, ki 'se je sama udomačila'. Toda ni se udomačil sam: *zanj je to storilo žrtvovanje*. Religija je struktura brez subjekta, ker je subjekt načelo posnemanja. Prepričan sem, da si lahko o tem izdelamo realistično predstavo, ki razloži veliko tega, česar se brez nje ne bi dalo razložiti« (180-181).

Ravno zato, ker Girard poskuša vzpostaviti povezave med naravo in kulturo, ki jih antropologija od Frajzerja do Lévi-Straussa ni znala, v petem poglavju kritično obravnava svoje predhodnike, pokaže svoj dolg in hibe njihovih teorij. Zanimiva razprava za poznavalce antropologije 19. in 20. stoletja. Človek, ki že dalj časa spremlja Girardovo delo in se mu je zastavilo marsikatero epistemološko in metodološko vprašanje, bo prišel na svoj račun v zadnjem, šestem, poglavju. Med drugim pokaže, kako antropologi konec 19. in začetek 20. stoletja niso mogli povezati narave in kulture, niti razrešiti vprašanja nasilja in vere, ker so bili protiversko zaslepljeni. »Njihova ambicija je bila, da bi postali antropološki Darwini in bi vero še bolj korenito diskreditirali, kakor naj bi jo menda bil po njihovem prepričanju Darwin. Njihova ambicija, z redkimi izjemami, je bila dokazati, da je krščanstvo tak mit kakor kakšen drug. V tem smislu nadaljujem njihovo raziskovanje. Kajti spoznal sem, da podaja krščanstvo veliko boljše branje mitologije kakor katerikoli antropolog. Še več, omogoča nam, da prvič razrinkamo posnemovalni mehanizem in še zlasti naravo izvirnega umora. Pred kratkim mi je ta paradoks postal še bolj jasen kakor prej. Razumel sem, da so najodločilnejša besedila za razumevanje posnemovalnega mehanizma prav Evangeliji. Posnemanje je tam jasno podano s pojmom *skandalon* (pohujšanje), s problematiko posnemanja in Satana kot tožnika idr.« (222-223).

Knjiga se zaključi s polemičnim odgovorom francoskemu filozofu, mediologu in religiologu R. Debrayu, ki je v delu *Le feu sacré* (Fayard, Pariz 2003) precej počez udaril po Girardovi teoriji. Tudi ta polemika zadeva v glavnem epistemološka in metodološka vprašanja, zato je dobrodošel dodatek v tej knjigi.

Drago K. Ocvirk

Peter Neuner, *Die heilige Kirche der sündigen Christen*, Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 2002, 184 str.

Profesor dogmatike in ekumenske teologije ter direktor Inštituta za ekumensko raziskovanje na univerzi v Münchnu Peter Neuner je Slovencem poznan po svoji knjigi *Der Laie und das gottesvolk*, ki je v slovenskem prevodu izšla leta 1999 v redni zbirki Mohorjeve družbe iz Celja pod naslovom *Laik in božje ljudstvo*. Ta knjiga na preprost in širšemu krogu bralcev razumljiv način opisuje mesto laikov v Cerkvi od njenega začetka do danes.

Podobno je v dokaj preprostem jeziku napisana tudi tu obravnavana knjiga *Die heilige Kirche der sündigen Christen*, saj je izšla v zbirki Topos, ki izhaja v žepnem formatu in je namenjena kar najširšemu krogu bralcev. Že sam naslov nakazuje, da želi avtor predstaviti Cerkev, ki je zaradi Božjega izvora svéta, a hkrati tudi grešna zaradi nas kristjanov, ki smo podvrženi grehu. Cerkev ni le relevantna družbena skupnost in nima pomena le v kulturnem, umetnostnem ali socialnem pomenu, niti ne zgolj na področju vzgoje ali politike, ampak pomeni za kristjane tisti nujni življenjski prostor, v katerem oblikujejo svoje vsakdanje življenje, in v katerem zorijo za večnost.

Avtor pri razmišljanju o Cerkvi izhaja kar se da iz vsakodnevnega izkustva običajnega bralca, ki se v svojem običajnem življenju srečuje tudi z dejstvom, da obstaja Cerkev. Kaj naj Cerkev pomeni in kaj dejansko pomeni kristjanom, se sprašuje avtor. V čem je utemeljen njen obstoj? Kako je sestavljena? Zelo ga zanima napetost med tradicijo in sodobnim časom, ki se kaže v Cerkvi sami na različne načine, npr. kot napetost med laiki in kleriki, med laksizmom in fundamentalizmom ... Avtor se kot strokovnjak za ekumenska vprašanja vedno znova sprašuje, kako gledajo na obravnavana vprašanja druge cerkve, posebno evangeličanska in pravoslavna ter kakšen je dejanski odnos med vsemi temi cerkvami.

Mirno lahko rečemo, da je knjiga zelo primeren priročnik dogmatične teologije za ekleziološka vprašanja, saj se dotakne vseh pomembnejših vidikov pri obravnavi Cerkve. Že v uvodu predstavi izvor besede Cerkev in pomen tega vedenja za današnje razumevanje Cerkve. Že na začetku razmišlja o tistih vprašanjih, ki so v širši (vsaj cerkveni) javnosti, kar zadeva Cerkev, posebej aktualna, npr. ali naj se Cerkev hitro spreminja ali naj predvsem gradi na ohranjanju tradicije in s tem povezanim vprašanjem fundamentalizma v Cerkvi. Dotakne se problemov, za katere se zdi, da jih je sprožil 2. vatikanski koncil in čas po njem, to so npr. sodobna interpretacija dosedanjih moralnih norm, vprašanje oblasti v Cerkvi, pomena in vloge laikov ter vprašanje odnosa katoliške Cerkve do drugih Cerkva in religij.

Tako razprta in zastavljena problematika kar sama kliče po podrobni utemeljitvi in proučitvi z bibličnega, teološkega in zgodovinskega vidika. Zato si avtor zastavi vprašanje, kakšno Cerkev je ustanovil Kristus

in ali je res sam hotel Cerkev, kot se je razvila pozneje. Dejstvo je, da se pri sinoptikih pojem Cerkev pojavlja v Jezusovih ustih samo dvakrat (Mt 16,18 in 18,18). Drugi vatikanski koncil se je želel vrniti k izviru, torej k Cerkvi v prvi dobi njenega obstoja, zato je poznavanje njenih začetkov za razumevanje vsega poznejšega razvoja kakor tudi za razumevanje dokumentov tega koncila izrednega pomena. Avtor zato posveti veliko pozornosti pravemu razumevanju Kristusovega učenja in delovanja, zlasti pa razumevanju njegovega življenja, trpljenja, vstajenja in prihoda Svetega Duha. Prav tako podrobno proučuje zapise o prvi Cerkvi v vseh novozaveznih besedilih ter podrobno obdela prve zametke cerkvenih struktur in njihovo delovanje v dobi preganjanja Cerkve. To je osnova za razumevanje zgodovinskega razvoja, ki je pripeljal tudi do vzhodnega in zahodnega razkola, kjer so se cerkve razšle prav ob vprašanjih razumevanja bistva Cerkve in njene oblike.

Posebej pomembno za današnji čas je razumevanje, zakaj in v čem se je zadnji koncil hotel odvrniti od srednjeveških zgodovinskih okvirov in kako je bilo nujno, da se je bolj kot kadarkoli doslej Cerkev vrnila k svojemu izvoru. Zato je danes proučevanje koncilske dogmatične konstitucije o Cerkvi *Lumen gentium* neobhodni vir prave teološke orientacije. Podobno velja tudi za pastoralno konstitucijo *Gaudium et spes*, ki je najobširnejši koncilski tekst, hkrati pa po svoji obliki in vsebini najbolj nov. Prav dejstvo, ki ga je s tem nakazal koncil, namreč da se Cerkev mora v vsakem času intenzivno ukvarjati s svojo resnično podobo in s svojim odnosom do sveta, je kažipot teologiji in cerkveni praksi tudi za prihodnost.

Pri obravnavi služb in stanov v Cerkvi avtor začne pri laikih kot najštevilčnejšem delu Božjega ljudstva znotraj Cerkve. Šele nato je primerno govoriti o službah kot takih in o posameznih službah, ki omogočajo cerkveno življenje. Ker je zadnji koncil dal izreden poudarek škofovski službi v Cerkvi, se med njimi najprej posveti tej. S tem je zadnji koncil nadgradil prejšnjega, ki se je osredotočil skoraj izključno na vlogo papeža v Cerkvi in način izvrševanja njegove službe. Za obširnim in kritičnim ukvarjanjem z razlogi za nekdanje in današnje razumevanje papeževe vloge in pomena tega za ekumenizem, preide avtor na obdelavo duhovniške službe, ki jo je zadnji koncil po krivici nekako zaobšel, oziroma jo je motril skoraj izključno v odnosu do škofovske službe.

Ker je 2. vatikanski koncil zopet oživil diakonsko službo v Cerkvi, je s tem dobilo večjo veljavo tudi celotno diakonijsko delovanje vse Cerkve. Ker je ta služba v sedanjem času za vernike še precej nova, šele počasi dobiva svoje pravo mesto v Cerkvi, tako glede na ostale službe kakor glede na vrednotenje pri vseh vernikih. Povsem nova pa je služba pastoralnega asistenta ali asistentke, ki v nemško govorečih deželah postaja vedno pomembnejša, saj zaradi velikega upada števila duhovnikov v Cerkvi vedno bolj privzema nekat-

ere funkcije, ki so jih doslej imeli duhovniki in imajo vodstveni oziroma pastirski značaj, kar sámo kliče po neki obliki zakramentalne postavitve v to službo.

Na koncu je dodano še zgoščeno besedilo o Cerkvi v obliki nekakšnega gesla v kakem leksikonu. Gre za poskus v najbolj strnjeni obliki podati vse najbolj bistveno o Cerkvi. Za teološko neizobraženega bralca bo zelo dragocen tudi kratek slovar najpomembnejših ekleziooloških pojmov. Za bralca, ki bi se želel še bolj poglobiti v tu nakazano problematiko, pa tudi navedba nekaterih drugih priporočenih avtorjev in njihovih del s tega področja.

Peter Kvaternik

Impressum

Bogoslovni vestnik je znanstvena revija z recenzijo. Vpisana je v razvid medijev, ki ga vodi ministrstvo za kulturo RS, pod zaporedno številko **565**. Izhaja štirikrat na leto. Je glasilo Teološke fakultete Univerze v Ljubljani. Objavlja izvirne in pregledne znanstvene članke in prispevke s področja teologije in drugih ved, ki so sorodne teologiji in imajo zanjo normativni pomen. Objavlja tudi referate na znanstvenih srečanjih, predhodne objave, strokovne članke, poročila z znanstvenih srečanj in recenzije pomembnih del s področja teologije. *Bogoslovni vestnik* objavlja izvirne ali pregledne znanstvene članke tudi v angleškem, francoskem, nemškem in italijanskem jeziku.

Rokopis, ki ga sodelavec pošlje na naslov *Bogoslovnega vestnika*, je besedilo, ki istočasno ali prej ni bilo poslano na noben drug naslov in bo v njem objavljeno prvič. Priporočljivo je, da sodelavec to izrecno potrdi oziroma da pove, če je bilo besedilo morda pred tem že objavljeno drugje v kakšni drugi obliki. Podrobnejša navodila so v prvi številki vsakega letnika.

Objave v *Bogoslovnem vestniku* se ne honorirajo. Objave na spletni strani sledijo s časovnim zamikom ene številke. Rokopise je treba poslati na naslov: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4, 1000 Ljubljana; v elektronski obliki na: **anton.mlinar@guest.arnes.si**