

Letnik 59 leto 1999

1

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Borut Košir **Pravica vernikov do učinkovitega nastopanja pred cerkvenimi sodišči**

Snežna Večko osu Savel – preganjalec ali preganjani?

Mira Stare **“Jaz sem pot, resnica in življenje”**

Lenart Škof **Vprašanje etične zavesti in praktična filozofija**

sv. Tomaža Akvinskega

A. Slavko Snoj **Sodobne evropske kulture in kateheza**

Jože Štupnikar **Človekovo izkustvo bolezni**

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

- Izdajatelj / Publisher:** Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
- Glavni in odgovorni urednik/
Editorial Chief:** Ciril Sorč
- Pomočnika glavnega urednika/
Editorial Assistants:** Edvard Kovač OFM
in Vinko Potočnik
- Uredniški svet/
Scientific Council:** Metod Benedik OFMCap,
Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant,
Jože Krašovec, France Oražem,
Viktor Papež OFM (Rim),
Jože Plevnik SI (Toronto),
Jure Rode (Buenos Aires),
Francè Rozman, Anton Stres CM,
Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
- Uredniški odbor/
Editorial Board:** Bogdan Dolenc, Borut Košir,
Drago Ocvirk CM, A. Slavko Snoj SDB,
Marijan Peklaj, Ciril Sorč,
Vinko Škafar OFMCap, Anton Štrukelj,
Ivan Štuhec
- Prevodi:** Vera Lamut
- Lektoriranje:** Jože Kurinčič
- Oprema:** Lucijan Bratuš
- Priprava:** Družina
- Tisk:** Tiskarna Ljubljana
- Založnik:** Družina, Ljubljana
- Za založbo:** Janez Gril
- Naslov uredništva:** Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
1000 Ljubljana
- Naslov uprave:** Družina d.o.o., Krekov trg 1,
1000 Ljubljana
- ISSN:** 0006-5722
- Izid Bogoslovnega vestnika je finančno pod-
prlo Ministrstvo za znanost in tehnologijo
RS
- Letna naročnina:** 4000 SIT, za tujino 45 USD, posamezna števil-
ka 1000 SIT
ŽR za SIT: 50101-603-401025;
za tujo valuto: 50100-620-133 900-27620-
118911/5
- Poštnina:** plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Letnik 59 leto 1999

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

BOGOSLOVNI VESTNIK
Letnik 59 (1999)

VSEBINA - Contents
RAZPRAVE - Articles

Bergant Zvonko , Poskusi demokratiziranja slovenskega klasičnega liberalizma	207
<i>Attempts to Democratize Slovenian Classical Liberalism</i>	
Forte Bruno , Zgodovinska razsežnost teologije	447
<i>Historical Dimension of Theology</i>	
Dennes Maryse , Edith Stein: Expérience de la Croix et philosophie du salut	459
<i>Edith Stein - Izkušnje križa in filozofija odrešenja</i>	
Gostečnik Christian OFM , Duhovna podoba človeka 20. stoletja	387
<i>Spiritual Picture of the Man of the 20th Century</i>	
Gostečnik Christian OFM , Sodobni psihoanalitični pogled na religijo	477
<i>Modern Psychoanalytical View of Religion</i>	
Juhant Janez , Krščanske vrednote in sodobni človek	143
<i>Christian Values and Modern Man</i>	
Košir Borut , Pravica vernikov do učinkovitega nastopanja pred cerkvenim sodiščem	5
<i>Right of the Faithful to Effectively Appear before Church Courts</i>	
Košir Borut , Območni zakoni cerkve na Slovenskem	527
<i>Regional Laws of the Church in Slovenia</i>	
Krašovec Jože , Obračun ali sprava?	279
<i>Reckoning or Reconciliation?</i>	
Lah Avguštin , Vrednotenje in sprejem 2. vatikanskega koncila v Sloveniji	161
<i>Judging and Acceptance of the Vatican II in Slovenia</i>	
Milčinski Maja , Od filozofskega daoizma k daoizmu kot religiji	229
<i>From Philosophical Daoism to Daoism as Religion</i>	
Ocvirk Drago CM , Krščanstvo, človekove pravice in dostojanstvo	299
<i>Christianity, Human Rights and Dignity</i>	
Peklaj Marijan , Bog, gospod časa in zgodovine	289
<i>God, Lord of Time and History</i>	
Pelaschiar Libero , Inculturazione della fede e evangelizzazione delle culture	53
<i>Inkulturacija vere in evangelizacija kulture</i>	
Perko Franc , Prenova Cerkve na Slovenskem ob koncu 20. stoletja	317
<i>Renewal of Slovenian Church at the End of the 20th Century</i>	
Slatinek Stanislav , Psihična zrelost za življenje v celibatu	189
<i>Psychological Maturity for Celibate Life</i>	
Slatinek Stanislav , Naravno pravo - temelj človeškega pravnega reda	409
<i>Natural Law - Basis of Human Legal Order</i>	
Sorč Ciril , Milenarizem nekoč in danes	327
<i>Millenarian Conceptions in the Past and Today</i>	
Stare Mira , »Jaz sem pot in resnica in življenje. Jezusova samooznačitev v Jn 14,6	33
<i>»I am way, and the truth, and the life.« Jesus' Self-Description in Jn 14,6</i>	

Škafar Vinko OFM^{Cap} , Nova verska gibanja	365
<i>New Religious Movements</i>	
Škafar Vinko OFM^{Cap} , Versko slovstvo v danjšici	501
<i>Religious Literature Published in the Dajščica Script</i>	
Škof Lenart , Vprašanje etične zavesti in praktična filozofija sv. Tomaža Akvinskega	77
<i>Moral Consciousness and Practical Philosophy of the Saint Thomas Aquinas</i>	
Valenčič Rafko , Božje usmiljenje - rehabilitacija človeka	349
<i>God's Mercy as Rehabilitation of Man</i>	
Večko Snežna OSU , Savel - preganjalec ali preganjani?	19
<i>Saul - the Persecutor or the Persecuted One?</i>	
Večko Snežna OSU , Sadovi dobrega in zla v Davidovi družini	429
<i>The Fruits of Good and Evil in David's Family</i>	
PREGLEDI - Reviews	
Kolar Bogdan , Stopetdeset let avstrijske škofovske konference	575
Kos Vladimir , Nekaj kritičnih pripomb k razpravi Maje Milčinski: Od filozofskega daoizma k daoizmu kot religiji	565
Krašovec Jože , Predstavitev mednarodnega zbornika <i>Interpretacija Svetega pisma</i>	247
Smolik Marijan , Tomaževa proslava v letih 1954 - 1999	553
Snoj A. Slavko SDB , Sodobne evropske kulture in kateheza	93
Štupnikar Jože , Človekovo izkustvo bolezni	103
Valenčič Rafko , Ob rob Teološkemu tečaju 1999	423
IN MEMORIAM	
Škafar Vinko OFM^{cap} , Jože Rajhman 1924 - 1998	109
OCENE - Book Reviews	
Juhant Janez , Anton Stres, <i>Etika ali filozofija</i>	582
Kolar Bogdan , D. Friš, <i>Korespondenca Kazimirja Zakrajška</i> (1907-1928, 1928-1958)	274
Kolar Bogdan , Donato Squicciarini, <i>Nunzi apostolici a Vienna</i>	589
Milčinski Maja , Sung-Hae Kim, <i>The righteous and the Sage: A Comparative Study on the Ideal Images of Man in Biblical Israel and Classical China</i>	586
Mlinar Anton , Heiner Bielefeldt-Wilhelm Heitmayer (Hrsg.), <i>Politisierter Religion. Ursachen und Erscheinungen des modernen Fundamentalismus</i>	269
Mlinar Anton , Peter Ruesch, <i>Das grenzlose Ja</i>	427
Mlinar Anton , A. Polajnar-Pavčnik - D. Wedam-Lukić (izd.), <i>Pravo in medicina</i>	584
Petkovšek Robert , J.-Y. Lacoste (urednik), <i>Dictionnaire critique de Théologie</i>	129
Plevnik Jože , Maksimilijan Matjaž, <i>Furcht und Gotteserfahrung</i>	581
Rozman France , J. Zmijewski, <i>Die Apostelgeschichte</i>	123
Rozman France , A. Rebić, <i>Stvaranje svijeta i čovjeka</i>	128
Škafar Vinko OFM^{cap} , M. Jesenšek in B. Rajh (ur.), <i>Dajnkov zbornik</i>	133
Špelič Miran OFM , Aurelije Augustin, <i>O slobodi volje</i>	267
Večko Snežna OSU , J. Krašovec, Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi	119

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Izdajatelj / Publisher: Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani

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

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

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

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

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

Založnik: Družina, Ljubljana
Za založbo: Janez Gril

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
1000 Ljubljana

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

ISSN: 0006-5722

Izid Bogoslovnega vestnika je finančno pod-
prlo Ministrstvo za znanost in tehnologijo
RS

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

Poštnina: plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 59 leto 1999

1

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 1999



Borut Košir

Pravica vernikov do učinkovitega nastopanja pred cerkvenimi sodišči

Uvod

Novi Zakonik cerkvenega prava iz leta 1983 je po mnenju poznavalcev zadnji dokument 2. vatikanskega cerkvenega zbora, saj v pravni jezik prenaša obširne dokumente, ki jih je izdelal omenjeni koncil. Upošteva sodobna gibanja v družbi, v kateri danes živijo verniki, prav tako pa tudi izsledke civilnopravne znanosti.

Posebej v obdobju po 2. svetovni vojni so v ospredju t.i. človekove pravice, ki jih je mednarodna skupnost utrdila v številnih dokumentih. Seveda so bile tudi v Cerkvi pravice vernikov vedno izražene in to na različne načine, pa tudi v skladu s časi, v katerih je Cerkev delovala. Že stari zakonik je vsaj posredno promoviral številne pravice vernikov, tako laikov kot klerikov, čeprav ne tako očitno, kot se je to zgodilo v novem zakoniku, ki tej problematiki posveča kar tri bloke kanonov. Posebnost kanonsko-pravne zakonodaje je v tem, da ne govori samo o pravicah, pač pa tudi o dolžnostih vernikov, brez katerih, tako smo prepričani, iz same narave stvari ne more biti pravic. Mnogi ugledni kanonisti so prepričani, da gre pravzaprav za nekakšno binomnost med dolžnostmi in pravicami. Vsaka dolžnost povzroči pripadajočo pravico in brez izpolnitve neke dolžnosti nimamo pravice zahtevati določene ugodnosti. Da bi bila omenjena razsežnost dovolj poudarjena, zakonik ne govori o pravicah in dolžnostih, pač pa v naslovu postavlja dolžnosti pred pravice. Govori torej o dolžnostih in pravicah vseh vernikov (kann. 208-223 ZCP) in posebej o dolžnostih in pravicah vernikov laikov (kann. 224-231 ZCP), prav tako pa tudi posebej o dolžnostih in pravicah klerikov (kann. 273- 289 ZCP).

V tej razpravi se bomo posvetili ozkemu segmentu dolžnosti in pravic vseh vernikov, ki jih prinašajo kann. 208-223 ZCP, in sicer o pravici uveljavljati svoje interese pred cerkvenimi sodišči (kan. 221, §§1-3 ZCP), v tej zvezi pa posebej o pravici imeti zastopnike in odvetnike, ki pred sodiščem zastopajo interese strank v postopku. Morda je prav o teh (vsaj v sodni praksi sodišč pri nas) premalo govora, tudi zaradi objektivnih razmer, ki so jim izpostavljene delne Cerkve, ki jim pripadamo.

Tako bomo najprej predstavili dolžnosti in pravice vernikov na splošno, se posebej posvetili pravici nastopati pred cerkvenimi sodišči in na teh uveljavljati lastne zastopnike in odvetnike.

1. Dolžnosti in pravice vseh vernikov

Sklop šestnajstih kanonov (kan. 208-223 ZCP), ki obravnavajo dolžnosti in pravice vernikov v Cerkvi, predstavlja eno največjih novosti Zakonika cerkvenega prava iz leta 1983. Omenjeni kanoni so skoraj dobesedno povzeti iz teksta *Lex Ecclesiae fundamentalis*, ki pa kot nekakšna "ustava" katoliške Cerkve ni bil nikdar objavljen.

Omenjeni kanoni so posledica ekleziološkega razvoja pojma Božjega ljudstva 2. vat. koncila, predvsem kot posledica položaja, ki ga človek v njem pridobi s krstom. Na podlagi krsta je vernikom v Cerkvi priznana temeljna enakost. Ta je sad dostojanstva položaja, ki ga kristjan pridobi prav s tem temeljnim zakramentom, zato so vse nadaljnje delitve znotraj Božjega ljudstva, kot recimo delitev vernikov na klerike in laike, z ozirom na omenjeno dostojanstvo drugotne, čeprav tudi te nimajo samo funkcionalnega značaja, pač pa tudi vsebinsko-teološki. V tej zvezi beremo v *Dogmatični konstituciji o Cerkvi* 2. vat. koncila naslednji tekst, ki je izraz samorazumevanja Cerkve, kakor si ga je pridobila na koncilu: "Eno je torej izvoljeno božje ljudstvo: 'en Gospod, ena vera, en krst' (Ef 4, 5); skupno je dostojanstvo udov po njihovem prerobenju v Kristusu, skupna je milost božjega otroštva, skupna poklicanost k popolnosti, eno zveličanje, eno upanje in nedeljena ljubezen. V Kristusu in Cerkvi torej ni nikakršne neenakosti, kar zadeva rod ali narodnost, socialni položaj ali spol, kajti 'ni več Juda, tudi ne Grka; ni več sužnja, tudi ne svobodnega; ni več moškega in ženske; kajti vsi vi ste eden v Kristusu Jezusu' (Gal 3, 28; prim. Kol 3, 11)" (C 32, 2).

Enakost vseh vernikov je predvsem enakost na področju časti, svobode in odgovornosti. Ta temelji na kristopodobnosti. Cerkev tudi na ta način kaže svojo skrb, da zaščiti temeljne pravice vernikov.¹

Tej slovesni proglasitvi pravic vernikov, ki jo povzema kan. 208 ZCP², sledijo v sledečih kanonih praktične izpeljave kot seznam temeljnih dolžnosti in pravic v Cerkvi. Seznam ni zaključen, je odprt, kot je odprta tudi lista človekovih pravic, ki jo je oblikovala Organizacija združenih naro-

¹ Prim. J. Viladrich, *La distinzione essenziale Sacerdozio comune - Sacerdozio ministeriale e i principi e diversità nel diritto costituzionale canonico moderno*, v: *Il diritto Ecclesiastico* 83 (1972), 127.

² "Med vsemi verniki vlada zaradi njihovega prerobenja v Kristusu resnična enakost glede dostojanstva in dejavnosti, v kateri vsi skupaj in vsak po svoji zmožnosti in nalogi sodelujejo pri graditvi Kristusovega telesa". (kan. 208 ZCP).

dov.³ Seveda je vsebina naštetih dolžnosti in pravic, ki jih objavlja Cerkev, drugačna od tistih, ki so razglašene v civilnopravnem območju. Vsebinsko je moč deducirati iz koncilskih dokumentov.⁴

V Zakoniku so našteje takole:

Verniki so dolžni s samim načinom delovanja ohranjati občestvo s Cerkvijo (kan. 209 ZCP).

Dolžnost svetega življenja in tudi prispevati k rasti svetosti vse Cerkve (kan. 210 ZCP).

Dolžnost in pravica sodelovati v misijonski dejavnosti Cerkve (kan. 211 ZCP).

Dolžnost izkazovanja pokorščine posvečenim pastirjem; prav tako pravica razodevati pastirjem Cerkve svoje, predvsem duhovne potrebe in želje in v skladu s svojim znanjem včasih celo dolžnost povedati pastirjem svoje mnenje (kan. 212 ZCP).

Pravica do duhovnih dobrin (kan. 213 ZCP).

Pravica do bogočastja v lastnem obredu in do lastnega načina duhovnega življenja (kan. 214 ZCP).

Pravica do ustanavljanja in vodenja združenj, katerih namen je krščanska dobrodelnost ali pobožnost (kan. 215 ZCP).

Pravica sodelovanja pri poslanstvu Cerkve, tudi na lastno pobudo (kan. 216 ZCP).

Pravica do krščanske vzgoje (kan. 217 ZCP).

Pravica do svobode pri znanstvenem raziskovanju na teološkem področju in do izražanja svojega mnenja z dolžnim spoštovanjem do cerkvenega učiteljstva (kan. 218 ZCP).

Pravica do svobodne izbire življenjskega stanu (kan. 219 ZCP).

Pravica do dobrega imena (kan. 220 ZCP).

Pravica do uveljavitve pravic na cerkvenem sodišču, do sojenja po določilih procesnega kanonskega prava in da jih cerkvene kazni ne zadevajo, razen po določbi zakona (kan. 221 ZCP).

Dolžnost, da tudi v materialnih stvareh podpirajo Cerkev in da pospešujejo socialno pravičnost (kan. 222 ZCP).

Dolžnost, da se pri izvrševanju svojih pravic ozirajo tudi na skupni blagor Cerkve, pravice drugih in svoje dolžnosti do drugih (kan. 223 ZCP).

Vse omenjene pravice, kot smo že poudarili, imajo svoj temelj v koncilskih dokumentih. Kanon 208 ZCP predstavlja pravni položaj *christi-fideles*, ki pripadajo Božjemu ljudstvu. Gre za slovesno proglasitev enakosti in za prvi poizkus urejenega prikaza dolžnosti in pravic vernikov v

³ Prim. G. Dalla Torre, *I diritti umani nell'ordinamento della Chiesa*, v *Il diritto Ecclesiastico* 83(1972), 127.

⁴ Prim. T. Bertone, *Persona e struttura nella Chiesa*. I diritti fondamentali del fedele, v: *Problemi e prospettive di Diritto Canonico*, Brescia 1977, 84-95.

Cerkvi do sedaj. Seveda je to posledica modernih kulturnih, civilizacijskih in pravnih tokov v družbi, sredi katere Cerkev v sodobnem času uresničuje svoje poslanstvo. Ta je zaznamovana s številnimi mednarodnimi dokumenti, ki se posvečajo isti temi.⁵ Vendar pa bloka kanonov ZCP, ki govori o dolžnostih in pravicah vernikov ne moremo preprosto enačiti z omenjenimi mednarodnimi dokumenti, saj se posamezni kanoni od teh razlikujejo po duhu, vsebini in namenu. Predvsem je bistvena razlika glede na izvor. Pravice državljanov, ki so jih opredelile moderne države, so po svojem izvoru splošne, neodtujljive, izhajajoče iz same narave človeške osebe. Po svojem izvoru so z ozirom na državo prvobitnejše in po svoji vsebini niso odvisne od volje posameznih državnih skupnosti in njihove pozitivne zakonodaje. Nasprotno pa pravice kristjanov niso prvobitnejše glede na osebo. Cerkev jih naklanja vernikom po krstu. Te pravice torej pripadajo le krščenim in za določeno osebo začno obstajati v trenutku prejema tega zakramenta.

Druga velika razlika obstoji v samem konceptu pravic in dolžnosti in njihovem medsebojnem odnosu. V državnih ustavah, ki vsaj v osnovi hočejo svojim državljanom zagotoviti čim večjo avtonomijo, ki naj ne bi bila obtežena s prehudimi žrtvami, so zato omenjene pravice pred dolžnostmi. V kanonskoprnem redu pa so dolžnosti pred pravicami. Kristjani smo namreč v moči osnovnega zakona ljubezni poklicani k velikodušni žrtvi, kadar je to potrebno, k temu torej, da smo bolj pripravljeni dajati kot prejemati; pripravljeni moramo biti žrtvovati osebno dobro za dobro skupnosti.

Nekateri avtorji so predlagali, da bi bile naštete še druge dolžnosti in pravice, tako na osebнем področju, kot npr. pojem krščanske svobode in na socialnem področju, kot npr. načelo subsidiarnosti. Prav tako, da bodo opredeljene vsaj nekatere osnovne pravice posebnih slojev v Cerkvi.

V seznamu dolžnosti in pravic, ki jih vsebuje zakonik, gre več ali manj za dolžnosti in pravice, ki so cerkvenopravnega izvora, te se pridobi z vstopom v Cerkev, ki je Kristusovo skrivnostno telo. Nekatere pa je moč deducirati tudi iz naravnega prava⁶ in so bile pozneje vključene v kanonskopravno zakonodajo. V tem primeru gre za temeljne pravice in dolžnosti, ki izhajajo iz dostojanstva človekove osebe, kakor tudi iz njene nadnaravne osebnosti, pridobljene *ratione baptismi*.⁷

⁵ Primerjaj različne mednarodne deklaracije s področja človekovih pravic, kot npr: Splošna deklaracija o človekovih pravicah, potrjena 10. decembra 1948 v Generalni skupščini OZN; Evropska konvencija o človekovih pravicah, ki so jo podpisale države članice Evropskega sveta v Rimu, 4. novembra 1950; Helsinška deklaracija: zaključni dokument konference o varnosti in sodelovanju v Evropi, ki jo je dne 30. julija 1975 podpisalo 35 držav.

⁶ Prim. kann. 219; 220; 221, §3; 222, §2 ZCP.

⁷ Prim. *Communicationes* 6 (1974), 51.

Čeprav gre za prvi tovrstni seznam dolžnosti in pravic, gre v tem primeru bolj za formalno kot esencialno novost. Takšne dolžnosti in pravice so bile v kanonskem pravu – vsaj nekatere – nakazane tudi že prej, vendar razpršene v različnih delih, npr. Pij-Benediktovega zakonika iz leta 1917.⁸

Bilo je tudi nekaj predlogov za drugačno formulacijo posameznih kano-
nov, vendar se ti predlogi ne dotikajo same vsebine.⁹ Prav tako je dokon-
čno besedilo kan. 223 ZCP odpravilo tako imenovani obrambni refleks
na strani oblasti, čeprav ostaja vedno veljavno načelo, da mora širša druž-
bena skupnost bdeti nad praktičnim izvrševanjem temeljnih dolžnosti in
pravic svojih članov. K temu je še posebej poklicana zakonita oblast. To
nadvse važno in občutljivo področje mora biti zavarovano pred človeško
samovoljo in agresivnostjo.

2. Pravica do uveljavitve pravic na cerkvenem sodišču

Enake pravice vseh vernikov pred cerkvenimi sodišči in odprava sta-
rih privilegijev temelji na načelni enakosti, ki vlada med vsemi verniki
zaradi njihovega prerojenja v Kristusu (kan. 208 ZCP).

Najprej bomo na kratko razložili pravico, ki jo opredeli kan. 221 ZCP,
potem pa se bomo osredotočili na poseben primer obrambe lastnih pravic
pred cerkvenimi sodišči, ki se nanaša na pravdne zastopnike in odvetnike.
Njihovo vlogo na cerkvenih sodiščih opredeljujejo kann. 1481-1490 ZCP.
Problem vidimo predvsem v dejstvu, da odvetnikov in zastopnikov navad-
no ni dovolj na razpolago, saj civilni odvetniki in drugi pravniki največkrat
nimajo potrebne izobrazbe, ki jo zahteva zakonik, da bi mogli stranke
predstavljati tudi pred cerkvenimi sodišči.

Kan. 221 ZCP torej uvaja pravico vernikov nastopati pred cerkvenim
sodiščem.¹⁰ Kanon opredeli tri važna načela za pravno varnost vernikov:

1. Zakonita obramba lastnih pravic pred cerkvenimi sodišči, tako v
sodnem kot v administrativnem postopku.

⁸ S krstom postane človek v Kristusovi Cerkvi oseba z vsemi pravicami in dolžnostmi kristjanov, če glede pravic ne nasprotuje ovira, ki preprečuje vez cerkvenega občestva, ali cenzura, ki jo Cerkev naloži (kan. 87 ZCP 1917).

⁹ Prim. J. Bernhard, *Les droits fondamentaux dans la perspective de la "Lex fundamen-
talis" et de la revision du Code de Droit Canonique*, v: *I diritti fondamentali del Christi-
ano nella Chiesa e nella società*, 367-395.

¹⁰ "Verniki lahko pravice, ki jih imajo v Cerkvi, pred pristojnim cerkvenim sodiščem
po določbi prava zakonito uveljavljajo ali branijo.

Če vernike pristojna oblast pokliče na sodišče, imajo tudi pravico, da se jim sodi po pra-
vnih predpisih, ki jih je treba pravično uporabljati.

Verniki imajo pravico, da jih ne zadenejo cerkvene kazni, razen po določbi zakona"
(kan. 221 ZCP).

2. Pravica do zakonitega in pravičnega postopka s strani pristojnih oblasti:

- zakonit postopek predpostavlja upoštevanje zakonskih določil;
- pravičnost v postopku predpostavlja upoštevanje naravnih kanonsko-pravnih načel pravičnosti (*aequitas canonica*).

Pravica ne biti kaznovan razen po določbah zakona.

Gre za tako imenovano zakonitost kazni, po kateri nobena sankcija ne more biti uporabljena s strani zakonite oblasti, če ta glede na primere, načine in vsebino ni predvidena z zakonom: *Nullum crimen, nulla poena sine praevia lege*. Pojem kaznovanja v Cerkvi je v kazenskem pravu Cerkve opredeljen takole: "Nihče ne more biti kaznovan, razen če je za zunanjo kršitev zakona ali ukaza, ki jo je zagrešil iz naklepa ali malomarnosti, težko odgovoren" (kan. 1321, §1 ZCP). Za področje kazenskega prava ne velja sicer drugod uporabno načelo, da je za primere, kjer ni natančnih predpisov, mogoče uporabiti tiste, ki se nanašajo na podobne stvari (prim. kan. 19 ZCP).

Načelo zakonitosti kazni je uveljavljeno že v rimskem pravu,¹¹ v srednjem veku ga je vključevala *Magna carta libertatum* angleškega kralja Ivana iz leta 1215, natančneje pa je bilo izdelano v *Deklaracijah o pravicah Virginije* iz leta 1776 (prim. art. 9) in v *Deklaraciji o pravicah človeka in državljana*, ki jo je izdala Francoska narodna skupščina leta 1789 (prim. art. 7). Omenjeno načelo upoštevajo skoraj vse civilne zakonodaje. V Cerkvi pa moramo poleg tega upoštevati tudi dobro duš, ki je vrhovni zakon, od katerega ne more biti odstopanja (prim. kan. 1752 ZCP).

Aplikacija načela o zakonitosti kazni pa v Cerkvi v sami aplikaciji ni tako ozka, kot je v civilnopravnih sistemih. Kadar gre za posebej hud prekršek in kadar je treba popraviti pohujšanje, more biti naložena kazen tudi v primerih, ki z zakonom niso posebej opredeljeni (prim. kan. 1399 ZCP). Pri tem pa vedno velja tudi načelo kanonične pravsnosti, ki predvideva predhodno opominjanje, posledično pa tudi, da prestopnika ni mogoče kaznovati, če se je po tem poboljša in pohujšanje in njegove posledice odpravi.

3. Pravdni zastopniki in odvetniki

a) Pojem

Čeprav se včasih zdi, da v zakoniku pojma pravnega zastopnika in odvetnika nista dobro ločena, je iz same izpeljave pravnih določil popolnoma jasno, da je pravdni zastopnik tisto, kar pove besed *pro-curator* sama, namreč nekoga pred sodiščem zastopa, odvetnik pa tisti, ki skrbi za

¹¹ *Digesto* 50, 16, 131 I.

obrambo klienta pred sodiščem.¹² Pred cerkvenimi sodišči sta eden in drugi navadno ista oseba.¹³

Navedeni kanon daje naslednja izhodišča:

a) Stranka je svobodna, da si pridobi ali ne pridobi zastopnika ali odvetnika.

b) V nekaterih primerih je prisotnost pravnega zastopnika ali odvetnika obvezna, bodisi zato, ker jo zahteva zakon ali ker jo zahteva sodnik.

d) Če gre za sporne zadeve, ki zadevajo javni blagor ali mladoletnike, mora sodnik po uradni dolžnosti dodeliti stranki branilca.

V zvezi z zgoraj naštetim moramo upoštevati določilo kan. 1478, §1 ZCP, ki pravi, da morejo mladoletni in tisti, ki ne morejo razumno ravnati, pred sodiščem nastopati samo po svojih starših, varuhih ali skrbnikih, upoštevajoč izjemo, ki jo prinaša §3 istega kanona: "Toda v duhovnih in z duhovnimi povezanih zadevah morejo mladoletniki, če morejo razumno ravnati, nastopati in odgovarjati brez privolitve staršev ali skrbnika in sicer sami osebno, če so dopolnili štirinajst let starosti; sicer pa po skrbniku, ki ga postavi sodnik". Prav tako je zanimiva dikcija kan. 1481, §3: *exceptis causis matrimonialibus*, ki predpostavlja izjemo na področju zakonskih pravn. Tudi te zadevajo javni blagor, pa se ne zahteva obvezna prisotnost branilca, ker stranko v postopku ščiti zbornost sodišča in prisotnost branilca vezi. O teh stvareh namreč lahko odloča le zbor treh sodnikov (prim. kan. 1425, §1, tč. 1, b).¹⁴ Konkretno pa velja, da naj bi tako tožnik kot toženec imela svojega zagovornika pred sodiščem, ki jima po-

¹² "Stranka si more svobodno določiti odvetnika in zastopnika; toda razen v §§2 in 3 določenih primerih more tudi sama nastopati kot tožnik in tožena stranka, razen če sodnik meni, da je sodelovanje zastopnika ali odvetnika potrebno.

V kazenski zadevi mora obtoženec vedno imeti odvetnika, ki ga postavi sam ali pa mu ga da sodnik.

Če gre v sporni zadevi za mladoletnike ali za javni blagor, izvzemši zakonske pravde, naj sodnik po uradni dolžnosti dodeli branilca stranki, ki ga nima". Kan. 1481, §§1-3 ZCP.

¹³ Prim. C. Gullo, *Il diritto di difesa nelle varie fasi del processo matrimoniale*, v: *Atti del XIX Congresso dell'Associazione Canonistica Italiana*, Gallipoli-Nardo 1987; A.M. Arena, *La figura dell'Avvocato nel M.P. "Causas matrimoniales"*, v: *Studi di diritto Canonico in onore di M. Magliocchetti*, 1, Roma 1974, 45-56; A. Jullien, *Juges et Avocats*, Roma 1970; I. Gordon, *De nimia processuum matrimonialium duratione, De dilationibus ex parte Advocatorum*, v: *Periodica* 58(1969), 539-551; I. Lipski, *De mandato procuratoris in Iure Canonico*, V. *Ephemerides Iuris Canonici* 13 (1957), 71-101.

¹⁴ V omenjeni zadevi niso bili vsi izvedenci enotnega mnenja. Tako je npr. kardinal Corrado Bafile zahteval umaknitev besed "*exceptis causis matrimonialibus*", da bi bile tako bolje zaščitene pravice strank tudi v postopkih, ki jih predstavljajo ničnostne zakonske pravde. Komisija za revizijo zakonika je odgovorila "Non admititur - non potest simile onus Ecclesiae imponi. Proposito non habet rationem realis conditionis maioris partis dioecesis praesertim ad capacitatem oeconomiam quod attinet". (*Relatio* 1981, 315, can. 1433, §3; glej tudi: *Communicationes* 1984, str. 61, can. 1433, §3.

maga v teku pravde. O obveznosti prisotnosti zagovornikov v ničnostnih zakonskih pravih je razpravljala tudi Komisija za revizijo zakonika.¹⁵

b) Število in pogoji

Zakonik dalje določa, koliko zastopnikov in odvetnikov ima lahko stranka v isti zadevi.¹⁶

V področju zaščite lastnih pravic, zakonik verniku dovoli polno svobodo pri določitvi zastopnika ali odvetnika. Zakonik pa postane natančnejši in mogli bi reči tudi previdnejši, ko opredeli načine, na katere lahko kdo postavi zastopnika ali odvetnika.

a) Najprej opazimo prav v teh kanonih večje razlikovanje med zastopniki in odvetniki. Zastopnik stranko pred sodiščem predstavlja, zato si brez izrecno dane pravice ne more postaviti namestnika. Če je ta pravica dana, morajo biti namestniki postavljeni tako, da je precedenčni red natančno razviden. V zvezi z odvetniki ni nobene omejitve, lahko jih je več in nastopati morejo istočasno. Ponovno naj poudarimo, da sta v praksi skoraj vedno obe figuri združeni v eni osebi. Pri tem pa mora ostati jasno, da je zagovornik v vlogi zastopnika alter ego tistega, ki ga pred sodiščem predstavlja. Zato zastopnik, ki prej začne, ipso iure izključi vse ostale. Zakonik iz leta 1917 v kan. 1656, §4 naravnost določa: "Ista oseba more tudi v isti pravi in za isto stranko opravljati obojno službo, zastopnika in odvetnika". V novem zakoniku se zdi takšna določba odveč.¹⁷

b) Tudi med pogoji, ki jih morata izpolnjevati zastopnik in advokat, obstaja za obe vlogi neka razlika. Oba morata biti polnoletna in na dobrem glasu, vendar se za odvetnika zahteva še, da mora biti katoličan, razen če krajevni škof v posameznem primeru določi drugače. Odvetnik mora biti tudi doktor ali vsaj resnično izveden na področju cerkvenega prava; potrditi ga mora škof.¹⁸

V skladu z zelo starim privilegijem smejo rotalni in konzistorialni advokati vernike braniti *ubique terrarum*, kar pomeni, da ne potrebujejo

¹⁵ Prim. *Communicationes* 10 (1978), 268, can. 87, §2; in tudi: *prav tam*, 16 (1984), 61, can. 1433, §3.

¹⁶ "Vsakdo more postaviti samo enega zastopnika, ki pa si ne more postaviti namestnika, razen če je bila ta pravica izrecno dana. Če pa upravičen razlog svetuje, naj jih postavi več, in sicer tako, da tisti, ki prej začne, izključi druge.

Mogoče pa je postaviti več odvetnikov hkrati. Kan. 1482, §§1-3 ZCP.

¹⁷ Prim. *Communicationes* 10 (1978), 269, can. 88, §4: "Superflua videtur cum nullibi prohibeatur cumulatō muneris procuratoris et advocati".

¹⁸ "Zastopnik in odvetnik morata biti polnoletna in na dobre glasu; odvetnik mora poleg tega biti katoličan, razen če krajevni škof določi drugače, in doktor cerkvenega prava ali drugače resnično izveden in potrjen od istega škofa" (Kan. 1483.)

nobene posebne potrditve ne s strani škofa ne s strani predstojnika sodišča.

Novi zakonik odpravlja tudi določilo kan. 1657, §3 zakonika iz leta 1917, ki redovnikom prepoveduje obrambo pred sodišči, razen če gre za koristi njihovega reda, in še to s predstojnikovim dovoljenjem, razen če v konstitucijah ni določeno drugače.¹⁹

Če gre za pravdo, ki teče pred sodnikom, ki ga je za ta primer določil Apostolski sedež, more odvetnik pred sodiščem nastopiti le, če ga je za to potrdil isti sodnik, če seveda ne gre za rotalnega ali konzistorialnega odvetnika.

c) Pooblastila

Zastopnik ali odvetnik morata, preden prevzameta nalogo, pri sodišču vložiti verodostojno pooblastilo ali naročilo.²⁰ Verodostojno pooblastilo je temeljnega pomena, da se izognemo nepopravljivo nični sodbi po določilih kan. 1620, tč. 6 ZCP.²¹ Takšno pooblastilo se mora nanašati na točno določen postopek pred sodiščem in ne more biti splošno za vse zadeve, ki bi jih pooblastitelj utegnil imeti pred sodiščem. Zakonik iz leta 1917 je v tej zvezi dajal še bolj natančna določila, tako glede nastopanja v različnih vrstah pravnih kakor tudi za primer odstopa od tožbe.²²

Norma kan. 1484, §2 ZCP je nova in se nanaša na nevarnost ugasnitve pravice. Sodniku daje pravico aplikacije zastopnika, čeprav ta ni predložil potrebnega pooblastila, lahko pa zahteva primerno varščino. V nepodaljšljivem roku pa mora zastopnik predložiti zahtevano pooblastilo. V nasprotnem primeru so sodna dejanja brez moči.

¹⁹ "Redovniki se morejo pripustiti, če ni v konstitucijah drugače določeno, le v pravnih, kjer gre za koristi njegovega reda, toda s predstojnikovim dovoljenjem" (kan. 1657, §3 ZCP 1917).

²⁰ "Preden zastopnik ali odvetnik prevzameta nalogo, morata pri sodišču vložiti verodostojno pooblastilo oziroma naročilo.

Da pa se prepreči ugasnitev pravice, more sodnik dopustiti zastopnika, četudi ni predložil pooblastila, da je le, če stvar to zahteva, dana primerna varščina; sodno dejanje pa nima nobene moči, če zastopnik v nepodaljšljivem roku, ki ga mora določiti sodnik, pooblastila ne predloži pravilno" (kan. 1484, §§1-2 ZCP).

²¹ "Sodba je nepopravljivo nična, če je kdo brez zakonitega pooblastila oziroma naročila nastopal v imenu drugega" (kan. 1620, tč. 6 ZCP).

²² "Sodnik ne more pripustiti zastopnika, dokler ta ne predloži sodišču posebnega pismenega pooblastila za pravdo; pooblastilo more biti tudi na koncu vabila; biti mora podpisano od pooblastitelja, in dodati se mora kraj, dan, mesec in leto" (kan. 1659, §1 ZCP 1917).

"Zastopnik se brez posebnega pooblastila ne more odreči tožbi, postopanju ali sodnim dejanjem, ne more se poravnati, ne pogoditi, skleniti pogodbe na razsodnike, ponuditi ali dobiti prisego, vobče ne storiti dejanj, za katera pravo zahteva posebno pooblastilo" (Kan. 1662 ZCP 1917).

Kan. 1485 ZCP zahteva še nadaljnje pooblastilo²³, ki mora biti predloženo na samem začetku postopka ali priloženo sodnim spisom. Kan. 1485 ZCP je izpeljava kan. 1662 ZCP 1917. Posebno pooblastilo se torej zahteva za naslednje primere:

a) Za veljavno odpoved tožbi, postopku ali sodnim dejanjem.
b) Za izvedbo poravnave, če se odvetnik ali zastopnik hoče pogoditi in se dogovoriti o primernih razsodnikih.

c) Posebno pooblastilo se zahteva za vse primere, ki jih pravo posebej opredeli.

d) Omenimo naj tudi, čeprav kanon tega posebej ne omenja, da se zastopnik brez posebnega pooblastila ne more odpovedati pritožbi na višje stopenjsko sodišče. To izhaja iz zahteve istega kanona, da se zastopnik brez posebnega pooblastila ne more odpovedati postopku.

Zastopnika ali odvetnika je mogoče tudi odstraniti.²⁴ To je pravica strank pred sodiščem, ki jo je moč vedno izvesti, da so le vse vpletene strani o tem obveščene. Po tem, ko je bil postopek vzpostavljen, mora biti o tem obveščen tudi sodnik in nasprotna stran. Nasprotna stran lahko zahteva tudi odstranitev zastopnikov ali odvetnikov, sodnikov, branilca vezi ali pravnika, če ima za to razlog, ki ima lahko vzrok v sorodstvenih vezeh, v svaštvu ali tesnem prijateljstvu.²⁵

Zastopnik in odvetnik v normalnih okoliščinah svoje poslanstvo ohranjata do konca postopka, če pa pride do novega na višji instanci, pa tudi na tej.

Iz zgoraj omenjenih razlogov je zastopnik ali odvetnik lahko odstranjen tudi po posredovanju sodnika, ki mu je določena zadeva zaupana. V tem primeru mora biti vzrok za odstranitev težak; v tem primeru ne zadostuje vzrok, ki bi ga mogli označiti z besedami *iusta de causa*, pač pa mora iti za vzrok, ki ga opredelimo z besedami *gravi de causa*.²⁶

²³ "Zastopnik se brez posebnega pooblastila ne more veljavno odpovedati tožbi, postopku ali sodnim dejanjem in ne izvesti poravnave, se pogoditi, se dogovoriti o razsodnikih in na splošno opraviti dejanj, za katera pravo zahteva posebno pooblastilo" (kan. 1485 ZCP).

²⁴ "Da odstranitev zastopnika ali odvetnika postane učinkovita, se jima mora sporočiti, in če se je ugotovitev pravnega spora že izvršila, naj se o odstranitvi obvestita tudi sodnik in nasprotna stranka.

Ko je izdana končna sodba, ima zastopnik pravico in dolžnost vložiti priziv, če pooblastitelj tega ne odkloni" (kan. 1486, §§1-2 ZCP).

"Sodnik pa more, vendar iz tehtnega razloga, po uradni dolžnosti ali na zahtevo stranke z odločbo zavrniti tako zastopnika kakor odvetnika" (kan. 1487).

²⁵ Prim. *Communicationes* 10 (1978), 269, can. 89, §3.

²⁶ Prim. *Communicationes* 10 (1978), 271, can. 97.

d) Prepovedi in kazni

Zakonik brani stranke tudi pred morebitnimi zlorabami njihovih zastopnikov ali odvetnikov. Zato prinaša kan. 1488 ZCP določene prepovedi in kazni, ki se v tem primeru nanašajo na zastopnike ali odvetnike.²⁷

V omenjenem kanonu se prepovedi in kazni nanašajo predvsem na odnos, ki mora vladati med zastopnikom, odvetnikom in stranko v postopku. Temu je najprej prepovedano kupovati pravdo. *Emere litem* pomeni kupčijo, v kateri bi za določen denar odkupili pravice, ki so predmet postopka. Prav tako je prepovedano pogoditi se o čezmerni koristi. Pri tem so mišljeni honorarji, ki jih pridobe za svoje usluge. Spoštovati morajo tiste, ki jih določi sodišče.²⁸ Kaznivo je tudi podkupovanje v obliki daril ali obljub.²⁹ Zastopnikom in odvetnikom je tudi prepovedano, v primeru da se postopek konča v korist stranke, zahtevati del vrednosti spornega predmeta, ki je bil pridobljen. Zastopnike in odvetnike pa je mogoče kaznovati tudi v primeru, če poskušajo z različnimi špekulacijami pridobiti korist za svojo stranko, npr. tudi tako, da z izigravanjem umaknejo pravdo na določenem sodišču in jo prenesejo na drugo, če menijo, da jo bo to ugodneje rešilo. Drugi paragraf kan. 1488 ZCP je nov in je posledica določenih konkretnih in tudi škandaloznih primerov, ki so se dogajali s strani nekaterih odvetnikov, tudi rotalnih, do te mere, da je o tem spregovoril tudi papež Pavel VI. v govoru rotalnim sodnikom.³⁰

Proti tem zlorabam, so zato, ker povzročajo pohujšanje in Cerkev prikažejo v slabi luči, zagrožene stroge kazni. O teh mora odločiti sodnik, upoštevajoč težo dejanja, ne izključujoč odstranitev s funkcije. Če gre za povratnike, predvsem odvetnike, jih lahko škof zbriše s seznama tistih odvetnikov, ki smejo nastopiti pred njegovim sodiščem.

²⁷ "Vsakemu od obeh je prepovedano odkupiti pravdo ali se pogoditi o čezmerni koristi ali o delu spornega predmeta. Če sta to storila, je pogodba nična in sodnik ju more kaznovati z denarno kaznijo. Odvetnika je poleg tega mogoče razrešiti službe in, če je povratnik, ga more škof, ki predseduje sodišču, izbrisati iz seznama odvetnikov. Na isti način je mogoče kaznovati odvetnike in zastopnike, ki z izigravanjem zakona umaknejo pravde pri pristojnih sodiščih, da bi jih druga ugodneje rešila" (kan. 1488, §§1-2 ZCP).

²⁸ "Škof, katerega dolžnost je voditi sodišče, naj izda določbe:

2. o nagradah zastopnikov, odvetnikov, izvedencev in prevajalcev in o odškodnini pričam:..."

²⁹ "Odvetniki in zastopniki, ki bi se zaradi daril, obljub ali iz kakšnega drugega razloga izneverili svoji službi, naj se razrešijo izvrševanja zastopstva in kaznujejo z denarno kaznijo ali drugimi primernimi kaznimi" (kan. 1489 ZCP).

³⁰ Prim. Pavel VI., *Nel ricevervi*, z dne 28. 1. 1978, v: AAS 70 (1978), 181-186.

e) Stalni zagovorniki pri določenem sodišču

Tudi kan. 1490 ZCP uvaja novo normo, ki se nanaša na stalne zagovornike, ki naj se postavijo pri določenem sodišču. Takšna norma izraža pastoralno občutljivost, ki jo je treba vnesti tudi na področje sodstva. Predvsem v ničnostnih zakonskih pravgah bo rodila posebej zaželeno uspehe. Sicer velja, kot smo povedali zgoraj, da v skladu s kan. 1481, §3 ZCP sodnik v primeru zakonskih pravg po uradni dolžnosti ne postavi stranki branilca, ker jo v tem primeru brani sodni zbor treh sodnikov in prisotnost branilca vezi (*exceptis causis matrimonialibus*), vendar smo kljub temu mnenja, da bo odvetnik posebej v teh pravgah nadvse dobrodošel. Sodišče res brani stranko v postopku, vendar je brez interesa. Interes stranke pa je izpričan in tega na poseben način brani njen branilec. Tako je torej predvideno, naj bi vsako sodišče vzpostavilo stalne zagovornike in te tudi plačalo. Zanimivo pa je, da se v tem kanonu izrecno omenjajo samo zakonske pravde, v katerih naj bi ti predvsem sodelovali. V tem primeru ne govorimo o "pravici ubogih", ki jo omenja kan. 1464 ZCP, ki jo škof običajno nakloni, preden je pravda vzpostavljena, in sicer tistim, ki bi ne mogli plačati sodnih stroškov.³¹

Sklep

Pravica imeti svojega zastopnika ali odvetnika, je tudi pred cerkvenimi sodišči uveljavljena pravica. O tem govorijo kann. 1481-1490 ZCP. V pričujoči razpravi smo primerjali sedaj veljavne kanone s tistimi, ki jih o isti stvari prinaša stari zakonik in opazili v marsičem napredek v skladu z dognanji sodobne civilne in cerkvene pravne stroke. Človek se navadno obrne na sodišče takrat, ko je izčrpal vse ostale, manj naporne možnosti, da bi rešil določen problem, v katerem se nahaja. Zato je potrebno, da ga pri tem ščiti tudi sam sistem, ki mu včasih dopusti, drugič pa celo določi zagovornika, ki bo ščitil njegove pravice, posebej takrat, ko so v nevarnosti njegovi vitalni interesi, kot npr. v kazenskih postopkih.

Največkrat se verniki laiki obrnejo po pomoč na cerkvena sodišča takrat, ko urejujejo svoje zakonske (matrimonialne) zadeve, v primerih t.i. ničnostnih zakonskih pravg. Mnenja smo, da ker je zakon (matrimonium) pod posebnim varstvom prava, kar pomeni, da velja za veljavnega, dokler se ne dokaže nasprotno (prim. kan. 1060 ZCP), v primeru ničnostne

³¹ "Vprašanje o položitvi varščine za sodne stroške ali o podelitvi pravice ubogih, ki je bila takoj na začetku zaprosena, in druga podobna je treba praviloma odločiti pred ugotavljanjem pravnega spora" (kan. 1464 ZCP).

"Škof, katerega dolžnost je voditi sodišče, naj izda določbe: 3. o pravici ubogih ali dovoljenju znižati stroške..." (kan. 1649, §1, tč. 3 ZCP).

zakonske pravde pa ima tudi posebnega zagovornika, branilca vezi, ki zoper tožnika dokazuje njegovo veljavnost, da je posebej primerno, da ima tudi stranka v postopku vedno svojega odvetnika, ki brani njene interese. Tako smo prepričani zaradi pravičnosti stvari in enakosti vseh udeleženih strani v postopku. Zakonik sicer določa, da se stranki zagovornika ne določa po službeni dolžnosti (kan. 1481, §3 ZCP), kar pa je v vsaj nekakšnem nasprotju s kan. 1490 ZCP. Ta namreč določa, naj se pri vsakem sodišču postavijo stalni zagovorniki – te naj plačuje sodišče – ki naj opravljajo vlogo odvetnikov ali zastopnikov, in sicer predvsem v zakonskih pravih.

Na peticijo nekaterih strokovnjakov, ki so sodelovali pri nastajanju novega zakonika, da je namreč primerno, da bi bila nujna obvezna prisotnost zagovornika strankam v ničnostni zakonski pravi, je komisija za revizijo zakonika odgovorila, da tega ni moč zahtevati, ker bi bilo praktično težko izvedljivo. Ob tem se navdihuje kan. 1481, §3 ZCP, kan. 1490 ZCP pa zahteva odvetnike in zastopnike, ki naj sodelujejo predvsem v zakonskih pravih. Res ti niso postavljeni s strani sodnikov po službeni dolžnosti, pač pa je strankam dana možnost, da jih same izberejo, če tako želijo. Načelno velja, da je temeljni interes strank zavarovan z dejstvom, da se o veljavnosti zakona odloča pred zbornim sodiščem in da v postopku sodeluje tudi branilec vezi. Ta sicer brani zakonsko vez, vendar pa mora le skrbeti, da je postopek objektivno pravilno voden in s tem posredno skrbi tudi za dobro stranke, ki v določenem primeru izpodbija veljavnost svojega zakona.

Lahko torej zaključimo, da zakonik v določenem delu ohranja staro in preskušeno prakso v zvezi s prisotnostjo zastopnikov in odvetnikov pred cerkvenimi sodišči, kakor se je izoblikovala v kanonskopravni tradiciji, po drugi strani pa odpira vrata novim pogledom, ki so skladni z spoznanji o neodtujljivih dolžnostih in pravicah vsakega človeka, torej tudi vernega. Med te spada tudi obramba lastnih interesov pred sodišči, pri čemer pa, zaradi zamotanosti postopkov, sami ne bi mogli tako učinkovito nastopiti, kot to morejo, če jim pri tem pomaga strokovnjak, ki se spozna predvsem na mehanizme, po katerih delujejo sodišča in sredstva, ki pomagajo ugotoviti resnico po sodni poti.

Povzetek: Borut Košir, Pravica vernikov do učinkovitega nastopanja pred cerkvenimi sodišči

Novi zakonik cerkvenega prava za razliko od prejšnjih pravnih zbirk povzema dolžnosti in pravice vseh vernikov v treh strnjenih blokih kano-nov. Med temi je tudi pravica, ki vernikom na poseben način zagotovi možnost predstaviti se pred cerkvenim sodiščem in tam po pravni poti braniti svoje interese. Da bodo pravice vernikov pred cerkvenimi sodišči čim bolj zaščitene, jim je zagotovljena pomoč zastopnikov in odvetnikov, katerih vloga je z zakonikom posebej določena. Največ primerov, v katerih se verniki obračajo na cerkvena sodišča, spada med t.i. ničnostne zakonske pravde, v katerih verniki dokazujejo neveljavno sklenitev svojega zakona. Sicer v teh primerih sodnik ni dolžan stranki postaviti odvetnika po službeni dolžnosti, zakonik pa posebej naroča, naj bi pri vsakem sodišču postavili stalne zagovornike, ki naj prejmejo nagrado od samega sodišča. Ti naj opravljajo nalogo odvetnika ali zastopnika predvsem v ničnostnih zakonskih pravgah za stranke, ki jih želijo izbrati.

Summary: Borut Košir, Right of the Faithful to Effectively Appear before Church Courts

Unlike earlier legal compendiums, the new Code of Church Law summarizes the duties and rights of the faithful in three compact blocks of canons. Among them is also the right guaranteeing to the faithful the possibility to appear before a church court and to defend their interests by legal action. In order to have the rights of the faithful before church courts protected in the best possible manner, they are guaranteed the aid of representatives and lawyers, whose role is specifically determined by the Code. The faithful mostly turn to church courts in suits for the annulment of marriage, where the faithful try to prove that their marriage was not validly concluded. In such cases the judge is not obliged to appoint a lawyer *ex officio*, but the Code gives specific instructions that each court should appoint permanent defence lawyers who are to be remunerated by the court. They should act as lawyers or representatives for parties in suits for the annulment of marriage if they want to choose them.

Snežna Večko OSU

Savel - preganjalec ali preganjani?¹

Zgodovina Davidove dinastije verjetno nikoli ni povsem ubežala senci prvega Izraelovega kralja, ki mu ni bilo dano vzpostaviti dinastije. Zakaj je prvi Izraelov kralj Savel izgubil kraljestvo in zakaj je na njegovo mesto prišel David? Pisci (izvirno ene) Samuelove knjige so se soočili s tem vprašanjem in skušali nanj odgovoriti. Je njihov pristop vodila težnja, da opravičijo vladajočo Davidovo dinastijo in zato pokažejo na Savlove napake? Če so te tako odločilne, koliko potem Bog vodi zgodovino narodov? Ali pa je morda vse odvisno od Božje odločitve in je tako človekova usoda že vnaprej določena? Je potemtakem Bog vnaprej zavrzel Savla? Koliko je Savel mogel vplivati na svojo usodo?

Potem ko je po uskladitvi nasprotujočih si pogledov Samuela in ljudstva po Božji volji izbran prvi izraelski kralj Savel, je prihodnost pod njegovim vodstvom videti obetavna. In vendar je kmalu zatem Savel zavržen in nadaljnja pripoved o njem hoče prikazati, da ga je zavrzel Gospod sam, ki ga je tudi izvolil. Skrivnostna usoda prvega izraelskega kralja je tako oddavnaj burila domišljijo. Pripovedi, ki razlagajo, zakaj je bil Savel kot kralj zavržen, so v 1 Sam 13; 15; 28; 1 Krn 10,13–14.²

1. Savlovo kraljestvo ne bo obstalo (13,7-15)

Prva pripoved o odklonitvi Savla je postavljena v poročilo o zmagi Savla in Jonatana nad Filistejci (1 Sam 13-14). Prizor se navezuje na Samuelovo napoved o dogodkih po Savlovem maziljenju za kneza (*nāgīd*), ki vsebuje ukaz za novoizvoljenega Savla:

“In navdal te bo Gospodov duh ... Potem pojdi pred mano v Gilgal. Glej, pridem k tebi, da darujem žgalne daritve in zakoljem mirovne žrtve. Počakaj sedem dni, dokler ne pridem k tebi in ti naznamim, kaj ti je storiti” (10,6-8).

Savel je čakal sedem dni in v tem času se mu je večina vojske razbežala (prim. 13,6-8). Toda Samuel do določenega časa ni prišel (v. 8). Ker je Savlu

¹ Prispevek je izšel v angleščini pod naslovom *Saul – the Persecutor or the Persecuted One?*, v: *Interpretation of the Bible*, uredil J. Krašovec, Ljubljana – Sheffield 1998, 201–214.

² Mnenje, da je morda vsaj neizrecna razlaga zavrženja tudi 14,24–46, ker ni izvršil zakletve nad Jonatanom, se ne da opravičiti ne iz pripovedi same ne iz celotnega svetopisemskega sporočila. Pisec pripovedi jasno zagovarja Jonatanovo rešitev.

grozilo, da se mu bo razbežala vsa vojska, je daroval, da bi mogel končno začeti boj. Samuelov ukor, da je ravnal nespametno (v. 13), zveni strogo:

“Nespametno si ravnal, da nisi ohranil zapovedi (*miswat*) Gospoda, svojega Boga, ki ti jo je bil zapovedal (*siwwāk*). Kajti zdaj bi Gospod za vedno potrdil tvoje kraljestvo nad Izraelom. Zdaj pa tvoje kraljestvo ne bo obstalo. Gospod si je poiskal moža po svojem srcu in tega je Gospod postavil (*wayesawwēhf*) za kneza čez svoje ljudstvo, ker nisi ohranil, kar ti je Gospod zapovedal (*siwwekā*) (13,13-14).³

V čem se je Savel pregrešil? Samuel mu očita, da je ravnal “nespametno” (*skl*). To v Svetem pismu označuje več kot le pomanjkanje razuma. Pomeni, da nekdo nima Božjega spoznanja, zato se s svojim ravnanjem odvraca od Boga.⁴ Savel je tako ocenjen, ker “ni ohranil zapovedi Gospoda” (*l' šmr 't mswt YHWH*). Katere zapovedi Savel ni ohranil? Da so pred bitko darovali daritve (prim. 7,9) in vprašali Boga za dovoljenje za boj (prim. Sod 20,23,27; 1 Sam 14,8-10,37; 23,2,4,9-12; 28,6 itd), je bil hvalevreden običaj. Da je daritev opravil Savel kot laik, v tem obdobju verjetno ni pomenilo vdora v duhovniško območje (prim. 2 Sam 6,17-18; 1 Kr 8,5). Zato se mnjenja razlagalcev glede Savlove krivde razhajajo. Nekateri v tem odlomku vidijo besedilo, ki je Savlu naklonjeno in v bistvu ni pripoved o zavrženju.⁵ Drugi pa so prepričani, da odlomek poudarja Savlovo krivdo, tako npr. da se je pregrešil proti kompromisu, s katerim je pristal na svoje kraljevsko poslanstvo, da bodo namreč v novem redu odgovornosti dotedanjega karizmatičnega voditelja pripadale kralju, ki bo vodil ljudstvo v boj, ter preroku, ki bo posredoval kralju Jahvejevo voljo glede vojne. Z ozirom na to razdelitev polnomočij kralja in preroka v zgodnjem monarhičnem obdobju naj bi Savel prestopil pravila svete vojne, ne ravno duhovniških pravic.⁶ Razlagalci, ki

³ Besedilo je zgrajeno na besedni igri z izrazom *swh* “zapovedati, zapoved”. V Slovenskem standardnem prevodu je ohranjena. Le v primeru “postavil” ni bilo mogoče uporabiti istega izraza, temveč njegov sinonim.

⁴ Z istim izrazom je označeno tudi ljudstvo, ker stalno odpada od Gospoda (prim. Jer 5,21). Judov kralj Asá, ker se je zanašal na arámskega kralja (prim. 2 Krn 16,9), enako Davidovo ljudsko štetje (prim. 2 Sam 24,10) itd. Očitek torej kaže, da gre za resen prestop.

⁵ Tako npr. H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, ATD 10, Göttingen 1973, 83, ki trdi, da je dogodek predstavljen tako, da se zdi prej Savlovo opravičenje kot njegova obtožba. Šele iz celotne Savlove zgodovine dobi svojo razjasnitev. K. Gutbrod, *Das Buch vom König: Das erste Buch Samuel*, BAT 11, I, Stuttgart, 4. izd. 1975, 94–96, Savlovo dejanje predstavi kot povsem razumno in bogovdano. H. J. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis*, KAT VIII/1, Gütersloh 1973, 253, op. 70, vidi paralelo v 2 Kr 13,14–19, ker da besedilo ne obsoja Savlove osebe, temveč napove, da njegovo kraljestvo ne bo imelo obstoja. Namiguje na njegovo nepotrpežljivost: ce bi čakal dalj časa, bi njegovo kraljestvo bilo dolgotrajnejše.

⁶ Navaja R. W. Klein, *1 Samuel*, WBC, Waco, Tex. 1983, 127. Podobno F. Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel*, ZBK: AT 9, Zürich 1981, 85, ki pravi, da besedilo izraza prepričanje, da je bila preroška služba nadrejena kraljevski.

ocenjujejo Savlovo dejanje kot krivdo, načeloma vidijo v njem pomanjkanje vere.⁷ Drugi naglašajo bolj vidik nepokorščine.⁸ Ali nasprotno, da je bil Savel pokoren napačno izbrani zapovedi.⁹ Tisti, ki v Savlovem dejanju ne vidijo tako težkega prestopka, da bi zaradi njega izgubil kraljevsko nasledstvo, razumejo besedilo kot piščevo željo, da povelečuje Gospodovo vrhovno voljo, ki odklanja in izbira po svoji mili volji.¹⁰ Nenazadnje obstaja med razlagalci tudi prepričanje, da tukaj ni jasno izraženo, v čem je bila Savlova krivda.¹¹

Raznolikost razlag kaže, da je besedilo izmed teže umljivih sveto-pisemskih mest. Savlova krivda se razkrije šele če gledamo nanj v luči celotnega svetopisemkega sporočila. Katere zapovedi Savel ni izpolnil, je možno razbrati iz njegovega nadaljnega življenja. Le-to se je izčrpavalo v preganjanju Davida, v katerem je zaslutil svojega tekmeca, ker je bil "Gospod z njim, od Savla pa se je odmaknil" (18,12; prim. 18,28-29). Upiranje Božjim odločitvam kaže na nevero in ta se je razkrila že v tem

⁷ Tako P. R. Ackroyd, *The First Book of Samuel/The Second Book of Samuel*, CBC, Cambridge 1971/1977, 106; A. Schultz, *Die Bücher Samuel: Das erste Buch Samuel*, EHBAT 8, Münster 1919, 188–189; J. Krašovec, *Punishment and Forgiveness in the First Book of Samuel*, v: *Bogoslovni vestnik* 54 (1994), 13–14.

⁸ Tako npr. P. K. McCarter, *I Samuel*, AB 8, Garden City, N. Y. 1980, 229–230: "On the surface this is the story of a broken *appointment*: for failing to keep the terms of the meeting precisely as stipulated Saul is judged blameworthy. He has disobeyed Yahweh's prophet. Thus he had violated the terms of his *appointment* as king. Kingship requires obedience. The *appointment* of the prince or king-designate (*nāgīd*), therefore, will go not to Saul's son, but to 'a man of (Yahweh's) own choosing'." Podobno S. Schroer, *Die Samuelbücher*, NSKAT 7, Stuttgart 1992, 72. A. Arndt, *Die Heilige Schrift des Alten und neuen Testaments: Aus der Vulgata mit Rücksichtnahme auf den Grundtext übersetzt und mit Anmerkungen erläutert: Erster Band*, Regensburg – Rom – New York – Cincinnati 1907, 484, izrečno naglašja, da bi prav zaradi stiske, v kateri se je znašel, moral s pokorščino Božjemu povelju pokazati Bogu svoje zaupanje. Da je pokorščina boljša od daritev (prim. 15,22), velja tudi v tem primeru. Tudi W. Hertzberg, n. d., 83, vidi v dejanju Savlovo nepokorščino, povezano z nevero. D. G. Bressan, *Samuele*, SB, Torino – Roma 1954, 205, trdi, da je ta, sicer ne velika nepokorščina, Savla vodila v najtežjo nepokorščino.

⁹ Tako npr. P. Miscall, *I Samuel: A Literary Reading*, ISBL, Bloomington 1986, 84–88, zagovarja mnenje, da bi Savel moral izpolniti ne zapovedi o čakanju na Samuela (10,8), temveč zapoved o rešitvi Izraela v moči svojega poslanstva: "... stôri vse, kar zmore tvoja roka, kajti Gospod je s teboj" (10,7). Kaj naj bi storil, pa je Gospod razodel Samuelu: "Mazili ga za kneza čez moje ljudstvo Izraela. On bo odrešil moje ljudstvo iz roke Filistejcev ..." (9,16). Savlova krivda naj bi bila v tem, da je zaradi zmote v razumevanju zapovedi čakal na Samuela, namesto da bi podvzel boj, in se je tako izkazal za nesposobnega voditelja.

¹⁰ "... according to his own good pleasure" – gl. H. P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, ICC, Edinburgh 1899, ponatis 1969, 98.

¹¹ Daritev je vendar sodila v cas vojne stiske, obsoditi Savla, da si je drznil darovati, pa bi bilo vnašanje mlajšega pojmovanja v starejše besedilo – tako H. J. Stoebe, n. d., 252.

prizoru, kar so ugotovili nekateri razlagalci.¹² Bog je za vzpostavitev nove oblike vladanja svojemu ljudstvu potreboval človeka, ki se popolnoma zaneše nanj in s tem izpričuje, da je Jahve Izraelov kralj.¹³ Tega Savel ni premogel ne na začetku ne kasneje.

Za pisce Samuelovih knjig je nesporno, da je Savla izvolil Gospod in da ga je Gospod tudi zavrzel. Prizor v Gilgalu je prva izrečna napoved o odklonitvi. Ta kazen se ne nanaša na Savlovo osebo, temveč izraža le, da ne bo ustanovitelj kraljevske dinastije. Sam ostane še vedno kralj. Šele v drugi napovedi, v poglavju 15, je Savel kot kralj zavržen. Med obe pa je vstavljena pripoved, ki sooča Savla in njegovega sina Jonatana v odločilnem trenutku. V njem je Savel zopet zelo dejaven na sakralnem področju. In zopet ne prav razumno.

2. Savel se ponovno pregreši (14,24-45)

V odločilnem boju s Filistejci je Savel že izčrpane vojščake zaprisegel k postu. To je njegovega sina Jonatana - po naslednjem nepremišljenem Savlovem dejanju - pripeljalo na rob smrti, vendar je bil na zahtevo ljudstva rešen.¹⁴

Jonatan je ta dan v popolnem zaupanju v Boga, kot priliči značaju "svete vojne", in nasprotno od Savlove nestrpnosti v pričakovanju prerokovih navodil izvedel veliko zmago nad filistejsko posadko (v. 1-14). Zatem pa je nevede prestopil očetovo prisego in izrazil pomislek o razumnosti očetove odločitve (v. 27-30). Ta prisega je uganka za razlagalce.¹⁵ Po mnenju nekaterih se je Savel z njo izkazal kot sicer pogumen, vendar vihrav in ne prav razsoden. Nekateri pa ga celo hvalijo: s prepovedjo zaužitja hrane do konca boja je želel preprečiti, da bi ljudje vzeli od plena, preden bi Gospodu darovali prvine plena

¹² Tako J. Krašovec, n. d., 13, ki naglaša, da je Savel žgalno daritev, ki ni edini izraz človekove vdanosti Bogu, razumel in napravil za edino in magično sredstvo, da bi dosegel Božjo naklonjenost.

¹³ Kot pravilno ugotavlja V. P. Long, *The Reign and Rejection of King Saul: A Case for Literary and Theological Coherence*, SBL 118, Atlanta, Ga. 1989, 90: "Ideologically, monarchy in Israel was acceptable only insofar as it was *not* 'like (that of) all the other nations', that is, only insofar as the king was willing to acknowledge his subordination to the Great King and his designated spokesman. The command of 10:8, that Saul should await Samuel's arrival in order to consecrate battle and receive instructions, was designed to safeguard this theocratic authority structure, and Saul's failure, or refusal, to recognize that point formed the basis for the announcement of judgement."

¹⁴ Pripoved je dokaj zapletena, kar razodevajo različna mnenja razlagalcev o posameznih elementih – gl. H. J. Stoebe, n. d., 270–275. Nasplošno je med razlagalci sprejeto, da je redaktor pripoved izbral iz obstoječega izročila o Savlu, ker mu je pristajala v sklop pripovedi o Savlovem zavrženju.

¹⁵ Nekateri, npr. H. J. Stoebe, n. d., 273–274, trdijo, da besedilo ne daje odgovora, ali se je Savel z njo pregrešil ali ne.

- on je namreč Gospod boja. Jonatan pa v tem oziru izraža svetno gledanje (v. 29-30).¹⁶ Septuaginta ga, nasprotno, s svojim prevodom ostreje sodi: "Savel je napravil veliko napako ta dan."¹⁷ V čem je bila Savlova napaka? Verjetno je želel s spokornim dejanjem pripraviti Boga, da bi mu naklonil zmago, v tem pa je že lahko prisotna težnja po podreditvi Boga njegovim namenom.¹⁸ Pripeljala pa je še do enega prestopka. Ljudstvo se je po bitki, ko jih prisega ni več vezala, vrglo na plen in prestopilo predpis o klanju in uživanju živali.¹⁹ Čeprav je Savel s tem ko je postavil oltar (v. 35), popravil prestopok ljudstva, mu Bog ni odgovoril, ko ga je vprašal za svèt (v. 37). Iz tega je takoj sklepal na neko krivdo, vendar presenetljivo - na krivdo kogarkoli, razen na svojo (v. 39).²⁰ Poročilo o Gospodovem molku pa je vstavljeno v besedilo, potem ko je Jonatan nevede prekršil prisego in ko je Savel postavil oltar. Tako vodi bralca v tesnobno vprašanje, ali ni vendarle Bog kaznoval Jonatanov nehoteni prestopok? Izid žrebanja, ki naj pokaže krivca, pripelje napetost do vrhunca, kajti zadet je - Jonatan (v. 40-42).

Razplet je kratek in odkrije ne le značaje posameznih protagonistov, temveč Božjo razsodbo (v. 43-45). Ta pomeni za Jonatana rešitev iz smrtne zanke, ki je nastala po človeški krivdi, na široko polje Božje svobode. Ta je v bistvu njegova odrešenjska ljubezen. On se ozira le na človekovo svobodno izraženo ljubezen ali sovraštvo. Jonatanova rešitev kaže, da Sveto pismo odklanja samodejno pojmovanje krivde in kazni. Zgradba pripovedi in njena napetost razodevata, da si v Izraelu niso bili na jasnem glede nehotene prekršitve zapovedi. Savel razodeva togo pojmovanje (materialne) krivde brez upoštevanja osebne (formalne) krivde. Jonatan se vda neizogibnosti sakralnega reda, čeprav ga ne doume. Tretji protagonist, ljudstvo, ki velja kot najbolj konzervativen nosilec izročila, je šele razvezalo zadrgo smrti. Z ničemer drugim kot z najbolj tradicionalnim in univerzalnim religioznim argumentom:

"Jonatan naj umre, ki je izvršil to veliko rešitev v Izraelu? Bog ne daj! Kakor živi Gospod, če pade en sam las njegove glave na zemljo ...! Kajti z

¹⁶ Tako H. P. Smith, n. d., 114; prim. tudi K. Gutbrod, n. d., 104; F. Stolz, n. d., 93.

¹⁷ P. K. McCarter, n. d., 245, na podlagi LXX prevoda namesto MT *w'yš ysrl ngš bywm hhw'* predlaga popravek *wš'wl šgh (ali šgg) šggh gdwlh bywm hhw'*.

¹⁸ P. K. McCarter, n. d., 251, v tem dejanju ocenjuje Savla kot "rash and presumptuous in his relationship to Yahweh and that he tried to manipulate the divine will through ritual formality (14:24; cf. 13:12; 15:15)".

¹⁹ V čem se je ljudstvo pregrešilo, med razlagalci ni enotnosti. Morda so uživali meso s krvjo, ki je bila pridržana le Bogu in ljudem strogo prepovedana (prim. 1 Mz 9,4; 3 Mz 17,11; 5 Mz 12,23–27 itd). Ali pa so prekršili predpis, da morajo biti tudi živali za jed zaklane na oltarju. Tako je namrec kri stekla po kamnu, s čimer je bil preprečen stik z demoni, ki da se je zgodil, če se je kri prelila na zemljo.

²⁰ Kot sklepa J. Krašovec, n. d., 17, je bil prav on sam v svoji samo-pravičnosti vzrok Gospodovega molka.

Bogom je danes delal!’ Tako je ljudstvo rešilo Jonatana, da ni umrl (14,45).²¹

Pripoved s tem predstavlja “napredno” pojmovanje krivde in kazni, ki pa je v resnici najbolj arhaično, najbolj prvinsko, Božje. Hkrati pa poglobi težko vprašanje, ali je Savel še kralj po Božjem srcu ali ne.²² V naslednjem poglavju se prevesi odgovor proti Savlu.

3. Savel kot kralj zavržen (15,1-35)

Ta kazen je Savla zadela, ker je prekršil Gospodovo povelje o zakletvi Amalečanov (15,1-3).²³ Le-ta se veže na staro izročilo o njihovem sovražnem zadržanju do Izraelcev (prim. 2 Mz 17,8-16; 5 Mz 25,17-19; Sod 3,13; 6,3; 7,12; prim. tudi Est 3; 6-7; 9). Presenetljiva je sorodnost med 5 Mz 25,19 in 1 Sam 14,47-48. Primerjava med besediloma kaže, da je napovedani čas, ko bo Izrael uničil Amalečane, napočil zdaj. In Savel kot maziljeni kralj Božjega ljudstva je tisti, po katerem bo Bog izpolnil ta namen. 1 Sam 14,48 pravi, da je Savel “udaril Amaleka” in “rešil Izraela iz roke njegovih plenilcev.” Preostane samo še, da izpolni obveznost iz 5 Mz 25,19:

Zdaj torej pojdi in udari Amaleka! Pokončajte z zakletvijo vse, kar je njegovega! Ne prizanašaj mu, temveč usmrti moža in ženo, otroka in dojenčka, vola in ovco, kamelo in osla (15,3)!²⁴

Uporabljeni glagoli in seznam podvrženih zakletvi izražajo zahtevo po popolnem uničenju Amalečanov brez izjeme (prim. Joz 6,21; 1 Sam 22,19). Savel pa je skupaj z ljudstvom napravil izjemo: uničil je vse ljudstvo, a prizanesel kralju Agagu, izvzel je najboljše živali za daritev, le slabe je izročil zakletvi (prim. 15,7-9). Kaj to pomeni? Z zakletvijo, ki je pomenila posvečenje stvari Bogu, mu je izročil, kar je bilo “ničvrednega in zanič”.

²¹ Prim. podobno sklepanje Jn 9,31–33. S tem ko je Jonatan rešen, pisec izjavlja, da je brez krivde. Nerazumljivo je, da nekateri razlagalci trdijo, da besedilo obsoja Jonatanov nehoten prestop, npr. H. P. Smith, n. d., 120: “The older commentators were much exercised by the question whether Jonathan was really bound by an adjuration of which he was ignorant. In the sense of the Biblical writer, he was so bound. Nor can we seriously question that, to the Biblical writer, the reason for Yahweh’s refusal to answer Saul was his anger at Jonathan’s transgression – though the commentators have ingeniously avoided this conclusion, and have tried to shift the guilt from Jonathan to Saul.” Nasprotno W. Hertzberg, n. d., 93, dobro ugotavlja, da se neodločenost boja s Filistejci (v. 46) razodeva kot znamenje negotovosti, pri čem je Savel v odnosu z Bogom.

²² Prim. W. Hertzberg, n. d., 93.

²³ Očitno gre tukaj za drugi dogodek kot v poglavju 13, zato poglavje 15 ne predstavlja inačice poglavju 13. Gl. literarno–zgodovinsko predstavitev pripovedi in njeno zgradbo s kritično predstavitevjo mnenj v J. H. Gronbaek, *Die Geschichte vom Aufstieg Davids (1 Sam.15–2 Sam.5): Tradition und Komposition*, Acta Theologica Danica X, Copenhagen 1971, 37–68; gl. tudi H. J. Stoebe, n. d., 278–283; G. Hentschel, *1 Samuel*, NEB 33, Würzburg 1994, 99–101.

²⁴ O zakletvi (*hrm*) gl. S. Yonick, *Rejection of Saul as King of Israel: An Extract from a Doctoral Dissertation*, Jerusalem 1970, 39–48.

“Najboljšo” živino pa je pridržal za klavno daritev (*zbh*), ki je vključevala tudi daritveni obed. Poskus prevare je očiten. Samuel imenuje Savlov greh s pravim imenom:

“Zakaj torej nisi poslušal Gospodovega glasu, ampak si se lotil plena in storil húdo v Gospodovih očeh” (15,19)?

Samuel označi Savlovo dejanje zelo negativno. Takšna je tudi obtožba iz Božjih ust: s tem dejanjem se je Savel odvrnil (*šwb*) od Gospoda in ni izpolnil (*qwm*) njegovih besed (v. 11). Toda Savel ob srečanju s Samuelom pravi: “Izpolnil sem (*haqîmôtî*) Gospodovo besedo” (v. 13). Savel se oceni ravno narobe, kot ga je ocenil Bog: “... ni izpolnil (*lô’ h’qîm*) mojih besed” (v. 11). Ko pa mora Samuelu dati odgovor o živalih, ki so še žive kljub njegovi “izpolnitvi” Gospodove besede, razkrije pomanjkanje plemenitosti in se nikakor ne more prepustiti odrešilnemu priznanju krivde, k čemur ga z izpraševanjem vabi Samuel. Spremenitev zakletve povsem preloži na ljudstvo, pri izpolnitvi ukaza vključi tudi sebe. Dejanje predstavi kot boguvšečno daritev; ničvredne živali, odbrane za Boga (v. 9), spremeni v indiferentno “preostalo” (v. 15).

Samuel sprevidi njegovo laž in ga ne želi dalje poslušati. Spomni ga na njegovo kraljevsko poslanstvo, ki ga je prejel zato, da izvrši zakletev nad Amalečani, v globljem pomenu pa, da pred ljudstvom izkaže pokorščino Bogu, česar ni storil (v. 17-19). Savlu ni treba drugega, kot samo priznal naj bi: “Grešil sem”, kot bo nekega dne storil David (2 Sam 12,13). Toda Savel na vprašanje: “Zakaj torej nisi poslušal Gospodovega glasu ...?” (v.19) odgovori: “Saj sem poslušal Gospodov glas ...” (v. 20). In tako ne pusti, da bi odpuščanje uveljavilo v njem svoj odrešenjski učinek, njegovo ponovno vzpostavitev.²⁵ Izgubljeni priložnosti sledi razsodba. Samuel mu razodene Božjo odločitev, da ne bo več kralj:

So žgalne in klavne daritve Gospodu všeč
bolj kakor poslušnost Gospodovemu glasu?

Glej, poslušnost je boljša od klavne daritve,
pokorščina boljša od maščobe ovnov.

Zakaj upor je kakor greh vraževanja,
samovolja kakor zlo malikovanja.

Ker si zavrgel (*mā’astā*) Gospodovo besedo,
te je zavrgel (*wayyim’āskā*) kot kralja” (15,22-23).

Savlova krivda je označena z najtežjimi izrazi *ht’* in *‘wn*. Nakopal si jo je

²⁵ Gl. razlago M. Sternberg, *The Bible's Art of Persuasion: Ideology, Rhetoric, and Poetics in Saul's Fall*, v: *HUCA* 54 (1983), 73 = *The Poetics of Biblical Narrative*, ISBL, Bloomington 1987, 506: “Although actually invited to make a moral response – a full confession of guilt being the only gesture that might save him – Saul delivers a factual report. Having misinterpreted the present state of affairs, Saul now misinterprets the past and thus leaves himself no future.”

z neposlušnostjo Gospodovemu glasu. Poslušnost (*šm'*) je merilo, ali je nekdo primeren, da opravlja od Gospoda zaupano poslanstvo. Za Savla se je izkazalo - kljub njegovemu nasprotnemu dokazovanju - da ni "izpolnil" Gospodove besede ne "poslušal" njegovega glasu. Zato sledi kazen po *lex talionis*, ki je zgrajen na besedni igri z *m's* "zavreči". Z njim se prizor povezuje z 8. poglavjem, kjer je z istim izrazom opisano zadržanje ljudstva do Boga, ko so zahtevali kralja (v. 7; prim. 10,19). S tem se paradoksalno sklene pripoved o Savlovi izvolitvi za kralja, ki se je začela z zavrženjem Gospoda in se konča z zavrženjem Savla. Savel zdaj končno prizna, da je grešil:

Grešil sem, ker sem prestopil (*'ābartī*) Gospodov ukaz in tvoje besede, kajti bal sem se (*yārēti*) ljudstva in poslušal (*wā'ešma'*) njihov glas (15,24).

Savel se obtoži z istim izrazom, s katerim ga je tudi Samuel (v. 23). Obtožujejo ga tudi ostali izbrani izrazi. Le-ti priklčejo v zavest začetek kraljestva. Takrat je Samuel po Božjem ukazu moral "poslušati" glas ljudstva in jim postaviti kralja (prim. 8,7.9.22). Tokrat je kralj proti Božjemu ukazu "poslušal" glas ljudstva in je izgubil kraljestvo. Namesto da bi "se bal" Gospoda, kot je Samuel zabičeval ljudstvu (prim. 12,14), se je "bal" nasprotovati ljudstvu, ki mu je kraljeval, ni pa se "bal" prestopiti Gospodovega ukaza.²⁶ Zato se bo odslej vedno "bal" svojega tekmeca Davida, s katerim bo Gospod, ki je Savla "zavrgel".²⁷

Toda medtem ko sta zavržena Gospod in Savel, ljudstvo in kraljevska ustanova nista zavrženi. Pripetljaj, ko Savel odtrga konec Samuelovega plašča, ko hoče le-tega zadržati, služi Samuelu kot podoba njegovega zavrženja in izvolitve drugega, kraljevska ustanova pa ni prizadeta:

"Danes je Gospod odtrgal od tebe Izraelovo kraljestvo in ga dal tvojemu bližnjemu, ki je boljši od tebe" (15,28).²⁸

Savel tudi ni izpolnil zakletve nad amalečanskim kraljem Agagom.²⁹ To je izvršil Samuel, rekoč, da gre pri tem za enakovredno povračilo (prim. 15,33).

²⁶ Prim. M. Sternberg, *The Bible's Art of Persuasion*, 80–81 = *The Poetics of Biblical Narrative*, 513, ki v tem vidi razlog za izgubo zadnjega dvoma o upravičenosti Savlovega zavrženja, najsi je to izgovarjanje laž ali resnica. Če je resnica, potem je to najmočnejši dokaz, da ni primeren za kraljevsko službo, saj se boji ljudstva bolj kot Boga.

²⁷ V prevodu je ohranjena besedna igra z naštetimi izrazi.

²⁸ P. Miscall, n. d., 110–111, opozarja na vsebinsko povezanost prizora o odtrganju plašča z drugimi prizori: ko David drži v roki konec Savlovega plašča, ki mu ga je odrezal, Savel iz tega spozna, da se bo Izraelovo kraljestvo utrdilo v Davidovi roki (prim. 24,5.12.21); Jonatan, kraljev sin, izroči svoj plašč in bojno opremo Davidu, kar simbolično napoveduje izročitev kraljevske oblasti (prim. 18,4); Savel v zamaknjenju sleče svoja oblačila, kar simbolizira, da bo izgubil kraljestvo (prim. 19,23–24); ko Filistejci mrtvemu Savlu odsekajo glavo in mu odvzamejo oblačilo in bojno opremo (prim. 31,11–13), simbolično pokažejo, da je izgubil vse.

²⁹ Po mnenju nekaterih ta opustitev nima tolike teže kot ravnanje s plenom – tako A.

Kazen nad Savlom še enkrat potrdi Samuel iz groba (prim. 28,17-19), ko se Savel obupan zaradi Božjega molka na predvečer svoje smrti zateče k zarotovalki duhov. Pisec Prve Kroniške knjige to dejanje prišteva med razloge za Savlovo zavrženje:

“Tako je umrl Savel zaradi svoje nezvestobe, ki jo je zagrešil proti Gospodu, ker se ni držal Gospodove besede, pa tudi zato, ker je za svPt vprašal duha mrtvih, namesto da bi vprašal za svet Gospoda. Zato je ta poskrbel, da je umrl, in je kraljestvo prepustil Jesejevemu sinu Davidu” (1 Krn 10,13).

3. Savlov zaton in Davidov vzpon (1 Sam 16 - 2 Sam 10)

Savel kljub napovedanemu zavrženju ni hic et nunc ob kraljevsko službo. Opravlja jo do smrti, ki šele dovrši napovedano kazen. Čas do tega trenutka pa, glede na izbor pripovedi v 1 Sam 16–31, preživlja v preganjanju Davida, v katerem je zaslutil od Gospoda napovedanega novega kralja. Šele ta razvoj dogodkov razjasni dogodka, s katerima je Savel priklical nase zavrženje: dejanji, ki sta označeni kot Savlova nepokorščina Gospodovi besedi, nista bili slučajen spodrseljaj ali nepremišljeni gesti kralja, ki se ni dobro znašel zdaj v stiski pred napadom zdaj v navdušenju po zmagi. Savlovo vztrajno iskanje prilike, da bi ubil Davida (prim. 18,11.17.21; 19,1.10sl.; 20,31 itd), razkriva nepokorščino Bogu, ki je morala izvirati iz nevere. Pisec Prve Samuelove knjige tolikšno kljubovanje Božji odločitvi pripisuje “Gospodovemu” oziroma “Božjemu zlemu duhu” (prim. 16,14-16; 18,10; 19,9). S tem pove, da Savlova bolezen ni bila duševna, temveč duhovna - izvirala je iz porušenega odnosa do Boga in ljudi.³⁰ Zato je nasproti razlagam, ki se čudijo, zakaj je bil Savel kot kralj zavržen, ali za to obtožujejo Boga,³¹ mogoče trditi, da Gospod ni ravnal krivično do Savla.

Weiser, *I Samuel*, v: ZAW 48 (1936), 6. Toda, ker izvira iz iste samovolje kot predruženje ukaza o plenu, obtožuje Savla. Razlagalci različno odgovarjajo, zakaj je Savel prizanesel amalečanskemu kralju: zaradi politične koristi (prim. 1 Kr 20,27sl.) – tako npr. H. J. Stoebe, n. d., 287, ali pa je hotel imeti kralja kot vojno trofejo – tako R. W. Klein, n. d., 150. Drugace G. Hentschel, n. d., 99–100, ki v. 8.32–33 prišteva v najstarejšo pripoved, ki govori o Savlovi zmagi nad Amalecani (v. 4–8) in ima v njej Savel pozitivno vlogo. Ko Samuel v Gilgalu, kamor se je prišel Savel po zmagi zahvalit (v. 31b), razseka Agaga (v. 32–33), sam lastnoročno dokonča “sveto vojno”.

³⁰ Tako J. Krašovec, n. d., 22: “... Saul was plagued not by illness of body or psyche but by a malaise of the soul. The ‘evil spirit’ resulted from a fundamentally distorted attitude to God and man.”

³¹ Kot npr. D. M. Gunn, *The Fate of King Saul: An Interpretation of a Biblical Story*, JSOT 14, Sheffield 1980, 115, 129, 131, kjer obtožuje Boga, da je od vsega začetka napeljeval usodo proti Savlu, ki je bil Božja “žrtev” in David njegov “ljubljenec”. Tako je moral Savel proti Davidu bojevati “neenako bitko”. V Božjem “ljubosumnem preganjanju Savla” naj bi se razodevala “temna stran Boga”.

S tem ko je Bog Davida izvolil za kralja, je pokazal, da se njegova svobodna odločitev ozira tudi na človekovo pripravljenost ali nepripravljenost na sodelovanje z njim.³² "Nasprotje med značajema obeh mož in med njunima različnima usodama je klasičen primer dvojne vzročnosti v hebrejski Bibliji".³³ Jasno je mogoče opaziti, da se je Savlovo ravnanje proti Davidu obrnilo Davidu v prid in nasproti Savlu. S tem Prva in Druga Samuelova knjiga predstavlja srečanje med Božjo voljo in človekovo svobodo, med grehom in njegovimi posledicami. Zgodovina Savlovega zatona in Davidovega vzpona (prim. 1 Sam 16sl.) je sestavljena tako, da se v spletu najrazličnejših človeških dejavnikov in kljub njim izpolni Božji načrt. Ta je vzpostavitev Davidove kraljevske dinastije v Jeruzalemu. Nasprotna igralca se predstavita na podlagi svojih dejanj tako, da bralec lahko vidi, da Savel ni bil primeren za ustanovitelja kraljevske hiše, kar je David bil. Davida odlikujejo lastnosti, ki jih človek spontano povezuje s podobo vladarja: junaštvo, velikodušnost, pravičnost, pripravljenost odpuščati, prijateljstvo, boguvidnost ...

Davidov lik zablesti zlasti v dveh skrbno ohranjenih pripovedih, v katerih se David vzdrži, da ne umori Savla, ko ga ima v rokah (poglavji 24 in 26). David se znajde pred priložnostjo, da umori svojega preganjalca, kar mu z religioznimi razlogi svetujejo njegovi najbližji:

"Glej, to je dan, o katerem ti je govoril Gospod: 'Glej, dajem ti tvojega sovražnika v tvojo roko, da mu storiš, kakor je dobro v tvojih očeh'" (24,5).³⁴

"Danes ti je Bog izročil tvojega sovražnika v roko. Dovoli zdaj, da ga enkrat s sulico pribijem k zemlji - drugič ga ne bo treba" (26,8)!³⁵

David je zavrnil skušnjava prav tako iz verskega razloga:

"Nikar ga ne ubij! Kajti kdo bi mogel iztegniti svojo roko zoper Gospodovega maziljenca in ostati nekaznovan? ... Gospod me obvaruj, da bi iztegnil svojo roko zoper Gospodovega maziljenca" (26,9.11; prim. 24,7)!³⁶

Davidovi razlogi proti uboju so globlji kot razlogi njegovih ljudi zanj: ker je kralj postavljen od Gospoda, bi bil njegov umor nepokorščina njegovi volji.

³² Zato se ne moremo strinjati z mnenjem P. K. McCarter, n. d., 314, po katerem ne Savlova ne Davidova dejanja niso ne prispevala ne preprečila izvolitve oziroma zavrnjenja: "... both men were caught up in something larger than themselves, in events in which they must participate but cannot finally control."

³³ Gl. J. Krašovec, n. d., 24. Gl. tudi n. d., 22: "Their response to various challenges always makes it clear in the end that the ways of God's rule are hidden but perfectly righteous. Since God is not acting alone but uses both the rebellious and obedient characters of his human agents, his judgment is usually more in accordance with the verities of the human situation than foreground happenings indicate."

³⁴ Dejansko ne obstaja pricevanje za takšno Gospodovo besedo Davidu.

³⁵ "... s sulico pribijem k zemlji" spominja na 18,11; 19,10, kjer je Savel hotel s sulico pribosti Davida k steni. Isti glagol, ohranjen tudi v prevodu, nakazuje *lex talionis*.

³⁶ Dinamika tega sklopa gradi tudi na frazah "dati v roko" in "iztegniti roko". Zato sta v prevodu ohranjeni.

David prepušča Bogu, da bo sam izvršil pravično sodbo. Davida torej pred umorom obvaruje vera v Božjo izvolitev kralja. V poglavju 25 nima te varščine: človek, ki ga je žalil, Nabal, je bogat in surov posestnik, in David se brez pomislekov odpravi, da se mu maščuje za žalitev (prim. 25,13,20-22). Tokrat ga pred "krvno krivdo" obvaruje modra beseda lepe žene samega Davidovega žaljivca. Kljub priznanju Nabalove krivde (v. 25) Abigajila izjavi, da bi David "prelil kri brez vzroka" (v. 31). Pred postavo David dejansko ni imel opravičila za Nabalov umor in bi bil torej pred postavo kriv.³⁷

S tem ko je bil David pripravljen, da posluša prošnjo za odpuščanje slabega dejanja, predstavlja nasprotje Savlu, ki je zavrzel utemeljen zagovor in prelil obilo nedolžne krvi (prim. 22,12-19). Ta prizor, v katerem je David prepustil Bogu, da on uredi stvari, kaže na moč njegove vere, ki bo označevala njegova dejanja tudi tedaj, ko bo sedel na prestolu v Jeruzalemu. Zaradi nje bo mogel priznati greh, ko bo potrebno (prim. 2 Sam 12,13). V moči vere bo tudi sprejel kazen za greh in jo vdano prenašal (prim. 2 Sam 12-20).³⁸ Vera, ki jo je David imel, medtem ko je Savel ni premogel, je po pričevanju Prve in Druge Samuelove knjige zadosten razlog, da je bilo Savlu kraljestvo odvzeto in dano Davidu.³⁹

Sklep

Očitno je, da Prva in Druga Samuelova knjiga zavrženje prvega Izraelovega kralja Savla razlagata v luči nauka o krivdi, odpuščanju in kazni. Savel ne doseže odpuščanja. Ali njegova usoda izpodbija upanje, ki ga vzbuja Davidova, kateremu je odpuščeno? Razprava je pokazala, da ne. Na temelju obravnavanih odlomkov je mogoče videti, da se Božji načrt uresniči, ko so človekovi načrti v skladu z njegovimi, in tudi, ko so v nasprotju z njimi. Le človekova usoda je v obeh primerih različna. Ko deluje po Božji volji, se dogodki odvijajo v njegov blagor. Ko deluje proti Božji zamisli, propada, in to, za čimer se žene, mu uha ja iz rok. Nazadnje ostane prazen, medtem ko bogovdani doseže blagoslov. Da bi se pa izkazalo, da je Gospodar vsega dogajanja Bog, pisci uporabijo smelo trditev, da je Bog prvega izvolil in drugega zavrzel. V tem odgovoru je izziv: ni vedno očitno, kakšen je odnos med človekovimi dejanji in Božjo izbiro. Zato se sprašujemo, koliko more človek izbirati, če ga je Bog že vnaprej izvolil ali zavrzel?

³⁷ Gl. točna navodila o različnih kaznih v 2 Mz 21,12sl.; 3 Mz 17–22; 5 Mz 19sl., glede na katera David ni imel pravice ubiti Nabala.

³⁸ Gl. različne prizore, tako npr. 2 Sam 15,25–26; 16,5–14; 24,10–17 itd. Kot prepričljivo trdi G. Keys, *The Wages of Sin: A Reappraisal of the 'Succession Narrative'*, JSOT.SS 221, Sheffield 1996, 179, "the chief concern of chs. 10–12 is theological: the Sin and Punishment of David ... chs. 13–20 are in fact the outworking of this punishment."

³⁹ Razprava izhaja iz končnega besedila in predpostavlja, da sta tako David kot Savel ob določenem idealiziranju Davida predstavljena z zadostno zgodovinsko verodostojnostjo.

Odzivov na ta izziv je takorekoč brez števila. Tudi skrajnih, ki naravnost neprizadeto pristajajo na Božjo vnaprejšnjo določitev Savla za zavrženje. Nekateri pa obtožujejo Boga, da je pristransko in samovoljno ravnal proti Savlu, ki je v neenaki borbi moral propasti. Pričujoča raziskava je skušala odkriti, koliko je Savel kot tisti, ki ga je doletelo zavrženje, osebno prispeval k svoji usodi. Skušala je torej uvideti, ali je propadel s svojim sodelovanjem ali brez njega, preprosto zato, ker je Bog tako določil.

Raziskava je pokazala, da literarni sklop o Savlu ne opravičuje mnenja, da je bil Savel žrtev Božjega preganjanja. V pripovedih o njem je videti napredujoči proces njegovega propadanja, vendar je sam pospeševal svojo pogubo, medtem ko ga je Bog reševal pred njo. Na Savlu od samega začetka, ko je bil izvoljen na zahtevo ljudstva, leži slutnja, da se bo slabo končalo.⁴⁰ Vendar v teh prizorih ni najmanjšega namiga na Božjo nenaklonjenost do njega. Prva razpoka v odnosu med Bogom in Savlom se pojavi šele, ko je mimo Samuelovega izrečnega ukaza opravil daritev (prim. 1 Sam 10,8; 13,8-14). To prvo dejanje nosi v sebi olajševalno okoliščino, zaradi katere Savel žanje podporo pri številnih bralcih in razlagalcih. Savel je namreč to storil v stiski. Toda, ali se ne znajde vsak človek kdaj v življenju v položaju, ko mu vse okoliščine govorijo, da je edina pametna rešitev, da prestopi Božjo zapoved oziroma žrtvuje neko veliko vrednoto? Toda zakaj le tisti, ki tudi za ceno življenja ne žrtvujejo vrednote, ki jo varuje določena zapoved, zapustijo v zgodovini neizbrisno sled? Mar se ne ravno v takšnih mejnih situacijah preverja in potrjuje kakovost življenja v "normalnih" časih? V Savlovem ravnanju v 13,8-14 je že opazno pomanjkanje celovitosti. Vera in pokorščina Bogu, ki ju v tem dejanju ni zmogel, predstavljata temeljno držo, ki jo Sveto pismo pričakuje od člana Božjega ljudstva. Koliko bolj od njegovega kralja. Zato Samuelova graja in napoved, da ne bo ustanovitelj dinastije (v. 13-14), v kontekstu svetopisemskih norm ne delujeta pretrdo.

Da Savlovo pomanjkanje vere in nepokorščina nista bili nezaveden spodrsaljaj, pokaže poglavje 15. Če je v 13. poglavju odpovedal pokorščino Bogu iz strahu v stiski pred bitko, jo je v poglavju 15 brez zunanje prisile in iz toliko manj plemenitih nagibov. Kazno je, da je točno izraženo Božjo zapoved (v. 3, 8-9) spremenil iz poželenja po dobri pojedin in iz želje, da bi ugajal ljudstvu (v. 15, 20-21, 24). Tisti, ki je bil v tej računici ocenjen za najmanj pomembnega in mu je bil zato odmerjen najslabši delež, je bil - Bog (v. 9b). Ali je potem Samuelov očitek, da je "storil húdo v Gospodovih očeh" (v. 19), prestrog?

Posebej tragično je, da Savel v Samuelovem zasliševanju ni videl ponujene priložnosti, da greh prizna in doseže odpuščanje. Njegovo neslavno

⁴⁰ P. D. Miscall, n. d., 61-62, 64, 67, opozarja na nekatere indikatorje, tako npr. na Savlovo izvolitev z žrebanjem (prim. 1 Sam 10,20-21), ki se sicer uporablja v sodbah (prim. 14,37sl.; Joz 7; Est 3,7sl.)

izmikanje (v. 13, 15, 20-21, 24, 30) razodeva, da ni zmožel in ne hotel priznati resnice o sebi, resnice, ki bi ga osvobodila. Šele po tem večplastnem dejanju, v katerem Savel ni prispel do priznanja krivde in prošnje za odpuščanje, pisec začne omenjati, da se je "Gospodov duh umaknil od Savla in začel ga je mučiti zli duh od Gospoda" (16,14; 18,10 itd.). Ta trditev, kakorkoli nenavadno zveni, je tukaj na mestu. Slabo dejanje, od katerega se človek s priznanjem njegove zlobe noče ločiti, ostane v njegovi zavesti kot tuja sila, ki razdiralno deluje na ostale duševne dejavnosti. Takorekoč vse, kar človek dela, je na neki način zaznamovano s tem netivom zla v njegovem srcu. Da ga pisec imenuje "Božji oziroma Gospodov zli duh", izraža prepričanje starozaveznega vernika, da ima Gospod vrhovno oblast nad *vsem* obstoječim. Kakšen odnos ima do zla, je bilo jasno izraženo v Samuelovem zasliševanju Savla.

Trditev, da se je "Gospodov duh umaknil od Savla" (16,14), pomeni tudi, da Savel svojih nadaljnjih podvigov ni opravljal pod navdihom Božjega duha. Kar pisec predstavi v poglavjih 18–31, to očitno dokazuje. Savel je naklepno preganjal tistega, v katerem je slutil Božjega izvoljenca (prim. 18,12), s tem pa se je boril proti Bogu. Tudi ta poglavja pričujejo za številne poskuse, s katerimi je Bog želel Savla odvrniti od njegovega početja. To odvrčanje ima značaj mehkobe. Izvršuje ga po ljudeh, ki so Savlu najbližji, ga cenijo in priznavajo njegovo kraljevsko oblast: njegov sin Jonatan (prim. 19-20), duhovnik Ahiméleh (prim. 22,11-19), Savlovi služabniki (prim. 22,17b), David sam (prim. 24; 26). Nenazadnje mu je Bog spregovoril po skrivnostnih dogodkih (prim. 19,18-24) in nenavadnih naključjih (prim. 23,24-27), ki bi jih mogel razumeti. Vendar Savel ni sprejel nobenega od naštetih opominov. V tej gluhoti je vztrajal do konca življenja. Na predvečer svoje smrti je preslišal opomin iz Božjega molka in izsilil odgovor od mrtvega Samuela (prim. 28,4–25). Celo v smrti je uveljavil svojo voljo proti Božji: ni maral umreti zadet od sovražnika, temveč si je zadal smrt s svojo roko (prim. 31,3-4). Njegova volja je zavračala vsako ponujeno možnost, da se odvrne od zla. V tem je bila njegova poguba. Na njem se je uresničilo, kar je rekel Pavel o zakrknjenosti Judov, da "so zadeli ob kamen spotike" (Rim 9,33), in kar je njemu samemu rekel Gospod na poti v Damask: "Težko ti je, da se upiraš ostnu" (Apd 26,14). Dejansko je bila vsa njegova gonja proti Davidu zaman: Davidu ni preprečil vzpona na prestol, sebi je nakopal krivdo, trpljenje in propad.

Končni odgovor na "zakaj" zavrženje in "zakaj" izvolitev ostane vendarle zastrt s tančico Božje skrivnosti. Njegove teološke razsežnosti je z govornico, ki spominja na patristično eksegezo, izrazil K. Barth. On je v Savlu, ki je bil kljub zahtevi ljudstva vendarle izvoljen od Boga in kmalu zavržen, videl tudi "Davidovo stran". In v Davidu, ki je bil izvoljen od Boga v najskromnejših razmerah in je kot kralj stalno zadeval na svoje meje, je tudi

“Savlova stran”. Toda resnično popoln človek in kralj ni bil nobeden od njiju in tudi nihče od kraljev, ki so prišli za njima. Vsi so le čuvali mesto za pravega Kralja, ki bo prišel za njimi. V Kristusovem križu je končno Bog prevzel nase Savlovo zavrženje in obračunal s “Savlovo stranjo” kraljestva; v Kristusovem vstajenju je privedel do izpolnitve “Davidovo stran” kraljestva. Ker pa je izraelska zgodovina predzgodovina Jezusa Kristusa, je že v njej izvolitev zmagala nad zavrženjem in milost nad sodbo.⁴¹

Povzetek: **Snežna Večko OSU, Savel - preganjalec ali preganjani?**

Razprava je pokazala, da v besedilih, ki govorijo o zavrženju Savla (1 Sam 13,13-14; 15,23,26; 28,16-19), pisci uporabljajo načelo o dvojni vzročnosti. S skrbno izbranim besediščem predstavijo glavna protagonista Savla in Davida v njunih dejanjih, ki govorijo sama po sebi. Tako je vidno, da je Savel zgrešil osnovno držo, ki jo Bog pričakuje od človeka - vero in pokorščino Bogu. David se je, nasprotno, izkazal v obojem. Bralec lahko na podlagi opisa obeh protagonistov spozna, da Savel ni bil primeren, da vzpostavi kraljevsko dinastijo, medtem ko je David bil. Trditve piscev, da je Bog zavrgel Savla in izvolil Davida, izražajo vero, da vse dogajanje vodi Bog, ki pa nadvse resno upošteva svobodno sodelovanje posameznega človeka.

Summary: **Snežna Večko OSU, Saul - the Persecutor or the Persecuted one?**

The analysis has shown that in the texts speaking about rejection (1 Sam 13:13-14; 15:23,26; 28:16-19) the writers use the principle of double causality. They present the two principal protagonists, Saul and David, in their acts. So it is obvious that Saul has lost the fundamental attitude that God expects of human being - faith and submission to God. David, on the contrary, has distinguished himself in both. On the basis of the description of both, the reader may come to see that Saul was not suitable to establish a royal dynasty, whereas David was. The statement that God rejected Saul and appointed David demonstrates the belief that all events are guided by God, who takes individual's free cooperation into most serious consideration.

⁴¹ Prim. *Kirchliche Dogmatik* II/2, Zürich 1959, 404–434.

Mira Stare

“Jaz sem pot in resnica in življenje” Jezusova samooznačitev v Jn 14, 6

Uvod

Jezusove besede ‘jaz’ (ἐγώ) in ‘jaz sem’ (ἐγώ εἰμι)
v Janezovem evangeliju

Pomembna značilnost Janezovega evangelija so Jezusove besede ‘jaz’ (ἐγώ) in ‘jaz sem’ (ἐγώ εἰμι). Pogostost teh besed je v njem bistveno večja kot v sinoptičnih evangelijih. Pri branju Janezovega evangelija najdemo osebni zaimek ‘jaz’ (ἐγώ) v različnih sklonih 494-krat in 30-krat v besedni zvezi ‘in jaz’ (καὶ ἐγώ). V Matejevem evangeliju se pojavi ‘jaz’ (ἐγώ) 221-krat in besedna zveza ‘in jaz’ (καὶ ἐγώ) 9-krat; v Lukovem evangeliju se pojavi 219-krat ‘jaz’ (ἐγώ) in 6-krat ‘in jaz’ (καὶ ἐγώ); v Markovem evangeliju pa se ‘jaz’ (ἐγώ) pojavi le 107 krat.¹ Ker grški glagol za izražanje osebe praviloma ob sebi ne zahteva osebnega zaimka, saj jo vsebuje in izraža že glagolska oblika sama, lahko visoko pogostost besed ‘jaz’ (ἐγώ) in ‘jaz sem’ (ἐγώ εἰμι) štejeemo za eno od jezikovnih značilnosti Janezovega evangelija.

Ta jezikovna značilnost ima močan pomenski vpliv na prikaz Jezusove osebe oz. kristologije v Janezovem evangeliju. Med številnimi pojavnimi oblikami Jezusovih besed ‘jaz’ (ἐγώ) in ‘jaz sem’ (ἐγώ εἰμι) so pomembne zlasti tri s svojimi pomenskimi razsežnostmi²:

1. **Pudarjeni ali emfatični ‘jaz’** (ἐγώ) poudarja izjavo osebka. Z emfatičnim ‘jaz’ (ἐγώ) Jezus poudari, da je le on tisti, po katerem so vanj verujočim dani Božji darovi, kot so večno življenje (prim. Jn 4,14; 6,40), duh in življenje (prim. Jn 6,63) ter zmaga nad svetom (prim. Jn 16,33).

2. **Absolutni ‘jaz sem’** (ἐγώ εἰμι) nastopa samostojno, brez povedkovega določila. To obliko najdemo v Jn 6,20; 8,24.28.58; 13,19; 18,5-6. Jezusov ‘jaz’ (ἐγώ), predvsem pa njegov absolutni ‘jaz sem’ (ἐγώ εἰμι), spominja na

¹ Številčni podatki so podani na osnovi konkordanc: K. Aland (Hg.), *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament unter Zugrundelegung aller modernen kritischen Textausgaben und des Textus Receptus*, 2 Bände (ANTT IV/1-2), Berlin 1988, 1978.

² Prim. M. Hasitschka, *Christologie*, 33-34, 40-41; in tudi H. Thyen, *Ich bin*, 19-32.

veličastne besede Jahvejevega samorazodevanja v Stari zavezi, predvsem v Peteroknjžju in v Preroških knjigah (še posebno pogosto v 'Drugem Izaiju'; prim. Iz 41,4.9–10; 43,10–12.24–25; 44,6; 45,8. 19.22 i.d.). Na ta način se je Jahve razodel tudi Mojzesu iz gorečega grma: "Jaz sem (אֲנִי) Bog tvojega očeta, Bog Abrahamov, Bog Izakov in Bog Jakobov" (2 Mz 3,6). Ko ga je Mojzes vprašal po imenu, mu je odgovoril: "Jaz sem, ki sem (אֲנִי אֲהִיָּה אֲשֶׁר אֲהִיָּה)" (2 Mz 3,14). Jezusove besede 'jaz' (ἐγώ) in 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) niso le rekognacijska oblika oz. obrazec,³ prek katere(ga) nam je dano prepoznati, da je Jezus res Jezus. Na osnovi sorodnosti z Jahvejevimi besedami pri njegovem razodetju beremo te besede predvsem kot epifanijsko obliko, kot izraz Jezusovega Božjega veličastva. Bog se razodeva po in v Jezusu, pa tudi po njegovih besedah.⁴

3. S podobami/pojmi povezani 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι)

Podobe in pojmi, ki so v teh povezavah uporabljeni, predstavljajo tisto, kar je za življenje nujno potrebno (npr. kruh, luč...). Ceniti jih znajo posebno tisti, ki so v življenju izkusili njihovo pomanjkanje (npr. lakoto). Hkrati so te podobe in pojmi močno zakoreninjeni v Stari zavezi⁵. Če jih obravnavamo glede na sobesedilo, spoznamo, da so prav vse povezane z 'resničnim/večnim življenjem' in da so v bistvu variacije na temo, da je Jezus prišel zato, "da bi imeli življenje in ga imeli v obilju" (Jn 10,10). V Janezovem evangeliju najdemo simbolično število Jezusovih izjav 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι), ki so povezane z različnimi podobami in pojmi, in sicer sedem izjav. Te se glasijo:

"Jaz sem kruh življenja" (Jn 6,35; prim. tudi Jn 6,41.48.51).

"Jaz sem luč sveta" (Jn 8,12; prim. tudi Jn 9,5).

"Jaz sem vrata k ovcam" (Jn 10,7; prim. tudi Jn 10,9).

"Jaz sem dobri pastir" (Jn 10,11; prim. tudi Jn 10,14).

"Jaz sem vstajenje in življenje" (Jn 11,25).

³ Prim. M. Hasitschka, n. d., 33–34.

⁴ Nazoren primer najdemo v Jn 18,5–6. Jezus pred prijetjem s svojim odgovorom 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) četi mož in služabnikom velikih duhovnikov in farizejev, ki so prišli k njemu skupaj z Judom, ne prizna samo to, da je on Jezus Nazarečan (rekognacijski vidik), temveč razodene Božjo moč in veličastvo (epifanijski vidik): "Ko jim je rekel: 'Jaz sem' (ἐγώ εἰμι), so stopili nazaj in padli na tla" (Jn 18,5). Padec kohorte in služabnikov pred Jezusom spominja na odziv Mojzesa na Božje razodetje v 2 Mz 3,6: "Tedaj si je Mojzes zakril obraz, kajti bal se je gledati v Boga".

⁵ Na močno starozavezno ozadje teh podob in pojmov pokaže tudi H. Thyen, *Ich bin*, 32–46; ob tem navaja še druge sodobne eksegete. Zaključki današnjih raziskav v zvezi s to problematiko so precej drugačni kot pred leti, npr. v šestdesetih letih, kamor sodi tudi naslednja trditev: "Podobe, ki spadajo k jaz-sem-obrazcu: luč, kruh, vinska trta, življenje itd., niso starozavezne. Mogoče imajo svoj temelj v gnostičnih predstavah." (A. Baum, *Jaz-sem-obrazec*, v: *Biblični leksikon*, 350).

"Jaz sem pot in resnica in življenje" (Jn 14,6).

"Jaz sem resnična vinska trta in moj oče je vinogradnik" (Jn 15,1; prim. Jn 15,5).

V tem prispevku bom poskušala predstaviti Jezusov 'jaz sem' (ἐγὼ εἰμι) v Jn 14,6, ki je povezan tako s podobo kot s pojmom. Najprej bo ta Jezusova samooznačitev opisana kot samostojna (brez sobesedila), nato v povezavi z njenim starozaveznim ozadjem ter nazadnje v njenem širšem (Jn 13-17) in ožjem (Jn 14,1-14) sobesedilu.

Jezusova samooznačitev v Jn 14,6

Jezusova izjava v Jn 14,6 se v grščini⁶ glasi:

- 6b Ἐγὼ εἰμι ἡ ὁδὸς καὶ ἡ ἀλήθεια καὶ ἡ ζωὴ.
c οὐδεὶς ἔρχεται πρὸς τὸν πατέρα εἰ μὴ δι' ἐμοῦ.

Ena od možnosti dobesečnega prevoda je:

- 6b Jaz sem pot in resnica in življenje;
c nihče ne pride k Očetu, če ne po meni.

Jezusovo samooznačitev v v. 6b lahko ponazorimo grafično:



Iz grafičnega prikaza je jasno razvidno, da je obrazec 'jaz sem' (ἐγὼ εἰμι) povezan kar s tremi povedkovimi določili: s podobo ('pot') in z dvema pojmom ('resnica' in 'življenje'). Samo na tem mestu je v Janezovem evangeliju obrazec 'jaz sem' (ἐγὼ εἰμι) povezan s tremi povedkovimi določili in samo tukaj se ta določila pojavijo v kombinaciji: podoba – pojem.⁷

⁶ Tekst vzet iz: E. Nestle - K. Aland, *Novum Testamentum Graece*, 27. izdaja.

⁷ Dva pojma ('vstajenje' in 'življenje') se pojavita kot povedkovi določili še v Jezusovi samooznačitvi v Jn 11,25, vendar v drugačni kombinaciji (brez podobe): pojem - pojem.

Ob tem se nam zastavi vprašanje, v kakšnih medsebojnih razmerjih so ta tri povedkova določila. Kot nam kaže grafični prikaz, dvakrat stoji med njimi veznik *kaī*, ki na jezikovni ravni bistveno vpliva na razmerja med povedkovimi določili. Veznik *kaiv* je eden izmed prirednih veznikov, ki v stavčni zgradbi uvajajo enakovreden položaj besed ali stavkov.⁸ Veznik *kaiv* v Jn 14,6 lahko razumemo na eni strani kot priredni veznik z vezalnim pomenom 'in',⁹ na drugi strani pa kot obliko 'kaiv... kaiv' s pomenom 'tako... kot tudi'. Tako se nam že glede na veznik *kaiv* odpirata dve možnosti prevoda: "Jaz sem pot in resnica in življenje;" in "Jaz sem pot, tako resnica kot tudi življenje". Pri prvi je poudarek na vezalni funkciji veznika *καί*, pri drugi pa na pojasnjevalni. Pri drugi možnosti je nevarnost, da vlogo 'resnice' in 'življenja' omejimo le na pojasnjevalno funkcijo, torej na pojasnjevanje 'poti'. S tem je povedkovo določilo 'pot' postavljeno v ospredje, 'resnica' in 'življenje' pa sta kot povedkovi določili potisnjeni v ozadje. Da bi se izognili tej nevarnosti, bomo v nadaljevanju sledili prvi možnosti prevoda: "Jaz sem pot in resnica in življenje".

Jezusova samooznačitev v Jn 14,6 ima preprosto, a hkrati tako stavčno strukturo, da bralca in prevajalca postavlja pred izbiro med različnimi možnostmi prevoda in razlage pomena. Jn 14,6 nam nazorno kaže, kako je že od izbire na jezikovni ravni odvisna nadaljna razlaga besedila in njegovega pomena.

Jn 14,6 in njegovo starozavezno ozadje

Da je Jezusov 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) močno zakoreninjen v Stari zavezi, je bilo prikazano že v uvodnem delu. Ali velja to tudi za vsa tri povedkova določila ('pot', 'resnico' in 'življenje'), bo prikazano v tem delu.

'Pot' (דֶּרֶךְ) derekh

Gr. besedi ὁδός ustreza v večini primerov hebr. beseda דֶּרֶךְ. Kot samostalniki najdemo דֶּרֶךְ v Stari zavezi kar 706-krat.¹⁰ Beseda דֶּרֶךְ se pojavlja v prostorsko- geografskem pomenu kot 'pot', 'steza' ali pa v prenesenem pomenu kot 'celotno človekovo življenje' (prim. Iz 40,27; Job 3,23; Ps 37,5) in kot 'človekovo vedenje' (prim. 2 Mz 18,20; 5 Mz 5,32-33; Jer 4,18; Job 21,31).¹¹

Tudi Bog naroča človeku oz. svojemu ljudstvu, po kakšni poti naj hodi;

Vse ostale s povedkovim določilom povezane Jezusove 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) samooznačitve pa vsebujejo le eno samo povedkovo določilo, in sicer vedno kot podobo (kruh, luč, vrata, pastir in vinska trta).

⁸ Prim. F. Blass - A. Debrunner - F. Rehkopf, *Grammatik*, § 438.

⁹ Prim. n. d., § 442.

¹⁰ Prim. G. Sauer, דֶּרֶךְ, v: THAT I, 456.

¹¹ Prim. n. d., 456; J. B. Bauer, *Weg*, v: BThW, 585.

v teh primerih izraža beseda הַרְרָה 'Božje zapovedi' oz. 'postavbo' (prim. Jer 7,23; Ps 119,15; Job 34,27).

'Resnica' (אֱמֶת) emet

Beseda emet (אֱמֶת) je izpeljana iz glagola אָמַן in se v Stari zavezi pojavi 132. krat. אֱמֶת pomeni v Stari zavezi predvsem 'trdnost', 'čvrstost', 'stalnost', 'zanesljivost', 'trajnost'. "Resnično in pravo je le tisto, kar ima obstanek, kar ne izgine v naslednjem trenutku".¹²

Na več kot polovici mest se pojavi beseda אֱמֶת kot lastnost Boga oz. njegove postave. Z אֱמֶת označena 'pot' (prim. 1 Mz 24,48), 'znamenje' (prim. Joz 2,12), 'Bog' (prim. 2 Kr 15,3; Jer 10,10) so nasprotja napačne, varljive 'poti', 'znamenja', 'bogov'.¹³ Na nekaterih mestih beseda אֱמֶת izraža 'Božjo postavbo' in 'Božjo voljo': "Uči me, Gospod, svojo pot, da bom hodil v tvoji אֱמֶת " (Ps 86,11).¹⁴

Omembe vredni pa so zlasti judovski rabinski in kumranski spisi, v katerih beseda resnica (אֱמֶת) nastopi kot povedkovo določilo za Boga. "Kot si ti, Bog, אֱמֶת , tako je tudi tvoja beseda אֱמֶת " (Ex-Midr 29,1). Bog je 'resnica sama' (CD 2,10 [2,11-12]) on je 'Bog resnice' (1 QH 15,25)".¹⁵

'Življenje' (חַיִּים) חַיִּים haiyim

Beseda 'življenje' se uporablja v Stari zavezi v povezavi z Bogom, ljudmi in živalmi, nikoli pa v povezavi z rastlinami, saj te niso upoštevane kot živa bitja.¹⁶ חַיִּים 'življenje' pomeni 'življenjsko dobo', 'navzočnost', 'bivanje', tisto, kar je nasprotje umiranju in smrti.¹⁷

Bog je pogosto, še posebej pa v obrazcih prisege, označen kot 'živi Bog'. 'Življenje' se nikoli ne pojavi kot povedkovo določilo za Boga, ampak zelo pogosto kot posledica odrešenjskega delovanja Boga.¹⁸ Za človeka je pokorščina Božji postavi in zapovedim povezana z obljubo življenja (prim. 5 Mz 30,15-20; 2 Mz 20,12).¹⁹ V nasprotju z נֶפֶשׁ je חַיִּים v prvi vrsti dar Boga in nobena samoumevna lastnost človeka.²⁰ Pričakovanje splošnega vstajenja od mrtvih pride do izraza šele v apokaliptični literaturi. Medtem ko govori Izaijeva apokalipsa o vstajenju pobožnih (prim. Iz 26,19), pričakuje

¹² J. B. Bauer, Wahrheit, v: BThW, 581.

¹³ Prim. n. d. 582.

¹⁴ Prim. n. d. 582.

¹⁵ N. d. 583.

¹⁶ G. Gerleman, חַיִּים, v: THAT I, 552.

¹⁷ Prim. n. d., 553.

¹⁸ Prim. n. d., 554.

¹⁹ Prim. n. d., 556.

²⁰ Prim. n. d., 555.

Dan 12,1-3 vstajenje vseh, enih k večnemu življenju, drugih pa k sramoti in večni gnusobi.²¹

Na podlagi narejene analize posameznih besed lahko sklepamo: Besede 'pot', 'resnica' in 'življenje' so močno zakoreninjene v Stari zavezi. Čeprav niso neposredno uporabljene kot povedkova določila za Boga, so z njim in njegovo postavo vseeno zelo močno povezane v drugih oblikah. Opazne so tudi povezave med dvema od opazovanih besed: med 'potjo' in 'resnico', npr. v Ps 86,11: "Uči me, Gospod, svojo 'pot' (דֶּרֶךְ), da bom hodil v tvoji 'resnici' (אֱמֶת)"; med 'resnico' (חַיִּים) in 'življenjem' (חַיִּים), npr. v Jer 10,10 sta oba pojma v zelo tesnem odnosu do Boga: "Gospod je resnični Bog, živi Bog in večni Kralj (וַיְהִי אֱלֹהִים אֱמֶת הוּא אֱלֹהִים חַיִּים וּמֶלֶךְ עוֹלָם)". Povezave med vsemi tremi pojmi v enem stavku (kot v Jn 14,6) v Stari zavezi ne najdemo.

Jn 14,6 je domač s starozavezno tradicijo. Izbor besed, obrazcev, podob in pojmov na tem mestu ni naključen, temveč zakoreninjen v starozaveznem izročilu. Vendar tudi tukaj prihaja do novosti glede na starozavezno izročilo: tako kot je v Janezovem evangeliju staro v 'novi zapovedi' (zapovedi ljubezni) povzdignjeno, obvarovano in na novo postavljeno, tako je tudi s 'potjo', 'resnico' in 'življenjem' v Jn 14,6, saj se Jezus sam poimenuje s temi besedami.

Jn 14,6 v širšem in ožjem kontekstu Jezusovih poslovilnih govorov (Jn 13-17)

Jn 14,6 je znotraj ene od večjih enot Janezovega evangelija (Jn 13-17), ki vsebuje predvsem Jezusove poslovilne govore od učencev. Jn 13-17 lahko razčlenimo v 5 delov:²²

1. del: Jn 13,1-3: Uvod

2. del: Jn 13,4-35: Dve Jezusovi simbolični dejanji (umivanje nog učencem ter pomakanje in podajanje grizljaja Judu) in njuna obrazložitev.

V vrsticah 31-35 spregovori Jezus učencem o pomembnih vsebinah: o 'poveličanju Sina človekovega', o njegovem 'skorajšnjem odhodu' in o 'novi zapovedi ljubezni'.

V tem delu v Jn 13,19 uporabi Jezus absolutni 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι), ko učencem napove, da bo izdan: "Že zdaj vam povem, preden se zgodi, da boste, ko se bo zgodilo, verovali, da jaz sem (ἐγώ εἰμι)".

²¹ Prim. n. d., 557.

²² Prim. M. Hasitschka, *Christologie*, 69-70.

3. del: Jn 13,36-16,16: Jezusov dialog z učenci in njihovo nerazumevanje Jezusovih besed

Učenci vprašajo Jezusa po poti in cilju (Peter, Tomaž), po Očetu (Filip) in po njegovem razodetju (Juda, ne Iškarijot). Ko Jezus odgovori Judu, nadaljuje svoj govor, s katerim se ponovno obrne k vsem učencem. Jezus obljubi, da učenci po njegovem odhodu ne bodo zapuščeni. Zakaj? Ker bo Duh Tolažnik prišel k njim in kasneje ponovno tudi on sam. Pomembne teme so: povezanost z Jezusom, ki ne mine; tudi učenci bodo tako kot Jezus izpostavljeni sovraštvu sveta; Tolažnik, Duh resnice, bo pričeval o Jezusu in tudi učenci bodo s pomočjo Tolažnika Jezusove priče.

V tem delu najdemo dve s podobami/pojmi povezani Jezusovi 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) izjavi: v Jn 14,6 ("Jaz sem pot in resnica in življenje") in v Jn 15,1 ("Jaz sem resnična vinska trta in moj Oče je vinogradnik") s ponovitvijo v Jn 15,5 ("Jaz sem trta, vi mladike").

4. del: Jn 16,16-33: Jezusov dialog z učenci in njihovo postopno razumevanje Jezusovih besed.

V tem delu so pomembne teme Jezusovih besed: njegov odhod v neposredni časovni bližini ("še malo"); žalost in veselje učencev; ponovni Jezusov prihod in srečanje z učenci; zagotovilo, da bo Oče uslišal prošnje učencev v Jezusovem imenu.

V zadnji vrstici tega dela (v. 33) najdemo poudarjeni ali emfatični 'jaz' (ἐγώ): "To sem vam povedal, da bi imeli mir v meni. Na svetu imate stisko, toda bodite pogumni: jaz (ἐγώ) sem svet premagal."

5. del: Jn 17,1-26: Jezusova molitev

V tem zadnjem delu se Jezus s svojimi besedami obrne neposredno k Očetu. Tako kot na začetku njegovih poslovnih govorov je tudi na začetku te molitve v ospredju ista tema: 'povelicanje'. V njej se izmenjujeta zlasti dva elementa: Jezusovo pripovedovanje ('pogled nazaj' na njegovo zemeljsko življenje in delovanje) in njegova prošnja (zlasti za vse, ki verujejo vanj oz. ki bodo vanj verovali).

Glede na našo temo lahko povzamemo iz narejene razdelitve ugotovitev, da je v Jn 13-17 pet Jezusovih izjav tipa 'jaz' (ἐγώ) in 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι): enkrat nastopi 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) v absolutni obliki (v Jn 13,19), enkrat kot poudarjeni ali emfatični 'jaz' (ἐγώ) (v Jn 16,33) in trikrat je 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) povezan s podobami/pojmi (v Jn 14,6 in v Jn 15,1.5). Jn 14,6 pripada k tretjemu delu, ki ima dialogično strukturo in predstavlja Jezusov odgovor na Tomaževo vprašanje o poti.

Beseda '**pot**' (ἡ ὁδός) v Jn 14,6 je ozko povezana z neposrednim sobesedilom. Besedo 'pot' (ἡ ὁδός) najdemo v celotnem Janezovem evangeliju samo štirikrat. Razen v Jn 1,23, ko Janez Krstnik navaja bese-

de preroka Izaija (prim. Iz 40,3), se pojavi beseda 'pot' (ἡ ὁδός) samo v 14. poglavju: dvakrat kot objekt (v v. 4-5) in enkrat kot subjekt oz. kot povedkovo določilo (v v. 6). Kljub tako redki rabi besede 'pot' (ἡ ὁδός) v Janezovem evangeliju je 'tematika poti' v celotnem Janezovem evangeliju v ospredju, še posebno v poslovilnem delu (Jn 13-17). Jezus vedno znova govori, da je izšel in prišel od Očeta, da gre k Očetu in da bo ponovno prišel. Govori tudi o prihodu Duha Tolažnika. Tudi učenci so 'na poti'. To gibanje oz. 'tematika poti' je pogosto opisano tudi z glagoli, kot πορεύομαι, ὑπάγω in ἔρχομαι.

V nasprotju z besedo 'pot' (ἡ ὁδός) se besedi 'resnica' (ἡ ἀλήθεια) in 'življenje' (ἡ ζωὴ) ne pojavita v ožjem sobesedilu od Jn 14,6, pač pa v širšem kontekstu. Obe besedi spadata k značilnim terminom Janezovega evangelija.

Besedo '**resnica**' (ἡ ἀλήθεια) najdemo v Janezovem evangeliju 25-krat: 13-krat v poglavjih 1 - 12, 9-krat v poglavjih 13 - 17 in 3-krat v 18. poglavju. Prvič je uporabljena že v slovesnem uvodu, prologu, v Jn 1,14 v povezavi z inkarnacijo 'Besede' (ὁ λόγος). Na koncu poslovilnega dela v Jezusovi velikodušniški molitvi (v Jn 17,17) je 'beseda' (ὁ λόγος) identificirana z 'resnico' (ἡ ἀλήθεια). Jezus prosi Očeta, naj njegove učence posveti v resnici. Jezusovo posvečenje je pomembno za posvečenje učencev v resnici, kakor moli Jezus v Jn 17,18: "...in zanje se posvečujem, da bi bili tudi oni posvečeni v resnici". Samo enkrat se v Janezovem evangeliju (v Jn 14,6) pojavi 'resnica' (ἡ ἀλήθεια) kot Jezusova samooznačitev. Pred svojim odhodom k Očetu obljubi Jezus učencem drugega Tolažnika, Duha resnice (v Jn 14,17; 15,26; 16,13). Ta bo pričeval o Jezusu (prim. Jn 15,26) in ga povelical (prim. Jn 16,14), učence pa bo uvedel v vso resnico (prim. Jn 16,13).

Beseda '**življenje**' (ἡ ζωὴ) se pojavi v Janezovem evangeliju 36-krat: 28-krat v poglavjih 1 - 12, 3-krat v poglavjih 13 - 17 in enkrat v 20. poglavju. Ζωὴ pomeni življenje v globljem smisu, večno življenje. Značilnosti 'življenja' (ἡ ζωὴ) so tudi: kristocentričnost, poosebljenost, univerzalnost in njegova že tukajšna navzočnost.²³ Prav tako kot beseda 'resnica' (ἡ ἀλήθεια) se tudi beseda 'življenje' (ἡ ζωὴ) pojavi že v Janezovem prologu (v Jn 1,4) v povezavi z 'Besedo' (ὁ λόγος), in sicer kot 'luč ljudem'. Beseda 'življenje' (ἡ ζωὴ) se pojavi vedno v povezavi z Jezusom oz. z Besedo; 32-krat izgovori to besedo Jezus sam. Jezus ni le posrednik življenja; on uteleša 'življenje' (ἡ ζωὴ) v svoji osebi - on je 'življenje' (Jn 14,6). Vse podobe in pojmi v Jezusovih 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) izjavah so neposredno ali posredno prek konteksta povezane s pojmom 'življenje' (ἡ ζωὴ). V Jn

²³ Prim. J. Marböck, *Leben*, v: BThW, 393.

11,25 in v Jn 14,6 uporabi Jezus pojem 'življenje' (ἡ ζωὴ) za svojo samooznačitev. V svoji velikoduhovniški molitvi prosi Očeta, naj ga le-ta povelicha (prim. Jn 17,1). Potem bo tudi Jezus povelicha Očeta in dal vsem, ki mu jih je Oče dal, večno življenje (prim. Jn 17,2). In v čem je večno življenje? "Večno življenje pa je v tem, da spoznajo tebe, edinega resničnega Boga, in njega, ki si ga poslal, Jezusa Kristusa" (Jn 17,3).

V nadaljevanju bomo prešli k eksegezi ožjega sobesedila (Jn 14,1-14), znotraj katerega je Jn 14,6, da bi mogli vlogo in sporočilo Jezusove samooznačitve v Jn 14,6 še globlje razumeti. Jn 14,1-14 predstavlja le del dialoga med Jezusom in učenci, ki se začne že v Jn 13,36 in se nadaljuje z Jezusovim govorom tudi po Jn 14,14. Razlaga besedila se nanaša na izvirno besedilo in na spodaj zapisani delovni prevod, ki je razčlenjen na osnovi dialoške zgradbe besedila.

- 1 a Vaše srce naj se ne vznemirja!
- b Verujte v Boga in vame verujte!
- 2 a V hiši mojega očeta je veliko bivališč.
- b Če bi ne bilo tako, ali bi vam rekel:
- c Odhajam, da vam pripravim prostor?
- 3 a In ko odidem in vam pripravim prostor,
- b pridem spet in vas bom k sebi vzel,
- c da boste tam, kjer sem jaz, tudi vi.
- 4 a In kamor jaz grem, poznate pot.

- 5 a Tomaž mu reče:
- b Gospod, ne vemo, kam greš.
- c Kako bi mogli poznati pot?
- 6 a Jezus mu reče:
- b Jaz sem pot in resnica in življenje;
- c nihče ne pride k Očetu, če ne po meni.
- 7 a Če ste spoznali mene, boste spoznali tudi mojega Očeta.
- b In od zdaj ga poznate in videli ste ga.

- 8 a Filip mu reče:
- b Gospod, pokaži nam Očeta, in zadosti nam bo.
- 9 a Jezus mu reče:
- b Toliko časa sem med vami in me nisi spoznal, Filip?
- c Kdor je videl (gledajoč) mene, je videl Očeta.
- d Kako moreš ti reči: "Pokaži nam Očeta"?
- 10 a Ali ne veruješ, da (sem) jaz v Očetu in Oče v meni?
- b Besede, ki vam jih govorim, ne govorim sam od sebe;

- c ampak Oče, ki ostaja (ostajajoč) v meni, opravlja svoja dela.
 11 a Verujte mi, da sem jaz v Očetu in Oče v meni;
 b če pa ne, verujte zaradi del samih!
 12 a Resnično, resnično, povem vam:
 b Kdor veruje (verujoč) vame, bo dela, ki jih jaz opravljam, tudi opravljal,
 c in še večja kot ta bo opravljal,
 d ker grem jaz k Očetu;
 13 a in karkoli boste prosili v mojem imenu, to bom storil,
 b da bo Oče poveljčan v Sinu.
 14a Če me boste kaj prosili v mojem imenu, bom jaz (to) storil.

Drugi del Jezusovega odgovora Petru (v. 1-4)

v. 1

V v. 1 so "Jezusovi neposredni sogovorniki"²⁴ vsi njegovi učenci in ne samo Peter kot neposredno pred tem (prim. Jn 13,36-38). Jezus, ki pozna svoje učence, pozna tudi njihovo stisko v tej poslovilni uri: "vznemirjenost srca, strah pred zapuščenostjo".²⁵

Jezus pride učencem v tem stanju naproti: najprej s spodbudnimi besedami ("Vaše srce naj se ne vznemirja!") in potem tudi s pozivom k veri²⁶ ("Verujte v Boga in vame verujte!"). V hiastični obliki je povezana vera v Boga z vero v Jezusa. Po Janezovem evangeliju obstaja samo ena vera, v Boga in v Jezusa hkrati.²⁷ V smislu Jezusovih besed morejo učenci njegov odhod prenesti z optimizmom, prav zaradi vere v Boga in v Jezusa.

v. 2-4

V v. 2 začne Jezus govoriti v podobah ('hiša', 'bivališča', 'prostor'). Tudi te podobe so blizu starozaveznemu razumevanju. Jezus utemelji svoj odhod: odhaja v hišo svojega Očeta, v kateri je mnogo bivališč,²⁸ da

²⁴ Ch. Koch, *Der Abschied*, 133.

²⁵ Ch. Dietzfelbinger, *Der Abschied*, 29.

²⁶ Ch. K. Barrett, *Das Evangelium*, 446, piše o možnih načinih obeh glagolov 'verovati' v v. 1b. Omenja več možnosti: oba glagola sta lahko v velelnem naklonu ali pa oba v povednem; potem je lahko prvi glagol v povednem naklonu in drugi v velelnem ali pa nasprotno. Po njegovem mnenju nobena od teh možnosti ne nasprotuje pomenu celotnega odstavka, vendar pa na osnovi velelnika parassevsqw sklepa, da so tudi ostali glagoli v velelnem naklonu; tako so bili razumljeni tudi v skoraj vseh starih latinskih rokopisih ter pri cerkvenih očetih.

²⁷ Prim. R. Schnackenburg, *Joh III*, 65.

²⁸ "Beseda o bivališčih v Očetovi hiši je dala povod za različne razlage. Za večino razlagalcev so z njimi mišljena nebeška bivališča, ki jih večkrat omenjajo judovski in tudi gnostični teksti" (R. Schnackenburg, *Joh III*, 67).

pripravi²⁹ prostor³⁰ učencem. "Jezusov cilj je tudi cilj verujočih, in njegov odhod ima pomen le v tem, da jim omogoči dosego tega cilja".³¹ Njegov odhod je torej pomemben za njegove učence. V v. 3 jim obljubi, da bo potem zopet prišel in jih vzel k sebi. "Edini Jezusov namen je, da učence ponovno zbere ob sebi (prim. v. 3 'da boste tam, kjer sem jaz, tudi vi')".³² Na ta način utemelji Jezus svojo optimistično in upanje zbujačo držo do učencev v zvezi s svojim odhodom. V tem optimističnem tonu zveni tudi njegovo prepričanje v v. 4, da učenci poznajo pot, kamor odhaja.

Tomaževo vprašanje in Jezusov odgovor (v. 5-7)

v. 5

V v. 5 se Tomaž ne strinja z Jezusovim prepričanjem (v v. 4). Trdi ravno nasprotno, namreč, da učenci ne poznajo niti cilja ("Gospod, ne vemo, kam greš" v v. 5b) niti poti do njega ("Kako bi mogli poznati pot?" v v. 5c). S temi besedami pa ne odkrije samo svojega lastnega nerazumevanja Jezusovih besed, temveč tudi nerazumevanje vseh drugih učencev (saj spregovori v 1. osebi množine, in ne v 1. osebi ednine). "Tomaževo vprašanje kaže, da se učenci še ne morejo ločiti od svojega omejenega načina gledanja in da je njihovo mišljenje še naprej omejeno na zemeljsko-predmetne strukture".³³

v. 6

V v. 6 odgovori Jezus na Tomaževo vprašanje: "Jaz sem pot in resnica in življenje; nihče ne pride k Očetu, če ne po meni."

Za učence in tudi za bralce evangelija je na tem mestu Jezusov odgovor v obliki epifanijskega obrazca 'jaz sem' oz. Jezusove samooznačitve presenetljiv in nepričakovan. Objekt njihovega iskanja ('pot' v v. 4-5) postane v v. 6 subjekt oz. Jezus sam. Jezus, ki se odpravi na pot k Očetu, postane sam ta pot. Tako se za učence prestavi težišče od njim nepoznane poti na Jezusovo osebo, ki stoji pred njimi in ki jo poznajo. Jezusova trditev, da učenci poznajo pot (prim. v. 4), je s tem utemeljena.

²⁹ Glagol $\epsilon\pi\omicron\iota\mu\alpha\tau\iota\varsigma\omega$ "je v Novi zavezi večkrat uporabljen za napoved, da je prihodnje odrešenje že 'pripravljeno' ali da še bo 'pripravljeno' (Mt 25,34.41; 1 Kor 2,9; Heb 11,16; 1 Pt 1,4-5; Raz 12,6; 21,2) in že v Iz 40,3 se pojavi naročilo 'pripravite pot Gospodu' v povezavi z eshatološko napovedjo odrešenja" (Ch. Dietzfelbinger, *Der Abschied*, 30).

³⁰ $\mu\omicron\upsilon\eta\eta$ je samostalniček, ki ustreza glagolu $\mu\epsilon\eta\eta\epsilon\iota\lambda\upsilon$. Torej označuje 'ostajajoče' in ne 'mimoidoče' ("eine bleibende, nicht eine vorübergehende Bleibe"). V: Ch. K. Barrett, *Das Evangelium*, 447.

³¹ R. Schnackenburg, *Joh III*, 66.

³² N. d., 68.

³³ Ch. Koch, *Der Abschied*, 257.

Povedkovo določilo 'pot' je ozko povezano z neposrednim sobesedilom. Zaradi tega postavljajo mnogi eksegeti³⁴ težišče na to povedkovo določilo in pripisujejo ostalima dvema ('resnici' in 'življenju') le epeksegetično funkcijo za prvo določilo. Obstaja pa še druga skupina eksegetov, ki pripisuje vsakemu od treh določil poseben pomen. To smer zasledimo že pri eksegezi mnogih cerkvenih očetov.³⁵ Po mojem mnenju razlaga prva skupina povedkovi določili ('resnico' in 'življenje') močno kristocentrično in druga skupina močno teocentrično. S tem obstaja pri prvi skupini nevarnost, da omeji 'resnico' in 'življenje' le na njuno epeksegetično vlogo; pri drugi skupini pa obstaja nevarnost, da so 'pot', 'resnica' in 'življenje' obravnavani preveč ločeno drug od drugega. V obeh smereh zadenemo ob težave.

Ob tem pa se nam v povezavi z Jezusovo samooznačitvijo v v. 6 postavlja vprašanje: Zveni Jahvejev 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) samo v Jezusovem 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) ali pa tudi v vseh treh njegovih povedkovih določilih (v 'poti', 'resnici' in 'življenju')? Če se ta nanaša na celotno Jezusovo samooznačitev (to pomeni, da tudi na povedkova določila), potem ta določila ne morejo biti več obravnavana popolnoma ločeno drug od drugega in prav tako ne morejo biti več omejena samo na epeksegetično vlogo. Potem lahko vidimo samo skupaj 'pot' in 'cilj', Jezusa in Očeta. To pa pomeni, da je Jezusova samooznačitev tudi izraz močne recipročne imanence med Jezusom in Očetom.

V v. 6c je razložena Jezusova samooznačitev iz v. 6b: "Nihče ne pride k Očetu, če ne po meni." Ta formulacija nam razlaga nekatera načela, ki veljajo za notranji Božji red ali ekonomijo³⁶: Verujoči ne morejo priti k Jezusu po Očetu, temveč nasprotno, po Jezusu k Očetu. V v. 6c je podano tudi merilo izključevalnosti ali ekskluzivnosti. Jezus je edina pot, edini dostop do Očeta. Izključevalnost je podana z Jezusom kot edinim srednikom odrešenja.³⁷ Brez njega ne more nihče priti k Očetu, a po njem vsak. Izključevalnost srednika odrešenja dopušča univerzalnost prejemnika odrešenja. (Sporočilo, da je Jezus dostop k Očetu in k življenju, srečamo tudi v povezavi z Jezusovo 'jaz sem' izjavo o vratih [v Jn 10,7-9]. Merilo izključevalnosti pride do izraza še v povezavi z Jezusovo 'jaz sem' izjavo o vinski trti [v Jn 15,5]).

Primerjava vrstic v. 2-5 z v. 6 nam pokaže bistveno razliko med njimi:

³⁴ Prim. R. Schnackenburg, *Joh III*, 72; H. Thyen, *Ich bin*, 42; Ch. K. Barrett, *Das Evangelium*, 448.

³⁵ Prim. R. Schnackenburg, *Joh III*, 73.

³⁶ Prim. B. Schwank, *Evangelium*, 363-364.

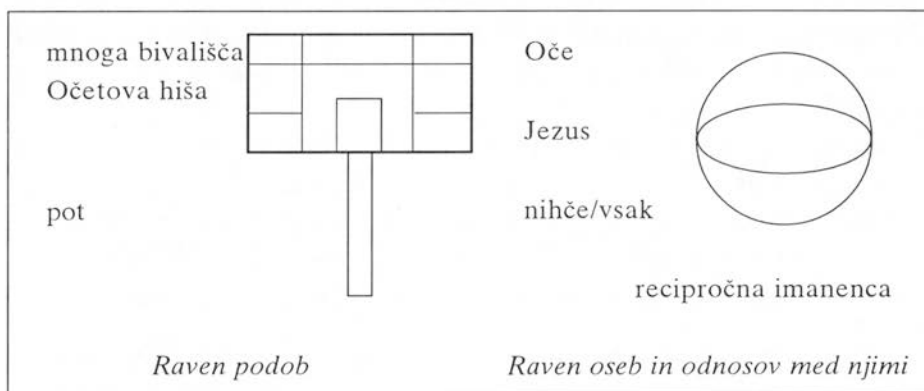
³⁷ Po R. Schnackenburg, *Joh III*, 74, predstavlja v. 6c enega od vrhov Janezove teologije: povzetek nauka o odrešenju, popolnoma utemeljenem na Jezusu Kristusu.

Prostorski elementi oziroma podobe ('pot', 'hiša', 'bivališča') v v. 2-5 so v v. 6 nadomeščeni in obrazloženi z osebami (Jezus, Oče, nihče).³⁸ To nam kaže tudi grafični prikaz. V v. 6c pa pride ponovno do izraza tudi logika odnosov med temi osebami: Verujočemu je po Jezusu ('poti') Oče ('cilj') dosegljiv. To pomeni, da obstaja imanenca cilja v poti oziroma Očeta v Jezusu, ki je za verujoče po Jezusu dosegljiva.

v.7

Tudi v v. 7 pride do izraza logika imanence v odnosu med Jezusom in Očetom: 'Poznati'³⁹ Jezusa je predpogoj za 'poznati' in 'videti'⁴⁰ Očeta. Jezus izrazi z gotovostjo, da učenci poznajo Očeta⁴¹ in da so ga že videli.

Filipovo vprašanje in prvi del Jezusovega odgovora (v. 8-14)



³⁸ Prim. Ch. Dietzfelbinger, 38.

³⁹ Glagol 'poznati' (γινώσκειν) pomeni mnogo več kot zunanje poznavanje osebe, namreč 'biti v skupnosti' z njo (prim. R. Schnackenburg, *Joh* III. 76). Takšno poznavanje ni le intelektualno dejanje do osebe ali predmeta. Mnogo bolj gre pri tem za odnos, ki zaobjame partnerja v celoti. Pri tem pa je intelektualni moment zavestno zaobjet in reflektiran (prim. Ch. Dietzfelbinger, *Der Abschied*, 39).

⁴⁰ Z v. 7 se dotaknemo samega središča Janezove kristologije: Oče je navzoč v Jezusu. Iz tega središča je prežet ves Janezov evangelij od začetka do konca. Jezus v takšni meri zastopa Očeta, da se v 'poznavanju' njega zgodi tudi 'poznavanje' Očeta. (Prim. Ch. Dietzfelbinger, *Der Abschied*, 39).

⁴¹ Upoštevanja vredne so tudi časovne oblike glagola 'poznati'. Dietzfelbinger, *Der Abschied*, 39, jih razlaga takole: "Medtem ko je v v. 7 učencem obljubljen poznanje Očeta (prihodnjik γινώσχετε), se v v. 7b prihodnjik spremeni v sedanjik (γινώσκετε): vi poznate že, vi ste že videli, kar se da videti (videti in poznati se tukaj pomensko ujemata tako kot v v. 9). Obljubljen prihodnje spoznanje je navzoče že v trenutku, v katerem Jezus zagotovi to spoznanje; in zagotovi ga v tem, ko se učencem predstavi kot pot k Očetu... Vendar, ali niso učenci že prej poznali Jezusa in torej v njem tudi Očeta (prim. 1,41-51; 2,11; 6,66-71)? Preteklik 'videli ste ga' upravičeno zagotavlja, da če so učenci Jezusa resnično poznali in videli, so v njem že videli tudi Očeta."

v. 8

Jezusova trditev v v. 7, da je v njem mogoče spoznati in videti Očeta, je povod za Filipovo zahtevo po posebnem razodetju Boga: "Gospod, pokaži nam Očeta, in zadosti nam bo!" (v. 8). S tem Filip izrazi "univerzalno hrepenenje religioznega človeka",⁴² "hrepenenje vseh religij".⁴³ gledanje Boga. Po nič večjem ne more hrepeneti človek, kot je to, da bi gledal resničnega Boga.

v. 9

In kako odgovori Jezus na Filipovo zahtevo? Jezus ne pokaže Filipu Očeta preko posebne teofanije, ampak mu razodene njegovo slepoto. Obenem pa izrazi tudi razočaranje nad Filipom: "Toliko časa sem med vami in me nisi spoznal, Filip?" (v. 9b). Te Jezusove besede so nam nerazumljive, saj Filip sprašuje po Očetu, in ne po Jezusu. Razumljive pa postanejo, če upoštevamo logiko imanence v odnosu med Jezusom in Očetom, ki je bila omenjena že v v. 6-7, ko Jezus razloži, kako je mogoče 'priti' k Očetu in ga 'spoznati'. Ista logika kot za 'spoznati' velja tudi za 'videti'⁴⁴:

Jezusa spoznati ⇒ Očeta spoznati (prim. v. 7)

Jezusa videti ⇒ Očeta videti (prim. v. 9)

Jezus ostane vseskozi dosledno pri tej logiki. Prizadeva si, da bi tudi učenci umeli recipročno imanenco v odnosu med njim in Očetom.

v. 10-11

V v. 10-11 izrazi Jezus povezanost med seboj in Očetom še močneje prek posebnega obrazca recipročne imanence⁴⁵: "jaz v Očetu in Oče v meni". V v. 10 je obrazec recipročne imanence postavljen kot vprašanje Filipu in v v. 11 se pojavi kot objekt vere. Jezusov poziv k veri, da je on v Očetu in Oče v njem, je tukaj namenjen vsem učencem. Samo z 'očmi vere'⁴⁶ morejo učenci doumeti povezanost oz. recipročno imanenco med Jezusom in Očetom. Ta vera ima torej za njih temeljni pomen in ostaja Jezusova radikalna zahteva do njih. In če ne morejo verovati na osnovi

⁴² Ch. K. Barrett, *Das Evangelium*, 449.

⁴³ B. Schneke, *Johannes*, 285.

⁴⁴ "Posebno gledanje Boga ni potrebno, ker je Jezus tisti kraj, na katerem je mogoče gledati Boga." (Ch. Dietzfelbinger, *Der Abschied*, 44).

⁴⁵ "Obrazec recipročne imanence je izrazno jezikovno sredstvo, katerega namen je, da opiše popolno enost med Jezusom in Očetom; vendar še vedno nejasno, saj vsaka analogija v tem primeru odpove" (R. Schnackenburg, *Joh III*, 76).

⁴⁶ R. Schnackenburg, *Joh III*, 76.

⁴⁷ Prim. n. d., 78-79.

Jezusovih besed, potem naj verujejo zaradi del samih⁴⁷ (prim. v. 11b). To pomeni, da je mogoče logiko recipročne imanence med Jezusom in Očetom prepoznati tako v Jezusovih besedah kot tudi v njegovih delih.⁴⁸

v. 12-14

Verujoči pa ne bodo le pasivni 'gledalci' recipročne imanence med Jezusom in Očetom, temveč bodo tudi sami opravljali dela, ki jih Jezus opravlja, in še celo večja⁴⁹, ker gre Jezus k Očetu (prim. v. 12). Njihova vera po eni strani in Jezusov odhod k Očetu po drugi strani sta pogoja za njihovo delovanje. Vrstici 13-14 jasno kažeta, da bo njihovo delovanje v bistvu nadaljevanje Jezusovega delovanja. Tako pride ponovno do izraza logika recipročne imanence, ki tukaj zaobjame tudi odnose med Jezusom in njegovimi učenci oz. verujočimi. Za to delovanje naj učenci prosijo v Jezusovem imenu in njihove prošnje bodo gotovo uslišane. Vse to se bo zgodilo, da bo Oče poveličan v Sinu.⁵⁰

⁴⁸ "Jezusove besede niso le človeške besede, temveč 'Duh in življenje' (6,63.68), 'Božje besede' (3,34; 12,49-50). Kdor je iz Boga, jih more kot takšne identificirati (prim. 7,17; 8,47), kajti 'še nikoli ni nihče tako govoril' (7,46 10,21). Isto velja za dela, ki jih je opravil Jezus (8,28): V resnici so to Božja dela. V njih delujeta Jezus in Oče skupaj (5,17.19-20). ... Iz Jezusovega delovanja se vidi, da je on v Očetu in Oče v njem." (L. Schenke, *Johannes*, 286).

⁴⁹ Verujoči bodo opravljali celo večja dela, "ker gre Jezus k Očetu in bo deloval naprej po učencih. Šele po svojem poveličanju zmore prinesiti poln sad svojega življenja in umiranja (prim. 12,24.32; 17,2). 'Večja' ne pomeni zunanje razširitve in številnih uspehov, ampak močno pritekanje Božjih življenjskih moči v človeški svet (17,2), zbiranje razkropljenih Božjih otrok (11,52) in dokončno soočenje z nevernim svetom (16,8-11). To pa bo mogoče šele po Jezusovem povzdignjenju z zemlje (12,31-32), po njegovem odhodu k Očetu in po delovanju njegovih učencev" (R. Schnackenburg, *Joh III*, 81).

⁵⁰ "Po Jezusovem odhodu je cilj njegovega delovanja po učencih enak kot v času njegovega zemeljskega delovanja: Poveličanje Boga v Sinu (13,31; 11,4; 12,28; 17,4)" (L. Schenke, *Johannes*, 287).

Zaključek

Ob koncu povzemam še enkrat na kratko najpomembnejše ugotovitve v povezavi z Jezusovo samooznačitvijo v Jn 14,6:

* Jn 14,6 ima sicer preprosto stavčno strukturo, ki pa bralca in prevajalca postavlja pred izbiro med različnimi možnostmi prevoda in razlage pomena (npr. veznik 'in' [καί]). Izbire na jezikovni ravni vplivajo in določajo razlago besedila in njegovega pomena.

* Jn 14,6 je domač s starozavezno tradicijo. Izbor besed, obrazcev, podob in pojmov (to so: 'jaz sem', 'pot', 'resnica', 'življenje') na tem mestu ni naključen, temveč zakoreninjen v starozaveznem izročilu.

Kot se Bog v Stari zavezi večkrat razodene z besedami 'jaz sem' (predvsem v Peteroknjižju in v Preroških knjigah), tako tudi Jezus uporabi obrazec 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) za svojo označitev. Na osnovi te sorodnosti je Jezusov 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) ne le rekognacijski ali prepoznavni obrazec, temveč predvsem epifanijski obrazec, izraz Jezusovega Božjega veličastva: Bog se razodeva po Jezusu in v njem, pa tudi po njegovih besedah.

Tudi podoba 'pot' ter pojma 'resnica' in 'življenje' so zakoreninjeni v Stari zavezi. Tam so z Bogom in njegovo postavo tesno povezani, vendar pa ne v obliki povedkovega določila, kot v Jn 14,6. Opazimo tudi povezave med dvema od njiju, npr. med 'potjo' in 'resnico' (prim. Ps 86,11), med 'resnico' in 'življenjem' (prim. Jer 10,10). Vseh treh besed v enem stavku, kot v Jn 14,6, v Stari zavezi ne najdemo. Novost v Jn 14,6 pa je predvsem ta, da se Jezus sam označi s temi besedami: on sam je 'pot', 'resnica' in 'življenje'. Tako je tudi tukaj starozavezno izročilo obvarovano, povzdignjeno in na novo postavljeno.

* Jn 14,6 je znotraj ene od večjih enot v Janezovem evangeliju (Jn 13-17), ki zajema predvsem tematiko Jezusovega slovesa od učencev. Jn 14,6 predstavlja Jezusov odgovor na Tomaževo vprašanje o poti. Pojavi se sredi napetosti zaradi Jezusovega odhoda med Jezusovim optimizmom (ko opogumlja učence in jih poziva k veri) in nerazumevanjem učencev.

* Jezusov odgovor v obliki njegove samooznačitve je na tem mestu presenetljiv in nepričakovan. Objekt iskanja ('pot') postane subjekt oz. Jezus sam. Težišče se prestavi od učencem nepoznane poti na Jezusovo osebo, ki stoji pred njimi in ki jo poznajo. Izražen je premik k Jezusovi osebi. Prostorski elementi oziroma podobe ('pot', 'hiša', 'bivališča') so nadomeščeni in obrazloženi z osebami (Jezus, Oče, nihče).

* Jezus je edina pot, edini dostop do Očeta. Izključevalnost se pojavi z Jezusom, edinim srednikom odrešenja. Brez njega ne more nihče priti k Očetu, po njem vsak. Izključevalnost srednika odrešenja pa dopušča

univerzalnost prejemnika odrešenja.

* 'Jaz sem' (ἐγώ εἰμι) Boga je zaznati v celotni Jezusovi samooznačitvi v Jn 14,6, tako v njegovem 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) kot tudi v vseh treh povedkovih določilih (v 'poti', 'resnici' in 'življenju'). Tako lahko vidimo 'pot' in 'cilj', Jezusa in Očeta samo skupaj. To nas je vodilo do glavnega zaključka v tem prispevku:

Jezusova samooznačitev je izraz močne recipročne imanence med Jezusom in Očetom.

Ta zaključek potrjuje tudi neposredno sobesedilo Jezusove samooznačitve v Jn 14,6a, v katerem je logika recipročne imanence močno v ospredju. Jezus ostaja vseskozi dosledno pri njej in si prizadeva, da bi jo tudi učenci umeli. Jezus jo izrazi zelo neposredno zlasti z obrazcem recipročne imanence: "jaz v Očetu in Oče v meni". Verujoči pa ne bodo le pasivni 'gledalci' recipročne imanence med Jezusom in Očetom, temveč je bodo tudi sami deležni. Po Jezusovem odhodu bo njihovo delovanje nadaljevanje njegovega delovanja. Za to delovanje pa morajo prositi v Jezusovem imenu in njihove prošnje bodo gotovo uslišane. Tako bo Oče poveljčan v Sinu.

Pregled uporabljene literature

Sveto pismo

Biblia Hebraica Stuttgartensia, Elliger K. - Rudolph W. (Hg.), Stuttgart⁴1990.

Novum Testamentum Graece, Nestle E. - Aland K. (Hg.), Stuttgart²⁷1984.

Sveto pismo Stare in Nove zaveze: Slovenski standardni prevod (SSP), Svetopisemska družba Slovenije (izdajatelj), Ljubljana²1997

Leksikoni in priročniki

Aland K. (Hg.), *Vollständige Konkordanz zum griechischen Neuen Testament unter Zugrundelegung aller modernen kritischen Textausgaben und des Textus Receptus*, 2 Bände (ANTT IV/1-2), Berlin 1988, 1978.

Bauer J. B., *Bibelthologisches Wörterbuch*, Graz 1994.

Blass F. - Debrunner A. - Rehkopf F., *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen¹⁷1990.

Grabner-Haider A. - Krašovec J., *Biblični leksikon*, Celje 1984.

Jenni E. - Westermann C., *Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament*, 2 Bände, München (Bd.1⁴, Bd. 2³) 1984.

Komentarji k Janezovemu evangeliju in ostala literatura

Barrett Ch. K., *Das Evangelium nach Johannes*, (Übers. aus d. Engl. von Hans B.), Göttingen 1990.

Bauer J. B., *Wahrheit*, v: BThW, 581-584.

Bauer J. B., *Weg*, v: BThW, 584-586.

Baum A., *Jaz-sem-obrazec*, v: Biblični leksikon, 350.

Becker J., *Das Evangelium nach Johannes*, Würzburg, 1981.

Dietzfelbinger Ch., *Der Abschied des Kommenden: eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden*, Tübingen 1997.

Gerleman G., *hyj*, v: THAT I, 549-557.

Hasitschka M., *Christologie des Johannesevangeliums*, skripta, Innsbruck 1995.

Koch Ch., *Der Abschied des Liebenden. Narrative Analyse zu Joh 13,1-17,26*, Innsbruck 1996.

Marböck J., *Leben*, v: BThW, 392-395.

Sauer G., *דָּרַךְ*, v: THAT I, 456-459.

Schenke L., *Johannes*, Düsseldorf 1998.

Schnackenburg R., *Das Johannesevangelium*, 4 Bände (HThK IV/1-4), Freiburg i.Br. ⁶1986, ⁴1985, ⁶1992, ²1984.

Schwank B., *Evangelium nach Johannes*, St. Ottilien 1996.

Thyen H., *Ich bin das Licht der Welt. Das Ich- und Ich-Bin-Sagen Jesu im Johannesevangelium*, v: JAC 35 (1992) 19-46.

Povzetek: Mira Stare, "Jaz sem pot, resnica in življenje". Jezusova samooznačitev v Jn 14,6

Jezusove besede 'jaz' (ἐγώ) in besedne zveze 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) predstavljajo posebno jezikovno značilnost Janezovega evangelija. Med njimi stopajo v ospredje zlasti tri pojavne oblike s svojimi pomenskimi razsežnostmi: poudarjeni ali emfatični 'jaz' (ἐγώ), absolutni 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι) in s podobami/pojmi povezani 'jaz sem' (ἐγώ εἰμι). Njihova zakoreninjenost v starozaveznem izročilu ter vpliv na prikaz Jezusove osebe oziroma kristologijo v Janezovem evangeliju sta v razpravi prikazana na primeru Jezusove samooznačitve v Jn 14,6. Na osnovi sobesedila je v tem primeru jasno razvidno, da je Jezusova samooznačitev izraz močne recipročne imanence med njim in Očetom.

Summary: Mira Stare, "I am the way, and the truth, and the life." Jesus' Self-Description in Jn 14.6

Jesus' words "I" (ἐγώ) and phrases "I am" (ἐγώ εἰμι) represent a special linguistic feature of the gospel according to John. Among them especially three manifestations and the dimensions of their meanings stand out: the stressed or emphatic "I" (ἐγώ), the absolute "I am" (ἐγώ εἰμι) and the "I am" (ἐγώ εἰμι) connected to images/concepts. The author uses the example of Jesus' self-description in Jn 14.6 to show how they are rooted in the Old Testament tradition and how they influence the presentation of Jesus' personality and the christology in the gospel according to John. On the basis of the context it is clearly evident that Jesus' self-description is an expression of a strong reciprocal immanence between him and his Father.

Libero Pelaschiar

Inculturazione della fede e evangelizzazione delle culture

La proposta di discutere alcune idee concernenti il tema fede e cultura, oggi, riveste una urgenza sulla quale ritengo che nessuno possa nutrire dubbi. Premetto che in queste righe vengono delineate alcune riflessioni introduttive che dovrebbero essere riprese nell'ambito di un lavoro che impegnerebbe tutto il corpo docente in un percorso di confronti e collaborazioni di carattere interdisciplinare.

Rottura tra Vangelo e cultura

Come punto di partenza mi sembra necessario ricordare le affermazioni di Paolo VI contenute nella esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* (1975). Il pontefice rileva fin dall'inizio che la Chiesa ha il dovere di preservare il messaggio nella sua purezza intangibile, ma anche di presentarlo agli uomini del nostro tempo, per quanto possibile, in modo comprensibile e persuasivo. Insiste poi lungamente sulla necessità di lavorare per il rinnovamento dell'umanità cercando di convertire la coscienza personale ed insieme collettiva degli uomini, l'attività nella quale sono impegnati, la vita e l'ambiente loro proprio. Soprattutto ribadisce la necessità di evangelizzare le culture, perché "la rottura tra Vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca".

È sulle ragioni di questa rottura che vorrei anzitutto soffermarmi, per poi esporre alcuni problemi che riguardano differenti proposte che sono state fatte sui rapporti tra fede e cultura nell'ambito cattolico in questi ultimi decenni.

C'è una esigenza preliminare di essere precisi circa il significato dei termini che verranno usati. In primo luogo va chiarito il significato del termine cultura che in queste righe non fa riferimento tanto al suo aspetto aristocratico e scientifico quanto al suo contenuto antropologico più vasto e generale. In modo più preciso, il termine cultura sembra voler significare meno un determinato tipo di attività quanto ciò che conferisce alle attività dell'uomo la qualità peculiarmente umana, ciò che conferisce loro un

significato, ciò che inserisce queste attività in una rete generale di interrelazioni e, attraverso la mediazione di queste, in un orizzonte universale dal quale in definitiva ricevono la loro specificazione, il loro orientamento ed il loro valore. In altre parole, la cultura è l'insieme delle mediazioni attraverso le quali l'esistenza umana nei suoi interventi concreti riceve la possibilità di iscriversi in universo di senso. La cultura, cioè, si configura, in fondo, come niente altro che il modo con cui l'uomo o un gruppo umano si comprende e si esprime. Questa autocomprensione include sistemi concettuali e simbolici nei quali si raccolgono rappresentazioni popolari prescientifiche, sistemi filosofici, le diverse teologie più o meno rigorose, l'immenso universo delle rappresentazioni scientifiche. A ciò si aggiunge il complesso dei sistemi normativi che comprendono, da un lato, ciò che deriva dai valori, sulla base dei quali sono giudicate le azioni e le situazioni e, dall'altro, ciò che deriva dalle regole particolari per mezzo delle quali sono organizzati i vari sistemi di azione. Da ultimo la cultura include un sistema espressivo che comprende tutte le mediazioni che permettono di far circolare i significati: il linguaggio parlato e scritto, le forme di espressione artistiche, il mondo dei simboli e della simbolizzazione.

C'è un altro punto da mettere in evidenza a proposito della dimensione culturale della vita umana. Essa non consiste soltanto nelle numerose tematiche di ordine sociale e politico da trattare a diversi livelli (educativo, scolastico, scientifico), per una esigenza di aggiornamento, ma consiste nell'essere un autentico esistenziale ossia una dimensione che qualifica l'umanità dell'uomo in quanto tale, cosicchè essa è presente ed interferisce in qualsiasi tematica anche in quella più spirituale e trascendente.

Inoltre cercherò di attenermi ai principali procedimenti speculativi che riguardano la cultura in modo preminente. Essi sono: *l'ideologia*, intesa come una radiografia della cultura vista al presente; *l'utopia*, che è una anticipazione o prefigurazione della cultura di domani; *l'archeologia o tradizione*, che è una esplicitazione delle radici della cultura. Mi soffermerò sugli aspetti archeologici ed ideologici della cultura contemporanea.¹ L'aspetto utopico costituisce invece l'oggetto dell'impegno per un nuovo progetto culturale le cui coordinate sono quasi tutte da inventare, anche se esso deve tener conto e del passato e del presente per evitare illusioni ed evasioni.

Per fede intendo la totalità indivisa di *fides qua* e di *fides quae* ossia come scelta personale e come contenuto quale si configura nella prospettiva cattolica. È una fede quindi che cerca la propria autocomprensione nei diversi livelli di riflessione teologica.

Tra la fede e la cultura il Concilio Vaticano II afferma che ci sono molteplici rapporti. Dio, infatti, rivelandosi al suo popolo fino alla piena

¹ B. Mondin, *Filosofia della cultura*, Massimo, Milano 1994, 51-74.

manifestazione di sè nel Figlio incarnato, ha parlato al suo popolo secondo il tipo di cultura proprio delle diverse epoche storiche. Ed anche la Chiesa si è servita delle diverse culture per diffondere e spiegare il messaggio cristiano, per studiarlo ed approfondirlo, per meglio esprimerlo nella vita liturgica e nella vita della multiforme comunità dei fedeli. Ma, nello stesso tempo, la Chiesa non si lega in modo esclusivo ed indissolubile a nessun particolare modo di vivere, a nessuna consuetudine antica o recente. Fedele alla propria tradizione e cosciente della propria missione universale può entrare in comunione con le diverse forme di cultura; tale comunione arricchisce tanto la Chiesa stessa quanto le varie culture. Sempre secondo il Concilio, il contributo che la fede offre alla cultura è finalizzato a combattere e rimuovere gli errori e i mali derivanti dalla sempre minacciosa seduzione del peccato, a purificare ed elevare la moralità dei popoli, a fecondare dall'interno, a fortificare, completare e restaurare in Cristo le qualità spirituali e le doti di ciascun popolo in vista di una cultura umana integrale. Perciò l'accordo tra formazione cristiana e cultura anche se non si realizza senza difficoltà, tuttavia, concorre a stimolare lo spirito dell'uomo ad una più accurata e profonda intelligenza della fede.

Questi orientamenti del Concilio indubbiamente esprimono una certezza che è aperta ad una visione ottimistica dei rapporti tra cultura e fede. Gli anni del concilio, infatti, sono pervasi da una sicura speranza nei confronti del progresso dell'umanità derivanti anche da un allentamento delle tensioni tra mondo occidentale e paesi dell'est comunista.

Nell'immediato periodo del postconcilio fino al 1968 Paolo VI si fece interprete di queste speranze con la ripresa, fin dai suoi primi discorsi, dell'idea di una cultura cristiana come luogo di incontro tra la coscienza religiosa e la vita sociale. Con lo stesso impegno ripropose anche la sua idea di dottrina sociale cristiana come complesso ideale alternativo nei confronti delle ideologie laiciste ed atee. Secondo il pontefice, la dottrina sociale della Chiesa pone in chiaro il fondamento di ogni costruzione della comunità umana: cioè l'uomo nella sua verità totale e perenne quale condizione di possibilità di un progetto concreto di rinnovamento della società in modo non conflittuale, ma armonico e sanamente progressivo.

Questo stato di cose venne perturbato dalla contestazione antiautoritaria ispirata da una vulgata marxleninista che, a partire dal 1968, contribuisce a segnare una nuova fase nell'atteggiamento del papa il quale, nella lettura dell'evoluzione storica degli ultimi secoli, adotta lo schema interpretativo antimoderno: dalla negazione di Dio si è giunti alla negazione dell'uomo; l'errore filosofico iniziale, l'umanesimo antropocentrico, si è tradotto in teorie e forme sociali che vanno dal liberalismo al marxismo. La secolarizzazione, che era iniziata col rivendicare ai valori umani la consistenza e il loro legittimo sviluppo, si è

trasformata in secolarismo ed ha prodotto una separazione tra la cultura della società e la fede cristiana. La radice dell'intero processo è interiore all'intelligenza dell'uomo e consiste nell'affermazione della prevalenza esclusiva della mentalità scienista e tecnocratica che ottunde la naturale aspirazione religiosa.²

In questo contesto si colloca l'esortazione apostolica *Evangelii nuntiandi* nella quale si sostiene la necessità di evangelizzare le culture perché "la rottura tra Vangelo e cultura è senza dubbio il dramma della nostra epoca". Questo è anche il contesto entro il quale si configura una sempre maggiore polarizzazione dell'impegno pastorale della Chiesa italiana attorno al problema della inculturazione della fede e della evangelizzazione della cultura durante gli anni ottanta fino ai nostri giorni.

Caratteristiche della cultura moderna

Perché nella nostra epoca si è verificata una rottura tra fede e cultura nel mondo occidentale? Per comprenderne le ragioni è necessario delineare le caratteristiche complessive della cultura moderna dell'Europa occidentale da un punto di vista storico. In altre parole per una comprensione meno schematica e settoriale, si deve determinare l'insieme degli elementi che costituiscono l'idea di cultura maturata attraverso il processo di autocomprensione che gli europei hanno della loro identità culturale. Il filosofo che maggiormente si è impegnato su questo versante è stato Hegel che nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia* descrive la storia del mondo attraverso tre stadi:

1. Il mondo orientale, nel quale uno solo è libero, il despota, ma che non essendo limitato da nessuno, è schiavo delle sue passioni.

2. Il mondo greco-romano, nel quale alcuni sono liberi mentre gli altri sono schiavi.

3. Infine Il mondo cristiano germanico nel quale l'uomo in quanto tale è libero, cioè tutti sono liberi, se non davanti agli uomini, certamente davanti a Dio.

Come si può constatare, il criterio di questa classificazione è la libertà considerata non solo nel suo significato politico ma principalmente nel suo senso spirituale perché è sinonimo di autocoscienza e quindi di spiritualità.

Per Hegel il mondo cristiano germanico costituisce la vera civiltà europea, risultante dalla cristianizzazione del mondo greco-romano e dalla sua fusione con i popoli germanici e slavi.

Questo mondo è la sintesi di tre elementi:

1. Quello classico, cioè greco-romano, che è costituito dalla libertà, vale

² Crf. A. Acerbi, *Chiesa, cultura e società*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1988, 228.

a dire dalla razionalità: infatti senza razionalità, come capacità di conoscere l'universale, non esiste libertà.

2. Quello cristiano, che con l'idea di creazione stabilisce una radicale diversità tra l'uomo e la natura. Ciò permette all'uomo di porre la natura al suo servizio. Inoltre l'uomo è immagine di Dio, esistente come fine in se stesso, per di più figlio adottivo di Dio in virtù della incarnazione del Logos divino.

3. Il terzo elemento quello germanico (meglio slavo-germanico) che è caratterizzato, secondo Hegel, dall'individualismo, ossia dal soggettivismo che sul piano dell'agire permette il dominio dell'uomo sulla natura attraverso la scienza e la tecnica.³

Proprio quest'ultima caratteristica segna l'avvento della modernità in Europa con l'affermarsi ed il diffondersi degli effetti della rivoluzione scientifica iniziata da Galileo. Contestualmente alla rivoluzione scientifica, si fa strada un nuovo tipo di razionalità, promosso da Bacone e Cartesio, che si estende, nel nostro continente, a tutto il campo della riflessione filosofica in polemica con la cultura medievale. Questo nuovo tipo di razionalità consiste nel sostenere il fine pratico del sapere. Tutti i filosofi moderni sono egualmente persuasi che il vero scopo della filosofia sia quello di assicurare all'uomo il dominio della realtà. La riscoperta della cultura antica, attuata nel Rinascimento, permise ai pensatori moderni di recuperare l'ideale propriamente greco della filosofia come conoscenza assoluta vale a dire autonoma, non dipendente da altre forme di conoscenza, a differenza della filosofia medievale che era invece ancilla theologiae; e al tempo stesso rese possibile la conoscenza della matematica greca, per lo più ignorata dal medioevo, la quale aveva raggiunto già nell'antichità un elevato grado di perfezione. Presso i greci filosofia e matematica erano considerate nettamente distinte poiché la matematica era ritenuta, per il suo metodo rigorosamente deduttivo, una scienza perfetta ma limitata al settore quantitativo della realtà nell'ambito del quale essa attuava una conoscenza esaustiva e, in questo senso, assoluta. Mentre la filosofia era scienza dell'intera realtà o meglio del suo fondamento, ma, non fornita di metodo deduttivo, non poteva ricavare dalla conoscenza di questo fondamento la conoscenza esaustiva dell'intera realtà e, in questo senso, non era un sapere assoluto. Invece i moderni identificarono l'assolutezza, come autosufficienza propria della filosofia, con l'assolutezza come esaustività, propria della matematica e concepirono il progetto di attuare una conoscenza universale, onnicomprensiva, capace di far conoscere matematicamente, cioè deduttivamente tutta la realtà. Con il tentativo di raggiungere questo ideale di sapere, essi si prefiggevano di

³ E. Berti, *Radici filosofiche dell'idea di Europa*, in: *Filosofia e cultura nell'Europa di domani*, Città Nuova, Roma 1993, 45-48.

garantire all'uomo il dominio sulla realtà. Infatti questo tipo di sapere assoluto è lo sviluppo estremo del disegno di instaurare il regno dell'uomo, finalizzato a procurargli quella forma suprema di dominio che consiste nella capacità di produrre la realtà imitando esattamente l'azione creatrice di Dio ed anzi sostituendo ad essa la propria. Attraverso la costituzione di questo sapere assoluto il disegno del regnum hominis viene ad assumere l'ambizioso significato di una vera e propria sostituzione del regno di Dio.⁴

Questo tipo di razionalità con finalità "pratica" ha investito tutti i settori della cultura occidentale mediante la prevalente applicazione del metodo empirico e matematico a tutto il sapere: osservare e descrivere rigorosamente la realtà, misurare, sperimentare e verificare le ipotesi concernenti le possibili connessioni causali tra i fenomeni prendendo in considerazione solo gli aspetti quantificabili.

La visione di fondo che sta dietro alla espansione di questo tipo di sapere è che il cosmo ed il mondo dell'uomo sono delle realtà autonome. Non si devono, perciò, nella ricerca delle spiegazioni causali, fare intervenire ragioni che vadano oltre i fenomeni osservabili e matematizzabili. Questo tipo di razionalità si estende progressivamente all'economia, alla politica, al diritto ed a tutte le scienze umane.

Tutto ciò ha una enorme conseguenza. Nella misura in cui si afferma questa forma di razionalità nella spiegazione e nella organizzazione del mondo e della vita dell'uomo, nasce una cultura nella quale non interviene il fattore religioso. Così si giunge a quella rottura tra cultura e religione che caratterizza la storia del mondo moderno occidentale.

Certamente non si può dire che nel mondo occidentale sia solo presente questo tipo di razionalità e nemmeno che nella cultura soggettiva delle persone sussista solo questo genere di atteggiamento. Tuttavia questa mentalità diventa così pervasiva che le espressioni della cultura non scientifica vengono confinate nel soggettivo e nell'emozionale.

La cultura *laica*

Questi tratti della cultura occidentale sono propri dell'illuminismo del settecento e del positivismo dell'ottocento e contribuiscono a delineare le strutture fondamentali della mentalità laica. Questa infatti si fonda sulla netta separazione tra fede e ragione, fino all'esclusione della fede religiosa, o, quanto meno, ad una sua riduzione nell'ambito del privato. Tutto ciò perché l'uomo laico nella sua più intima natura è il contrario dell'uomo di fede. È l'uomo che si fa da sé, che si fida solo della propria esperienza e della propria ragione, che rifugge da ogni dogma e da qualsiasi legge a lui

⁴ Cfr. E. Berti, *Ragione scientifica e ragione filosofica nel pensiero moderno*, La Goliardica ed., Roma 1977, 17.

superiore ed esteriore, perché, sulla base della propria autosufficienza, sarebbe capace di guidare se stesso e il mondo con la forza della ragione e della volontà verso il bene senza bisogno di ricorrere ad alcun aiuto trascendente. Sicché, quando non è dannoso, il ricorso al trascendente è per lo meno ozioso e non necessario per il progresso dell'uomo. Questo dipende solo dall'uomo che viene dalla storia, vive nella storia e finisce nella storia e il cui impegno storico è quello di costruire una società di uomini liberi, senza dogmi, amanti del progresso e della scienza, tolleranti e sensibili ai valori di uguaglianza e di giustizia.

Lo stato secolare e democratico

Una caratteristica ulteriore della cultura moderna concerne il tramonto dello stato teocratico e il graduale affermarsi dello stato democratico e laico. Si diffonde sempre di più la persuasione dell'autonomia dello stato e della società civile nel senso che il loro fondamento non è la fede cristiana o qualche altra religione ma sono gli stessi cittadini indipendentemente dalla loro fede religiosa. Lo stato laico e democratico è per definizione pluralista, si propone come fine un bene comune fondato e giustificato dalla razionalità pratica e si riferisce a tutte le conoscenze e capacità operative che sono indispensabili per l'organizzazione e il funzionamento della società. Viene escluso perciò ogni riferimento a principi o verità assolute e trascendenti, poiché l'esigenza di garantire la libertà, sia personale che politica, sembra implicare necessariamente un relativismo filosofico, morale e religioso. In questa prospettiva si può parlare di secolarizzazione dello stato, mentre la Chiesa viene considerata una delle tante organizzazioni private che hanno uno statuto giuridico di fronte allo stato e come tale viene riconosciuta e rispettata.⁵

La secolarizzazione

Questo concetto richiama il grande fenomeno multiforme e complesso della modernità che consiste nella progressiva invasione della razionalizzazione nella vita individuale e sociale. Lo sviluppo delle scienze sperimentali e, con esse, la crescita di un rapporto nuovo della ragione umana con la realtà (rapporto strumentale, di sperimentazione, di efficienza, di calcolo) diventano lo specifico della società moderna. Si potrebbe così affermare che una società tradizionale entra nella modernità quando accetta che questa invasione della ragione strumentale tocchi tutti i settori che la compongono.

⁵ Cfr. G. Lazzati, *Laicità ed impegno cristiano nelle realtà temporali*, AVE, Roma 1985, 103.

L'etica secolarizzata

Nell'ambito di siffatto contesto cresce la certezza che, percorrendo la strada delle nuove scienze, si sarebbe potuto realizzare una migliore organizzazione della società e quindi ottenere condizioni di vita più giuste per tutti. Ben presto questa certezza ha prodotto una fiducia quasi assoluta nel progresso scientifico e tecnico che, poi, per quasi due secoli è rimasta una bandiera della cultura moderna, particolarmente nell'illuminismo, nel positivismo e nel marxismo. Molti infatti hanno pensato che la finalità etico-umanista di un mondo fraterno e libero, nella giustizia e nella pace, era raggiungibile attraverso la razionalità scientifica, la tecnologia, l'economia, e la politica.⁶

Crisi della ragione moderna e il postmoderno

Questa visione ottimistica e progressiva della razionalità scientifica entra in crisi, per molteplici ragioni, tra gli anni sessanta e settanta. Già con la scuola di Francoforte viene denunciata l'insufficienza della ragione scientifica ad affrontare e risolvere i grandi conflitti sociali del primo novecento. Per questa scuola la ragione illuminista è essenzialmente una ragione strumentale incapace di proporre e fondare valori, mentre si è prestata a divenire un potente mezzo di oppressione a disposizione delle ideologie totalitarie contemporanee.

Inoltre in questo periodo, che coincide con la cosiddetta crisi delle ideologie, inizia a manifestarsi anche la decadenza della razionalità classica quale visione generale della realtà elaborata dall'uomo europeo all'inizio dell'età moderna e rimasta sostanzialmente alla base del modo di pensare comune sino ai nostri giorni. Ad essa si accompagna l'insofferenza per ogni codice precostituito sia sul piano intellettuale che su quello della prassi; prevale il bisogno di novità, di creatività, di costruire nuovi valori e nuovi codici di comportamento più aderenti alla vita, all'esperienza personale. Alle ragioni esibite dalla razionalità classica (identificata con quella moderna sia essa matematica del periodo Descartes - Newton, sia quella dialettica del periodo Hegel - Marx) si sarebbe sostituita o dovrebbe sostituirsi, la decisione, l'energia, l'esperienza. Significative per delineare alcuni tratti della crisi della ragione sono le conclusioni cui perviene Gianni Vattimo in *Le avventure della differenza* (1980). Alla nozione classico-cristiana di persona identificata nell'individuo borghese cristiano cioè nel soggetto autocosciente, egli contrappone l'uomo come *dividuum*, ossia come insieme di pulsioni sempre in lotta tra loro e sempre in precario equilibrio. Riflettendo del tema

⁶ Cfr. J. Gevaert, *Catechesi e cultura contemporanea*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1993, 50 ss.

heideggeriano della differenza ontologica tra essere ed ente, Vattimo lascia cadere completamente l'essere per sostenere nietzscheanamente la semplice differenza tra ente ed ente inteso ciascuno come puro evento. Ne deriva, di conseguenza, la rinuncia alla ricerca del fondamento della realtà; anzi ciò che è importante è lo "sfondamento", l'abbandono della stessa logica come ricerca di un perché, di un logos. Infatti "tutte le categorie metafisiche (l'essere e i suoi attributi, la causa prima, l'uomo come responsabile) sono categorie violente, esse vanno indebolite o depotenziate". Lo stesso autore continua rilevando che, "proprio là dove sembra che l'oblio della differenza sia più completo, nell'esperienza dell'uomo metropolitano, l'essere, forse, parla di nuovo nella sua modalità debole, che comporta anche una dissoluzione del soggetto con tutte le caratteristiche violente che la tradizione metafisica gli ha attribuito".

Ma già nel corso degli anni sessanta e settanta, con la diffusione della contestazione antiautoritaria dei sistemi sociali dei paesi occidentali, si diffonde in maniera sempre più pervasiva una mentalità o cultura "radicale", la cui idea forza sta nell'istanza dell'appagamento immediato dei desideri, accompagnata da un tendenziale nichilismo etico. Le fondamentali strutture intellettuali di questa mentalità sono già delineate nel tipo ideale del "sessantotto-pensiero" riassumibili nella seguente tipologia. Si enfatizza:

1. Il tema della fine della filosofia che si riassume nella convinzione che occorre farla finita con la tradizione filosofica, sviluppata ed esaurita con e da Platone fino ad Hegel.

2. Il paradigma della genealogia, e cioè, di fronte ad un discorso qualsiasi, non si tratta più di determinare i contorni del suo contenuto e del suo significato, quanto piuttosto di interrogarlo sulle sue condizioni esterne di produzione.

3. Viene dato per certo il dissolvimento del concetto di verità in quanto la pratica del paradigma della genealogia impone una diversa concezione della verità: esiste cioè nel soggetto qualche cosa di estraneo alla sua coscienza che anima il suo discorso a sua insaputa.

4. Si dà per acquisita la storicizzazione delle categorie della ragione e la fine di ogni riferimento all'universale: questo è in effetti l'orizzonte stesso della genealogia come sforzo per collegare dei discorsi alle loro condizioni concrete, sempre storiche, di produzione. Secondo Foucault "la genealogia non si contrappone alla storia... si contrappone invece al dispiegamento metafisico dei significati ideali".⁷

Da ciò è derivata una triplice conseguenza: sul piano *culturale*, la dissoluzione delle componenti costitutive della soggettività umana (libertà come assunzione di responsabilità, dovere, progettualità); sotto il profilo

⁷ L. Ferry-A. Renaut, *Il 68 pensiero*, Rizzoli, Milano 1987, 24-33.

psicologico, il tendenziale arresto dello sviluppo della personalità ad uno stadio ancora immaturo (carattere narcisistico dei comportamenti individuali); sotto il profilo *storico*, il superamento del sistema sociale che ha caratterizzato nelle sue varie fasi la società industriale (sussiste una sostanziale indisponibilità ad un impegno costante, umile, quotidiano ad una causa). Di conseguenza decadono le costanti antropologiche tipiche del mondo e della cultura moderni: concezione dell'uomo individuale e collettivo radicalmente orientato verso il futuro e operante secondo lo schema mezzo-fine (che è la razionalità del progetto); qualificazione dell'esistenza sulla base del differimento delle gratificazioni e della interiorizzazione dei valori e delle norme istituzionali. Si vanno invece consolidando, nella mentalità comune, le tendenze a far prevalere gli interessi individuali su quelli comuni, ad ispirare i comportamenti soggettivi al principio dell'edonismo spontaneistico, per cui il piacere e la felicità dei singoli sono assunte ad unica norma valida, e dell'antropocentrismo libertario secondo il quale ogni norma, in quanto norma (quindi ogni regola civile, morale, giuridica), è oppressiva e repressiva e pertanto da rifiutare.

Infatti non è difficile oggi constatare il prevalere di atteggiamenti dominati dal rifiuto di impegni che non siano reversibili e provvisori. Inoltre è diffuso il criterio di porre nel presente l'elemento qualificante delle scelte e delle decisioni con l'ovvia conseguenza di rendere sempre più inoperante la capacità di una progettualità seria e responsabile. Con queste premesse viene quindi a mancare quel complesso di punti di riferimento certi e sicuri nei confronti della vita individuale e collettiva che permettono ai singoli un efficace e soddisfacente orientamento della propria vita. Questa situazione risulta appesantita dal fatto che la società attuale è enormemente complessa così da rendere estremamente difficile la conoscenza ed il controllo dei suoi dinamismi che sono sempre più determinati da coloro che detengono il potere e sempre meno dalla maggior parte delle persone costrette a subire condizionamenti e pressioni che mettono in serio pericolo la loro libertà ed autonomia.

Per queste ragioni alcuni hanno caratterizzato la cultura attuale come cultura dell'indifferenza. Ciò perché le società moderne si sono orientate ad assumere ed a codificare un atteggiamento di neutralità nei confronti di una serie di scelte che coinvolgono valori accettati dagli uni e rifiutati dagli altri. Di qui l'orientamento ad abbassare la soglia del minimo etico, cioè del complesso dei valori irrinunciabili per una società, per elevare contemporaneamente il limite dei comportamenti rimessi alla valutazione dei singoli. È evidente il rischio che si corre con il diffondersi di questa mentalità di indifferenza e di permissivismo di fronte alle proposte di valore nel senso che essa porta non già a sceglierne alcune ma a non scegliere nessuna.

Di fronte a questi tratti della cultura, che sembra esser la più diffusa nell'ambito della nostra società occidentale, sorge per il cristiano l'urgente interrogativo sugli atteggiamenti da assumere e sulle proposte da fare.

L'impegno e la responsabilità in questa direzione appaiono formidabili, tanto da richiedere uno sforzo dal quale nessuno si senta esonerato od escluso. Viviamo infatti in un tempo di grandi rivolgimenti culturali e di grandi implicazioni per la condizione dei credenti e per le sorti della fede. È un momento decisivo della storia in cui si chiude una stagione e se ne apre un'altra. Perciò non ci si può fermare a semplici aggiustamenti, ma occorre il coraggio di ridefinire l'identità ultima, verificare i principi ispiratori, rivedere il senso e il modo della propria missione. A questo impegno ha fatto riferimento il card. Ruini nella sua prolusione, con la quale ha aperto i lavori della 41. assemblea generale della Conferenza episcopale italiana, proponendo un progetto o prospettiva culturale come impresa comune, necessariamente di lungo periodo, finalizzata all'evangelizzazione della cultura e all'inculturazione della fede, per uscire finalmente da quella sindrome di subalternità o di semplice gioco di difesa e reazione che non di rado caratterizza la cultura d'ispirazione cristiana nell'epoca moderna.

Temi e problemi di un progetto culturale di ispirazione cristiana

La proposta di un progetto finalizzato alla evangelizzazione della cultura ed alla inculturazione della fede richiede delle precisazioni alcune delle quali possono essere le seguenti:

1. La proposta di un progetto culturale deve tener presente la difficoltà connessa con le componenti della mentalità odierna ampiamente diffusa (e più sopra in qualche modo descritta) che consiste nella decadenza o eclissi delle coordinate antropologiche tipiche del mondo e della cultura moderni che permettevano di intraprendere con le principali ideologie un rapporto ad un tempo concorrenziale e dialogante sulla base dell'istanza dell'autonomia del soggetto individuale e collettivo, della concezione della storia come processo tendenzialmente progressivo (che rendeva, ad esempio, molto serio il progetto storico della maritainiana nuova cristianità).

2. È necessario precisare, per quanto è possibile, il senso delle espressioni "evangelizzazione della cultura" ed "inculturazione della fede". Poiché l'inculturazione consiste nel "piantare il germe della fede in una cultura e farlo sviluppare ed esprimersi secondo le risorse e il genio di quella cultura", allora di fronte a questo irrinunciabile impegno, emergono sostanzialmente tre significati o finalità da considerare.

a) Un primo significato risulta dalla copiosa letteratura sull'inculturazione ed insiste sul termine germe o seme. Con ciò si intende

sottolineare un particolare aspetto della evangelizzazione: il seme ricava dal suolo e dall'ambiente, dove viene seminato, quanto è necessario per la crescita e lo sviluppo fino alla maturità. Analogamente il Vangelo deve ricavare dalle culture, dove viene annunciato, quanto è necessario per esprimersi, svilupparsi e illuminare le diverse situazioni di vita.⁸

b) Un secondo significato è dato da un tipo di formazione cristiana che mira a permeare l'intera soggettività umana: si tratta di una evangelizzazione in profondità che si riferisce anzitutto alle persone e non direttamente alla cultura oggettiva. Infatti moltissimi battezzati si considerano sociologicamente cristiani ma nel profondo della loro coscienza, nei giudizi di valore, nelle situazioni di vita concreta, agiscono in una prospettiva non cristiana. Questo tipo di inculturazione richiede che si entri in dialogo con visioni ed interpretazioni dell'esistenza non cristiane: visioni del mondo, finalità ultime perseguite delle diverse attività umane; la ricerca della felicità, le scale di valori che sono in gioco; gli umanesimi che sono come il tessuto connettivo che ricollegano le diverse azioni e ne esprimono il particolare orientamento. A questo riguardo, è opportuno riflettere sul fatto che alcuni gruppi o comunità cristiane cercano una evangelizzazione in profondità isolandosi dalla cultura o negando la problematica culturale a livello individuale e collettivo. In questo caso sussiste il rischio del fondamentalismo che rifiuta il dialogo con la cultura filosofica e scientifica di oggi per finire facilmente nell'indottrinamento.

c) Un terzo significato è quello dell'inculturazione intesa come trasformazione o evangelizzazione delle culture oggettive. Quando si parla della evangelizzazione della cultura, in qualche modo, ci si riferisce al dato storico della cristianità medievale. In analogia con questo dato di fatto si pensa oggi ad una strategia attiva di trasformazione della cultura oggettiva. La fede deve essere attivamente presente nella società non soltanto con iniziative di carità, di impegno sociale ed educativo, ma anche con interventi capaci di incidere nel pensiero filosofico, nel diritto, nelle scale di valori, nella pratica etica. Questo concetto viene assunto dalla *Gaudium et spes* (nn. 52-63), dalla *Evangelii nuntiandi*, dal Simposio dei Vescovi d'Europa (1985). "Il principio fondamentale sempre valido è che l'inculturazione significa incarnazione della vita e del messaggio cristiano in una concreta area culturale, in modo tale che questa esperienza non solo riesca ad esprimersi con gli elementi propri della cultura in questione (il che sarebbe un' adattamento superficiale), ma diventi il principio ispiratore, normativo e unificante, che trasforma e ricrea questa cultura, dando origine ad una nuova creatura."⁹

⁸ J. Gevaert, op. cit., 35 ss.

⁹ Cfr. P. Arrupe, *Lettera a tutti i gesuiti. Sull'inculturazione*, in: Aggiornamenti sociali, 1978.

Limiti dell'inculturazione della fede

Se per inculturazione della fede si intende ribadire che il cristianesimo deve accogliere dalle diverse culture gli elementi che sono conciliabili con la sua dottrina e con il suo stile di vita, è evidente che si tratta di una esigenza irrinunciabile.

Tuttavia per quanto suggestiva possa essere la similitudine del seme evangelico, bisogna riconoscere che questo seme allo stato puro non esiste da nessuna parte. Nella Bibbia c'è una ineludibile dimensione culturale di cui misuriamo la difficoltà di interpretazione e la distanza leggendo questi venerabili testi. La stessa cosa vale per il simbolo della fede e per le formulazioni dogmatiche.

A ciò si aggiunge il fatto che la diffusione del Vangelo è sempre condizionata dalle persone che offrono la loro testimonianza e che sono espressione del grande patrimonio culturale cristiano. Di conseguenza il non cristiano incontra, in ogni caso, una incarnazione culturale del Vangelo ed è inevitabile perciò una esperienza di estraneità verso una persona che rappresenta un diverso universo culturale.

La storia del mondo occidentale insegna infatti come certi aspetti della inculturazione possono ostacolare l'evangelizzazione, come accadde nel medioevo allorché la cristianità occidentale era talmente fusa con strutture sociali ed elementi culturali di allora da compromettere, in taluni casi, l'originalità e la purezza del messaggio evangelico. Il sistema feudale, la religione di stato, le crociate indicano questi limiti dell'inculturazione.

È notevole che il Vaticano II nella *Gaudium et spes* (n. 58) abbia affermato con chiarezza che la fede non si identifica e non si lega in modo definitivo con nessuna cultura. Perciò non è accettabile il progetto di attuare un certo tipo di inculturazione della fede, in cui la strutturale tensione tra Vangelo e cultura potrebbe cessare di esistere. Immaginare una fede cristiana che facesse corpo unico ed indivisibile con le culture alla stregua di molte religioni non cristiane, significherebbe rinunciare a ciò che la fede ha di più specifico: la non identificazione con alcuna cultura e la tensione liberatoria nei confronti di ogni umana esperienza per quanto ricca ed appagante.

Tuttavia la fede cristiana, affermando la sua distanza critica nei confronti di molte realizzazioni culturali, rimane nella logica della cultura. La tensione con diversi aspetti della cultura e l'atteggiamento critico nei loro confronti sono, in linea di massima, un fattore di umanizzazione e di liberazione. Per il Vangelo la tensione con la cultura, anche se scomoda, aiuta spesso a scoprire ed evidenziare meglio l'autenticità del messaggio cristiano.

Non va dimenticato, ancora, che alcuni temono che, in un'epoca in cui tutte le culture e religioni tradizionali sono profondamente scosse dal

diffondersi della cultura scientifica e dal pluralismo di opzioni morali e filosofiche, l'inculturazione finisca per trasformarsi in una operazione di restaurazione archeologica.

Alcuni orientamenti circa i rapporti tra fede e cultura

Di fronte ai problemi posti dalla inculturazione della fede e dalla evangelizzazione della cultura, è innegabile che i cattolici italiani si sono trovati e si trovano divisi nel delineare le possibili risposte. Mi limito a descrivere quelle che sembrano le più significative.¹⁰

Un primo punto di vista concepisce il rapporto tra fede e cultura come un legame tra autonomie pur respingendo qualsiasi forma di separazione. La radicale trascendenza della fede (si tratta della *fides quae*) esclude ogni possibile cattura da parte delle diverse forme culturali. La ragione umana è chiamata a confrontarsi con la rivelazione divina in «un aggirarsi insonne ed aperto» che esclude ogni pretesa di ridurre il mistero alle categorie concettuali del soggetto umano. Si tratta della logica del confronto che non farà mai cristiana la cultura, come non si morde nel granito, ma perennemente la riferirà al cristianesimo come questo riferisce a quella. Le rive lealmente si guardano, misurano le distanze e indicano i territori del comune convergere, ma nessun territorio sarà fatto preda dell'altroz. Non si vuole in nessun modo estraniare la fede dal faticoso impegno dell'umano nella promozione della civiltà. Infatti Dio stesso si è scelto una cultura quando ha voluto rivelarsi all'uomo, cultura che nella sua determinatezza spazio-temporale rimane il punto di riferimento privilegiato per ogni riflessione teologica.

Ma ogni altra traduzione non può attuarsi che sotto il segno dell'ideologia cioè una sorta di schema simbolico che guida ed organizza i processi sociali di un gruppo in un determinato momento storico e che gli fornisce una identità rispetto ad altri gruppi. Il modello o lo statuto ideologico permette alla fede di prendere la carne culturale e alla cultura di lasciarsi investire dalla fede nel segno precario del progetto e della relativizzazione storica senza che si duri o nella logica integralistica della fusione dei due mondi o in quella fanatica della totale eteronomicità. Nella rinuncia a vedere nelle proprie elaborazioni intellettuali un intrinseco nesso con la fede, il credente si affida ad "autonome analisi" per assumersi la responsabilità di scegliere tra le diverse ideologie, quelle cioè "aperte e progressive".¹¹ In questa prospettiva il compito del credente non è più

¹⁰ G. Savagnone, *Fondamenti di una cultura cristiana*, in: »Per la filosofia«, Massimo, Milano 1986, n. 6, 47 ss.

¹¹ I. Mancini, *Fede e cultura. L'ideologia come mediazione*, in: I. Mancini-G. Ruggeri, *Fede e cultura*, Marietti, Genova 1979.

quello di elaborare un suo progetto, ma di rispondere quotidianamente alla sfida degli avvenimenti “sulla base di una coerente visione etica e di solide competenze”.

Un diverso approccio è quello di chi senza negare la distinzione tra la sfera della fede e quella della cultura, ne mette in evidenza la reciproca compenetrazione. Infatti, proprio della cultura far emergere nella coscienza umana i problemi di fondo che riguardano il senso ultimo della realtà ed il valore della vita umana. Questo senso è svelato una volta per tutte nell'evento Gesù Cristo. Perciò “nel cristianesimo si rivela la possibilità storica della cultura autentica” in cui trovano il loro vero significato tutti gli sforzi e contributi degli stessi non credenti. “Viene così definitivamente superata l'immagine del problema ‘fede - cultura’ come un problema di nesso o di rapporto tra due ambiti della realtà estranei l'uno all'altro.” Perciò cade l'esigenza di una mediazione tra le due sfere in quanto la mediazione è già avvenuta una volta per tutte in Gesù Cristo.

Al credente incombe la responsabilità, non di sovrapporre a questo evento irripetibile questa o quella ideologia, ma piuttosto di liberare tutto il ricchissimo contenuto di verità che l'evento racchiude. Invece di cercare mediazioni possibili bisogna rivivere un'esperienza che, proprio perché profondamente umana, può essere autenticamente cristiana. Oggi emerge una ricerca che vuole partire dalla propria esperienza che non è qualche cosa di individualistico ma viene sempre vissuta nell'ambito di un popolo che, per il credente è la Chiesa. Perciò il credente opera nel mondo come soggetto ecclesiale, portatore, nella sua azione culturale, sociale e politica, di una concezione dell'uomo che non lo chiude agli altri, che definisce la sua identità in modo totale, senza artificiosi dualismi tra impegno spirituale ed impegno temporale. Il che non significa che il cristiano debba pretendere di dedurre dal Vangelo le risposte ai singoli problemi dell'esistenza, ma che l'uso degli strumenti umani ai quali ricorre deve inserirsi nell'orizzonte di una visione globale che è quella della fede.¹²

Entrambi questi approcci, nella loro radicalità, servono a mettere meglio a fuoco il tema dei rapporti tra fede e cultura. Il primo, che fa evidentemente riferimento al clima di secolarizzazione, intende offrire al cristiano la prospettiva di un nuovo modo di essere presente nella sfera temporale senza privilegi o recinti riservati, ma fianco a fianco con gli altri uomini, nella lealtà di una collaborazione senza progetti precostituiti da difendere. Tuttavia è lecito affermare che in questo modo sembra che si finisca, in ultima analisi, con il legittimare la scissione tra fede e cultura della società secolarizzata. In questo contesto, il concetto di mediazione

¹² Cfr. L. Negri, *L'uomo e la cultura nel magistero di Giovanni Paolo II*, Bologna 1983; R. Buttiglione, *Il dibattito sulla ricomposizione dell'area cattolica in Italia*, Città Nuova, Roma 1981.

ha più il compito di tenere aperta la loro distanza che non quello di garantirne la comunicazione. Siamo ben lontani da quell'ideale di penetrazione del Vangelo in una cultura "in modo vitale, in profondità, fino alle radici" così da portarvi la forza trasformatrice e rigeneratrice di cui parlano Paolo VI nella *Evangelii nuntiandi* e Giovanni Paolo II nella *Cathechesi tradendae*.

Non potrebbe essere diversamente dal momento che la mediazione è affidata all'ideologia con tutto ciò che essa contiene di strumentale e di funzionale ad obiettivi contingenti. Conseguenziale, a questo modo di intendere la mediazione culturale, è quella politica la quale non fa che consacrare una scissione che proviene dalla divaricazione tra l'esasperata trascendenza della riserva escatologica e l'immanenza della coerente visione etica e di solide competenze senza un intimo nesso tra la qualità dell'azione politica e la vita di fede.

Anche il secondo approccio, che si colloca nell'ambito delle crisi delle ideologie nella società contemporanea e rivendica la inscindibile compenetrazione tra Vangelo e cultura, vista come un dato originario da riscoprire nell'esperienza del popolo cristiano, non sembra idoneo a fondare un efficace e solido rapporto tra fede e cultura. C'è, in questa prospettiva, il rischio di non rispettare adeguatamente la trascendenza della fede nei confronti della cultura. In altre parole la gratuità del dono della fede è inconcepibilmente più generosa ed imprevedibile, più misteriosa di quanto la ricerca culturale possa per sua natura esigere. Per questo la fede mantiene una inesauribile libertà che le consente di calarsi in culture diverse. Quanto più se ne attenua la trascendenza tanto meno se ne può comprendere l'immanenza, salvo a concepire quest'ultima come una pura e semplice identificazione tra Vangelo ed una cultura ad esclusione delle altre. Ma anche la cultura rischia da parte sua di essere mortificata da una continuità troppo immediata con la fede. Esiste un autentico valore, anche se relativo, della sfera creaturale rispetto al Creatore, della natura rispetto alla grazia, che non dice dualismo ma esprime l'infinita generosità ed il profondo rispetto di Dio per l'uomo. Su questa relativa autonomia si fonda il pluralismo delle forme culturali che la fede ha assunto nel corso della storia del cristianesimo.

Anche il richiamarsi, in quest'ultima prospettiva, all'antropologia cristiana, alla quale fa riferimento il magistero per ricordare che nella rivelazione vi è un nucleo di verità sull'uomo che nessun cristiano può dimenticare nelle sue riflessioni e costruzioni culturali, ha certo una sua fondamentale importanza in quanto è la condizione perché una o più antropologie possano dirsi cristiane, ma essa non è propriamente una antropologia in senso proprio.

Questo breve esame mi sembra mostri che nei rapporti tra fede e

cultura la ricerca di un fondamento nella mediazione ideologica rischia di estraniare e scindere la cultura dalla fede da una parte; dall'altra, la collocazione del fondamento del rapporto tra fede e cultura nella immediatezza dell'esperienza cristiana, esalta la fede ma perde consistenza la cultura.

La mediazione filosofica

A mio parere è possibile uscire dalla suddetta alternativa superando il misconoscimento della ragione da parte di entrambe le posizioni esaminate, ragione intesa nella sua accezione classica di facoltà della conoscenza teoretica della realtà nella sua totalità, non riducibile a quello strumento di calcolo con cui viene identificata da una notevole parte del pensiero moderno. In altre parole si intende sostenere che la filosofia, intesa come metafisica, è richiesta quale mediatrice più adatta tra l'ambito della fede e quello della cultura. La filosofia alla quale ci si riferisce include come suo compito fondamentale la fenomenologia dell'uomo, del suo rapporto con il mondo, dei rapporti interpersonali, del problema della morte e del senso della storia. I risultati di questa indagine accurata, che richiede la collaborazione di diverse scienze umane (fenomenologia, antropologia culturale, linguistica, ermeneutica, storia, sociologia, politica), vanno esaminati nell'intento di determinare le loro ultime condizioni di possibilità. Ciò è possibile, a parere di chi scrive, solo mediante il metodo trascendentale nell'ambito di una filosofia dell'essere come *actus essendi* che garantisce l'apertura, senza pregiudizi, nei confronti di tutta la realtà.

Infatti la condizione della filosofia, legata certamente alla cultura di cui condivide la relatività e la contingenza, possiede con la fede una certa trascendenza rispetto alla storia. Si può dire che tanto la fede quanto la filosofia, pur in modo diverso, comprendono in sé sia una dimensione culturale che una metaculturale. La fede, in quanto viene dall'alto, si incarna nel tempo degli uomini assumendo le loro forme di pensiero e di espressione; la filosofia, in quanto origina dall'uomo nella sua ricerca dell'assoluto, si carica, pur nel vaso di creta delle varie culture, di un contenuto prezioso di validità metastorica. Perciò dire che la filosofia si fa mediatrice tra la fede e la cultura significa affermare che la fede si può incarnare in una cultura perché tra le due sussiste una certa commensurabilità, cioè un comune riferimento al senso ultimo della realtà nella sua interezza. In altri termini, la fede si incultura perché la cultura è anche filosofia, possiede cioè una dimensione filosofica che la apre al tutto e a ciò che non passa. È questa una osservazione che è stata fatta dal cardinale Daneels nel VI simposio dei vescovi d'Europa. "Per

evangelizzare l'Europa - si chiedeva - di che cosa ha bisogno la Chiesa?" E rispondeva: "In primo luogo di una riflessione filosofica forte e sana: Molti problemi e confusioni nel mondo, ai nostri giorni, dipendono dal fatto che la riflessione filosofica è esplosa in una galassia di sistemi e di modi di pensare spesso molto parziali e in ogni caso incoerenti e contraddittori. Il mondo attuale ha bisogno di una rivalutazione e di una disciplina nella ricerca filosofica della verità. Perché i problemi attuali, anche quelli che a prima vista sono teologici, quasi sempre sono anche dei problemi filosofici."¹³

Tutto ciò significa non "filosoficizzare" la fede, ma anzi contribuire ad irrobustire la riflessione razionale chiamata a misurarsi su un terreno culturale devastato che sembra non avere più i requisiti, anche semplicemente umani, per accostarsi alla rivelazione divina.

Quindi la metafisica non è né inutile né dannosa per la fede. Ma è vero anche il l'opposto, e cioè che la fede non solo non è dannosa per la filosofia (e per la cultura) ma la può aiutare a realizzare meglio la propria funzione.

Proprio la situazione culturale più sopra descritta è una evidente testimonianza che il distacco dalla fede, voluto in nome dell'autonomia della ragione, ha avuto come esito lo smarrimento di quest'ultima con l'avvento del nichilismo e dell'irrazionalismo. Per andare al di là della situazione di vuoto che essa evidenzia, un contributo significativo potrebbe venire da una riflessione, pur nel rispetto dello statuto epistemologico della filosofia, che accolga le ispirazioni della fede come punto di riferimento con cui confrontarsi.

Questa reciproca collaborazione tra fede e filosofia potrà anche contribuire ad evitare il pericolo di un certo positivismo teologico che vorrebbe un faccia a faccia tra la fede e le scienze e di cui si è delineata l'insufficienza a proposito del rapporto tra fede e cultura in generale.

Purtroppo, penso, esistano indizi i quali portano a ritenere che la formazione filosofica ricevuta dagli studenti dei centri teologici sia molto debole e come non poche volte l'unificazione in uno stesso programma delle discipline teologiche e filosofiche abbia sacrificato le esigenze e il metodo stesso della filosofia, tanto da far correre qualche rischio nel senso di uno strisciante biblicismo e di un larvato fideismo.

È necessaria invece una mediazione filosofica in quanto la rivelazione e la fede presuppongono, implicano e richiedono (come condizione permanente) l'essere spirituale-finito dell'uomo quale soggetto cosciente e libero capace di pensare e possedere se stesso secondo le strutture costitutive della sua spiritualità finita. La rivelazione e la grazia esigono ed implicano l'autonomia dello spirito umano in nome della loro stessa

¹³ G. Daneels, *Evangelizzare l'Europa secolarizzata*, in: *Il Regno-Documenti*, 1985, n. 30.

trascendenza ed immanenza. Quanto è permanentemente e insostituibilmente umano costituisce la condizione di possibilità della divinizzazione dell'uomo.

Perciò, al fine di realizzare un dialogo efficace tra fede e cultura è indispensabile proporre una argomentata antropologia filosofica ed una antropologia per essere fedeli ad una più adeguata visione dell'uomo che proviene anche dalla rivelazione, senza operare al riguardo alcun riduzionismo né di tipo integralistico né di tipo immanentistico e senza cedere a tentazioni di tipo estrinsecistico; sbocchi inevitabili quando si separano, si oppongono, si sovrappongono fede e ragione, fede e cultura.

Sarà possibile così rendere intelligibile il modo di porsi della fede come compimento autentico dell'essere uomo e come realizzazione del messaggio cristiano in sintonia con quanto l'uomo porta e vive nel più profondo di se stesso. È questa la svolta antropologica di K. Rahner, non come riduzione del messaggio cristiano all'autocomprensione dell'uomo, ma come tentativo di comprendere la rivelazione cristiana nella sua non derivabile originalità (trascendenza) e sua corrispondenza a quanto l'uomo vive e conosce di se stesso. Ed è anche la direzione di ricerca indicata da Giovanni Paolo II nel discorso del 1. novembre 1982 a Salamanca: "Se la teologia ha sempre avuto bisogno della filosofia, oggi questa filosofia dovrà essere antropologica, vale a dire, dovrà cercare nelle strutture essenziali dell'esistenza umana le dimensioni trascendenti che costituiscono la capacità radicale dell'uomo di essere interpellato dal messaggio cristiano per comprenderlo come salvifico, cioè come risposta di pienezza gratuita alle questioni fondamentali della vita umana."

L'articolazione del discorso filosofico nei suoi rapporti con la teologia

Questa stretta connessione della riflessione filosofica con l'autocomprensione della fede richiede qualche ulteriore precisazione allo scopo di evitare atteggiamenti unilaterali ma anche di proporre qualche ipotesi di lavoro interdisciplinare, finalizzata a promuovere un discernimento intellettuale cristiano nei confronti della cultura entro la quale viviamo.

Questo discernimento, dal punto di vista filosofico, dovrebbe far riferimento alle principali correnti del pensiero le quali nel loro complesso adottano tre percorsi principali:

1. Il percorso cosmologico, ancorato al duplice mondo della natura e della storia e preoccupato di rendere ragione della totalità del reale in funzione di questa prospettiva.

2. Il percorso antropologico, che assume il dinamismo della libertà umana con l'impegno volto a comprendere la realtà a partire

dell'esperienza della coscienza.

3. Il percorso metafisico, centrato sull'assoluto che trascende sia l'ambiente cosmico e storico dell'uomo, sia l'intimità più profonda della coscienza, della sua soggettività e preoccupato di mostrare che sia la natura che lo spirito hanno la loro origine ed il loro fondamento nella pienezza del mistero ontologico.¹⁴

A causa della parzialità della loro prospettiva, i due primi itinerari o vie, danno sovente luogo ad interpretazioni riduttive della realtà. La via metafisica è meno soggetta a un questo pericolo perché il punto di vista nel quale si colloca, quello dell'essere, è il più universale ed inglobante ed è perciò il più adatto ad integrare gli altri due. Tuttavia questa integrazione può essere autentica a condizione di salvaguardare la inalienabile verità della via cosmologica e di quella antropologica. Diversamente essa pure può assumere una prospettiva parziale ed unilaterale. Come si può agevolmente constatare, le tre vie sono complementari anche se è la terza quella che assicura l'armonia dell'insieme.

La riflessione teologica, nella misura in cui si sforza di chiarire il mistero della fede con l'aiuto della ragione, verrà influenzata, nel bene e nel male, dal pensiero filosofico esistente. E quindi potrà accentuare ora gli aspetti storici, ora quelli antropologici, ora quelli metafisici della intelligenza fede. Infatti tutte queste tre dimensioni sono presenti nella Rivelazione. Il rischio è quello di mettere in evidenza un aspetto, dimenticando o sottovalutando gli altri. Così vedere nel Cristo il coronamento del cosmo ed il fine della storia universale ha un grande significato ma a condizione che la verità del Cristo non sia ridotta a questa funzione cosmologica. Pure considerare il Cristo quale catalizzatore delle nostre libertà come via privilegiata di accesso al suo mistero, è ugualmente un itinerario indispensabile e fecondo, purché la bontà di Cristo non sia concepita e misurata sul modello delle attese e degli ideali del cuore umano. In teologia, come in filosofia, è la terza dimensione quella meno esposta alle deviazioni riduttrici. È la dimensione teologale quella che assicura al meglio le due altre per la sua capacità di integrare la verità, che è il cuore della prima dimensione, la bontà, che è l'anima della seconda, nella contemplazione e nella riflessione sulla gloria eterna di Dio come Amore.

Tuttavia questa terza dimensione non può considerarsi come un sistema compiuto che assorbe ed esaurisce il contenuto degli altri due aspetti. E ciò non solo perché il mistero di Dio trascende le possibilità di qualsiasi riflessione umana, ma anche per la ragione che essa mantiene il suo valore attraverso un costante riferimento ai punti di vista specifici delle altre due dimensioni che risultano così tra di loro vicendevolmente complementari.

¹⁴ A. Lèonard, *Foi et philosophies*, Ed. culture et vérité, Namur 1991, 303.

Sono queste alcune idee che sul tema dei rapporti tra fede e cultura sono riuscito a raccogliere fino ad oggi. Sono intuizioni, argomentazioni proposte che privilegiano, nell'ambito della cultura, la dimensione filosofica e che richiedono ulteriori ricerche ed approfondimenti. Lo scopo è stato quello di contribuire in maniera molto modesta a ripensare le tematiche ed i problemi che si riferiscono alle complesse relazioni tra la fede, le teologie e alcune tra le diverse filosofie contemporanee: Si tratta di un piccolo contributo, spero utile, per dare, assieme ad altri, una percettibile spinta a quel progetto culturale di cui si è fatto cenno più sopra.

Bibliografia

Acerbi A., *Chiesa, cultura e società*, Vita e pensiero (casa editrice), Milano 1988.

Alfaro J., *Dal problema dell'uomo al problema di Dio*, Queriniana, Brescia 1991.

Alfaro J., *Rivelazione cristiana, fede e teologia*, Queriniana, Brescia 1986.

Alfaro J., *Il problema teologico della trascendenza e dell'immanenza della grazia*, in Id., *Cristologia e antropologia*, Cittadella, Assisi 1973, 256-397.

Arrupe P., *Catechesi e inculturazione*, in: *Aggiornamenti sociali*, 1977, n. 28.

Berti E., *Radici filosofiche dell'idea dell'Europa. Filosofia e cultura nell'Europa di domani*, Città Nuova, Roma 1993.

Berti E., *Ragione scientifica e ragione filosofica nel pensiero moderno*, La goliardica editrice, Roma 1977.

Bordoni M., *Cristologia ed antropologia*, in: C. Greco (ed.), *Cristologia ed antropologia*, AVE, Roma 1994.

Bordoni M., *Gesù di Nazaret*, Roma 1982.

Conc. Vat. II, *Gaudium et spes*, nn. 53-62.

Campanini G., *Cattolici e società fra dopoguerra e postconcilio*, AVE, Roma 1990.

Colzani G., *Moderno, postmoderno e fede cristiana*, in: *Aggiornamenti sociali*, 1990, n. 12.

Ferry L.- Renaut A., *Il '68 pensiero. Saggio sull'antiumanesimo contemporaneo*, Rizzoli, Milano 1987.

Giovanni Paolo II, *Costituzione apostolica Sapientia christiana. Proemio* (1979).

Giovanni Paolo II, *Esortazione apostolica Catechesi tradendae* (1979).

Gevaert J., *Catechesi e cultura contemporanea*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1993.

Ladaria L.F., *Antropologia teologica*, Piemme, Casale Monferrato 1995, 174-202.

Lazzati G., *Laicità e impegno cristiano nelle realtà temporali*, AVE, Roma 1985.

Lèonard A., *Tipologia dei rapporti tra la problematica filosofica e la pratica teologica contemporanea*, in: *Filosofia e teologia*, 1987, n. 1, 61-72.

Lèonard A., *Foi et philosophies*, Ed. culture et vérité, Namur 1991.

Marafioti D., *Filosofia e teologia, teologia e filosofia*, AVE, Roma 1990.

Menozi D., *La Chiesa cattolica e la secolarizzazione*, PBE, Torino 1993.

Mondin B., *Una nuova cultura per una nuova società*, Massimo, Milano 1982.

Mondin B., *Scienze umane e teologia*, Roma 1988.

Paolo VI, *L'impegno di annunziare il Vangelo*, ElleDiCi, Leumann (Torino) 1976.

Rahner K., *Filosofia e teologia*, in: *Nuovi saggi*, Paoline, Roma 1968.

Rossi P., *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni*, Il Mulino, Bologna 1989.

Savagnone G., *Fondamenti di una cultura cristiana*, in: *Per la filosofia*, 1986, n. 6.

Sorge B., *I cristiani nel mondo postmoderno: presenza, assenza, mediazione*, Roma 1983.

Szaszkiewicz J., *Filosofia della cultura*, Gregoriana, Roma 1974.

Vaccarini I., *Cultura radicale e modernità*, in: *Aggiornamenti sociali*, 1982, nn. 7-8.

Vaccarini I., *Crisi nelle società occidentali e presenza cristiana*, in: *Aggiornamenti sociali*, 1986, n. 2.

Povzetek: Libero Pelaschiar, **Inkulturacija vere in evangelizacija kulture**

Avtor najprej opredeli izrazje (kulturo in vero...), poda kratko analizo preloma med evangelijem in kulturo, nato pa predstavi poglobitve lastnosti sodobne kulture. Po letu 1968, ko so se tudi v zahodni Evropi očitneje kazale antropološke posledice dekadence racionalnosti ter rasti individualizma in sekularizma, postaja inkulturacija vere ter evangelizacija kulture vse bolj nujna, da bi sporočilo vere (p)ostalo prepričljivo in razumljivo. Zanimanje temelja resničnosti in logične vzročnosti ter antiavtoritarno oporečništvo poraja radikalno drugačno kulturo. Gre za spremenjeno miselno paradigmo, ki se zoperstavlja metafizičnemu načinu mišljenja. Posledice so očitne na področju kulture na splošno, psihologije in zgodovine: razvodenitev bistvenih sestavin človeške subjektivnosti

(svoboda, odgovornost...), zaustavitev osebnostnega dozorevanja še na nedozoreli stopnji (individualni narcisizem...) in okrnitev socialne naravnosti, ki je bila lastna industrijski družbi, v smeri temeljne nepripravljenosti za sprejem trajnejših obveznosti. Še silovitejše je njihovo nevidno delovanje. Nekateri zato današnjo kulturo imenujejo kulturo ravnodušnosti.

Živimo v času kulturnega obrata, ki terja ponovno opredelitev načel in vrednot, kar pa je skupna naloga za daljši čas, da bi mogli uresničiti evangelizacijo kulture in inkulturacijo vere. Obnovitev dialoga med evangelijem in kulturo je ena prednostnih nalog. Evangelizacija pa se nanaša tudi na dialog z nekrščanskim, »drugačnim« pogledom na svet. Inkulturacija ne pomeni le navzočnost vere v karitativnem delovanju, vzgoji in sociali, ampak tudi v filozofski misli, pravu, lestvici vrednot, etičnem ravnanju; inkulturacija je inkarnacija krščanskega oznanila, da se lahko izrazi s sestavinami kulture, a jo tudi navdihuje, preoblikuje in preustvarja. Potrebno pa je tudi premostiti ovire za inkulturacijo vere in vzpostaviti načela glede razmerja med vero in kulturo. Slednje je mogoče uresničevati po treh zamislih: prva zamisel tvega, da ločuje kulturo od vere, druga pa v krščanski izkušnji poudarja vero na račun kulture. Avtor predlaga tretjo zamisel: do uravnoteženega razmerja med vero in kulturo je mogoče priti s pomočjo filozofije, pojmovane kot metafizike. Tej pripisuje sredniško vlogo med področjema vere in kulture: vera se more utelesiti v posamezni kulturi, ker med obema obstaja določena sorodnost, povezujejo ju namreč tista vprašanja, ki jih obravnava metafizika. Potrebno je raziskovati sodobne miselne tokove, okrepiti študij filozofije na teoloških šolah in tako širiti prostor za evangelizacijo kulture ter inkulturirano teološko refleksijo vere.

Lenart Škof

Vprašanje etične zavesti in praktična filozofija sv. Tomaža Akvinskega

Uvod

Ko se srečujemo s filozofijo Tomaža Akvinskega, seveda ne moremo mimo dejstva, da je imel Aristotel pri filozofskem razvoju Tomaža prav posebno vlogo. Tomaž je v svoj sistem nasploh prevzel mnogo pojmov iz Aristotelove filozofije.¹ Enako kot za metafiziko in logiko ter spoznavno teorijo velja tudi za Aristotelovo etiko: njene temeljne pojme Tomaž postavi v specifično krščanski okvir in nadgradi z nekaterimi ključnimi elementi svoje misli. V tem smislu lahko že na začetku ugotovimo, da je Tomaž velik del Aristotelove psihologije in metafizike uporabil za svoj prikaz etike ter praktične filozofije nasploh. Tomaž v svoji obravnavi vprašanj človekovih dejanj (praktične filozofije oziroma praktičnega razuma/uma) in pojmov, kot so 'dobro', 'premislek', 'izbira', že govori v smislu povezave Aristotelove in krščanske misli. Vprašanje je torej odprto, ko nas zanima specifično krščanski značaj Tomaževe etike ter vpliv Aristotelove *Nikomahove etike* na sistem praktične filozofije, kakor je podan v Tomaževih delih. Odnos med njima lahko seveda ocenjujemo v luči njunih tekstov ali pa njune medsebojne odvisnosti - kakor so to počeli mnogi kritiki Aristotela in Tomaža, ki so želeli pokazati na težave, ki jih uporaba Aristotelove terminologije lahko povzroča krščanskemu okviru Tomaža Akvinskega. Odgovore na ta vprašanja je dal Tomaž sam, saj je jasno, da se njegova praktična filozofija gradi ob nekaterih pomembnih razlikah, ki lahko posredno tudi pojasnjujejo tiste sorodnosti, ki jih ima njegova filozofija z Aristotelovo (kot bomo videli v nadaljevanju, imamo tu v mislih pojem *prudentia*). Razlike so, če samo naštejemo naj-

¹ Seveda je bilo pri tem odločilno dejstvo, da je v času Tomaža Akvinskega naraščalo splošno zanimanje za Aristotelovo filozofijo in s tem so nastajali tudi prevodi njegovih del (prvi sploh je njegova dela prevajal Boetij, potem pa vse do 12. stoletja ni novih prevodov). Prvi prevod *Nikomahove etike* je v celoti izšel šele 1250. leta (prevedel Robert Grosseteste skupaj z grškimi komentarji), pred tem pa so bile poznane samo nekatere knjige *Nikomahove etike* in branje ter interpretacija sta bila temu ustrezna. Tomaž je bil nasploh prvi, ki je uvidel bistvo vrline *phrónesis* ter zanikal njeno umestitev v neposrednost kontemplativnega življenja. Iz tega uvida izhaja ves pomen, ki ga imata zanj *prudentia* in praktična filozofija nasploh.

pomembnejša dejstva iz Tomaževe praktične filozofije,² naslednje:

človekova sreča ni samo stvar tega življenja;

interpretacija človekovega iskanja sreče je vpeta v okvir splošne teorije dobrega;

pojem človeške narave, ki pojasnjuje naše stremljenje po sreči, je vključen v univerzalno teleologijo narave (naravni zakon, večni zakon);

vprašanje volje, ki je odgovorna za moralno vrednost, je tisto gibalno, ki vodi od premisleka k dejanju.

Ko vstopamo v praktično filozofijo sv. Tomaža Akvinskega, si poskusimo najprej predstavljati okoliščine, ki so izvrstnega interpreta Tomaževe filozofije J. Maritaina³ napeljale k temu, da je Tomaža označil kot najbolj izvirnega in pravega eksistencialista. Kako to tezo razumeti? Človek zanj ni ideja, temveč oseba.⁴ Ta oseba je vselej v konkretni, lastni in hkrati interpersonalni situaciji. Tukaj Maritain seveda posebej poudari problem eksistence kot bistveni položaj človeka. Moramo pa se približati etiki, natančneje, praktični filozofiji Tomaža Akvinskega, če želimo nakazati obzorje, pod katerim je takšno naziranje mogoče. To so vprašanja etične zavesti, razvoja človekovega moralnega presojanja in delovanja. S tem lahko razumemo tako splošen razvoj človekove moralnosti (čas otroštva, vzgoja, razvoj posameznikove moralne občutljivosti), kakor tudi tisto notranje v tem razvoju, kar dobi pri različnih filozofijah in s tem tudi v zgodovini etike, različne opredelitve. Tomaževa filozofija se v tej opredelitvi zbira okrog naravnega zakona (*lex naturalis*) kot tistega, kar ni človeku le vrojeno, temveč je pristno človeško tudi v smislu, da človek vselej teži k dobremu. Tudi po izvirnem grehu namreč ostaja v nas nek *habitus* ki se imenuje *synderesis*. Pri Tomažu je *synderesis* "*habitus principiorum rationis practicae*",⁵ kar obenem tudi do neke mere zameji polje praktične filozofije in problemov etične zavesti. *Synderesis* je srce praktičnega razuma, preko njega se šele odpre pot do kreposti, ki potem vzpostavlja ustroj človeške etičnosti in možnosti celovite sinteze moralnosti v človeku. Kajti prav vsak človek, posameznik in - kar se bo izkazalo za odločilno pri Tomaževi praktični filozofiji - subjekt, je sposoben spoznati naravne zakone. Le-ti so v nas kot del Božjega večnega zakona (*lex*

² Prim. R.-A. Gauthier in J. Y. Jolif, *Aristoteles: L'Ethique à Nicomaque*, Louvain 1970, 275; D. Westberga, *Right Practical Reason*, Clarendon Press, Oxford 1994, 28-30.

³ Prim. J. Maritain, *La Philosophie morale* (Oeuvres Complètes XI), Fribourg 1991.

⁴ J. Maritain, *L'Humanisme de Saint Thomas d'Aquin*, v: *Medieval Studies* 3 (1941), 174-184; citirano po nemškem prevodu: *Thomas von Aquin* (hrsg. von K. Bernath), Bd. 2: *Philosophische Fragen*, Wiss. Buchgesellschaft, Darmstadt 1981, 24.

⁵ *Summa Theologiae* I 79, 12 (v nadaljevanju STh). Citiramo po dveh izdajah: vprašanja (Secunda Pars) 90-105 po dvojezični nemški izdaji - *Die Deutsche Thomas Ausgabe* (DThA - *Summa Theologica*), Verlag Styria, Graz-Wien-Köln, 1977, Bd. 13 (Das Gesetz); ko gre za ostale dele, pa navajamo po angleški dvojezični izdaji - *Summa Theologiae*, London 1974 (Vol. 11, 17, 18, 23, 36).

aeternae) in kot subjekt ima posameznik spoznanje, s katerim se preko norm, pravil, odpravi na pot vrednot. To je ravno filozofsko in praktično v pravem pomenu besede. V filozofiji kot etiki ne moremo začeti z vrednotami, kajti eksistenca, v pomenu, ki ga bomo še pojasnili, ni nič drugega kot izkušnja in hrepenenje po tistem, kar je že v nas in kar po Akvinskem tudi govori nekje v nas kot vest: "Delaj dobro, izogibaj se slabega", toda le tisti (in tukaj zopet slišimo odmev Maritainovega glasu), ki je sam uspel v eksistenci, ve, kaj sploh pomeni ta notranji glas, in tudi ravna v skladu z njegovimi namigi in zapovedmi. V tem smislu se pojmi naravnega in večnega zakona, *synderesis* ter etične zavesti, postavljajo na drugačen način in naš namen je z interpretacijo dela Tomaževe praktične filozofije pokazati ter slišati zven tega (notranjega) glasu.

V domeni praktičnega se dejanje zgodi oziroma izvrši zaradi nekega smotra. Usmeritev k smotru vodi praktični razum. Ker dobi vse ustvarjeno del Božjega zakona, ima vsako bivajoče v sebi že stremljenje, naprežanje k izpolnitvi svojega bistva. Vsaki stvari je stvarnik 'vtisnil' določen namen, smoter, h kateremu teži. Temeljni princip naravnega zakona pa je: "Treba je delati dobro in se izogibati slabemu."⁶ Seveda se s stavkom, ki izraža naravni zakon (njegovo prvo in najpomembnejše določilo), še ne da priti do področja etike in še manj kar uporabiti njegovo vsebino v praksi, v medčloveških odnosih. Stavek v svoji dani in neposredni obliki je tavtologija, seveda skupaj z dejstvom, da je človek subjektivno in po prepričanju o svoji naravi usmerjen v (lastno) dobro, ki je hkrati tudi njegov smoter pri delovanju. Primerov za takšno prepričanje in ravnanje ni treba iskati, saj spada v samo bistvo človekove narave, da si želi dobro (bodisi kot ugodje bodisi kot uspeh, srečo v življenju in podobno). Poiskati tisto mesto, ko se naravni zakon aplicira na konkretno dejanje, pa je že težja naloga. Vsak človek je kot subjekt dejanja (kakor je razvidno iz druge premise) namreč že vselej človek situacije, svojega najbolj lastnega in individualnega položaja, je torej mnogo več kot le izvrševalec oziroma tisti, ki aplicira določena splošna pravila (zbrana v vsem skupnem imetju *synderesis*) na svoje dejanje. Kajti aplikacija, če jo tukaj razumemo v pomenu praktičnega in hermenevtičnega, kot ju je razvil Gadamer, je vprašanje delovanja v etiki, je vprašanje etičnega (kot praktičnega) znanja, namreč tistega, kar človeka zadeva, kar je njegova najbolj lastna domena. Če to imenujemo izkušnja, je to natančno tisto, kar pravi Gadamer - da se morale ne uči (kakor se uči *téchne*), kajti morala je uporaba.⁷

Če je že filozofija pri Tomažu tisto raziskovanje, ki primarno ne prihaja iz razodetja, temveč iz razumskega raziskovanja vsega ustvarjenega, potem je analogno problem etike v filozofiji Tomaža Akvinskega problem osebe

⁶ STh I-II 94, 2.

⁷ H. G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1990, 322.

kot individualnosti. S tem že govorimo o osebi ter njenem praktičnem ravnanju v privlačnosti⁸ in ne dolžnosti (kot pri Kantu). To pa pomeni določeno nevarnost - zmanjšati legalizem (tudi na račun naravnega zakona) v prid razumski odločitvi. Kakor vidimo, je nevarnost v tem, da s tem oslabimo pomembno področje naravnega zakona v nas.⁹ Nakazali smo že, kakšno vlogo ima ta zakon za človeka, zato nas še toliko bolj zanima, če je mogoče njegove vsebine interpretirati na filozofski način - kot legitimne etične zadeve, ki vzpostavljajo in ohranjajo celotno polje etičnega v nas. Toda sistem Tomaža Akvinskega po D. Westbergu¹⁰ ni sistem predpisov, pravil, obligacij, saj v analizi dejanja lahko sledimo zapleteno strukturo, ki z lastno notranjo logiko temelji na razumski odločitvi oziroma na *prudentia* kot "*recta ratio agibilium*".¹¹ In ravno *prudentia* (ki prihaja neposredno iz Aristotelove *phrónesis* kot razumnosti, preudarnosti, pametnosti) je vodilo praktičnega razuma. Zato se mora naša analiza ustaviti ob problemu dejanja, odločitve, se pravi tudi poteka, ki pripelje do določenega dejanja.

1. Tomaževa etika v STh I-II: dediščina Aristotelove filozofije, temelji etičnega - delovanje "sub ratione boni",¹² večni zakon in pot k vprašanju naravnega zakona

Pri obravnavanju etike Tomaža Akvinskega, posebej vprašanj v zvezi z določitvijo človekove (naravne) nagnjenosti k dobremu in s tem že temeljne poteze njegove etike, se bomo zaustavili zlasti pri delih, ki jih v *Summi* Tomaž posveti praktičnemu razumu. To so vprašanja vzpostavitve človekovega praktičnega cilja, ravnanja v skladu z vrlino ter seveda določitev le-te, razmejitev praktičnega razuma od teoretičnega, nadalje vprašanja volje ter smotrov našega vsakodnevne hotenja. Kaj si želimo, po čem hrepenimo, kam nas vodi naša človeška narava - vsa ta vprašanja lahko z enako upravičenostjo postavimo znotraj teologije, saj je Tomažev sistem najprej teološka spekulacija o malodane vseh bistvenih vprašanjih našega bivanja. Zato je to toliko bolj občutljiva tema, saj se ukvarja z bistveno kontingentnimi stvarmi, stvarmi, ki so lahko tudi drugačne (kakor so to pri Aristotelu stvari, ki so *endechómenon allós échein*), to je s človekovimi vsakdanjimi dejanji, kar pa je po drugi strani spet nepogrešljiv element naše eksistence. V tej dvojnosti se pri Tomažu vzpostavlja razmerje med teoretičnim ali spekulativnim (*ratio speculativa*) ter praktičnim razumom (*ratio practica*). Obe poti našega možnega delovanja oziroma

⁸ D. Westberg, n. d., 4.

⁹ Tukaj moramo vedeti, da gre pri našem vprašanju za strogo praktično področje.

¹⁰ D. Westberg, n. d., 4.

¹¹ STh I-II 57, 4.

¹² STh I-II 1, 6.

spoznavanja sta seveda neločljivo povezani. Toda naš problem, če zelimo - zadeva našega najbolj lastnega, osebnega interesa, je, da najdemo ustrezno ravnovesje med njima ter vsakokrat (ko izvajamo dejanja) že anticipiramo morebitne posledice. To je položaj človeka v vsakdanjem delovanju. Stanje tega ravnovesja se že od začetkov človekovega ukvarjanja z etiko imenuje vrlina ali krepost (*areté, virtus*). Tukaj je seveda predpostavljeno in takoj jasno, da se Tomaž v svojih etičnih prizadevanjih srečuje s tradicijo, ki je vse od grških modrecev pa preko Aristotela do Avgušтина in cerkvenih očetov pripravljala tla, iz katerih je lahko zrasla metoda sholastične filozofije (in hkrati seveda teologije). Seveda pa pri tem ni noben filozof na bolj odličnem mestu kakor Aristotel. Številni komentarji, vse že tako znane Tomaževe interpretacije Aristotela, vključno s komentarjem *Nikomahove etike*,¹³ tvorijo sistem Tomaževe filozofije. Ravno v tem odnosu pa je za etiko pomemben delež, ki ga je k Aristotelovi etiki dodal in razvil Tomaž Akvinski.

Tomaž vse svoje razpravljanje v *Secunda pars* podčrta s temeljno usmerjenostjo človeka k dobremu. Opozorili smo že na težave, ki jih ta usmerjenost nosi s seboj. Če je predmet moralne filozofije človekovo dejanje, je vselej potreben premislek in potrebna je seveda odločitev, se pravi svobodna odločitev v luči nekega smotra. Smoter pa je vselej dobro, saj ga ni človeka, ki si zase ne bi želel samo dobrega. Ravno v tem pa je že prva nevarnost, ki je značilnost praktičnega razuma: v tej svoji nagnjenosti pride do napak. Predmetom *speculabilia*, katerih nedvoumno naravo lahko prav tako gotovo spoznamo s spekulativnim delom našega razuma, so zdaj zoperstavljeni *operabilia*, se pravi tisti predmeti, ki tvorijo naša dejanja, ta pa so vpeta v nujen položaj oziroma v stanje spremenljivosti, celo bistvene nestalnosti in dvoumnosti. V tem je začetna točka Tomaževe etike. Vse, kar lahko spoznamo z razumom (*cognitio naturalis*), je vpeto v dvojnost teoretičnega in praktičnega. *Via cognitiva* ter njena nagnjenost k resničnemu, bistvenemu (*verum, ens*) ter *via appetitiva* v svoji nagnjenosti k dobremu (*bonum* ter nagnjenost *ratio boni*) sta sredstvi za doseganje človekove izpolnitve, sreče, ki je pri Tomažu imenovana blaženost (*beatitudo*). Vsi cilji, smotri, vse vrednote pa prihajajo od in zavoljo Boga, ki je *Sumum Bonum*. V tem okviru še lahko postavimo tudi grško misel in navezavo človeka na prvi vzrok oziroma Boga, četudi ta (kot ideal, uresničitev forme, mišljenje mišljenja) ostaja pri Aristotelu zakrit.¹⁴ Toda tisto, kar je Tomaž razumel pod pojmi večnega in naravnega zakona, postane osnova za vsakršno razumevanje Tomaževega pojmovanja praktičnega razuma. V tem okviru si pogledjmo, kako se v človeku vzpostavi prvotna nagnjenost k dobremu in kako si praktični razum zagotovi

¹³ *In decem libros Ethicorum Aristotelis ad Nicomachum Expositio*.

¹⁴ To pač lahko razumemo kot izraz njegove nerazodete narave.

legitimno mesto v sistemu Tomaža Akvinskega.

Če si želimo pozneje ogledati možnosti aplikacije principov, ki jih človek lahko spozna, na konkretne situacije ter s tem pravo domeno praktičnega ravnanja, si moramo najprej ogledati naravni zakon in njegovo mesto v Tomaževem sistemu. O naravnem zakonu govori vprašanje 94, ki spada pod obravnavo zakona (Stare zaveze) v vprašanjih 90-105.

Za praktični razum je prvi princip in vodilo delovanja poslednji cilj, to je Bog.¹⁵

Bog je zunanji temelj, ki nagiblje k dobremu. Tomaž pa loči več vrst zakonov - večni zakon, naravni zakon in človeški (politični) zakon. Vse stvari (kot ustvarjene), vsaka po svoji naravi, so deležne večnega zakona. S tem jim je dana možnost delovanja sploh. Ta udeleženosť pri večnem zakonu je seveda naravni zakon, ki ga imajo tako bitja, ki niso obdarjena z razumom, kakor seveda človek (čeprav po Tomažu pri nerazumskih bitjih o naravnem zakonu kot participaciji na večnem zakonu govorimo le po podobnosti oziroma analogiji). Človek je edini, ki mu je omogočeno spoznanje temeljnih principov tako teoretičnega, kakor praktičnega področja. In zmožnost, spoznati te principe, ima človeški um. Ta zmožnost je prvi vzgib vsakršnega delovanja, je usmerjenost na različne predmete ter tisto, kar nam omogoča, da po poti naravnega spoznanja dospemo do resničnega oziroma dobrega. To spoznanje nam daje možnost spoznati odsev večnega zakona¹⁶ v nas ter delati tisto, kar zakon predpisuje. Od teh določitev pa je le korak do naravnega zakona, ki je predmet našega praktičnega spoznavanja.

Vprašanje naravnega zakona se tedaj postavlja kot vprašanje - kaj je sploh ta zakon - ali je neka zmožnost (*potentia*), nekaj, kar je v nas kot *habitus* ali pa *passio*. To je že znana Aristotelova definicija oziroma razčlenitev vsebin človeške duše iz *Nikomahove etike II 4*,¹⁷ ki služi tudi Tomažu pri začetni določitvi naravnega zakona. Ker (kljub temu, da je v nas) naravni zakon ni vselej prisoten v zavesti (na primer otroci, tudi brezskrbneži in podobno), zakon ne more biti *actus*. Tako Tomaž naravni zakon postavi v pomenljivo dvojnost: možnost, da delujemo (ki je seveda že v vsakomer, vendar ne na enak način), omogoča nam, da ta zakon razumemo kot nek *habitus*; po drugi strani pa v "lastnem in bistvenem"¹⁸ smislu to ne velja. Naravni zakon je s tem že postavljen v razmerje s *synderesis* (kakor bomo videli kasneje s temeljnim v človeku, ko gre za spoznanja in delovanja praktičnega razuma) in le skozi nekaj drugega je lahko razumljen tudi naravni zakon sam. Kajti zakoni, ki sestavljajo *lex*

¹⁵ STh 90, 2: "Primum autem principium in operativis, quorum est ratio practica, est finis ultimus."

¹⁶ STh q. 93.

¹⁷ 1105b 20. Aristotel tu govori o trojem v duši: *dýnamis*, *héxis*, *páthe*.

¹⁸ STh 94, 1: "Proprie et essentialiter."

naturalis, so kot temeljni principi uma le usmerjeni na tisti *habitus* v duši, ki jih omogoča spoznati. Pri teoretičnem razumu je to naravna luč razuma (da lahko z njo spoznavamo/razumemo prva načela) pri praktičnem pa *synderesis*. Skupaj tvorita luč duha (*lumen mentis*),¹⁹ ki omogoča tako spoznanje na sebi kakor uresničitev zelenega.

Kakor so torej principi razvidni spekulativnemu razumu, tako je vsebina naravnega zakona razvidna praktičnemu razumu. Stavki, ki jim lahko pripišemo tolikšno razvidnost, da veljajo kot prvi principi, temeljijo na načelu neprotislovja, ko gre za praktično področje pa na načelu, da je dobro tisto, za čemer vsi stremijo. Znamenita definicija prvega principa naravnega zakona: "*Bonum est quod omnia appetunt*"²⁰ in razširjeno: "Treba je delati dobro in se izogibati slabemu", pomeni najprej določitev človeške narave ter obenem začetek težav pri filozofskem vprašanju etičnega razvoja človeka. Vse zapovedi, vsi predpisi temeljijo na tem stavku. Cel naravni zakon, človeški zakoni, vse se v delovanju poskuša usmerjati preko izvirnega principa človeškega delovanja. Pomembno je, da je naravni zakon bistveno in od vsega začetka usmerjen na skupno dobro, četudi so seveda mnoga dejanja (ki jih označujemo kot krepostna) lahko usmerjena tudi v doseganje zgolj lastne sreče. Da bi lahko spoznali temeljno naravnost ljudi k dobremu, se moramo torej gibati v smeri abstrahiranja, iti moramo k prvim počelom, pot dejanj pa poteka v obratni smeri. Tako je teoretični razum bistveno naravnan k principom, praktični pa k dejanjem, k vsakokratni uporabi vsebin naravnega zakona. V tej dvojnosti (na eni strani splošno načelo, ki ga moramo poznati, na drugi samo z njim ne moremo izvrševati dejanj) na nek način raste napetost, ki vodi k odnosu med naravnim zakonom in dejanji. Človek je po naravi takšen, da je usmerjen k dobremu. Toda ravno z dejanji se pojavijo napake (kot posledice napačnih odločitev), ista resnica, ki je veljala za vse (in ki je nespremenljiva),²¹ se izkaže za dvom, ki se pojavi v posameznem človeku, saj so njegove odločitve pogosto napačne. Vse te odnose bo urejala druga vrsta vprašanj, ki neposredno ne zadevajo več bistva naravnega zakona (katerega vsebine so, kakor že rečeno vse zapovedi, predpisi), temveč se premaknejo v smeri vsakokratnih pogojev delovanja.²²

¹⁹ Prim. C. Schröer, *Praktische Vernunft bei Thomas von Aquin*, Kohlhammer, Stuttgart 1995, 54-63.

²⁰ STh 94, 2.

²¹ Načela so v nekem smislu spremenljiva - ob zapovedih iz Tore imamo zapovedi Nove zaveze. Ob tem Tomaž seveda zanika možnost, da bi nasprotno karkoli odvzeli temu zakonu; zaradi slabih prepričanj, navad in drugih razlogov pa se vsebine naravnega zakona lahko v veliki meri zakrijejo in pozabijo.

²² Filozofi, ki obravnavajo praktično filozofijo Tomaža Akvinskega, se najbolj razhajajo ravno na tej točki: kakšne naj bodo konsekvence obravnavanja naravnega zakona. Tako npr. M. Rhonheimer (*Natur als Grundlage der Moral*, Innsbruck 1987) zagovarja delovanje dosledno po naravnem zakonu, medtem ko na drugi strani omenjeni D.

2. Synderesis, volja in dejavnost praktičnega razuma

Preden si lahko predočimo potek dejanja, kakor ga predstavlja Tomaž, si moramo v navezavi na vprašanje naravnega zakona predstaviti tisti temeljni pojem pri Tomažu, ki zadeva posredovanje vsebin naravnega zakona v zavest samo in ki je s tem temeljni pogoj in izhodišče dejanj samih. *Synderesis* kot *habitus*, ki je v človekovi duši, je tisto, kar nenehno omogoča razumevanje principov praktičnega razuma.

Pojem *synderesis*²³ je v zgodovino (sholastične) filozofije po vsej verjetnosti prišel zaradi napake. Pojma namreč ne zasledimo vse do Hieronima, ki pa ga že uporablja v zvezi s tremi deli duše, ki skupaj s četrtem - ki je *synderesis* (razumljena v smislu *conscientia*, vesti) in je nad njimi, tvorijo njeno naravo. Toda interpreti sredi dvanajstega stoletja še ne posvečajo toliko pozornosti besedi sami in njenemu pomenu vse do Petra Lombardskega, ki pa v *Sentencah* (1157-1159) namesto *synderesis* raje govori o *scintilla rationis*. Sam pojem se pri njem uporablja v navezavi na višjo razumsko zmožnost (*ratio superiora*), ki v primerjavi z *ratio inferiora* spoznava oziroma že kar simbolizira duhovno sfero v primerjavi s čutnostjo. Ta delitev seveda izvira iz platonizma in se izraža v Avguštinovi filozofiji. Šele v tem smislu se zares prebudi zanimanje za *synderesis* in pomene, ki bi jih utegnili nositi. Tako razume William iz Auxerra (okoli 1220-1225) *synderesis* kot *ratio superior*. Sploh je značilno, da se vsi veliki teologi tega časa vsak na svoj način opredelijo do pomena, ki ga ima za človeka *synderesis*. Ta del človeške duše je na svoj način v dvojnem smislu odločilen za etično-antropološko problematiko: lahko govorimo o zmožnosti, ki spoznava нравstvene principe (če je le-ta stalna/neuničljiva, je s tem še vedno lahko prisotna tudi v največjih grešnikih); ter na drugi strani kot možnost povezave človeka z njegovim transcendentnim temeljem. In v tem okviru se sholastična filozofija giblje okrog *synderesis*, pojma z nejasnim izvorom, a pomembne, če ne odločilne funkcije za področje človekovega (etičnega) delovanja.

Westberg razvije filozofsko interpretacijo, ki sloni na analizi *prudentie* kot temelja praktične filozofije ter na s tem povezani avtonomiji človeškega delovanja. Sam zagovarjam tezo, da pri omenjenem vprašanju ne gre toliko za načelno prioriteto bodisi naravnega zakona bodisi vrline (še manj za neko sredino med njima - kajti v igri je človek in ne vprašanje prioritete nekega sistema etike), ampak za poudarek, ki ga je potrebno dati delovanju/praksi. V tem pogledu je npr. knjiga R. Mc Inernya (*Ethica Thomistica*, Washington, D. C. 1982) pač primer pretirane aplikacije naravnega zakona, s čimer na nek način zabriše Tomaževo intenco, ki jo je posebej poudarjal J. Maritain.

²³ Ali *synteresis* - verjetno gre za napako, ki je bila posledica napake pri prepisovanju pojma *syneidesis*. Kakorkoli že, beseda ima od sholastike naprej svojo zgodovino in njen pomen je treba iskati v tradiciji njene uporabe. Vprašanje *synderesis* obravnavajo praktično vsi interpreti Tomaževe praktične filozofije, posebej o tej temi pa članka M. B. Crowa, *The Term Synderesis and the Scholastics* ter *St. Thomas and Synderesis*", v: *Irish Theological Quarterly* 23 (1956), 152-164 ter 228-245. O tem tudi komentar v *DThA*. Bd. 13, str. 489-492.

Naslednji pomemben interpret v vrsti filozofov in teologov 13. stoletja je bil Filip (Kancler Univerze v Parizu), ki je okoli 1233/34 pisal traktat o *synderesis*. Spraševal se je, ali gre za nek *habitus* (zanj je *synderesis* nekoliko dvoumno *potentia habitualis*, kar je tudi temeljno vprašanje pri Tomažu) ter o povezavi tega pojma z *ratio superior*. Pomembno pri Filipu je, da je v nasprotju z Williamom iz Auxerra zagovarjal nezmotljivost *synderesis*. Nadaljevalci razprav o *synderesis*, kakor je Alexander iz Halesa in drugi, so večinoma ostajali v krogu dognanj, ki jih zasledimo že pri Filipu. Če si pred Tomaževim učenjem ogledamo še Bonaventuro ter Alberta Velikega, vidimo, da se Bonaventura²⁴ s *synderesis* ukvarja že znotraj distinkcije med praktičnim in spekulativnim razumom. Zanj je *synderesis* povezana z zmožnostjo razuma, ki je obdarjen s tako imenovanim 'habitualnim' znanjem o prvih principih. Albert Veliki pa je v razlikovanju dobrega in slabega, kar je omogočeno z delovanjem praktičnega razuma, videl pravo mesto *synderesis*, ki je zanj tam, kjer so principi naravnega zakona (*synderesis* kot *habitus*), njen nosilec pa je intelekt.

Tomaževo obravnavanje je postavljeno, kakor smo že omenili, neposredno v okvir naravnega zakona in posledic, ki jih ima njegovo poznavanje za človeška dejanja. Ravno v poznavanju principov je namreč možnost delati dobro in izogibati se slabemu. V *Prima pars* - I 97, 12 je vprašanje *synderesis* obravnavano kot argument v prid njene habitualne narave. Kot razlog za svojo trditev navaja Aristotela,²⁵ ki za duševne zmožnosti vselej predvideva nasprotje, ki pa ga *synderesis* nima. Zatorej ne more biti zmožnost in je po svoji naravi neko stanje. *Habitus* pa je dejaven ravno v tem, da ni zgolj (gola) zmožnost pridobivanja védenja oziroma znanja, temveč to zmožnost nekako izpolnjuje. Naše znanje ima namreč počela v stvareh, ki so brez oziroma še pred razumsko analizo²⁶ - s tem tudi praktični razum dobi potrebno identiteto, saj prav tako kakor spekulativni spoznava temelje dejanj, principe, ki jih prinaša v nas naravni zakon. Kakor so samo po sebi razvidni principi, ki jih lahko spozna spekulativni um, tako je na področju praktičnega uma *habitus* - ki je torej tisto, kar povzroči, da zmožnosti boljše delujejo - ki daje razumu spoznanje principov dejanj. Naravni zakon je tedaj tudi dejansko v naši (razumski) moči.

V STh I-II 94, 1 pa je znotraj določitve naravnega zakona v svoji (habitualni) naravi postavljena *synderesis*, ki je "zakon našega uma, kolikor je imetje, ki vsebuje zapovedi naravnega zakona, ki so prva počela človeških dejanj".²⁷ V tem smislu je mogoče formalni izvor vsega človeškega

²⁴ V drugi knjigi njegovega *Komentarja k Sentencam Petra Lombardskega*.

²⁵ *Metafizika* IX, 2 (1046b 4 in nadaljevanje 5-20). Tako Akvinski: "Dicendum quod synderesis non est potentia sed habitus" (STh I 79, 12).

²⁶ STh I 79, 12: "Absque investigatione rationis."

²⁷ STh I-II 94, 1: "Synderesis dicitur lex intellectus nostri, inquantum est habitus continens praecepta legis naturalis, quae sunt prima principia operum humanorum."

delovanja uvideti kot odsev Božjega razuma v človeku ter obenem slediti procesu tako imenovane 'konkretizacije', ki v nasprotju s tendenco spekulativnega razuma (pot abstrakcije, univerzalizacije) vodi k dejanjem, se pravi - k neizogibnosti stvari, ki so lahko tudi drugačne.

Volja je zdaj tista zmožnost v nas, ki nas bo gibala k dejanjem. Zato je vprašanje volje pri Tomaževi praktični filozofiji enakovredno vprašanju razuma. Pravzaprav naše predstave o delovanju volje ne ustrezajo tistemu, kar se v dejanjih (praktično) izvršuje. Volje ne moremo opazovati kot nečesa docela različnega in ločenega od naše spoznavne zmožnosti, saj je za vsako dejavnost, naj bo ta spekulativna ali praktična, potrebna svobodna volja oziroma odločitev. Volja je tako središče vseh naših odločitev. Kakor smo že pokazali, je v naravi človeka, da je nagnjen k dobremu in za to dejavnost ima na razpolago razum in voljo. Razlika med njima je v tem, da je razum usmerjen na resnično, volja pa na dobro. Toda bistvo in karakter dobrega mora prav tako spoznati in določiti razum in mesto volje je potemtakem v posameznih stvareh, ki si jih želimo. Z drugimi besedami: da bi nekaj vzgibalo voljo, mora biti že poznano, želimo si lahko tisto dobro, ki je skozi *synderesis* ter vsebine naravnega zakona v njej že praktično - razumsko spoznano. V tem smislu je operacija intelekta vselej pred operacijo volje. Toda pogled, ki nam omogoča takšno razumevanje počela dejanj (odločitve za dejanja), je mogoč v luči metafizične določitve človeka. Ta zagovarja hierarhijo predmetov, izraženo s temi besedami: "objekt uma je preprostejši in bolj absoluten od objekta volje".²⁸ Ko gre za konkretno, tu prisotno bitje, ki želi, ki je obenem v samem središču eksistence, pa se moramo zavedati, da prihaja do neskladja z omenjeno določitvijo razmerja intelekt - volja. Metafizično (ter razumevanje, ki vodi filozofijo v teološko sintezo) razumevanje tu pomeni, da je univerzalno dobro, popolno dobro, kot predmet volje nedosegljivo v tem življenju.²⁹ Dobro je namreč kot cilj tisto najbolj lastno volje oziroma hotenja.³⁰ Zato nam ostanejo partikularna dobra, ki so predmeti, ki si jih lahko želimo in dosežemo v konkretnih okoliščinah življenja in ki dejansko tvorijo okvir, kjer se lahko pri Tomažu govori o samostojnosti praktične filozofije.

Dejavnost praktičnega razuma je potemtakem večplastna. Kakor smo že poudarili, gre za vrsto težav, ko želimo v dejanjih ravnati po predpisih, ki jih dobimo z vsebino naravnega zakona. Če se želimo umestiti v omenjeni okvir, ki bo dopuščal odprtost in temu ustrezno iskanje vsakega posameznega človeka, je seveda (če definiramo, vedno tавтоloško) naštevane predpisov in zakonov neuporabno. Če želimo obenem praktično

²⁸ STh I 82, 3: "Objectum enim intellectus est simplicius et magis absolutum quam objectum voluntaris."

²⁹ STh I-II 2, 8; 5, 3.

³⁰ STh I-II 8, 2: "Id autem quod est propter se bonum et volitum est finis."

filozofijo osamosvojiti, da bi ji s tem zagotovili pomen, ki ga je poudarjal že Tomaž (namreč mesto etičnega 'subjekta',³¹ ki se pojavi v njegovi filozofiji in svobodo, ki je temu subjektu a priori podeljena), je potrebno poudariti pomen praktičnega razuma. V tej nalogi zavzema najpomembnejše mesto med vrlinami vrlina *prudentia*, ki jo je Tomaž seveda prevzel od Aristotela in razvil v svojem sistemu etike ter njej pripadajočih kreposti.

Prudentia karakterizira tisto pot, ki v nasprotju s spekulativno potjo vodi k dejanju ter k posamezni stvari. In njene naloge so pravilna izbira sredstev, pravilna odločitev ter izvedeno dejanje. In vrlina (kot *virtus*) vsebuje tudi moč, s katero je delovanje usmerjeno na nekaj dobrega. Vrlina torej povezuje naše nagnjenje k dobremu (področje *lex naturalis*) z aktualnim doseganjem konkretnega smotra - dobrega dejanja.

3. Prudentia in mesto vrline v praktični filozofiji pri Tomažu Akvinskem

V nas so čutnost, afekti, ki imajo to moč, da nas odvrnejo od razuma. Vse to so moči, ki jih je treba voditi, usmerjati. Čuti sami po sebi niso slabi, to je bolj posledica narave njihovega objekta, ki jih lahko 'zmede'. Torej govorimo o dispozicijah, ki bodisi omejujejo bodisi vzpodbujajo življenje človeka. Okvir takšnega spraševanja je zaobjet v pojmu kreposti, razmejitev med vrlinami ter njihova specifična vloga v procesu naših dejanj pa je pri Tomaževi etiki stvar tako moralne teologije kakor filozofske etike. Področje moralne teologije, ki se razteza vse do teoloških (vera, upanje, usmiljenje/ljubezen) vrlin, primarno za nas tukaj ne bo v ospredju. Kajti pokazati želimo, kako daleč lahko pripelje razumska, to se pravi naravno-razumska utemeljitev (filozofske) etike pri Tomažu (kakor smo videli tudi pri Aristotelu, ki pa vendar tudi v skrajnih območjih svojega kontemplativnega ideala ostaja zvest mišljenju) ter kakšne so predpostavke takšne etike. Prav gotovo gre najprej za temeljno zavedanje, da se z umsko dejavnostjo ter s temeljno nagnjenostjo k dobremu lahko tudi v območju filozofije povzpne k najvišjim stvarem. Kakor pri Aristotelu tako je tudi pri Tomažu potem metafizika prva filozofija, filozofija, ki se ukvarja s prvimi principi, tako v območju resničnega kakor dobrega. Tistega, kar spozna, ji ni več moč odvzeti. Tako razumljena filozofija pa je lahko vedno

³¹ Boetijeva definicija človeka 'animal rationale' ter kot "naturae rationabilis individua substantia" (*Contra Eutychen III* - človek kot individualna substanca razumske narave) pomeni v tem smislu vir za Tomaževo pojmovanje antropologije, da se je namreč človek kot oseba zmožen zavedati lastne individualnosti, da lahko svoja dejanja opravlja kot gospodar, se pravi hoteno in premišljeno. To so zahteve svobode in hkrati zamejitev človeka glede na ostala ustvarjena bitja. Človek se kot podoba Boga vedno lahko odloči tudi drugače. Z drugimi besedami: odločiti se moremo za vse (poti, sredstva, posamezne smotre), le za zadnji cilj delovanja ne. V tem smislu je človek 'subjekt' lastnega hotenja in delovanja.

tudi utemeljitev naših dejanj. Tako bomo videli, da praktični razum ne more biti v celoti praktičen (ko gre za karakter dobrega, je to zunaj njegove moči), seveda pa niti ne ostaja samo v domeni teorije (legalizma) naravnega zakona. Naj gre za postavljenost definicije ali cilja pred nami, vselej je teoretični razum usmerjen na stvari, ki so po svoji naravi nujne, nespremenljive in resnične. Etika mora imeti po drugi strani zagotovljeno samostojnost, saj drugače ne bi mogli govoriti o vrlinah, ne da bi obenem *sub speciae necessitatis* vse etično védenje (v smislu *virtus*) reducirali zgolj na *scientia*. Zato je v ta okvir postavljena *prudentia* kot tisti *habitus*, ki je za zmožnost razuma kot "*recta ratio agibilium*".³² V *Summa Theologiae* II-II 47-56 je vrlini³³ odmerjen prostor, iz katerega bo Tomaž lahko prešel v obravnavanje odnosov med vrlinami. Značilnost vrline je najprej, da je to nek *habitus*, se pravi niti zmožnost, še manj strast/poželenje - tako kot pri Aristotelu, kjer so vrline *hexeis* (stanja, imetja). Vrlina ima nalogo, da uresničuje zmožnosti,³⁴ ki so nam dane po naravi. Sedež *prudentie* je tedaj praktični razum³⁵ in njeno gibalno volja. V človeku konkretno to pomeni, da je v njem sposobnost, zavoljo katere lahko dobro deluje. Toda ločimo več vrst *prudentie*: neprava, ki si jo lahko predstavljamo, ko rečemo - "ta je 'dober' tat"; nepopolna, ki velja za vsa posamezna področja (dober čevljar, mizar); popolna, ki je edina prava, označuje pa dobrega človeka glede na (njegovo) življenje kot tako. Se pravi, to je tisti človek, ki se naredi (kakor smo ze poudarili z Maritainom). Področje *prudentie* je torej edino pravo mesto praktičnega razuma, saj so ostale intelektualne vrline (sama Tomaževa razdelitev vrlin je analogna Aristotelovi - loči intelektualne/ dianoetične vrline ter moralne/etične) tiste, ki izpopolnjujejo zmožnosti razumskega spoznavanja - *sapientia* (modrost), *scientia* (znanje) ter *intellectus* (razumevanje/um). Njihovo delo je stalen premislek o resnici, spoznavanje principov, ki pridejo v spoznanje skozi razumevanje/um (*intellectus*), ki ga Tomaž tudi šteje za prvega med njimi. Kakor pri Aristotelu sta umetnost (*ars*) in *prudentia* (Aristotelova *phrónesis*) lastnosti praktičnega razuma.³⁶ Na prvi pogled ju ne moremo ločiti, saj sta obe vrlini usmerjeni na kontingentne predmete delovanja. Kakor ju razlikuje Aristotel, tako tudi Tomaž razliko med njima utemelji glede na dejavnost - *facere* in *agere*, prva je stvar umetnosti (nekaj proizvesti, usmerjenost na zunanje, materijo stvari, ki jo bomo naredili), medtem ko je druga strogo

³² STh I-II 57, 4.

³³ *Prudentia* - prevod besede (prevod v angleški Summi je preprosto 'prudence', v DThA pa 'Klugheit') bi bil v vsakem primeru neustrezen, glede na to, da Tomaž *prudentia* definira kot "*recta ratio agibilium*", lahko pod pojmom *prudentia* razumemo 'pravilno (razumsko) odločitev' oziroma 'pravilno hotenje'.

³⁴ STh I-II 55, 1: "Perfectionem potentiae".

³⁵ STh II-II 47, 2: "Prudentia non consistit nisi in ratione practica."

³⁶ *Ars* je zanj "*ratio recta aliquorum operum*" (STh I-II 57, 4).

omejena na delovanje, ki se dogaja v nas kot posledica (pravilne razumske) presoje in odločitve. Umetnost je torej usmerjena v doseganje dobrega za predmete/proizvode same, medtem ko *prudentia* izpopolnjuje dobro naravo človeka samega. Vprašanje pa je, ali je *prudentia* tudi prvotno v razumu (kogniciji). Videli smo, da vrline giblje volja, toda vprašanje se postavlja, če se zavedamo, da je potrebno (če želimo nekaj storiti), poznati sredstva. Odgovor, ki ga da Tomaž, je tukaj seveda proti določitvi *prudentie* iz naših poželenskih in senzitivnih zmožnosti, saj je v smislu nekakšne 'sprevidevnosti' (*prudentia* se uči iz preteklosti ter sedanjosti za prihodnost) popolnoma lastna razumu. S tem pa se približamo poglobitvi nalogi, ki jo izpolnjuje *prudentia*, to pa je seveda tako imenovana aplikacija oziroma uporaba principov praktičnega razuma v dejanjih. V tem smislu je ona tista, ki išče pravilna sredstva ter s tem opravlja delo, izraženo v praktičnem silogizmu. Delo te vrline je tako označeno kot "*applicans universalis principia ad particulares conclusiones operabilium*",³⁷ s tem pa vrlina naše instinktivno razumevanje naravnih zakonov neprestano prenaša v območje dejanja. Vprašanje aplikacije je torej vezni člen pri specifičnem delovanju praktične vrline. Pred njo se seveda zvrsti celoten potek, ki ga D. Westberg ponazarja kot vrsto odnosov in delovanj na polju med razumom in voljo.³⁸

Razum

O cilju/smotru:

1. Razumevanje smotra.
3. Presoja o cilju.

O sredstvih:

5. Premislek.
7. Praktična presoja.

Izvedba:

9. Ukaz, navodilo.
11. Presoja o doseženem cilju.

Volja:

2. Želje, hotenje cilja.
4. Intenca, namera.

6. Privolitev.
8. Izbira, odločitev.

10. Uporaba, aplikacija.
12. Izpolnitev.³⁹

Vzporedno delovanje volje in razuma je torej značilnost vsakega dejanja. Če so nam začetne stopnje jasne, saj gre za vse ze omenjene dejavnike, ki določajo temeljno človeško naravnost k dobremu, je v nadaljevanju razvidno, da vsako želeno dejanje delamo z nekim namenom, seveda pa namen ni vselej v službi dejanskega in zelenega smotra. Prav

³⁷ STh II-II 47, 6.

³⁸ D. Westberg, n. d., 119-120.

³⁹ Ustrezni latinski izrazi so po vrsti: *apprehensio, voluntas, iudicium synderesis, intentio, consilium, consensus, iudicium practicum, electio, imperium, usus, usus passivus, fruitio*.

tako to niso vsa sredstva, ki jih uporabljamo na poti do cilja. Stvar odločitve je že moč razumeti kot sklep v poteku praktičnega silogizma, kot posledico presoje o splošnih principih. Ko se namreč razum v presoji strinja, da so določena dejanja lahko izvedena, je potreben le še imperativ volje: "Naredi to!" Tukaj pa je seveda že prag izvedbe, tako imenovane aplikacije.

Aplikacija je seveda najpomembnejši del dejanja. Vse ostale stopnje lahko bodisi v idealni obliki (kakor jo predstavlja tabela D. Westberga) ali v bolj diahroni inačici razumemo kot pripravo in preverjanje naših načel ter naše sposobnosti, da bi ta načela uporabili. Bistveno za aplikacijo/uporabo (STh I-II 16) je gibanje. Namreč nekaj apliciramo tako, da določeno stvar spravimo v gibanje. Uporabljati določeno stvar pomeni spraviti jo v določeno operacijo, to pa naredi aplikacija, ki je stvar volje (Tomaž da primer, ko je 'uporaba' konja v tem, da ga jezdim, seveda pa si to tudi moramo želeti). Pred nami je torej premišljeno zaporedje kognitivno in z voljo določenih korakov, ti pa vodijo do izvršitve dejanja. V širšem smislu, ko gre za višje cilje (se pravi, ko je *prudentia* mišljena v pravem in popolnem smislu) kot je na primer ježa konja, pa je seveda jasno, da je aplikacija in uporaba vsebin naravnega zakona udejanjenje vrline kot take in uresničitev moralnosti v nas. Moralnost kot potenca, kot moč/zmožnost v nas nam je dana po naravi. Vrlina je tisto, kar lahko to zasnovano neposredno udejanji in šele v tem smislu bomo lahko govorili o dobrem človeku oziroma o krepostnem človeku. Tomaž je s tem jasno začrtal in poudaril pomen praktične filozofije za naše življenje.

Sklep

Praktična filozofija sv. Tomaža Akvinskega še zdaleč ne izgublja svoje aktualnosti. S tem, ko se sprašujemo o vzgibih, ki v človeku pripravljajo pot prihodnjega etičnega razvoja, imamo vedno pred očmi naravo tega iskanja. Seveda ne gre za prikaz sinhronicitete nekega duševnega dogajanja, ki bi na koncu skozi niz 'pravilnih odločitev' (kakor uči *prudentia*) izpolnile vsak posamezni trenutek našega hotenja, delovanja volje. Praktična filozofija je raje nenehno gibanje (v smislu vzgiba, ki ga daje proces aplikacije) in s tem nenehna uporaba implicitnega praktičnega znanja kot naše (naravne) zasnove. Etika Tomaža Akvinskega je s tem etika dinamične strukture človekove moralnosti in zlasti v pomenih, ki jih daje okvir *prudentia*, etika, ki je vezni člen med Aristotelovo *phrónesis* ter modernim etičnim subjektivizmom.

Povzetek: Lenart Škof, Vprašanje etične zavesti in praktična filozofija sv. Tomaža Akvinskega

Tomaž je veliko pojmov za svojo etiko prevzel od Aristotela (njegova *Nikomahova etika*) in jih interpretiral skozi specifično krščansko teološko in filozofsko misel. V nasprotju s spekulativno filozofijo (vprašanje resnice) je poglavitni predmet praktične filozofije in etike pri Tomažu dobro in s tem povezano vprašanje dejanja. Dejanja že po Aristotelu spadajo v sfero spremenljivih stvari - s tem pa se zavedamo njihovih vzrokov in smotrov, v skladu s katerimi želimo delovati. Tu so v ospredju vprašanja naravnega zakona in zmožnosti, ki je v nas - *synderesis*, poglavitne praktične vrline *prudentia* ter ustroja etične zavesti pri Tomažu.

Summary: Lenart Škof, Moral Consciousness and Practical Philosophy of Saint Thomas Aquinas

For his ethics Aquinas took many concepts from Aristotle and his *Nicomachean Ethics* and interpreted them within the frame of specific Christian theological and philosophical thought. Whereas speculative philosophy deals with the question of truth, the main objects of Aquinas' practical and moral philosophy are the good and, consequently, human activity. Already in Aristotle's philosophy human acts belong to changeable objects, which makes man conscious of their motives and purposes. With Aquinas, Aristotle's ideas are broadened by a theory of natural law, *synderesis* and practical virtue (*prudentia*). The author endeavours to show Aquinas' great interest in morals within his synthesis of moral philosophy and theology.

A. Slavko Snoj

Sodobne evropske kulture in kateheza

Mednarodni kongres evropske delovne skupine za katehezo
Kranj, od 3. do 8. junija 1998

1. Priprava in izvedba kongresa

Evropski univerzitetni profesorji katehetike in pedagogike religije imajo vsake dve leti svoj kongres v eni izmed dežel, katerim pripadajo. Svoje združenje so ustanovili na prvem mednarodnem katehetskem kongresu v Rimu l. 1950 (takratni škofijski vodja za religijsko pedagogiko ter poznejši nadškof v Strasbourgu A. Elchinger in katehetski strokovnjak K. Tilmann - v imenu Nemškega katehetskega društva). Na prvem zborovanju so se zbrali v Strasbourgu l. 1951, potem pa skoraj vsako leto v različnih evropskih mestih - s premorom med Drugim vatikanskim koncilom. Šele na dunajskem kongresu l. 1972 so evropski profesorji katehetike sprejeli statut, ki pravi, da se njihovo zasebno mednarodno združenje imenuje **Équipe européenne de catéchèse (EEC)** ali **Europäische Arbeitsgemeinschaft für Katechese (EAK)**; francoščina in nemščina sta namreč po dogovoru sporazumevalna jezika. Člani se zberejo z namenom, da bi ugotovili trenuten položaj kateheze v Evropi.¹

Od 3. do 8. junija 1998 so zborovali prvič v samostojni Sloveniji. Kongres je organizirala Katedra za oznanjevalno teologijo Teološke fakultete v Ljubljani, potekal pa je v Kranju, v hotelu Creina. Celotno organizacijo je za predstojnikom katedre A. S. Snojem, ki je v polletnem semestru predaval v Lubumbashiju, prevzel in suvereno izpeljal docent pedagogike in andragogike F. Škrabl; oba sta namreč člana tega evropskega združenja.

¹ Prim. E. Alberich, *Evropska katehetska ekipa*, v: *Katehetsko-pedagoški leksikon*, KC-Knjizice, Ljubljana 1992, 176-177 z dodatno bibliografijo. Na Nemškem imajo profesorji katehetike tudi svojo zvezo (AKK), ki so jo ustanovili med zasedanjem Nemškega katehetskega društva (Deutscher Katecheten-Verein) na Bledu l. 1967, a jo ne gre enaciti z EEC oz. EAK, ki je izrazito mednarodnega znacaja. Pri pripravi blejskega srečanja je sodeloval tudi naš pokojni profesor Valter Dermota; prim. V. Dermota, *Kateheza po srečanju docentov katehetike na Bledu*, v: CSS 2 (1968), 17-20 in *Predpostavke kateheze*, v: *Katehetsko-pedagoški leksikon*, 505-506. Docenti katehetike - kakor jih imenuje Dermota v teh dveh prispevkih - so člani Nemškega katehetskega društva oz. narodne zveze AKK. Za dunajski kongres prim. V. Dermota, *Zborovanje evropske delovne skupine za katehezo*, v: CSS 6 (1972), 166-168.

Znanstveno srečanje je potekalo pod naslovom **Sodobne evropske kulture in kateheze**. Namen srečanja je bil preučevati inkulturacijo kateheze v različnih kulturah: merila, procese in izkušnje; preučevati razmerje med vero in kulturo, med kulturami in religijami v multikulturnih družbah, kakršne nastajajo tudi v evropskih deželah. Zato sta izvedbo kongresa podprla tudi ministrstvo za znanost in tehnologijo in ljubljanska nadškofija, simbolično pa tudi županstvu mesta Kranja in Ljubljane.

Kongresa se je udeležilo 59 znanstvenikov in strokovnjakov iz 23 evropskih dežel od Moskve do Lizbone, od Dublina do Lvova, prišel pa je tudi predstavnik iz Brazilije. Delo je potekalo v plenumu in po jezikovnih skupinah, ki dajejo posebno priložnost za izmenjavo osebnih in krajevnih izkušenj, vse to pa na znanstveno-strokovni, duhovno-doživljajski ter kulturno-informativni ravni.

2. Uvodni diagnostični oris

Profesor U. Gianetto iz Rima je na začetku strnjeno orisal razmerja med vero in kulturo, ki jih je predhodno zbral na osnovi poslanega vprašalnika. Odgovorilo je 15 udeležencev kongresa; malo, a morda dovolj za diagnostični oris. V prvem delu je ob posameznih primerih navedel nekaj vzrokov za prelom med vero in kulturo v nekaterih evropskih deželah. Na Irskem, kjer je bila povezanost med vero in kulturo do nedavnega še močna, je v zadnjih nekaj letih oslabela. Med vzroki za to so spotakljivosti nekaterih nosilcev cerkvenih služb; to pa povzroča zmanjševanje duhovnih poklicev in verskega udejstvovanja. Tudi v Franciji in Italiji se veča prelom med vero in kulturo predvsem zaradi nezaupanja med obema, zaradi verske brezbržnosti in nastajanja kulturno pluralne družbe. V Španiji se prelom med vero in kulturo veča, ker se pogloblja nezaupanje v Cerkev zaradi nepričevalnosti in predsodkov. Seveda pa vzroki niso samo v Cerkvi, pač pa v napredovanju sekularizma, ekonomskega neoliberalizma brez čuta za solidarnost in družbeno pravičnost. Tudi v Avstriji je dialog med vero in kulturo zaradi podobnih vzrokov vse manj uspešen. Težave pa so zlasti v srednjih šolah, kjer je pri verskem pouku v spremenjenih razmerah težko ostati v dialogu z mladimi. Potrebno je poglobljati kulturo in vero: kulturo zato, da bi bolj zablestelo njeno globinsko bistvo, ki bo pomagalo ustreznejše izraziti vsebino vere in jo poglobiti. V Nemčiji se razmerje med vero in kulturo ne oblikuje zgolj negativno, (to velja sicer tudi za druge dežele), saj je razmerje v raznih skupinah in okoljih različno (izredno pozitivno je npr., da se neka liturgična revija ukvarja z moderno umetnostjo). Med vzroki za slab dialog pa je neučinkovita estetska vzgoja pri učiteljih verskega pouka, zaradi česar nekateri morda pavšalno odklanjajo moderno umetnost in glasbo. Dialog otežujejo tudi negativne ocene o sodobnem času, ki jih občasno daje

cerkveno vodstvo. Tu je predavatelj izrazil pomembno misel: naloga kateheta ni zavračati neko (sodobno) kulturo ali spreminjati obliko (mladinske) kulture, pač pa je njegovo poslanstvo v kulturo prinašati evangeljsko osvobajajočo luč in usposabljanje veroučence za odgovorno izbiranje in odločanje. Če bi bila estetska vzgoja temeljitejša, bi mladim posredovala zahtevnejša načela za izbiro vrednejših življenjskih vzorcev in za zavračanje tistih, ki so brez vrednosti, ali vsebujejo protivrednote.² (Kako izredno sta pomembna obseg in kakovost umetnostne vzgoje tudi pri nas!) Na Poljskem in v Ukrajini je v mestih zaradi neustrezne pastorale (na eni strani) in verske brezbržnosti (na drugi strani) dialog med vero in kulturo skoraj odsoten, na podeželju pa bolj navzoč. Značilen je tudi obrambni slog cerkvene hierarhije, ki je bil v preteklosti potreben, sedaj pa v odnosu do družbe in kulture ovira pozitivno in ustvarjalno sprejemanje znamenj časa.

V drugem delu je Gianetto nakazal tudi nekaj uspešnih primerov dialoga med vero in kulturo. Na Irskem ta poteka v smeri zavzemanja za socialno pravičnost, za keltsko duhovnost in za prenovljene načrte verskega pouka s poudarkom na inkulturaciji. V Italiji je dosti poskusov za vzpostavitev dialoga med vero in kulturo. Omenil je katedro neverujočih ("cattedra dei non credenti"), ki jo prireja milanska Cerkev, dialog med predstavniki Cerkve in predstavniki kulture in znanosti v rimski Cerkvi (Lateran). Omenimo še listino toskanskih škofov o umetnostnozgodovinskih spomenikih kot nosilci vsebine za novo evangelizacijo.³ V Franciji imajo za posebno znamenje dialoga med vero in kulturo izkušnje obnovljenega katehumenata (Pascal Thomas v Lyonu). V Španiji dajejo velik pomen za premostitev predsodkov med vero in kulturo zlasti mnogim temeljnim cerkvenostnim skupinam: za sprejemanje novih članov, za kulturni dialog, za pomoč tretjemu svetu; med Baski pa zlasti skupinam Vera in pravičnost (Fe y Justicia) ter solidarnostni dejavnosti (accion solidaria). Za Slovenijo dodajmo primer draveljskih duhovnih večerov, ki nikakor niso edini poskus srečevanja vere in umetnosti.⁴ V Avstriji se celovski škof Egon Kapellari po naročilu škofovske konference zavzema za dialog med predstavniki vere in umetnosti. Avstrija kot večnacionalna dežela lahko na poseben način razvija dialog med veroizpovedmi in kulturami. V Nemčiji se med vero in kulturo veliko dogaja zlasti na vzgojnem področju. Pri katehezi se uvaja veroučence v umevanje sodobne umetnosti in glasbe: mlade se skuša vzeti resno, oblikuje se njim primerno bogoslužje in nekateri profesorji pedagogike

² Za estetsko razsežnost verske vzgoje prim. G. Hilger, *Novejša vprašanja o šolskem verskem pouku v Nemčiji*, v: BV 58 (1998), 181.

³ Conferenza episcopale toscana, *La vita si è fatta visibile* (Življenje se je razodelo), v: *Il Regno* 42 (1997), 193-201.

⁴ Prim. M. Stanonik (ur.), *Bog je videl*, Župnijski urad Dravljje, Ljubljana 1998.

religije imajo za to posebne zasluge (G. Lange iz Bochuma, G. Hilger iz Regensburga). Na Poljskem k dialogu med vero in kulturo prispevajo sedaj tudi TV programi, v Ukrajini pa predvsem novi načrt za verski pouk. Gianetto je razvijal še druge prvine, ki krepijo razmerje med vero in kulturo (demokracija, soodgovornost, komunikativnost itd.). Navedeni drobci pa nam že lahko pomagajo bolje umestiti tri osrednje referate: Krätzlovega, Ocvirkovega in Adlerjevega.

3. Evropske kulture kot izziv za inkulturacijo vere

Škof H. Krätzl z Dunaja se je po opredelitvi pojmov najprej dotaknil zgodovinskih izzivov, ki jih je za vero vedno predstavljal določen kulturno-politični trenutek. Med drugimi evropskimi procesi je omenil pomen Ciril-Methodovega misijonarjenja za širjenje evropske ekumene, in krepitev katolištva s sprejemanjem narodnih jezikov v bogoslužje; Slomškovo vizijo o luči (veri) in ključu (maternem jeziku) do pristne narodne kulture; povezavo nacionalnih interesov z versko strnjenostjo, kadar jih je ogrožal fašizem, nacizem ali komunizem.

Nato je prešel na sodobne izzive. Postmoderna kultura s poudarjanjem individualnosti posameznika najprej sili, da išče svojo identiteto v zavetju manjših skupin (odtod pomen gibanj in tudi "konkurenca" sekt), z globalizacijo in komunikacijo pa ga vključuje tudi v soodgovornost za naravna bogastva, okolje, preživetje, tako da se kaže potreba po skupnem svetovnem etosu; iskanje osebne identitete in svobode postaja že kar religiozni problem.

Mladinske kulture in njihove posebnosti se izražajo v tisoč oblikah, ki se med seboj potrjujejo, tu in tam pa tudi izključujejo. Vsaka nova "kultura" hkrati že spodbuja njeno novo nasprotje: individualizem spodbuja vlogo skupin (gibanj, sekt), strah spodbuja tveganje v odnosu do življenja, svoboda v spolnosti spodbuja iskanje čistosti in zvestobe.⁵ Egocentričnost zmanjšuje kritičnost mladih do vodilnih v družbi in Cerkvi, porabništvo pa na prefinjene načine izkorišča njihovo hrepenenje po samouresničenju. Osrednjega pomena v življenju mladih ima glasba raznih slogov in izvajalcev od pristno religioznega rocka do satanističnih oblik, ki nekatere mlade nevarno fascinirajo.⁶ Glasba pa zopet nakazuje, da se razdrobljenost mladinske kulture (v modi in oblačenju, uživanju hrane in pijače, gledanju filmov in

⁵ Prim. Raziskovalec trendov M. Horx, *Die wilden Achtziger, Eine Zeitgeist-Reise durch die Bundesrepublik*, München-Wien 1987, 160.

⁶ N. Copray, teolog, terapevt in publicist (Frankfurt a. Main) po novinarsko a stvarno riše razmerje med mladimi in Cerkvijo v knjigi W. Krieger, A. Schwarz (izd.), *Jugend und Kirche*, München 1998, 10 sl.

video izdelkov ...) na nek način zrašča v občutljivost za okolje, mir in pravičnost. Gre za specifično **mladinsko kulturo**, kakršne doslej nismo poznali. Vse to so za inkulturacijo kateheze v sodobnih kulturah veliki izzivi.

3.1. Za cerkveno poslanstvo kateheze in verskega pouka je v bivših komunističnih deželah poseben izziv že to, da se sme (brez stremljenja po oblasti) pojaviti v pluralni družbi kot ponudba ter pokazati, kakšen je njen nauk in kako koristna je njena predstava o človeku in njegovem dostojanstvu, družbenem življenju in skupnem blagu. Tako se bo tudi verski pouk v javni šoli izkazal koristen za celostno rast mladega človeka.

3.2. V zahodni Evropi pa inkulturacija vere danes pomeni, da se oznanjevalci trudijo približati posameznikom (ki so morda vključeni v manjše skupine), in da prek medijev, ki so jim na voljo, znajo predstavljati alternativne oblike evangeljskega življenja. To je še zlasti zavzemanje za tiste, ki jih družba potiska ob rob, pomoč tistim, ki doživljajo težke trenutke, in spremljanje tistih, v katerih se po ljudskih pobožnostih prebujajo stara ali nova hrepenenja. Med takimi "obrobni" so tudi narodne in verske manjšine. Za krščansko versko vzgojo so slednje poseben izziv, da mlade uvaja ne le v strpnost, temveč v ljubeznivo in ustvarjalno sožitje.

3.3. Mladinska kultura je za katehezo poseben izziv. Družno s skupinami mladih je treba v pastoralni oblikovati jasne cilje in orise ter jih preverjati. Čarobna beseda mladinske pastore je **odnos**. Odnos pa pomeni spremljanje, pomoč, zdravljenje; to pa pomeni pričevanje. Mladi ne povprašujejo po cerkvenih uslužbencih, temveč po prijateljih. Inkulturacija vere gre le prek medsebojnih odnosov, v katerih in od katerih mladi živijo. Zato bo pastoralni delavec preučeval okoliščine in občutljivosti mladih; te pa se hitro spreminjajo. Krščansko veselo oznanilo bo za mlade le tedaj zanimivo, če jim bo prinašalo smisel, blagoslov, osvoboditev in moč. Mladi hočejo biti na strani močnih, ne na strani poražencev, zato jim je treba pomagati do zdrave samozvesti in jim pokazati močne strani krščanstva. Te pa niso le v morali in karitas, temveč predvsem v praznovanju življenjskih skrivnosti, v liturgiji in mistagogiji. To daje kristjanom potrebno moč za življenje in to je pot do oblikovanja občestvenega življenja in bogoslužja v slogu mladih, ki jih bo odpiralo globokim skrivnostim. Krätzlov pristop do mladinske kulture in pastore so udeleženci sprejeli s posebnim odobravanjem.

Cerkev je danes v podobnih okoliščinah kakor na svojem začetku, ko je za inkulturacijo vere uporabljala judovsko izročilo, prevzemala grško miselnost (filozofijo) in se zgledovala po rimski upravi. Ker je Cerkev v Evropi danes pred popolnoma novimi oblikami kulture, so zanjo nepredvidljiv izziv za popolnoma novo obliko posredovanja vere. Saj je kultura sama že čudovito posredovanje (medij) Božje navzočnosti v svetu.⁷

⁷ Prim. R. Schreiter, *Inkulturation*, v: LThK 5 (1996), 508.

4. Stanje duha in oznanjevanje vere v postkomunističnih deželah

Naš profesor D. Ocvirk je v predavanju z zgornjim naslovom in živahnem pogovoru zablestel kot interdisciplinarni poznavalec obravnavane tematike. Omejil pa se je na razmere v *Vmesni Evropi* (D. Jančar), na dežele s pretežno katoliškim kulturnim izročilom in slovanskim prebivalstvom (kar je bila prava izbira za zbrano populacijo). Poleg Litve in Madžarske so to Poljska, Češka, Slovaška, Slovenija in Hrvaška.

V prvem delu, ki ga je izčrpnije predstavil, je izhajal iz trostopne Etchegarayeve biblične prispodobе za dežele v tranziciji, ki to stanje duha imenuje "prehod, v katerem so ljudstva šla iz Egipta pojoč, potem pa v solzah odkrila puščavo pred obljubljenim deželom."⁸ Povzemamo: prvo navdušenje in up, da bo Cerkev kot dejavnik svobode smela prispevati k nadaljnjemu prerajanju družbe na vzhodu in zahodu Evrope, je prehitro zadušila hitra pozaba pomena velike prelomnice (1989), gonja proti Cerkvi in smešenje njenih simbolov. Prikrito se nadaljuje razvrednotenje moralnosti, naravnega reda, solidarnosti, spoštovanja zakonov in kulture medosebnih odnosov s strani "prenovljenih" ali preimenovanih politikov, zato V. Havel predlaga ponovno gojitev moralnega reda.⁹ Sedaj so dežele teh narodov v čakalnici "pred obljubljenim deželom" (Evropo!). Po večini gre za relativno manjše narode (razen Poljske), to pa nikakor ni njihova krivda, ampak pravica. Toda najprej bodo morali sami poskrbeti za svojo dušo, za svojo etično in etnično kulturo; pomanjkanje kulture je namreč tipičen izraz postkomunističnega sindroma (V. Havel).

V drugem delu, za katerega je žal zmanjkovalo časa, je predavatelj nakazoval vlogo delnih Cerkva in delež vernih pri novi evangelizaciji, moralni in duhovni prenovi družbe v spremenjenih okoliščinah, ko se je čas (totalitaristične) gotovosti umaknil času svobode (V. Havel). Tudi Janez Pavel II. je aprila 1990 dejal v Pragi, da svojega odnosa do družbe ne moremo graditi na starih vzorcih. Poslej je pluralna družba naš dom. Ne smemo se postavljati "na obrobje tega, kar je človeško, torej tega, kar je kultura",¹⁰ saj sinteza kulture in vere ni le zahteva kulture, marveč tudi vere same. Evangelizacija in kateheza bosta uspešni, če bomo znali in mogli zajeti in oblikovati ne le posameznika, marveč vse tisto, kar je pogoj, da človek sploh postane oseba, to je kultura. Če vera osvetli kulturo, lahko v marsičem prispeva k vsestranski kakovosti življenja ljudi, naroda in človeštva.

Za strokovnjake pedagogike religije in katehetike bi bil posebno zanimiv

⁸ *L'Etat du monde. Annuaire économique et géographique mondial*, Paris 1997, 698.

⁹ Prim. *The State of the Republic*, v: *The New York Review*, March 5 (1998), 42-43.

¹⁰ Janez Pavel II., *Apostolska konstitucija o katoliških univerzah*, 44, v: *Cerkev in kultura, Cerkevni dokumenti* 59, Ljubljana 1995.

tisti del predavanja, ki ga predavatelj ni podal. Namreč kako si moramo prizadevati, da bi v novi kulturi svobode ustvarjali novo upodobitev vere. Treba je ponovno sprostiti krščansko imaginacijo. To bo mogoče le v interakciji s sodobno kulturo. To bo pomenilo inkulturirati vero. Kako zgovorne so bile npr. nekatere podobe (nebes, pekla itd.) v nekdanji kulturi. Sedaj pa smo pred novo nalogo, da ustvarimo podobe vere, ki bodo v sozvočju z našim družbenim imaginarnim svetom, pa tudi pristni izraz Kristusovega Duha. Pri tem je izjemno pomembna vloga navdihnjenih arhitektov in umetnikov. Vera z novim umetniškim izrazjem bo s tem spreminjala tudi cerkvene strukture in družbeno-kulturno okolje. Vendar je to trajen proces, ki je še posebno pomemben na področju oblikovanja družbeno-političnega življenja, gospodarstva in denarne politike, ekološke vzgoje ter vzgojnoizobraževalne politike, pri kateri je treba okrepiti vlogo družine. To so prostrana področja in trajne naloge za inkulturacijo kateheze v delnih Cerkvah kot krajih in pospeševalkah dialoga in sodelovanja.

5. Inkulturacije vere in katehetska dejavnost

Profesor G. Adler z inštituta za pedagogiko religije v Strasbourgu si je v svojem slogovno zahtevnem predavanju, ki so ga udeleženci s težavo spremljali, prizadeval razgrniti problematiko inkulturacije kateheze, izhajajoč izključno iz francoskih razmer; da so ga kljub temu kritično sprejemali je pokazala diskusija. Izhajal je iz hipoteze, da se o inkulturaciji preveč govori, in navedel delo M. Amaladossa, v katerem trdi, da bi bilo na inkulturacijo bolje pozabiti zaradi njenega presplošnega značaja in pomanjkanja intelektualne ostrine.¹¹ In vendar je vseskozi uporabljal pojem inkulturacije, čeprav bi po njegovem kateheza morala preusmeriti svoje napore na druga obzorja, da bi bila bolj učinkovita. Sam pojem je prišel med katehetsko izrazje na sinodi in v sporočilu vernikom leta 1977, novi *Splošni pravilnik za katehezo* (1997) pa mu daje ključno vlogo pri katehizaciji. Tega se predavatelj veseli, ob tem pa se ne more znebiti občutka nezadovoljstva, saj so se izzivi za oznanjevanje medtem spremenili in namnožili zlasti vsled naraščajočega individualizma, globalizacije (la mondialisation), ki teži k poenotenju kultur, in religijskega pluralizma (ki rojeva relativizem). Če je vera preveč zakoreninjena v kulturo posameznega naroda, lahko kaj hitro okameni in jo je težko izročiti naprej (ali drugim narodom). Kako pojmujeemo kulturo danes? Tudi to pojmovanje se je v zadnjem času spremenilo: substancialistično pojmovanje se je umaknilo funkcionalnemu pojmovanju kulture. Zato nekateri danes ne morejo sprejeti že inkulturirane vsebine vere, ki jo izražajo katekizemski obrazci. Predavatelj je nakazoval, da identiteto

¹¹ Prim. *A la rencontre des cultures*, Paris 1997.

ene kulture razpoznavamo bolj v primerjanju in srečevanju z drugimi, da gre torej najprej za sociološki proces akulturacije, ki je področje humanističnih ved, in šele nato nastopi inkulturacija kot nekakšno sklepno dejanje, ki je lahko predmet teološkega razglabljanja, ne pa obratno. Tako je predavatelj postavil pod vprašaj ustaljeno pojmovanje, ne da bi ponudil prepričljiv alternativni odgovor.

V drugem delu predavanja je govoril o pogojih za inkulturacijo, oz. o diakoniji, ki odpira pot do pričevanja - martirije in bogoslužja - liturgije (in v tretjem delu je govoril o katehetski dejavnosti). Pri katehezi moramo z odprtimi očmi videti in sprejeti multikulturno družbo (ne da bi jo obsojali ali idealizirali), in ne da bi se nostalgичno ozirali na lažje delo v bolj srečni preteklosti. Skupaj z drugimi kulturami in religijami (medreligijsko!) imamo nalogo prispevati k humanizaciji človeka, posameznika, nosilca in "uporabnika" neke določene kulture, ter se zavzemati za mir, ohranjanje stvarstva in človečnosti. S humaniziranjem odnosov bomo (še pred bogoslužjem) poglobljali družbene vezi med sovaščani, sokrajani, someščani in sodržavljeni, nenazadnje z vstopom v internet. Tudi to je oblika inkulturacije vere. Kajti k osebnem sprejemanju (personalizaciji) krščanskega oznanila danes večkrat vodijo doslej neizhojena pota. Človeku, ki išče srečo in svobodo, bomo oznanjali živega Jezusa Kristusa. To aktualizirano oznanilo sodobnika lahko najbolje varuje pred nasiljem in fanatizmom, pred zavedenostjo in integralizmom.

V sklepnem delu se je zavzel za prehod od nekdanje paradigme oznanjevanja, namreč posredovanja nauka, k novi paradigmi komunikacije žive besede (ki je v katehezi že dodobra navzoča), za kar je potrebna kateheza kot hermenevtična dejavnost (ki razlaga besedilo tako, da ustreza kulturnim okoliščinam posameznika). Taka kateheza ni uspešna tako, da podamo celovito in povezano oznanilo, ampak tedaj, ko posameznik reče: ta beseda se me je dotaknila in mi pomaga živeti in misliti. Za inkulturacijo kateheze je torej potrebna dobra ozemljitev: tako bo prva (iniciatična) kateheza usmerjena v prihodnost subjekta, nadaljevalna (kritična) kateheza k drugi osebi, mistagoška (simbolična) kateheza pa k skupnosti verujočih.

6. Izmenjava katehetskih izkušenj

K izmenjavi konkretnih katehetskih izkušenj so prispevali prikazi iz Francije, Nemčije in Španije ter predstavitev novega *Splošnega pravilnika za katehezo* (Anglija, Belgija, Italija), zlasti pa delo po skupinah (2 francoski, 2 nemški in 1 italijanska), ki so razpravljale o vsebini predavanj in katehetskih procesih v posameznih deželah in podale poročila na plenumu.

Posebne pomena je bil tudi večerni program, ki je omogočil vrsto srečanj: od prijateljskih v vrnjenih župnijskih prostorih, ki jih je gostoljubno

dal na voljo mestni dekan S. Zidar, do informativnih. Dekan Teološke fakultete J. Juhant je udeležence seznanil s svojim vztrajnim sodelovanjem v nacionalnem kurikularnem svetu pri prenovi slovenskega šolstva in z vprašanji o verskem pouku v šoli. Voditeljica katehistinj in katehistov s. K. Ocepek je predstavila Teološko pastoralno šolo s katehetsko specializacijo in nadaljnje katehetsko oblikovanje, škof Alojz Uran pa katehetsko delovanje v Sloveniji.

Udeleženci so lahko vsaj malo spoznali našo deželo in zgodovino. Pod vodstvom S. Okorna so si ogledali mesto Ljubljano, obiskali slovenskega metropolita nadškofa F. Rodeta, ki jim je predstavil položaj Cerkve v naši družbi, in Škofijsko klasično gimnazijo v Šentvidu. Kongresnike je pozdravil in seznanil s salezijansko katehetsko dejavnostjo tudi višji predstojnik slovenskih salezijancev S. Hočevnar.

7. Konferenca za novinarje in sklep kongresa

Ob sklepu je bila novinarska konferenca, ki jo je pripravil tiskovni urad Slovenske škofovske konference. Sodelovali so časnikarji TV Slovenije, TV 3, radio Vatikana (ki je tudi sproti poročal o delu kongresa), radia Ognjišče in radia Kranj. F. Škrabl je na konferenci pojasnil, da to združenje skrbi za nenehno izpopolnjevanje svojih članov ter na kongresih obravnava najbolj žgoča vprašanja, ki si jih zastavljajo kateheti in profesorji verskega pouka. Gre za posebno interdisciplinarnost med pedagogiko in sociologijo, psihologijo in teologijo; vedno pa se išče tudi konkretizacija, ozemljitev z določenim področjem človekove dejavnosti. Tokrat je bila ta ozemljitev sodobna kultura.

S Salezijanske papeške univerze iz Rima je bila - kot vedno - skupinica udeležencev, saj ima njena fakulteta za pedagoške vede eno od številnih študijskih smeri katehetiko oz. pedagogiko religije (ob sklepu kongresa so obiskali tudi gimnazijo Želimlje). Njihov predstavnik E. Alberich, predsednik (1996/98) evropskega združenja profesorje katehetike, po rodu Španec, ki se je posebej zavzemal, da bi bil bil ta kongres v Sloveniji, je dejal, da je kongres skušal s pomočjo predavateljev nakazati operativne rešitve za posredovanje verskih in etičnih vrednot v spreminjajočih se evropskih kulturnih razmerah. Nato je na kratko povzel vsebino osrednjih predavanj. Ta naj bi omogočila odgovoriti na sklop vprašanj: Kateri so skupni imenovalci sodobnih evropskih kultur? Kakšen je položaj vere in kulture v postkomunističnih deželah? Kaj nam danes sredi sodobnih kultur omogoča inkulturacijo kateheze in oznanjati Jezusa Kristusa? Kakšna pota je treba ubrati, da bi sodobniki dojeli evangelij kot veselo oznanilo, kot ponudbo za kakovostno življenje človeka in njegovo svobodo. Premik torej od kateheze za otroke na katehezo za odrasle; od kateheze, ki je bila usmerjena

v posredovanje krščanskega oznanila, na katehezo, ki komunicira s človekom in obravnava njegova bivanjska vprašanja.

Naloga združenja evropskih univerzitetnih profesorjev katehetike in pedagogike religije ni v sprejemanju odločitev in objavljanju zavezujočih sklepov. Njihovo zborovanje pa je kljub temu zelo pomembno zaradi izmenjave katehetskih izkušenj in zaradi zorenja evropske katehetske misli ter usmerjanja katehetskega delovanja.¹² Tako bi lahko ocenili tudi delo tokratnega kongresnega srečanja.

Jezuit A. Fossion, voditelj bruseljskega inštituta Lumen Vitae in novooizvoljeni predsednik združenja (1998/2000) je podal sporočilo kongresa: "Že od začetka Cerkve so kristjani čutili potrebo, da izrazijo in živijo vero v različnih kulturah. Tudi za nas kristjane obstaja danes isti izziv ... Naša živa želja je, da bi lahko možje in žene današnjega časa, predvsem mladi, živeli vero na svoj način, s svojo umetnostjo, znanostjo in tehniko. Zato so naše srčne želje, da bi ljudje lahko živeli v Cerkvi s svojo duhovnostjo, s svojimi demokratičnimi skrbmi in z zavzetostjo za človeške pravice ter v spoštovanju okoliščin."¹³

Posebno duhovno in občestveno doživetje je bilo bogoslužje v kranjski župnijski cerkvi, ki ga je vsak dan pripravila druga jezikovna skupina. Nekateri udeleženci so nam gostiteljem po sklepnih nedeljski maši "z ljudstvom" čestitali, da imamo mlado Cerkev, "lepo deželo imate!" so vzklikali drugi ob slovesu. Zadovoljstvo nad hotelsko ponudbo, dobre komunikacije, lepota gorenjske pokrajine, sončno vreme, vse to je prispevalo, da je s koristnim bilo še toliko dobrega in lepega. Polovica udeležencev se je pisno zahvalila z laskavimi pohvalami deželi in organizatorjem, ki niso zamudili priložnosti za promocijo Slovenije. Kje bo prihodnji kongres čez dve leti? Ali bo to Dresden ali Praga? Oči vseh se zopet ozirajo proti vzhodu.

¹² Prim. E. Alberich, n. d., 177.

¹³ K. Hočevar, *Živeti vero v različnih kulturah*, v: *Družina* 45 (1998), št. 24, 3.

Jože Štupnikar

Človekovo izkustvo bolezni

Kadar človeka napade bolezen, poruši ritem v njegovem telesu in postavi v krizo tudi njegovo komunikacijo s svetom. Pogostokrat človek na to reagira z bojaznijo, agresivnostjo, depresijo, ker se čuti ogroženega. Te reakcije so njegova obramba.

Bolezen je lahko kriza, lahko pa tudi čas milosti, v katerem človek raste v veri, upanju in ljubezni, ki so temeljne krščanske kreposti.

Za zdrave je pomembno, da so ob bolniku in ga spremljajo, kot je Marija stala pod križem in molčala.

Bolezen kot del življenja

Živimo v družbi, ki obožuje zdravje, lepoto telesa, mladost, dobro počutje in tako težko razume izgubo in porušenje vsega tistega, kar se zgodi, če se v našem življenju pojavi bolezen, bolečina, invalidnost, starost. Vse to pa nekako priključimo v človekovo zavest tudi pozabljeno misel na smrt. Zdravje in bolezen sta kot dve strani našega življenja, prva dnevna in druga nočna. "Vsi, ki se rodijo" - piše Susan Sontag v knjigi o raku - "imajo dvojno državljanstvo, kraljestvo dobrega in slabega. Vsi želimo služiti in hoditi v dobrem, toda prej ali slej je vsak v določenem času vkleščen kot državljani tega drugega kraljestva".¹

Pogled na bolezen pri zdravem in pri bolnem je različen. Za tiste, ki delajo v zdravstvu, je velikokrat bolezen le sovražnik, s katerim se je treba spopasti. Za bolnika pa je lahko izkušnja, ki močno odmeva v njegovi notranjosti in ga uči tudi živeti. Pomagati bolniku in biti z njim, pomeni, da so samo besede premalo, če v njih ne začuti globoke razumljenosti in solidarnosti.

Sprejemanje bolezni je pri ljudeh različno. Glede bolezni se izražamo z dvema glagolskima oblikama: imeti in biti. Imeti bolezen pomeni, da prihaja kot sovražnik od zunaj, parazit, ki se je vgnezdil v osebi. V tem primeru je dovolj odkriti povzročitelja, se z njim spopasti, ga odstraniti in se povrniti v prvotno stanje (*restitutio ad integrum*). Duševni svet bolnika - njegova čustva, reakcije, lastna osebnost - niso pri tem bistveno prizadete in vpletene. Nekaj drugega je biti bolan. Tukaj je vpletena vsa bolnikova osebnost, vse njegovo življenje je v globini spremenjeno.²

Tu ne gre za dve držbi bolnikov, ki se izključujeta, temveč za dva pola enega pogleda. Bolnik vedno živi svojo bolezen kot popolno izkušnjo, v kateri ni možno ločiti sprememb v telesu od psiholoških sprememb in v odnosih ter

¹ S. Sontag, *Malattia come metafora. Il cancro e la sua mitologia*, Einaudi, Torino 1979, 3.

² Prim. M. Porot et collaborateurs, *Psychologie des maladies. Manuel alphabetique clinique*, Masson, Paris 1989, 1.

razmerjih. Bolezen namreč prekine in spravi v habitualni nered posameznika in s tem povzroči krizo v odnosu do lastnega telesa in okolice. V tem stanju se pogostokrat izgubi poklicna odgovornost, družinske obveznosti, ki definirajo vlogo posameznika v socialnem pogledu in mu dajejo občutek pomembnosti. Če gre za krajšo bolezen, se vse povrne v prejšnje stanje. V primeru, če bolezen postane kronična, je stvar težja in bolnik bo živel drugače celo svoje življenje. Na poseben način doživlja negotovost svoje identitete, ki je ni vedno lahko živeti, saj jo pogostokrat občuti kot hujšo osebno krizo. Velikokrat je le-ta težko rešljiva, saj se kaže kot kriza lastne podobe v različnih fizičnih, psihičnih, socialnih in nenazadnje tudi duhovnih pogledih. Vsi ti gradijo celotno življenje posameznika in odnose v njem. Če se dotaknemo le enega od vidikov osebnosti, pomeni to zaplet z drugimi. Kadar telo stopi v krizo, počti pomembna osnova lastne osebnosti; človek postane negotov.

Reakcije na bolezen so pri posameznikih različne in odvisne od mnogih faktorjev: od teže bolezni, vrste in načina reakcije same bolezni, od trenutka, v katerem se pokaže, od osebnosti bolnika, od starosti, od predhodnih izkušenj o bolezni, od stanja bolnikove duhovnosti, od razumevanja bolnikovih svojcev, od bolnikovega okolja in njegovih odgovorov na bolnikove potrebe in zahteve.³

Pri bolniku se prepletajo medsebojno razumski, miselni in čustveni pogledi. Njegove reakcije niso vedno "logične", temveč pogostokrat "psiho-logične", ker logika izvira iz njegovega psihičnega sveta in pogledov. Če želimo razumeti bolnika in njegove čustvene reakcije in obnašanje, je pomembno, da smo pozorni na način, kako je obolel, na izvor bolezni, njegovo izobrazbo, njegova spoznanja, načela in ocene; da poznamo družinsko in socialno okolje, iz katerega izhaja. Pri tem se moramo nujno "empatično spustiti" v bolnika, ki doživlja bolezen. Ob tem moramo upoštevati danost bolezni in biti uglaseni z lastnim čutenjem. Reakcija namreč ni vedno dosledno usklajena s težo bolezni. Človek preceja dobljene danosti in jih sprejema ter oblikuje glede na lastne in družbene izkušnje. Pri tem imajo določeno težo emotivni poudarki, ki so posledica spominov iz preteklosti, pa tudi trenutne želje, pričakovanja in skrbi.⁴

Izkušnja bolnika je v njegovih prikritih pogledih, čustvih in obnašanju v veliki meri odvisna od tega, kako pojmuje lastno bolezen, kako jo sprejema in ocenjuje, kako v njej odkriva smiselno in tudi od tistih, s katerimi se srečuje. Velikokrat so pomembni tudi osebni in kuturni simboli, ki so povezani z bolnikovo psiho. Ti namreč včasih bolj ali manj zavestno vplivajo na bolnikovo obnašanje in njegove reakcije. Tudi njegovo izkustvo bolečine je tu pomembno.⁵

Pogostejše psihološke reakcije

Najpogostejše reakcije pri bolnikih so: anksioznost (nediferenciran strah, tesnoba), agresivnost in depresija. So odraz bolezni, ki povzroči občutek

³ Prim. L. Sandrin, A. Brusco, G. Policante, *Capire e aiutare il malato. Elementi di psicologia, sociologia e relazione d'aiuto*, Camillianum, Torino 1991.

⁴ L. Pinkus, *Psicologia del malato*, Paoline, Cinisello Balsamo 1985, 22.

⁵ Prim. L. Sandrin, *Come affrontare il dolore. Capire, accettare, interpretare la sofferenza*, Paoline, Milano 1995.

nevarnosti, oviro za normalno življenje in izgubo dobrega počutja. Bolezen, novo bolnišnično okolje, zdravniški diagnostični in terapevtski posegi, bolečine zaradi preiskav, strah pred narkozo, skrivnost operativnega posega ogrozijo psihično ravnovesje bolnika. Bolnik je ogrožen in negotov. V nevarnosti je njegovo življenje, njegova fizična celovitost. Podoba o sebi je nejasna. Bolnik v preizkušnji pogosto misli na smrt.

Pogosto se v bolniku razvije agresivnost, ki je posledica frustracije zaradi bolezni, ki mu onemogoča uresničevanje želja, ciljev, načrtov. Ob hospitalizaciji se težave kar vrstijo, bolnik se počuti izkoreninjen iz sveta. Na to pogosto odgovarja z napadalnostjo.

Zgodi se tudi, da se bolnik usmeri proti samemu sebi. Navzven se to pokaže v obliki depresije, ki jo spremlja žalost, obup in malodušje. Depresijo navadno spremlja tudi občutek osamljenosti, ki jo bolnik dostikrat doživlja kot bolečino zaradi izgube ciljev, ljudi, življenjskega okolja, komunikacije, sanj, načrtov, zaradi izgube dela lastnega telesa, določene fizične funkcije ali socialne vloge. Bolnika navdaja žalost. Pogostokrat je pasiven in težko sodeluje pri zdravljenju. V njem ni več borbenosti. Posebej očitno je to takrat, kadar se zapre vase in nima več želje in objektivnih možnosti za življenje. V njem ugasne sposobnost, da bi se spopadal s prihajajočimi težavami in tudi pomoči okolice ne išče več. Tak obupan bolnik je prikazan tudi v evangeliju. To je hromi mladenič, ki ga je Jezus srečal pri Betesdi. Jezus ga je vprašal, če želi ozdraveti. V odgovoru je zaslediti trpljenje zaradi samote, ki je posledica pomanjkanja človeške solidarnosti do bolnika in je hujša od lastne bolezni.⁶

V bolezni igrajo čustva velikokrat izjemno pomembno vlogo. Bolnik je v nevarnosti, da zaradi tega izgubi psihično ravnovesje. Upira in brani se na različne načine, z vsemi obrambnimi mehanizmi, ki mu pomagajo zmanjšati strah, ki ga sproži bolezen. Tudi mehanizmi prilagajanja (prikrite ukane in triki) nekoliko podaljšajo čas, da se lažje prilagodi novim razmeram. Posamezniki se znebijo strahu s pomočjo agresivnega obnašanja in to tudi v odnosih z osebami, ki so jim zelo blizu in jih imajo radi. To jih sicer notranje razbremenijo, toda oteži jim odnose z zdravniki, bolniškim osebjem in svojci.

Bolnikova obramba je lahko tudi v pootročenem obnašanju. Polž se na nevarnost odzove z umikom v hiško, morska veternica z lovkami. Človek išče pomoč v svojem domu. Bolnik pa se ob bolezni, ki predstavlja nevarnost, želi vrniti v stare čustvene situacije, kjer se čuti bolj varnega. Ni se moč vrniti v naročje svoje matere, možno pa se je vrniti v različne stopnje iz otroštva. Ta zeleni raj nedoraslosti je namreč v podzavesti odraslih latentno vedno prisoten. V primeru bolezni se ponudi kot zavetje, ko bolnik želi kot otrok biti ljubljen, cenjen, sprejet; od bolniškega osebja si želi materinskega odnosa.⁷

V regresivnem obnašanju se psihološko obrača vase, kar pomeni močan korak nazaj. Ob tem doživlja medicino kot vsemogočno znanost. Tudi Boga doživlja podobno: njegovo češčenje in molitev postaneta sredstvo za pričakovano čudežno ozdravitev. Bolezen vidi kot pokoro ali kazen za kršenje

⁶ Prim. G. Segalla, *Gesù e i malati*, Gregoriana, Padova 1987, 48.

⁷ Prim. M. Porot, n. d., 5.

kakega zakona ali zapovedi. Ob tem doživlja močne občutke krivde, ki jih izpoveduje ali prikriva.

Včasih bolnik zapre oči pred stvarnostjo. Soočenje z boleznijo je zanj prezahtevna naloga.

Nekateri bolezen sprejmejo in se prilagodijo; v boleznii včasih vidijo tudi dobro, saj so deležni večje pozornosti in ljubeznivosti in se ob njej zbližajo s svojimi bližnjimi. Ni jih tudi sram razmišljati o težavah in se na neki način "najdejo" v svoji boleznii ali invalidnosti.⁸

Bolezen - težava in priložnost

Bolezen, posebej kronična ali težka, predstavlja za bolnika eksistencialno krizo, v kateri je porušena osebna integriteta; prizadeti so odnosi z drugimi; posebej se čutita omejenost in bližina smrti. Kako ob tem najti nove naloge, možnosti in izzive za bolnika.⁹

V boleznii vidimo, kako naše telo, ki je bilo do sedaj ubogljivo in učljivo, naenkrat odpove poslušnost. V boleznii se kot prvo razodene tudi možnost, da telesnost sprejmemo kot pomembno razsežnost človekove osebnosti in ob tem odkrijemo nove nadomestke, nove možnosti, kjer tudi v boleznii najdemo pot za kreativnost in moč za premagovanje ovir, ki jih prinaša bolezen.

Vsaka bolezen prinaša tudi težave v odnosih z drugimi. Odvisnost od drugih je pri bolnikih različno sprejeta. Bolnik ob tem lahko odkrije solidarnost in dobroto svojih bližnjih. Tedaj se odnosi lahko očistijo in poglobijo, ko bolnik odkrije, da temeljijo medčloveški odnosi na dajanju in prejemanju. Če je bil pred boleznijo zagledan vase in je verjel v svojo samozadostnost, sedaj občuti svojo ranljivost in bivanjsko negotovost. Zave se, da je izpostavljen smrti, ki je bila prej daleč, sedaj pa je naenkrat blizu. Bolezen postane zanj "resnična kopel", v kateri se preizkuša tudi njegova vera.¹⁰ Bolezen je lahko možnost, da se podoba o Bogu "izčisti", da se ponovno odkrijejo pozabljene vrednote, da se na novo odkrije okus upanja.¹¹

Bolezen je vedno preizkušnja in prav v njej se pokažejo nove možnosti in priložnosti. "Vsakokrat se ob preizkušnji rodi vprašanje o smislu upanja, ki je lahko neuresničljivo ali se kaže kot popoln obup. Največkrat ne moremo storiti veliko, da bi stvari spremenili, vendar jih je možno preoblikovati."¹² "Bolezen je tudi izziv (kairos)", pravi hudo, za rakom bolni Häring, "ne samo za skupno prizadevanje zdravnikov, bolnika in svojcev v skrbi za ozdravljenje. Na prvem mestu mislim, da je za kristjana izziv za odkritje smisla in naloge, ki jo prinaša bolezen; je močan čas milosti za rast v veri, ki se rodi v dobroti in odgovornosti za zdravje posameznika in soljudi."¹³

⁸ Prim. L. Sandrin, n. d., 63-75.

⁹ Prim. M. Porot, n. d., 6-8.

¹⁰ G. Colombero, *La malattia. Una stagione per il coraggio*, Paoline, Cinisello Balsamo 1981, 124-127.

¹¹ *Speranza dove sei? L'immagine della speranza nel mondo della salute*, Camilliane, Torino 1995.

¹² J. F. Malherbe, *Per un'etica della medicina*, Paoline, Cinisello Balsamo 1989, 69-72.

Stanje bolnika lahko primerjamo z brodolomcem, ki se je rešil na samotni otok in kmalu zagleda na površini vode svojo prtljago. "Prtljaga vsebuje stvari, za katere je prej mislil, da so nujno potrebne za potovanje. Ko pa pride do nesreče, posameznik odkrije, da bi potreboval druge stvari. Bolezen je kot nesreča na potovanju in pokaže resnične potrebe, ki jih človek ima. V njej odkrijemo tisto, kar je nujno potrebno."¹⁴

Sezuti obuvala

Pripovedujejo, da je kardinal in pariški nadškof Veuillot ob izkušnji bolečin, ki jih je imel v končni fazi raka, dejal: "Mi znamo lepo govoriti o trpljenju. Jaz o njem ne govorim z gorečnostjo. Recite duhovnikom naj trpečim ne govorijo ničesar, saj ne vemo, kaj je trpljenje, in jaz zato niti nisem žalosten."¹⁵

Izkušnja bolnika velikokrat popolnoma zaznamuje z bolečino.¹⁶ V soočanju z njim izraža popolno notranjo zlomljenost. Izkušnja naše bolečine je odvisna od načina življenja in okoliščin, v katerih se z njo srečamo. Zato smo sposobni poslušati bolnika in stopiti z njim v odnos ter sprejeti njegovo izkušnjo bolečine, kadar vstopimo v sozvočje z njegovimi občutji. To pomeni, da "sezujemo svoja obuvala", sicer ne moremo vstopiti na področje skrivnosti, ki se tako vedno bolj odpira, ker izginjajo naše predstave in sheme in nas tako bolnik nepričakovano "preseneti in očara".

Velikokrat pred bolečino stojimo nemočni in obmolknemo. Prav v molku je velikokrat naša pomoč. Ostati ob bolniku in istočasno opustiti "gojenje" praznih upov ali iskati razne vzroke za bolečine, pomeni možnost za okrepitev poguma pri globokem strahu, ki navdaja bolnika. Naša osnovna naloga je bdeti ob njih, kar pomeni preprosto skrb, ki jo je Jezus prosil od svojih učencev v vrtu Getsemani in jo je Marija uresničevala na Kalvariji pod križem.

Stati ob bolniku pa istočasno pomeni biti blizu njegovim bližnjim. Ob tem se pojavijo med bolnikom in svojci čustva, ki se vzajemno krepijo. Velikokrat se pojavljajo tudi občutki krivde, agresivnost, negiranje in mnoga druga negativna čustva.¹⁷

Bolezen je preizkušnja za bolnika in njegovo družino. Velikokrat povzroča hude napetosti v življenju družine. Resnična pozornost bolniku pomeni tudi pozornost njegovim bližnjim, v psihološki in pastoralni razsežnosti.

¹³ B. Häring, *Il cristiano di fronte alle sfide di malattia e della violenza*, v: *Credere oggi* 6 (1987), št. 42, 88-89.

¹⁴ A. Liarge, *La maladie traversée*, Desclée de Brouwer, Paris 1989, 74-75.

¹⁵ Prim. X. Thevenot, *Sofferenza Felicità Etica. Conferenze spirituali*, LDC, Leuman 1992, 7-10.

¹⁶ L. Sandrin, n. d., 89-105.

¹⁷ Prim. L. Sandrin, *I risvolti della malattia nel tessuto familiare*, v: *Insieme per servire* 1 (1995), 5-20.

IN MEMORIAM

JOŽE RAJHMAN
1924-1998

Doktor teoloških in filozofskih znanosti Jože Rajhman, ki je umrl 25. julija 1998 v Mariboru, se je rodil 17. novembra 1924 v župniji Sromlje pri Brežicah v učiteljski družini, ki so jo zaznamovale globoka vera, narodna zavest in ljubezen do slovenske besede in kulture. Pred drugo svetovno vojno je v Celju obiskoval osnovno šolo in gimnazijo, ki jo je končal leta 1943 v Nišu, saj so ga nemški okupatorji z družino izgnali v Srbijo. Po maturi se je zaposlil v Srbiji kot uradnik na železnici. Po vojni se je vrnil v Celje, kjer je bil od junija do oktobra 1945 zaposlen pri celjski Mohorjevi družbi. Jeseni leta 1945 je začel študirati na Ljubljanski univerzi slavistiko in romanistiko. Leta 1947 je postal gojenec lavantinskega semenišča v Ljubljani in začel študirati na Teološki fakulteti. V mašnika je bil posvečen 29. junija 1950. Eno leto je še nadaljeval študij in bil semeniški duhovnik v Ljubljani, nato je bil dva meseca duhovni pomočnik v Celju. Njegova naslednja duhovniška postaja je bila mariborska stolnica, kjer je bil trinajst let kaplan. Njegovi učenci pri Mariji Snežni in v mariborski stolnici so skromnega in sočutnega kaplana vzljubili in številni so vse do smrti ostali z njim povezani. Na pogrebu se mu je misijonarka s Slonokoščene obale, zdravničica Anica Starman, frančiškanka Brezmadežnega spočetja, zahvalila v imenu prijateljev in veroučencev, še posebej pa za svoj redovniški in misijonski poklic.

Rajhmanovo izredno razumevanje mladega človeka, izostren pedagoški čut, zrela osebnost s pravilno duhovno in teološko usmeritvijo, poleg tega pa še nenehno poglobljanje v teološke vede, vse to je škofa dr. Maksimilijana Držečnika nagnilo, da ga je leta 1968 postavil za spirituala v zopet oživelem bogoslovju v Mariboru.

Okrog 150 duhovnikov, se pravi nad polovico sedaj delujočih duhovnikov v mariborski škofiji, je bilo deležnih njegove duhovniške vzgoje, duhovniškega oblikovanja in pastoralnega usmerjanja. Z duhovnimi va-

jami, z vsakdanjo meditacijo, s svojo osebnostjo je Jože Rajhman oblikoval duhovniške kandidate v dušne pastirje. Kakor se ga s hvaležnostjo spominjajo njegovi nekdanji veroučenci iz mariborske stolnice, tako tudi Rajhmanovi nekdanji bogoslovci radi omenjajo njegove meditacije, v katerih jih je rad popeljal v mistiko sv. Terezije Velike, sv. Janeza od Križa, mojstra Eckharta ter v človekoljubje sv. Frančiška Asiškega in matere Terezije.

Med službo spirituala v bogoslovnem semenišču je nekaj časa poučeval tudi slovenščino v Slomškovem dijaškem semenišču in sodeloval pri študijskem oblikovanju prvih katehetov in katehistinj v mariborski škofiji.

J. Rajhman je bil poleg svojega duhovniškega in znanstvenega dela vedno pripravljen pomagati sočloveku, pa naj je šlo za pomoč pri študiju, svetovanje v duhovnih stiskah, za materialno pomoč revnim, ali za povsem vsakdanje človeške usluge znancem in prijateljem. V svoji zadnji veliki publikaciji je omenil svojo najhujšo bolezensko preizkušnjo ("oculorum passio") in se zahvalil sodelavcem, ki so mu pomagali pri izdaji knjige *Pisma slovenskih protestantov* (Ljubljana 1997, 7).

Po upokojitvi je ostal v Mariboru in s svojim nekdanjim obolelim župnikom dr. Vinkom Frangežem vsak dan somaševal v kapeli upokojenih duhovnikov, občasno pa pomagal po župnijah.

Ob svojem duhovniškem delovanju je bil Jože Rajhman predavatelj duhovne (od 1968-1987) in pastoralne (docent od 1975, leta 1979 izvoljen za izrednega profesorja; upokojen je bil leta 1987, čeprav je še v akademskem letu 1993/94 predaval del pastoralne teologije) teologije na mariborski enoti Teološke fakultete v Ljubljani in znanstvenik. Rajhmanova znanstvena dela lahko razdelimo v štiri glavne sklope:

1. duhovna teologija,
2. pastoralna teologija,
3. literarna zgodovina in jezikoslovje,
4. ekumenizem in kulturna zgodovina Slovencev.

1. Duhovna teologija

Jože Rajhman je kot predavatelj duhovne teologije (1968-1987) in dolgoletni spiritual v mariborskem semenišču (1968-1981) poglobljeno raziskoval duhovno teologijo, kar izpričujejo njegove razprave. Kot pobudnik "teoloških večerov za laike" je sodeloval na mnogih teoloških tečajih za laike in svoja predavanja objavil v zbornikih: *Bog Cerkve* (v: *Bog v človeški zavesti in življenju*, Ljubljana 1977, 101-114); *Bog mistikov* (v: *Bog v človeški zavesti in življenju*, Ljubljana 1977, 115-129); *Izkustvo Boga in svoboda* (v: *Vera in svoboda*, Ljubljana 1978, 54-68); *Jedro religij* (v: *Duha ne ugašajte*, Ljubljana 1979, 7-21); *Od kod si človek* (v: *Živeti za smrt*, Ljubljana 1980, 25-39); *Ali je Bogu do posameznika? (problem osebne vere)*

(v: *Kristjani za prihodnost*, Ljubljana 1981, 195-208); *Bi morali tudi danes doživljati take čudeže, kot so jih v prvi Cerkvi?* (v: *Poslednja revolucija*, Ljubljana 1982, 180-192).

Kot spiritual mariborskih bogoslovcev je v pastoralni reviji *Cerkev v sedanjem svetu* izčrpno predstavil koncilsko teologijo o duhovništvu, ki ji je dal zagrebški profesor T. Šagi-Bunić naslov *Svečenik kome da služi* (v: CSS 4/1970/, 91-92) in dve leti pozneje napisal recenzijo o Klostermannovi knjigi *Priester für morgen* (v: BV 32/1972/, 213-218). Leta 1971 je predstavil nova pokoncilska gledanja na duhovnost v članku "*Horizontalizem*" v duhovnosti sodobnega kristjana (v: CSS 5/1971/, 139-142). V CSS, ki je leta 1973 obravnavala molitev in naš čas, je prispeval sestavek *Potrebnost molitve* (v: CSS 7/1973/, 175-176). Pozneje je še objavil sestavke in razprave: *Ustvarjalnost v liturgični molitvi* (v: CSS 11/1977/, 12-16); *V svetlobi kontemplacije* (v: *Znamenje* 6/1976/, 306-315), *Bog v zavesti novjših mistikov* (v: *Znamenje* 8/1978/, 489-496) in mnoge druge.

Na simpoziju *Krščanska duhovnost in Jacob Böhme*, ki je bil od 24. do 26. oktobra 1993 v dvorani teološke fakultete v Ljubljani, je J. Rajhman v predavanju *Zahodnoevropska katoliška in evangeličanska duhovnost* (v: BV 54/1994/, 155-163) s svojo razgledanostjo podal tehten zgodovinski prerez katoliške in evangeličanske duhovnosti in nakazal nastajanje nove ekumenske duhovnosti. "Katoliška duhovnost je predvsem zahodnoevropski odgovor na evangelijsko duhovnost, kakor jo razumeva v svojem času in svojem prostoru. Ta duhovnost ni statična, zaprta vase, ampak dinamična. V visokem srednjem veku se vedno bolj srečuje s svetom, ki ga pozitivno vrednoti, ter prenaša svoje izkušnje v 'laični' krog, že v začetku nemške (renskoflamske) mistike. Evangeličanska duhovnost je Lutrova duhovnost, ki jo oblikuje v skladu z avguštinsko in nemško duhovno tradicijo. V naslednjem stoletju prihaja po Jacobu Böhmeju in še pozneje po pietistih do 'popravka' preveč toge Lutrove smeri, ko se srečuje z naravo, biblijo in skupno molitvijo. V pokoncilskem času, pa še pred njim, se obe duhovnosti najdevata v skupnih naporih za posvečevanje sveta, tako v Taizéju, kakor v mnogih drugih ekumenskih gibanjih, ki jih navdihuje isti Duh. Zato bi že mogli govoriti o ekumenski duhovnosti" (163).

Predvsem pa moramo tukaj omeniti *Predgovor k Življenju svete Terezije Jezusove, kakor ga je opisala sama* (MD, Celje 1974, 5-11), kjer kaže Rajhman široko poznavanje krščanske duhovnosti, v katero je umestil "prevod najzanimivejšega in literarnozgodovinsko pomembnega dela Terezije Avilske" (5). "V vsakem priročniku asketike in mistike je Terezijin vpliv močno zaznaven, njeni spisi postanejo merodajni za mistično teologijo, bolj kot spisi Alfonza Liguorijskega za moralno in Tomaža Akvinskega za dogmatično. Iz njenega okolja so zrasle duhovne šole, v 17. stoletju zaznamo njen vpliv v Franciji, ki ga je označil H. Bremond kot

‘mistično invazijo’. V njenem duhovnem ozračju se je šolal Frančišek Saleski, ki je ‘v njej našel zvest odmev najčistejše duhovne tradicije.’ Prav tako je ‘pohlepno’ bral njene spise Alfonz Liguori... Charles de Foucauld je izjavil, da so mu bili spisi Terezije Avilske vsakdanji kruh... Upati je, da bo tudi med nami širok krog bralcev. Obenem naj bi *Življenje* pomagalo premostiti prepad med asketiko in mistiko in v modernem času odprlo tudi nam pot k bolj notranjemu doživljanju Boga in sebe. Prav to bo pomagalo marsikateremu prek krize vere, ki jo doživlja v moderni, preveč racionalistično usmerjeni dobi” (str. 9-10).

Uredništvo *Božjega okolja* je J. Rajhmana povabilo k objavi meditacij, ki so v ponatisu *Božje okolje v človeku* (Ljubljana 1996) izšle pri Družini in izražajo Rajhmanovo credo in njegov odnos do Boga. “Avtor prizadeto razmišlja o smislu trpljenja, o naši hoji za Gospodom. Zavrača ‘sanje o prijetnem krščanstvu’, zavrača pesimizem, napuh (ne Tvoja, moja volja se zgodi!) in strah pred svetom, ko se opravičujemo Bogu, ki nas pošilja v svet: ‘Pošlji drugega!’. Prvi pogoj za srečanje z Bogom je spoznati lastni Nič in se najprej srečati s človekom. Potrebna nam je živa vstajenska vera” (J. Čar, *Uvodna beseda*, 7). Z obžalovanjem lahko le omenimo, da v isto smer ni bilo več vabil, saj je znano, da je bil J. Rajhman skromen in je predvsem za pisno izpovedovanje osebnega odnosa do Boga potreboval vabilo in spodbudo, čeprav Rajhmanove meditacije v *Božjem okolju* (1977-1981) lahko primerjamo s kvalitetnimi meditacijami predstavnikov velikih narodov. Morebitna objava Rajhmanovih rokopisnih meditacij in duhovnih vaj bi nam lahko Rajhmana še bolje predstavila kot spirituala mariborskih bogoslovcev.

2. Pastoralna teologija

Jože Rajhman žal ni napisal učbenika pastoralne teologije, čeprav je dobro poznal njeno zgodovino, tudi slovensko, saj je prvi opozoril na Vogrinovo *Pastirno* (Mariborska “*Pastirna*” iz leta 1873, v: *Znamenje* 10/1980/, 205-211), ki so jo uporabljali na mariborskem bogoslovnem učilišču (1873-1885) do izida *Duhovnega pastirstva* Antona Zupančiča leta 1885.

O sodobni pastoralni problematiki je napisal številne razprave. Omenimo vsaj poglobitve: *Obrodite torej vreden sad pokore* (v: CSS 3/1969/, 56-58), kjer govori o zakramentu pokore s pastoralnoduhovnega vidika; ob predstavitvi novega obrednika pokore (*Ordo Paenitentiae*), čeprav še takrat ni izšel v slovenskem prevodu, je napisal sestavek *Pastoralna vrednost novega obrednika pokore* (v: CSS 9/1975/, 18-21) in o *Patologiji apostolata* (v: CSS 9/1975/, 38-41), kjer je nakazal nekatere patološke pojave, na katere mora biti duhovnik pozoren v lastnih vrstah in pri svojih vernikih. V CSS, ki je bila posvečena pastoralnemu pogovoru, je prispeval sestavek *Teološki vidiki človeške besede* (v: CSS 11/1977/, 70-73).

Ob prvem razmišljanju o morebitni slovenski sinodi je že leta 1969 predstavil *Sinodalne izkušnje iz Rouena* (v: CSS 3/1969/, 234-235), ob ponovnem razmišljanju o prenovi in sinodi na Slovenskem je prispeval svoj razmislek *Ni prenove brez bratskih človeških naporov*, kjer je zatrdil, da je prenova dolgotrajen proces in da bo le "napor vseh in vsakega posameznika prinesel sad" (v: CSS 11/1977/, 140-143). V CSS je še objavil sestavek *Poglobitvena gibanja danes* (v: CSS 13/1979/, 69-72), kjer je predstavil najprej poglobitvena gibanja v nekrščanskih in nato poglobitvena gibanja v krščanskih verstvih. "Najslabše, kar se nam utegne pripetiti, je namreč zagrizeno vztrajanje na 'preživelih pozicijah'. Prenova Cerkve je prenova, ki na eni strani temelji na slovenskih tleh vernosti, na drugi strani pa je odprta za gibanja, ki tako živo pretresajo vesoljno Cerkev" (72).

Ob stari in novi podobi "župnijskega doma" je v CSS prispeval sestavek *Duhovnik med Bogom in občestvom* (v: CSS 16/1982/, 66-68), kjer je poudaril, da je duhovnik zaradi občestva in ne občestvo zaradi duhovnika. V sestavku *Strpnost - neznana beseda?* je zatrdil, da je prav "strpnost prvi pogoj za rast vere v narodu" (v: CSS 20/1986/, 131-132; 132).

Najpomembnejše Rajhmanove razprave iz pastoralne teologije so: *Vizija neke pastorale* (v: BV 35/1975/, 156-164), *Duhovnikovo mesto v sodobni pastoračiji* (v: BV 36/1976/, 34-46), in *Problem duhovnih poklicev v pokoncilski dobi* (v: BV 36/1976/, 355-364).

Omenimo še nekatere Rajhmanove pastoralne sestavke: *Spovedna praksa v luči sodobne praktične teologije* (v: Znamenje 6/1976/, 475-484), *"Po službi Cerkve"* (v: Znamenje 7/1977/, 109-115), *Nova pota slovenske evangelizacije; Teološka govorica in sodobni človek*, (v: Vprašanja našega časa v luči teologije, Tinje 1978, 35-70). *K problemu teorija-praksa v slovenski Cerkvi* (v: Znamenje 12/1982/, 113-118), *Pastorala po meri človeka leta 2000* (v: Znamenje 18/1988/, 195-201) idr.

3. Literarna zgodovina in jezikoslovje

Jože Rajhman je bil eden od najpomembnejših poznavalcev slovenskega protestantizma. To obdobje slovenske literarne in duhovne zgodovine je podrobneje raziskoval s teološkega, literarnozgodovinskega in jezikovnega vidika. Na Filozofski fakulteti v Ljubljani je leta 1972 doktoriral iz filoloških ved z disertacijo *Primož Trubar v letu 1550*. Nekoliko spremenjeno in popravljeno jo je izdal leta 1977 (pri založbi Partizanska knjiga, zbirka Znanstveni tisk, v Ljubljani) v knjigi z naslovom *Prva slovenska knjiga v luči teoloških, literarno-zgodovinskih, jezikovnih in zgodovinskih raziskav*. Na Teološki fakulteti v Ljubljani je leta 1973 doktoriral iz teoloških ved z disertacijo *Teološka podoba Trubarjeve Ene dolge predgovori* (Maribor 1974). Ob štiristoletnici smrti Primoža Trubarja (1986) je Cankarjeva založba v Ljubljani izdala reprint *Ena dolga pred-*

govor k novemu Testamentu in v enaki luksusni izdaji prva tri poglavja Rajhmanove teološke disertacije *Teološka podoba Trubarjeve Ene dolge predgovori*. Izšla so tale poglavja: (Predgovor), 1. Vsebinska razčlenitev razprave in ocena Trubarjevih navedb v sumaričnem poročilu leta 1560/61 (13-72); 2. Trubarjeve teološke ideje (73-94) in 3. Trubarjeva izvirnost in odvisnost (95-109) z znanstvenim aparatom (111-129). Dejstvo, da sta obe disertaciji izšli v tisku, pomeni, da je bil od vsega začetka Rajhmanov znanstveni prispevek k reformaciji na Slovenskem sprejet v slovenskih znanstvenih krogih. Zato ni čudno, da so ga vabili na številna predavanja o protestantizmu na Slovenskem doma in v tujini.

K omenjenima temeljnima študijama o Primožu Trubarju je J. Rajhman pripravil, prevedel, uredil in z opombami opremil *Pisma Primoža Trubarja* (Ljubljana 1986, 376 str.) in *Pisma slovenskih protestantov* (Ljubljana 1997, 346 str.), ki jih je izdala Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Razred za filološke in literarne vede. Ob štiristoletnici Trubarjeve smrti je v Trubarjevem letu Založništvo tržaškega tiska izdalo v zbirki "Eseji" Rajhmanov *Trubarjev svet* (1986).

Med razpravami in članki o reformaciji na Slovenskem omenimo: *Trubarjev stik z Bullingerjem v Eni dolgi predgovori* (v: BV 32/1972/, 213-218), *Prolegomena k Trubarjevi Eni dolgi predgovori* (v: BV 32/1972/, 213-218), *Zgodovinski okvir nastanka Trubarjevega katekizma iz leta 1550* (v: BV 29/1969/, 377-383), *Trubarjeve zveze s švicarskimi reformatorji* (v: Znamenje 5/1975/, 55-66), *Vprašanje cerkvene službe v Trubarjevi Cerkovni ordnuni* (v: Znamenje 5/1975/, 348-354), *Nekaj značilnosti Trubarjevih pisem* (v: Znamenje 13/1983/, 190-195), *Slovenski protestantizem ob koncu 19. stoletja* (v: Znamenje 13/1983/, 423-424), *Razvoj Trubarjeve teološke misli* (v: Znamenje 13/1983/, 510-516), *Luter in Slovenci* (v: BV 44/1984/, 21-29), *Jurij Dalmatin in njegova Biblija v luči literarnozgodovinskih in teoloških dognanj* (v: Glasnik SDD /1984/, 97-108), *Trubarjeva pisma* (v: *Protestantismus bei den Slowenen, Wiener slawistischer Almanach, Sonderband 13*, 39-56), *Pomen Kreljevega Christlich bedencken in Dalmatinove De catholica et catholicis disputatio za razvoj slovenske reformacije* (predavanje na simpoziju v SAZU 1984, objavljeno tudi v zborniku tega simpozija 1986, 41-47 in v: Znamenje 14/1984/, 495-501), *Slovenska reformacija v evropskem duhovnem previranju* (v: Znamenje 14/1984/, 395-402; izšlo tudi v zborniku *Jugoslavenski seminar za strane slaviste*, Zadar 1985, 25, 141-152), *Pomen Dalmatinove Biblije v slovenskem protestantizmu* (v: Znamenje 14/1984/, 110-119; izšlo tudi v zborniku *Štiristo let prevajanja na Slovenskem*, Ljubljana 1985, 27-32), *Sodobni pogled na slovenski protestantizem* (v: Znamenje 15/1985/, 106-113), *Trubarjev antropocentrižem* (v: Znamenje 15/1985/, 488-497), *Razvoj Trubarjeve teološke misli (1557-1575)* (v: Zbornik *Slovenci v evropski reformaciji*, Ljubljana 1986, 165-172),

Ozadje Trubarjeve Cerkevne ordnunge (v: BV 46/1986/, 271-278). V *Domu in svetu* (Maribor 1991, 119-123) je objavil biografijo avtorja prve slovenske knjige *Primož Trubar* (1508-1586).

Ob pregledu razprav in sestavkov o slovenskem protestantizmu lahko razumemo besede predsednika SAZU prof. dr. Franceta Bernika, ki je ob predstavitvi *Pisem slovenskih protestantov* (1997) dejal, da je J. Rajhman "naš največji živeči raziskovalec 16. stoletja in slovenskega protestantizma".

Kot najboljši poznavalec Primoža Trubarja in protestantizma na Slovenskem je J. Rajhman prispeval številna gesla za *Slovenski biografski leksikon* (*Primož Trubar*, v: SBL 4, 206-225 idr.), *Enciklopedijo Slovenije* in *Slovensko književnost*, *Leksikon Cankarjeve založbe*.

Rajhmana so vabili na številna znanstvena predavanja doma in v tujini. Med drugim je predaval na znanstvenih simpozijih v Tübingenu (1986), kot gostujoči profesor na univerzi v Regensburgu (1982), v Celovcu (1979), Bukarešti, Beogradu in Zadru na Jugoslovanskem seminarju za tuje slaviste, v Ljubljani pa na slavističnih simpozijih Obdobja slovenske književnosti (1989) in na Seminarju slovenskega jezika, literature in kulture (1988).

Široko poznavanje zgodovine slovenskega knjižnega jezika je J. Rajhman pokazal v svoji razpravi *Vloga Petra Dajnka v zgodovini slovenskega knjižnega jezika* (v: *Časopis za zgodovino in narodopisje* /1970/, 296-320), kjer je opozoril na Dajnkov prispevek k slovenskemu knjižnemu jeziku. S Petrom Dajnkem se je srečal v eni izmed svojih zadnjih raziskav, ko je imel predavanje o *Dajnkovem jezikovnem nazoru* na Dajnkovem simpoziju v Črešnjevcih leta 1997 (v: *Dajnkov zbornik*, Slavistično društvo Maribor, Maribor 1998, 57-69).

4. Ekumenizem in kulturna zgodovina Slovencev

Poznavanje protestantizma je Rajhmana odpiralo za ekumenizem. Že leta 1969 je napisal razpravo *Trubarjevi ekumenski nazori v luči katoliškega ekumenizma* (v: BV 29/1969/, 85-94). V *Ekumenskem zborniku V edinosti* je objavil svoja predavanja: *Novi pogledi na protestantizem* (v: EZ 1973, 58-63), *Luteranska Cerkev* (v: EZ 1973, 20-28), *Slovenski protestantizem v luči sodobnega ekumenizma* (EZ 1978, 51-54), *Augsburška veroizpoved kot temelj protestantsko-katoliškega dialoga* (v: EZ 1980, 179-186), *Srečanje z Lutrom v slovenski reformaciji* (v: EZ 1983, 142-149) in *Primož Trubar in Slovenci* (v: EZ 1986, 78-84). Med objavljenimi ekumenskimi prispevki v *Znamenju* omenimo *Slomškov delež v ekumenskih prizadevanjih 19. stoletja* (v: *Znamenje* 7/1977/, 388-395). Svojo ekumensko vizijo je Rajhman strnil v poglobljeni razpravi *Od reformacije do reformacije (Tridentinum - II. Vaticanum)* (v: *Dom in svet*, Maribor 1996, 42-53), ki zasluži posebno pozornost.

Dragocene so tudi razprave *Duhovna podoba brižinskih spomenikov* (v: *Dom in svet*, Maribor 1995, 167-181), *Brižinski spomeniki v luči irske duhovnosti* (v: *Znamenje* 8/1988/ 213-223) in *Kopitarjev avstroslavizem v luči njegovega katolicizma* (v: *Znamenje* 7/1977/, 205-210).

Katoliški dom prosvete v Tinjah je izdal dve knjigi, v katerih je prispeval svoje razprave tudi J. Rajhman: *Teološka govorica in sodobni človek in Nova pota slovenske evangelizacije* (v: V. Grmič - J. Rajhman, *Vprašanja našega časa v luči teologije, Sodobna evangelizacija*, Tinje 1978, 35-55; 57-70) in *Trubar v luči pokoncilске teologije ter Politična teologija* (v: V. Grmič - J. Rajhman, *Teologija v službi človeka, Teološki pogledi na družbo*, Tinje 1975, 59-78; 79-93).

Preko petnajst let je sodeloval na simpozijih "Südosteuropa Seminar" v okviru univerze v Heidelbergu, kjer je predaval o aktualnih vprašanjih v Cerkvi na Slovenskem, o slovenski kulturni zgodovini in o ekumenskih vprašanjih. V Heidelbergu je sodeloval na simpoziju *Profil südosteuropäischer Kirchen und Kulturen* (1974). Omenimo predavanja: *Geistesleben in katholischen Slowenien unter protestantischen Impulsen* (v: *Zum Kulturwirkung des Christentums im südosteuropäischen Raum*, Bukarest-Heidelberg 1984, 82-90), *Zur innerkirchlichen Lage der nordöstlichen Slowenien in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts (mit besonderen Rücksicht auf die zeitgenössischen Berichte und Quellen)*, (ciklostil, študija v okviru tem Univerze v Heidelbergu, 1-40 /format A4/).

Bibliografija Jožeta Rajhmana je izredno bogata, saj obsega več kot 430 enot, žal pa še ni v celoti zbrana.

Sklep

Jože Rajhman je z meditacijami v knjigi *Božje okolje v človeku* kvalitetno presegal večino izvirno slovenskih in prevedenih meditacij, ki so jih izdale različne slovenske založbe.

Različni prispevki iz pastoralne teologije so izhajali v času po 2. vatiškem cerkvenem zboru v luči ekleziologije dogmatične konstitucije *Lumen gentium* in pastoralne konstitucije Cerkev v sedanjem svetu *Gaudium et spes* in so izraz podanašnjeja (aggiornamenta) pastorale pri nas. Zato nekateri med njimi nakazujejo iskanja in tretji odgovor na izzive časa. Podrobnejša analiza, ki jo Rajhmanov opus vsekakor zasluži, bo lahko izrekla objektivnejšo in celovitejšo sodbo o Rajhmanovem prispevku pastoralni teologiji.

Rajhmanov ekumenizen ni kratkoročen, marveč teološko vizionarski, saj izhaja iz zgodovine odrešenja in iz zavedanja reka: "Ecclesia semper reformanda". Zato vidi prihodnost krščanskih cerkva v ekumenskem zbliževanju

Prihodnji raziskovalci Primoža Trubarja in slovenskega protestantiz-

ma ne bodo mogli nadaljevati raziskav brez upoštevanja znanstvenega prispevka J. Rajhmana.

Že danes pa lahko rečemo, da je J. Rajhman izredno obogatil trubarologijo in objektivno presojo protestantizma na Slovenskem, kar mu je omogočala teološka in filološka izobrazba. "J. Rajhman je bil velik znanstvenik, a skromen človek. Zato njegovo delo ni v zavesti široke javnosti. Toda njegova vrednost, ki je priznana med vrhunskimi znanstveniki doma in po svetu, je tolikšna, da je vgrajena v temelje slovenske narodne identitete" (B. Hartman, *Jože Rajhman*, v: *Večer*, 27.7.1998).

Celovito in objektivno vrednotenje Rajhmanovega znanstvenega dela še čaka raziskovalce. Po izidu rokopisov in celotne bibliografije bi si Jože Rajhman zaslužil tudi interdisciplinarni simpozij (SAZU, Filozofska in Teološka fakulteta).

Vinko Škafar

Jože Krašovec, *Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi*, **Mohorjeva družba, Celje 1998, 284 str.**

Sedaj je tudi v slovenskem jeziku pri Mohorjevi založbi izšla knjiga Jožeta Krašovca o Božji pravičnosti v Svetem pismu in izročilu. Avtor jo je leta 1986 predložil kot doktorsko disertacijo iz teologije in zgodovine religij-religijske antropologije na Sorboni in na Katoliškem inštitutu v Parizu. Pod izvirnim naslovom *La justice (šdq) de Dieu dans la Bible hébraïque et l'interprétation juive et chrétienne* je leta 1988 izšla v ugledni zbirki *Orbis biblicus et orientalis* 76, Universitätsverlag, Freiburg Schweiz/Vanderhoeck & Ruprecht v Göttingenu (452 strani). Avtor jo je posvetil slovenskim manjšinam v Italiji, Avstriji in na Madžarskem.

Knjiga je izvirna in izjemno kakovostna, tako po izbrani temi kakor po njeni predstavitvi. Posveča se pravičnosti kot enemu najpomembnejših pojmov v hebrejski Bibliji, ki pa doslej še ni bil celostno in izčrpno obdelan. Pravičnost je osrednjega pomena za vse človekove odnose. Zato je toliko bolj nujno, da jo poznamo v njenem izvirnem, svetopisemskem pomenu. Prav ta pa je pri našem "evropskem" pojmovanju pravičnosti utrpel resne, lahko rečemo usodne pomenske premike. Tisti, ki so doslej preučevali ta pojem, ga zaradi pomanjkljive metode niso mogli dojeti v vsej njegovi globini in pomenu za človekov odnos do Boga, sebe in sveta. Jože Krašovec pa na temelju natančne analize zagovarja takšno razlago Božje in človeške

pravičnosti, kakršna je v zgodovini eksegeze redka, naši sodobni evropski miselnosti pa naravnost nasprotna.

Izziv za raziskavo je dejstvo, da izvirni hebrejski izraz *šdq*, ki se nahaja v hebrejskem Svetem pismu 523-krat in ga prevajamo z izrazom pravičnost, obsega kvalitete, ki jih naš pojem nima oziroma jih z njim ne povezujemo. Raziskava skuša odkriti izvirni pomen svetopisemskega pojma pravičnosti in ugotoviti, koliko se je v prevodih v evropske jezike ohranil ali izgubil.

Avtor je knjigo razdelil na tri dele. V prvem delu je predstavil metodo raziskave. V drugem delu je analiziral 140 svetopisemskih odlomkov, v katerih je subjekt pravičnosti Bog. Hkrati je predstavil zgodovinski pregled judovske in krščanske eksegeze teh mest od Septuaginte preko targumov, midrašev, Vulgate, patrističnih ter judovskih srednjeveških komentarjev do Kalvina in Lutra. Ta razčlemba pokaže ves razpon nasprotujočih si razlag pravičnosti v svetopisemskem in evropskem miselnem svetu. V tretjem delu sledi sinteza in soočenje s tistimi pogledi na evropski razlagi, ki ne temeljijo v svetopisemskih besedilih.

Avtor se je odločil za celostno strukturalno metodo preučevanja. Najodločilneje namreč določa pomen posameznega pojma vsakokratno besedilo v vsej svoji strukturalni celoti in medsebojni povezanosti vseh slovničnih in slogovnih prvin. K določitvi pomena besed odločilno prispeva tudi primerjava med vzpored-

nimi mesti, med izvirnikom in prevodi ter med nesvetopisemskimi hebrejskimi in sorodnimi besedili. Ker pa na pomen besed nenazadnje vpliva tudi civilizacija oziroma religija z vsem njenim idejnim in čustvenim svetom, je resno upošteval tudi temeljne značilnosti hebrejskega verovanja. Ob primerjavi z nebibličnimi besedili pa enako tudi miselni svet določene civilizacije oziroma religije.

Najprej je raziskal koren *šdq* v drugih semitskih jezikih. Pri tem opozarja, da bi razumevanje *šdq* kot podrejanje objektivni pravni normi pomenilo zožiti pomen pravičnosti, česar pa obstoječa besedila ne opravičujejo. Vendar tudi opozarja, da primerjanje besedil iz različnih kultur, v katerih se pojavljajo isti pojmi, ne sme zavesti k mišljenju, da isto besedišče v hebrejski Bibliji in literaturi sirske-palestinskega področja pomeni tudi isto ideologijo oziroma verovanje.

V osrednjem delu raziskave razčlenjuje besedila v hebrejski Bibliji, v katerih *šdq* označuje Boga. Večina se nahaja pri preroku Izaiju in v Psalmih. Pri Izaiju gre za besedila, ki na prvi pogled kličejo po razlagi pravičnosti v pomenu sodbe in povračila po zaslugah pravičnim in krivičnim. Tako so ta mesta večinoma razumeli tudi sami judovski razlagalci, prevodi v grščino, latinščino in aramejščino ter cerkveni očetje in Luter. Vedno pa je kdo izmed naštetih razlagal *šdq* tudi v pomenu Božjega usmiljenja, ki rešuje iz lastnega nagiba. Pri krščanskih prevajalcih in razlagalcih pa beseda pra-

vičnost zelo pogosto pomeni Kristusa. Večkrat so si prevodi in komentarji posameznega odlomka popolnoma različni.

Jože Krašovec upošteva kontekst celotne Biblije in v skladu z njim vidi v Božji pravičnosti njegovo naklonjenost in odrešensko voljo, v človeški pravičnosti pa zvestobo Božji postavi. Na temelju analize Izaijevih besedil povzema, da je Božja pravičnost odrešenska Božja zvestoba do zvestega ljudstva. Je izraz popolne Božje svobode. Njeni razlogi so onkraj človeških norm in zaslug. Božja pravičnost je namreč razodevanje in delovanje Boga, ki je začetek in konec vsega. Božja pravičnost je Bog sam, Stvarnik in Rešitelj. Zato izraz *šdq* v različnih sobesedilih izraža najrazličnejše vidike ene same pozitivne stvarnosti. Ko pa Bog rešuje svoje zveste, to je pravične, iz rok krivičnikov, postane njegova odrešujoča pravičnost sodba nad krivičniki. Toda sodba je le posledica in ne prvoten namen ali izhodišče, niti ne sestavni del Božje pravičnosti. To sta med razlagalci najbolje dojela Ciril Aleksandrijski in Calvin. Drugi razlagalci pa so začeli v svetopisemsko besedilo vnašati juridično-povračilni pojem pravičnosti, ki se je sčasoma uveljavil v evropski civilizaciji. Ugotavlja pa, da kljub temu ta tuji duh ni mogel izmaličiti duha Svetega pisma, ki pričuje za Božjo odrešensko pravičnost onkraj vseh človeških kategorij. Vendar med Božjo in človeško pravičnostjo obstaja vzajemnost. Le pravični dosežejo Božje rešenje, čeprav Bog ne

odrešuje na podlagi človekovih del. Grešnikom odpira vrata do Božje pravičnosti spreobrnjenje, ki je že tudi samo Božje delo.

Do podobnega odkritja je prišel tudi po analizi šestintridesetih psalmov in ostalih mest, v katerih nastopa Božja pravičnost. Največjo globino je avtor zaznal tam, kjer izraža Božje usmiljenje do minljivega in grešnega človeka. Človeška zakrknjenost v nezvestobi edina prepreči sprejem Božje pravičnosti, ki je namenjena vsakomur.

Tretji del raziskave nosi naslov: Sintetična in primerjalna presoja besedišča in razlage. V tem delu v sintezi vseh oblik in vseh razmerij in ob soočenju s sodobnimi razlagalci povzame in poglobi spoznanja kot sad celotne analize. To je najprej, da v Božji pravičnosti ni mogoče videti pravnega pomena. Bog ne deluje po pravnih normah, ampak po notranji nujnosti zvestobe do svojega lastnega bistva. V luči edinstvenega bibličnega personalizma in univerzalizma so tudi ostali sinonimni pojmi le različni izrazi svobodne in vseobsegajoče Božje ljubezni.

V povzetku o najstarejših prevodih je pomembna ugotovitev, da v vsej grški literaturi izraz *dikaioσύne* (pravičnost), s katerim Septuaginta prevaja *šdq*, nikoli ne označuje Božje pravičnosti. Tam namreč manjka teološki temelj za takšno poimenovanje grških bogov. Zato je prevajalec grški pojem "obarval" hebrejsko, namreč s pomenom odrešenjske dejavnosti in tako so ga tudi razumeli judovski bralci grške Septuaginte.

Tudi v devteronomičnih knjigah Stare zaveze *dikaioσύne* popolnoma ustreza hebrejskemu pojmu *šdq*. V Vulgati uporabljeni pojem *iustus*, *iustitia* je v krščanski razlagi latinskega jezika pogosto dobil pomen povračila. Cerkveni očetje pa so ga večinoma razlagali v odrešenjskem smislu.

V Novi zavezi se izraz *dikaioσύne* pojavlja 88-krat. Analiza novozaveznih odlomkov je pripeljala avtorja do sklepa, da je med starozaveznim in novozaveznim pojmovanjem pravičnosti tesna vzajemnost. Gre za Božje odrešenjsko delovanje, ki velja pravičnim. Številna besedila zavračajo judovsko trditev, da človeka opravičijo dela. Opravičenje je lahko le Božji dar po Kristusovi daritvi samega sebe.

V povzetku o Božji pravičnosti v evropskih prevodih in eksegezi avtor ugotavlja, da je na ozko in enostransko opredeljevanje pojma pravičnosti vplivalo ne v prvi vrsti nepoznavanje izvirnih bibličnih jezikov in semitske miselnosti, temveč neorgansko, nesobesedilno razlaganje bibličnega besedišča. Trdi, da noben evropski jezik ne daje podlage za ozko pravno povračilno opredeljevanje pojma Božje pravičnosti. In vendar je tudi še danes močno zakoreninjeno prepričanje, da pojem Božje pravičnosti v evropskih jezikih pomeni le ali predvsem strogo pravičnost. Zato avtor predstavi pojem pravičnosti v glavnih skupinah evropskih jezikov. Njihov pomenski obseg je soroden. Pojma Božje pravičnosti večina sodobnih slovarjev

sploh ne pozna. Opredeljujejo skoraj izključno le človeško pravičnost. Pravičen je, kdor ravna v skladu z določenimi normami, ki upošteva resnico, ravna v skladu z moralnimi in drugimi priznanimi načeli. Besede, ki v evropskih jezikih izražajo pravičnost, tako v prvi vrsti označujejo smer, torej odnos, najsi bo med ljudmi ali med Bogom in človekom in obratno. Same na sebi še ničesar ne povedo glede temeljnih svetovnonazorskih trditev, namreč o izhodišču, poti in cilju smeri. Zato si avtor zastavlja vprašanje, ali besedišče obsega le pomen, ki je izraz univerzalnih potez človeške eksistence in njene temeljne naravnosti na določen red, ali pa kaj bolj specifičnega in bolj radikalnega: je podlaga in norma kozmični red in zgolj naravni zakon sam na sebi ali pa presežne razsežnosti? In če gre za priznanje presežne stvarnosti, se sprašuje o vsebini in intenzivnosti vedenja za Božjo osebo in odnos z njo. To je namreč pomembno, kajti na nedoločen pojem se lahko sklicujejo najbolj nasprotujoči si nazori in ustanove.

Avtor ugotavlja, da so kljub splošnim opredelitvam pojma med hebrejsko in vsemi ostalimi tako antičnimi kot sodobno evropsko civilizacijo nespravljiva nasprotja. Nobeno drugo filozofsko in religiozno sporočilo se ni dvignilo nad kozmične zakone, v hebrejski Bibliji pa je seglo v nadkozmično območje osebnega Boga, ki je začetek, konec in temelj vsega. Zato je tukaj norma pravičnosti Božji zakon in ne zakon

katerekoli družbe. To vsebino pravičnosti lahko izrazimo v kateremkoli evropskem jeziku, vendar jo je moč dojeti le v celotnem sobesedilu Biblije in v identifikaciji z vsebino, to je v veri.

Avtor se na koncu ponovno sooča s sodobnimi razlagalci in sodobnimi vprašanji. Zlasti izpostavi pojem svetovnega reda ali naravnega zakona, ki ga nekateri uporabljajo za predstavitev Božje pravičnosti. Izjavlja, da ta pojem nikakor ne ustreza bibličnemu verovanju v osebnega Boga. Iz kozmičnega in juridičnega determinizma, v kakršnem se znajde zagovornik svetovnega reda, lahko človeka izpelje le priznanje in izročitev absolutno svobodni Božji osebi. Od človekovega odnosa do Boga je odvisno, ali bo deležen vsem ljudem namenjenega odrešenja. Zaradi omejene svobode grešnik lahko doseže pri Bogu usmiljenje. V neosebnem kozmičnem zakonu tega ne bi mogel. Pri osebnem Bogu pa je zakon povračila popolnoma podrejen zakonu dobrote in zvestobe. Božja pravičnost je dar, ki presega vse človekove zasluge. Ker je to že v Stari zavezi jasno, je v Novi zavezi možno stopnjevanje v Božji solidarnosti s človekom do smrti na križu.

Avtor se sprašuje še o odnosu med biblično vero v Božjo pravičnost in naravnim zakonom. Gre za to, ali je odpuščanje grešnikom, ki rušijo "svetovni red", v skladu z naravnim zakonom. Avtor odgovarja, da je Božja pravičnost absolutni ontološki zakon Božje zvestobe samemu sebi, človeku in stvarstvu.

Zato je tudi edina norma človeške pravičnosti in edina za človeka odrešilna avtoriteta, ki ni vezana na zakon stroge pravičnosti. Je skrivnost onkraj vseh kategorij človekove racionalnosti in vendar v globokem soglasju z zahtevami človeške narave.

Snežna Večko

J. Zmijewski, *Die Apostelgeschichte. Übersetzt und erklärt. Regensburger Neues Testament. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1994, 971 str.*

Josef Zmijewski je za zbirko novozaveznih komentarjev, ki jih izdaja založba Pustet v Regensburgu, prevedel in obširno razložil *Apostolska dela*. Z bibliografijo (23 strani) ter osebnim in stvarnim seznamom pojmov Apostolskih del (16 strani), ima knjiga 971 strani. Ker ni natisnjena razkošno, spremno besedilo k razlagi je morda celo preveč drobno, daje tisk tem stranem tudi notranjo polnost. Tako komentar že po obsegu presega dosedanje komentarje Apostolskih del.

Komentar je zasnovan na zgradbi Apostolskih del. Ta imajo, poleg uvoda (1,1-11), dva glavna dela (1,12-15,35; 15,36-28,31). Nju prepoznamo iz vsebine in vodilnih osebnosti v vsakem od njiju. V prvem

poročajo Apostolska dela o nastanku Cerkve v Jeruzalemu in njenem širjenju med Judi; v drugem pa o širjenju Cerkve med pogani. V prvem je vodilna osebnost Peter, v drugem Pavel. Ker ima vsak del več vsebinskih enot, Zmijewski samo načelno deli komentar v dva dela, v podrobnosti pa deli Apostolska dela na uvod, ki ga razširi na vse prvo poglavje, in pet vsebinskih enot.

V prvi enoti (2,1-8,3) pripoveduje o nastanku Cerkve v Jeruzalemu, njenem širjenju po Jeruzalemu in Judeji. V drugi (8,4-11,18) pripoveduje o širjenju Cerkve v Samarijo in v kraje Sredozemskega morskega obrežja; v tretji poroča o prvih krščanskih občestvih iz poganov, ki so nastala zunaj Palestine z Antiohijo na čelu (11,19-15,35). Enoto sklene poročilo o apostolskem koncilu v Jeruzalemu (15,1-35). Koncil je dal Pavlovemu oznanjevanju evangelija poganom prosto pot, zato je poslej Pavel osrednja osebnost Apostolskih del. V četrti enoti popisuje Pavlovo drugo misijonsko potovanje (15,36-19,20), tako da v prvi podenoti prikaže njegovo pot iz Antiohije v Korint (15,36-18,17), v drugi pa njegovo vrnitev iz Korinta v Efez (18,18-19,20). V zadnji, peti enoti, spremlja Pvl a na tretjem misijonskem potovanju in poroča o njegovem jetništvu v Cezareji in Rimu (19,21-28,31).

Zmijewski je tako obdržal delitev Apostolskih del na pet delov,

kar je prvi znanstveno utemeljil belgijski biblicist Lucien Cerfaux. Ker tem delom lahko rečemo tudi *knjige*, so Apostolska dela *novozavezno peteroknjižje*. Apostolska dela se tako že po zgradbi uvrščajo med najbolj značilne svetopisemske knjige. V stari zavezi sta to *Mojzesovo peteroknjižje* in *Psalterij*; v novi zavezi pa *Matejev evangelij* in *Apostolska dela*. Kakor je *Mojzesovo peteroknjižje* temelj vsemu razodetju in je *Psalterij* pesniški izraz tega razodetja, tako je *Matejev evangelij* temeljno novozavezno razodetje, *Apostolska dela* pa prikaz udejanjanja tega razodetja in njegovega širjenja iz Jeruzalema prek Palestine do skrajnih mej sveta (prim. 1,8).

Najprej kratko spregovori o vprašanjih, ki so povezana z vsako svetopisemsko knjigo, to je o njenem nastanku, književni vrsti, zgradbi, teološkem sporočilu, avtorstvu ter času in kraju nastanka. Povsod navaja zadnja dognanja in jih prepričljivo utemeljuje. Tako ne more biti pisatelj Apostolskih del po imenu ne znani spremljevalec apostola Pavla na njegovem drugem misijonskem potovanju, ki se mu je pridružil v Troadi (prim. 16,10) in ga spremljal do Filipov, na tretjem misijonskem potovanju pa s Filipov v Jeruzalem in pozneje v Rim. Razlog za to ni v tem, ker se je mnenje, ki je tega spremljevalca poistilo z Lukom pojavilo šele proti koncu 2. st.,

prvi ga omenja Irenej (+ 202), temveč ker pisatelj Apostolskih del ne omenja nobene Pavlove osrednje teološke resnice in ne njegovih pisem. Ne glede na to pa imamo zaradi starega izročila še naprej Luka za pisatelja Apostolskih del, čeprav drži, da jih ni napisal Luka, ki ga Pavel izrecno prišteva med svoje sodelavce (prim. Flm 24), pač pa jih je zanesljivo napisal človek, ki je napisal tretji sinoptični evangelij. Med njima je taka jezikovna in miselna sorodnost, da se dva, ki se ne bi poznala, nikdar ne bi tako enako izražala. *Tretji sinoptični evangelij* in *Apostolska dela* sta bili izvirno knjiga v dveh delih, ob sprejetju v zbirko novozaveznih knjig pa sta postali dve knjigi, vendar enega in istega pisatelja.

Zmijewski razlaga Apostolska dela tako, da razčlenjuje vsebinske enote (*knjige*) v krajše, vsebinsko zaokrožene pripovedi (*perikope*). Najprej prevede pripoved. Razlage ne opira na katerega od veljavnih prevodov, temveč sam sproti prevaja izvirno besedilo. Njegov prevod je jasen, lep in tekoč. Seveda je prevod le v pomoč bralcu; razlaga sama pa dosledno sloni na izvirniku.

Vsako pripoved najprej preuči pod književno-oblikovnim, jezikovno-slogovnim in teološkim vidikom. Pod teološkim zato, ker različnost ali celo protivnost misli v besedilu odpira vprašanje porekla in integritete besedila. Vse to pa daje pripo-

vedi zgodovinsko verodostojnost in kaže na njeno vpetost v sobesedilo.

Za zgled naj navedem *uvod* v Apostolska dela (1,1-11). Ta vsebuje tri enote: 1. predgovor (1,1-3), ki ima značaj povzetka (*sumarija*); 2. Jezusov pogovor z učenci (v.4-8), ki kaže značilno *dialogsko* zgradbo in 3. Jezusov vnebohod (v.9-11), ki ga zaradi pripovedne oblike imenujemo *poročilo*. V vsaki od teh enot izstopa pogled na Jezusa. V prvi: *kar je Jezus delal in učil* (v.1b); v drugi: *ko je bil z njimi pri jedi* (v.4); v tretji: *po teh besedah se je vzdignil* (v.9). Vse tri enote so povezane med seboj tako, da kažejo na Jezusovo razodevanje oziroma govorjenje. Prva enota: *se jim je prikazoval in jim govoril* (v.3c); druga: *rekel jim je: Ni vam dano, da bi vedeli za čase in trenutke* (v.7); tretja: *poteh besedah se je vzdignil* (v.9a). V vseh treh enotah je omenjen odziv učencev na Jezusovo govorjenje. Učencem *se je prikazoval* (v.3), učenci ga *poslušajo* (v.4), *sprašujejo* (v.6), *vidijo iti v nebo* (v.11). Vse enote se končajo s pogledom v prihodnost. Vse to skladje kaže na premišljeno sestavljanje poročila o Jezusu.

Po temeljiti in vsestranski analizi, ki obsega ponekod kar več strani v drobnem tisku, začne razlagati vrstico za vrstico. Namen razlage ni kar najbolj natančno rekonstruirati odrešenjski dogodek ali navesti besede govornika, temveč pokazati na verski (odrešenjski) pomen do-

godka ali govora. Luka res velja za zgodovinarja med novozaveznimi pisatelji (24), vendar ni zgodovinar v smislu današnjega znanstvenega zgodovinopisja. Veliko krivico bi mu delal vsak, ki bi ga zavračal, ker v njegovih knjigah ne bi našel natančnih krajevnih in časovno-zgodovinskih podatkov dogodkov, ki jih opisuje. Lukovo zgodovinopisje niso poročila o golih dejstvih. Kdor bi to od njega pričakoval, bi bil hudo razočaran (114). Njegovo zgodovinopisje so v resnici poročila, ki pojasnjujejo dogodke, tako da iz njih razberemo njihov verski pomen.

Pri ključnem dogodku, nastanku Cerkve na binkošti, ostaja v več stvareh nedorečen. Niti tega ne pove natančno, kje v Jeruzalemu se je to zgodilo. Ali v nastropju hiše, kjer so se apostoli v molitvi zadržavali skupaj z ženami in Marijo, Jezusovo materjo, ko so pričakovali Svetega Duha (prim. 1,13), ali, najbrž v istem nastropju hiše, kjer je bilo zbranih 120 ljudi, ki so volili novega apostola na mesto odpadlega Juda Iškarijota (prim. 1,15sl), pa Luka z besedico ne omenja spremembe kraja, ko začne pripovedovati binkoštni dogodek? Ali morda na tempeljskem dvorišču, kjer je po vsej gotovosti nastopil Peter, ko je množici pojasnjeval binkoštni dogodek (prim. 2,14sl)? Luka samo pravi, *da so bili vsi na istem kraju* (2,1b). Kako naj bi se v nadstropju palestinske hiše zadrževalo 120 lju-

di? In če na tempeljskem dvorišču, ali je potem vsa množica prejela Svetega Duha?

Iz Lukovega poročila 2,1-13 težko razberemo natančen potek binkoštnega dogodka, kar pa ne pomeni, da dogodek ni resničen, temveč da ga je zapisal le toliko, da je iz njega jasno vidno njegovo odrešensko sporočilo. Luka ni pisatelj svetne zgodovine, temveč pisatelj odrešensjske zgodovine (14).

Pri iskanju in pojasnjevanju izvirnega pomena je Zmijewski izvrsten metodik. Vse najprej pojasnjuje, dokler je mogoče, v teološki perspektivi Apostolskih del in tudi tretjega evangelija, se pravi, da Luka pojasnjuje z Lukom. Vsak pisatelj namreč najbolje pojasnjuje sam sebe. To je za pojasnjevanje Lukovih del še posebno važno, kajti Luka ima od vseh novozaveznih pisateljev največji besedni zaklad. Tako je beseda *diaporeo* - *sem v veliki zadregi, ne vem pri čem sem, čudim se* v Novi zavezi samo v Lk 9,7; Apd 2,12; 5,24; 10,17. Z njo Luka pove, kako si ljudje niso znali pojasniti binkoštnega dogajanja in iskali odgovor nanj. Samo natančen pomen Lukovega izraza razkriva pravo počutje ljudi na binkošti.

Kadar ne more določiti besedi pravega pomena samo z vidika Lukovih del, ga poskuša določiti z vidika Nove zaveze ali še širše, z vidika Svetega pisma sploh. V Lukovih delih je najbolj pogosto ime

Gospod. V *Septuaginti* pomeni *Gospod* (*kyrios*) isto kot v hebrejskem izvirniku Jahve (*Bog*). Ker Luka odraža močan vpliv miselnosti *Septuaginte*, upravičeno trdimo, da v njegovih delih *Gospod* pomeni *Bog*. V Apostolskih delih pa imenuje tako tudi poveličanega Jezusa. Z *Gospod* imenuje zdaj Boga, zdaj poveličanega Jezusa. Najbolj svojska lastnost Boga v Stari zavezi je, da pozna obisti in srca ljudi. Isto trdi *Razodetje* 2,23 tudi za poveličanega Jezusa. Ker ima poveličani Jezus lastnosti Boga, ga Luka upravičeno imenuje *Gospod*, zato se učenci z molitvijo *Gospod, ti poznaš srca vseh, pokaži, katerega od teh dveh si izbral, da prevzame mesto v tej službi in apostolstvo* (1,24-25a) pri volitvi apostola na mesto odpadlega Juda Iškarijota, niso obračali na Boga, temveč na poveličanega Jezusa (88). Kakor je zgodovinski Jezus zbral okrog sebe dvanajstere, tako zdaj poveličani Jezus po odstopu Juda Iškarijota zapolnjuje to število.

In če dogodkov ne popisuje celovito kakor bi jih današnji zgodovinar, niso zato nič manj resnični, kajti popisuje jih z izrazi kakor Stara zaveza popisuje odrešensjske dogodke, ki so hkrati tudi del judovske narodne zgodovine. Luka popisuje binkoštni dogodek v luči Božjega razodetja na Sinaju (106). Zdaj omenja ista znamenja, ki v Stari zavezi kažejo na Božjo prisotnost

(prim. 1 Kr 19,11). Zapis novozaveznega dogodka v luči starozaveznega pa daje dogodku verodostojnost in odrešitjski značaj.

Njegova razlaga je torej dosledno biblična. Bogati jo tudi temeljito poznanje krajevnih, časovno-zgodovinskih okoliščin, navad in običajev. Čemu je prav 120 ljudi volilo novega apostola (prim. 1,15sl)? Čemu je zbor, ki naj bi oskrboval mize v jeruzalemski Cerkvi štel ravno sedem mož (prim. 6,5)? Samo dobro poznanje ustaljenih življenjskih navad daje odgovor na to. *Sanhedrin* je zahteval, da kraj lahko ustanovi versko skupnost, zbor ali shodnico, če šteje 120 bratov (85) in da so antični kolegiji, kakor tudi zbori starešin pri shodnicah štel vedno sedem mož (285). Iz tega sklepamo, da možje niso bili postavljeni samo zato, da bi oskrbovali mize, temveč da bi vodili versko občestvo, Cerkev, katere člani so bili helenisti, torej bližji kristjanom iz poganstva kakor kristjanom iz judovstva. Njegova razlaga s tem dobro oživlja dejanski utrip prve Cerkve. Ob njej zasije njeno duhovno sporočilo v izvirni svežini. Tako tudi bolje zaslutimo moč, pri njenem prodiranju v svet.

Razlago bogati tudi temeljito poznanje današnjega preučevanja Apostolskih del in njenih žgočih tem. Domala ob vsaki stvari, ki jo pojasnjuje, navaja misli in dognanja sodbnih preučevalcev Apostolskih

del. Z njimi se sooča, jih potrjuje ali zavrača. To dela tako dosledno in natančno, da zbuja pozornost. Zaradi tolike navzočnosti sodobne eksegetične znanosti ima komentar enciklopedični značaj. Toliko tujega znanja vsebuje redke biblični komentar. Z njim ne bogati samo sebe, temveč odseva tudi stanje biblične znanosti danes.

Po končani razlagi vsake pripovedi razmišlja še o njenem vplivu na življenje posameznika in Cerkve. Gre za aktualizacijo povedanega. To pokaže že pri oblikovanju prvega krščanskega občestva. Ko so se apostoli vrnili z Oljske gore v Jeruzalem po Jezusovem vnebohodu, se niso razšli, temveč so ostali skupaj ter z ženami in Marijo, Jezusovo materjo, v pričakovanju Svetega Duha enodušno vztrajali v molitvi (prim. 1,12.13-14).

Poročilo vsebuje vse, kar mora imeti verska skupnost, če hoče biti Kristusova Cerkev. Prva krščanska skupnost je živela in delovala v Jeruzalemu. Tako je tudi Cerkev vezana na določene kraje. Z njimi živi in je z njimi notranje povezana. Cerkev ima krajevno razsežnost. V njih deluje duhovno. Prva krščanska skupnost je enodušno vztrajala v molitvi. Cerkev je skupnost ljudi, ki molijo (*ecclesia orans*). Molitev jih notranje povezuje in v veri utrjuje. Po tej duhovni razsežnosti se Cerkev razlikuje od drugih človeških skupnosti. Prva krščanska skupnost je

tudi notranje urejena. Na čelu je bil zbor apostolov, njeno srce pa Marija. Tako mora biti v vsaki Cerkvi. Če krajevna Cerkev prek izročila ni povezana z apostoli, ni apostolska.

Posebno bogastvo v komentarju so skoki v stran (ekskurzi). Kar 23 jih je v komentarju. Ko pride v razlagi do stvari, ki so za Apostolska dela ključnega pomena, prekine razlago in poglobljeno pojasnjuje te stvari, na primer *Jezusov vnebohod, umevanje Svetega Duha v Lukovih delih, govorjenje v jezikih itd.* Z ekskurzi prehaja komentar v poglobljene študije ključnih vprašanj Apostolskih del.

Komentar že zaradi obsega in izjemno obsežnega poznanja eksegetične znanosti zlepa ne bo presežen. Vreden je naše pozornosti, ne le branja, temveč preučevanja. Toliko znanja in tako pregledno prikazanega ni mogoče najti v vsakem komentarju.

France Rozman

A. Rebič, *Stvaranje svijeta i čovjeka. Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1996, 175 str.*

Polni naslov se glasi *Stvarjenje sveta in človeka z uvodom v Petero-knjižje* (Predgovor, 5). Na naslovnici je samo prvi del stavka *Stvarjenje sveta in človeka*. Iz polnega naslova

bi sklepal, da bo najprej razpravljalo o stvarjenju sveta in človeka, nato pa vse umestil v kritično vrednotenje *Pentatevha*. Vendar ne postopa tako, temveč najprej kritično ovrednoti *Pentatevh* (11-40), nakar zoži razpravo na značaj in teologijo Prve Mojzesove knjige, *Knjigo nastanka* (41-47) in končno preide k razlagi prvih treh poglavij te knjige z naslovom *Stvarjenje sveta in človeka* (49-164). Ta vrstni red razpravljanja, ki je sicer nasproten kakor ga najavlja polni naslov, je edino razumen, logičen in pravilen. To še posebno velja za knjigo, ki vsebuje temeljne resnice vsega razodetja, vsebuje najstarejše svetopisemsko izročilo sploh in je v načinu pripovedovanja tako drugačna od našega, da brez popolnega poznanja vsega tega, ne moremo prav razumeti njenega sporočila. Brez poznanja značilnosti te knjige in njene govornice, bi jo težko prav razumeli.

Knjiga je tretji ponatis njegove *Biblične prazgodovine*. Ta je izšla 1970 kot ciklostilno razmnoženi učbenik (skripta) za slušatelje Teološke fakultete v Zagrebu. Zaradi visoke strokovnosti, znanstvene usposobljenosti, ki je v polnosti predstavila novejša znanstvena izsledka teh preučevanj v naš čas in zaradi preglednosti, je bil učbenik nadvse ugodno sprejet, ne le pri študentih, temveč tudi pri stroki. Že po dveh letih je bil potreben ponatis. Medtem je prof. še poglobljal preučevanje.

vanje biblične prazgodovine in izsledke objavljaj v *Bogoslovki smotri* (prim. str. 63, op. 86; 83, op. 125). Naprej je zasledoval strokovno literaturo in tako poglobljaj spoznanja. Pedagoško delo mu je kazalo, kaj je pri teh dosežkih obrobno, tako da včasih bolj zastira kakor odkriva resnico. Učilo ga je povedati pridobljeno znanje jasno, pregledno in prepričljivo. Tako je dozorela potreba po tretji izdaji *Biblične prazgodovine*, vendar jo je v prvi knjigi zožil na prva tri poglavja *Knjige nastanka*.

Že z ozirom na zoženje vsebine na prva tri poglavja *Knjige nastanka* in še zlasti zaradi tolikih novih spoznanj, je knjiga več kot ponatis *Biblične prazgodovine*. Končno je tretja izdaja izšla v knjigi, medtem ko sta bili prejšnji skripta. Knjiga vsebuje vse novejšje dosežke biblične znanosti, ne le eksegetične, temveč tudi introduktorne. To se kaže posebno v teoloških razmišljanjih (prim. 55sl; 127sl), po svoje pa dosežke potrjuje uporabljena ali svetovana novejša strokovna literatura. V obsežnem seznamu (165-170) je več kot četrtina razprav, monografij in komentarjev, ki so izšli po letu 1980. Po preglednosti, načinu pisanja in ugotovljenih dejstev je tako zrel dosežek znanosti, da vsakega nagovori, bogati in postavlja v tok najnovejših dosežkov biblične znanosti.

V knjigi je tudi zanimiv dostavek *Mojzesovo peteroknjižje v hrvaški*

biblicistiki (37-40). V njen kratko prikaže delo hrvaških biblicistov v preteklosti, posebno njihovo privrženost konkordizmu. Dostavek je po eni strani pošteno priznanje za njihovo delo na področju preučevanja in širjenju Svetega pisma, po drugi pa boleč prikaz vrzeli, ki je zijala v povojnih časih pri nas. Rebičevi prispevki in prispevki drugih današnjih hrvaških biblicistov žastno polnijo to vrzel in dvigajo biblično znanje na znanstveno raven evropskega dosega.

France Rozman

Jean-Yves Lacoste (urednik),
Dictionnaire critique de Théologie,
Presses Universitaires de France,
Paris 1998, 1336 str.

Ob izteku 20. stoletja se pluralizem kaže tudi na področju teologije. V tem stoletju je teologija naredila izjemen razvoj. Okrožnica *Aeterni patris* papeža Leona XIII. (1879) je tožila nad nepreglednostjo modernih filozofskih tokov, ki zlahka zavede tudi v zmoten verski nauk. Nasproti modernim idealističnim in materialističnim tokovom je podčrtala pomen realistične filozofije Tomaža Akvinskega in spomnila na dejstvo, da je Tridentinski cerkveni zbor izrazil željo, «*naj bo v sredi svetega zbora skupaj s Svetim pismom in dekreti papežev, na oltarju samem, tudi odprta Summa Tomaža Akvinskega.*» Leonov

naslednik Pij X. v protimodernistični okrožnici *Pascendi dominici gregis* (1907) zahteva, »naj bo sholastična filozofija v temelju svetih znano-sti.« Toda že v začetku tridesetih let se v Franciji in Nemčiji pojavijo katoliške teološke šole in gibanja (M.-D. Chenu, Y. Congar, H. de Lubac, J. Danielou, P. T. de Chardin, R. Guardini, K. Rahner, H. U. von Balthasar), ki kažejo prenovitvene težnje in iščejo nov in sodoben izraz za posredovanje nadčasovnega zaklada vere. Še v okrožnici *Humani generis* (1950) Pija XII. so bila ta iskanja zavrnjena in označena kot nepreviden "irenizem" in "dogmatični relativizem" z zahtevo, da teološka misel brezkompromisno posreduje celotno resnico. Vseeno pa so te težnje privedle do pravega prenovitvenega gibanja na področju teologije in duhovnosti, ki ga je institucionaliziral 2. vatikanski koncil. Panorama teologije 20. st. zato kaže izredno razvejanost teoloških usmeritev tako v katoliškem kot tudi protestantskem prostoru. Poleg že omenjenih katoliških pionirjev prenove omenimo še nekatere druge predstavnike sodobne protestantske in katoliške misli: dialektična teologija K. Bartha, eksistencialna teologija R. Bultmanna, hermenevtična teologija (E. Fuchs, G. Ebeling), teologija kulture P. Tili-cha, teologija sekularizacije F. Gogartna, teologija zgodovine O. Cullmana, teologija upanja J. Moltmana, politična teologija J. B. Metza, teologija izkustva E. Schillebeeckxa, teologija osvoboditve, črna teologi-

ja, feministična teologija, teologija tretjega sveta, ekumenska teologija (H. Küng). Dejavniki in kriteriji, ki torej določajo sodobno razvejenost in razvoj teologije, niso več samo metafizične narave, ampak tudi socialnega, kulturnega, eklezialnega, geografskega in rasnega značaja.

Predstaviti tako razčlenjeno panoramo teološke misli pomeni svojevrsten izziv tudi za enciklopedičen pristop k teologiji. Rešitve in odgovori so lahko zelo različni, od monumentalnih projektov, kakršna sta Herderjev *Lexikon für Theologie und Kirche*, ki ga ponovno posodablja, ali francoski *Catholicisme*, ki imata oba po več kot deset knjig, pa do poljudnih, nekaj sto strani obsežnih informativnih slovarjev, kot so npr. *Kleines theologisches Wörterbuch* (K. Rahner in H. Vorgrimler), *Dictionnaire théologique* L. Bouyera ali Truhlarjev *Lexikon duhovnosti* v slovenščini.

Kot sicer slovarji, ki jih izdajajo Presses Universitaires de France, poskuša tudi *Kritični slovar teologije*, ki ga je uredil francoski filozof in teolog J.-Y. Lacoste ter urednik zbirke za teologijo pri isti založbi, ubrati srednjo pot: strokovno in poglobljeno, a ne preveč izčrpno. Njegov glavni namen ni posredovati obilico dejstev, ampak privedi bralca do razumevanja bistvenih značilnosti obravnavanega pojava ali avtorja. O tem priča že izbor okoli 500 temeljnih gesel s področja teologije ali mejnih področij teologije s filozofijo, ki se našajo na različne avtorje, dogodke,

nauke in teorije. V mednarodni družbi sodelavcev, ki sodijo med najvidnejše sodobne teologe, bibličiste in filozofe, predstavljajo uveljavljene raziskovalne ustanove in izhajajo iz različnih kulturnih in verskih izročil, je sodelovalo okoli 250 avtorjev: med njimi npr. P. Beauchamp (Sveto pismo), W. Beinert (ekleziologija), O. Boulnois (srednji vek), R. Brague (antika in islam), E. Brito (Hegel), G. Greshake (eshatologija), F. Kerr (teološki jezik), P. Hünnermann (teologija), Ch. Kannengiesser (patrologija), A. de Libera (srednji vek), N. Lossky (pravoslavje), A. Louth (duhovnost), F. Marty (Kant), J. Milbank (postmoderna), R. Minnerath (Cerkve in država), J. Splett (filozofija religije), M. Vetö (zgodovina) itd.

Slovar ni namenjen izključno ozkemu krogu specialistov, ampak tudi in predvsem izobraženemu bralcu, ki bi želel poglobiti svoja spoznanja s področja teologije ali pa se njegovo delovno področje kakorkoli dotika s področjem teologije (npr.: profesorji ali študenti humanističnih smeri). Koristen je lahko študentu, ki šele vstopa v svet teologije in filozofije, pa tudi strokovnjaku, ki si želi osvežiti nekoč že pridobljeno znanje ter najti točno in zanesljivo strokovno informacijo o kakem teološkem vprašanju.

Pri delu, ki se imenuje *Kritični slovar teologije*, nas seveda zanima, katere pojave delo sploh uvršča v obseg pojma *teologija*. J.-Y. Lacoste v uvodu poudarja zgodovinsko

pogojenost teologije: "*gre za sklop razmišljanj in naukov, ki jih je krščanstvo oblikovalo o Bogu in o svojem izkustvu Boga. Besedo "teologijo" le predlagamo, da z njo poimenujemo sadove neke določene povezave med grškim logosom in krščansko obnovitvijo judovskega izkustva.*" Ta omejitev seveda ne zanika drugih religioznih praks in razmišljanj, ki jih je mogoče obravnavati v sklopu religiologije ali kakšne "druge teologije" niti ne odreka filozofiji, da bi se ukvarjala s pojmom Boga; dejstvo pa je, da niti ni filozofija teologija niti ne govorimo o budistični ali islamski teologiji. Zato pojem "teologije" že vnaprej razumemo v smislu "krščanske teologije". To pomeni, da je tudi v drugih kulturnih okoljih in izročilih možen znanstven govor o božjem razodetju, torej teologija, vendar pa to ne bo več teologija v tistem pomenu, ki pripada zahodnemu kulturnemu izročilu. Pojem "teologije", kakor ga razume zahodno kulturno izročilo, po vsebinski strani obsega razodevanje Boga v zgodovini judovskega ljudstva in v osebi Jezusa Kristusa, ki je temelj krščanskega občestva, t.j. Cerkve, s formalnega vidika pa ga omejuje in določa izrazoslovje (*hieratični jezik*), ki ga je judovsko-krščanski nauk o Bogu privzel od antične, grško-rimske filozofije. "Teologija", t.j. "krščanska teologija", je sad konkretnih zgodovinskih razmer in nanje tudi vpliva. Univerzalnega pojma "teologija" ni! "*Teologija je pozitivna znanost in se*

kot taka absolutno razlikuje od filozofije» (M. Heidegger, *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978, str. 49).

Pojmi, ki jih slovar obravnava, so izbrani iz judovsko-krščanskega kulturnega kroga, ki je razvil svojo teologijo. Izpostavijo zgodovinsko in praktično razsežnost teologije: nanašajo se na staro in novo zavezo, na življenje Cerkve v antiki, v srednjem in novem veku, na sodobne, že omenjene teološke tokove in družbene pojave (npr. demokracija), s katerimi se Cerkev srečuje; obravnavajo prelomne dogodke in glavne akterje iz zgodovine odrešenja, pomembne za notranje duhovno ali zunanje družbeno življenje vernega občestva: preroke, papeže, svetnike in koncile. Predstavijo pa tudi teološko sistematiko: dogmatiko, ekleziologijo, liturgiko, praktično teologijo itd. Nenazadnje so zanimivi tudi tisti deli slovarja, ki spregovorijo o mejnih področjih med teologijo in filozofijo. Po uredniku, ki je tudi pisec najbolj obsežnega gesla o teologiji, je namen teologije govoriti o vseh stvareh z Božjega vidika, *sub ratione Dei*, kot bi se izrazil Tomaž Akvinski.

Namenoma smo v začetku predstavili današnjo razvejanost teoloških tokov. Razvejanost in pluralizem silita h kritičnemu razmisleku. Iz tega prihaja v naslov dela pojem "kritičen". Pojem "kritičnosti" so poudarjali zlasti predstavniki razsvetljenstva, čeprav je razsvetljenstvo samo bilo do kritičnosti nekritično. Svoje geslo "*Sapere aude!*"

Imej pogum uporabljati svoj lastni razum!» (I. Kant, *Beantwortung der Frage: Was ist Aufklärung?*, A 481) so razumeli v smislu izkoreninjenja vseh predsodkov, predpostavk in izročil, ki bi ogrožali prvenstvo avtonomnega razuma. To modernistično "lustracijo" je opravil razum, ki je veljal samemu sebi za edini kriterij resnice. Hermenevtika danes nasprotno poudarja, da človek živi znotraj zgodovine in izročil ter je podrejen različnim avtoritetam (npr. otrok staršem), ki ga določajo in pogojujejo. Živeti pomeni živeti pogojeno in s "predsodki", se pravi na način, ki si ga nisem sam izbral, ampak sem ga prejel od okolja. Dejanja in izbire, ki jih torej storim po prejetih miselnih in delovanskih vzorcih še preden jih sam razumsko upravičim in presodim, pa niso nujno slaba; "predsodki" (= izročila) niso nujno negativni in odvrčajoči od resnice, ampak so velikokrat tudi nosilci globoko življenjske izkušnje predhodnih rodov. "*Prave predsodke mora umno spoznanje končno upravičiti*," ugotavlja največji predstavnik sodobne hermenevtike, H.-G. Gadamer (*Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1990, str. 277) V tem smislu je kritičen tudi Lacostov slovar teologije: kritičen pomeni biti najprej kritičen do sebe, do načina razumevanja in izražanja, za katera se interpret odloči v zavesti, da racionalnost pojma izhaja iz obravnavanega predmeta. Če to prenesemo na področje teologije, lahko uporabimo Pascalovo misel: "*Bog dobro govori o Bogu*" (*Misli,*

§ 799, Mohorjeva družba, Celje 1986, str. 294). Zato namen hermenevitične kritike ni izkoreninjenje izročil in vsega, kar razum presega, ampak subtilnost v razumevanju in izražanju (*subtilitas intelligendi et explicandi*). V tem smislu je opredelil vlogo hermenevtike protestantski teolog G. Ebeling: "*Hermenevitično*« je to, kar spodbuja in pomaga, da se zavemo odgovornosti besede» ("Hermeneutische Theologie?", v: *Wort und Glaube* II, Mohr, Tübingen 1969, str. 106). V tem smislu je treba razumeti tudi pojem "kritičen", ki se nahaja v naslovu Lacostovega teološkega slovarja.

V tem je tudi velika vrednost slovarja. Poleg zanesljive strokovne informacije bralca navaja k odgovornemu samostojnemu razmisleku in oblikovanju osebnih sodb. Podobno kot je zapisal Kant, da se filozofije ni mogoče naučiti, mogoče pa se je naučiti filozofiranja (prim. *KrV*, A 837, B 865), velja tudi za *Kritični slovar teologije*, da ne želi podati nekakšnega teološkega sistema, ampak spodbuditi raziskovalno in problematizirajočo misel o Bogu.

Robert Petkovšek

Dajnkov zbornik (ur. **Marko Jesenšek** in **Bernard Rajh**), **Slavistično društvo Maribor, Maribor 1998, 337 str.**

V Dajnkovem zborniku so objavljeni referati z znanstvenega simpozija o Petru Dajniku (1787 v Črešnjevcih pri Gornji Radgoni - Velika Nedelja 1873), duhovniku sekovske (graške) škofije in pozneje (od 1859) lavantinske škofije, naboznem in poljudnostrokovnem pisatelju, jezikoslovcu in neutrudnem vzhodnoštajerskem prosvetitelju, ki je bil od 27. do 29. novembra 1997 v rodni Črešnjevcih pri Gornji Radgoni.

Razprave v zborniku so razdeljene na štiri tematske sklope.

Prvi sklop razprav vsebuje prispevek Bernarda Rajha, ki je predstavil Petra Dajnka kot predstavnika vzhodnoštajerskega razsvetljenstva (str. 11-26), njegovo slovstveno in knjižnojezikovno delo in ga poskušal umestiti v širši duhovnozgodovinski okvir. Ugotovil je osnovne idejne značilnosti Dajnkovega opusa, ki so s svojim zamudniškim značajem onemogočile uspeh njegovih (zlasti književnojezikovnih) prizadevanj. Dajniku priznava neverjeten avtorski in izdajateljski zalogaj in pozitivno naravnost njegovih narodnoprepornih prizadevanj.

Akademik Vasilij Melik je v predavanju *Slovenske dežele v Avstro-Ogrski* (str. 27-34) predstavil zgodovinsko-upravno in geografsko razdeljenost Slovencev, ki so sredi 19. stoletja živeli v šestih avstrijskih deželah, dveh ogrskih županijah in

eni italijanski provinci, ter opozoril, da so ob narodni zavesti (leta 1816 je nastala oznaka Slovenija za ves prostor, na katerem so živeli Slovenci) bile med Slovenci močno prisotne tudi deželna in pokrajinska pripadnost ter pripadnost ožjemu domačemu okolju.

Antonija Bernard iz Nacionalnega inštituta za vzhodne jezike in kulture v Parizu je dala naslov svojemu predavanju *Posebnosti slovenskega razsvetljenstva v primerjavi s francoskim z ozirom na regijo in jezik* (str. 35-54). Svojo izvirno razpravo je strnila v povzetku: "Kljub nekaterim evidentnim razlikam med francoskim in slovenskim razsvetljenstvom obstajajo med njima tudi globlje povezave, ki izvirajo iz istih idejnih osnov tega novodobnega evropskega gibanja: skupne predstave in prizadevanja človeka, drugačnega pojmovanja religije (in položaja cerkvene organizacije), zlasti pa novega pojmovanja narodne skupnosti in pomena (knjižnega) jezika ter šolstva" (str. 35).

Drugi tematski sklop, ki prinaša jezikoslovne razprave, je najobsežnejši. Jože Rajhman v razpravi *Dajnkovi jezikovni nazor* (str. 57-69) ugotavlja, da je Dajnko v skladu z razsvetljenskimi načeli tedanje dobe začel svoj knjižni program s hkratnim opismenjevanjem vzhodnoštajerskega človeka, ki je hotel najprej sebe in svoj bivanjski smisel doživeti v cerkvenem prostoru. "Zato je bila Dajnkova poglobljena skrb, vzhodnoštajersko narečje s slovnico in abecednikom preobli-

kovati v knjižni jezik" (str. 57). Svojim rojakom je želel omogočiti branje in razumevanje svetopisemskih beril pri bogoslužju, ki jih je kar dvakrat izdal še v bohoričici. Rajhman je prepričan, da je Dajnkov pomen v tem, "da je z uveljavljanjem novih oblik preko Murka in Miklošiča odločilno vplival na uveljavitev enotnega knjižnega jezika. S tem je pomembno vplival na to, da se je vzhodna Štajerska tudi po jezikovni plati priključila osrednji Sloveniji, tako kot je Slomšek s priključitvijo mariborskega okrožja k svoji škofiji uspel to območje vključiti v enoten slovenski prostor" (str. 68).

Martina Orožen, z ljubljanske Filozofske fakultete, v svoji razpravi *Sistemske in upovedovalne razlike v Dajnkovem in Ravnikarjevem prevodu zgodbe Svetega pisma* (str. 71-92) osvetljuje "dajnkovi knjižno-normativni vzorec oz. besedilno upovedovalno neodvisnost ob osrednje-slovenskem (M. Ravnikar, 1815) in prekmurskem (M. Küzmič, 1795). Ugotovljena besedilna stična mesta (Dajnko - Küzmič) potrjujejo določen ozir na sistemsko bližji prekmurski knjižni jezik, knjižnojezikovni nazor (preusmeritev h govornim besedi, določene ujemanje sistemske prvine, puristična načela) pa Dajnka samodejno zbližuje z Ravnikarjevo knjižno normo. Dajnkovi knjižni jezik kot svojstven 'vezni člen' dveh skrajnih knjižnih žarišč (kranjskega in prekmurskega) v danem času dejansko pozitivno integracijsko deluje" (str. 71).

Urednik zbornika Marko Jesenšek predstavlja *Nekatere oblikoslovno-skladenjske značilnosti vzhodnoštajerskega knjižnega jezika 19. stoletja* (str. 93-110), kjer omenja Slomška in šest vzhodnoštajerskih duhovnikov. "Z uresničevanjem Dajnkovega razsvetljensko-predromantičnega jezikovnega programa, ki so ga sprejeli vsi pomembnejši vzhodnoštajerski pisci razen Krempla, Slomška in Murka, je bil v začetku 19. stoletja normiran vzhodnoštajerski knjižni jezik. Dajnko, Šerf, Rižner in Lah so izoblikovali normativno in stilistično prepoznaven slog pisanja, ki je od osrednjeslovenskega najbolj odstopal v besedju, njegove prepoznavno vzhodnoštajerske oblikoslovno-skladenjske značilnosti pa so nedoločniške in deležijske polstavčne zveze (skladenjski strnjevalci) ter raba povratnih glagolov s se" (str. 93).

Zinka Zorko, redna profesorica na Pedagoški fakulteti v Mariboru, ima v zborniku razpravo *Oblikoslovna in skladenjska analiza Dajnkovega dela Kmet Izidor s svojimi otroki in lydmí* (str. 111-128), Irena Orel razpravo *Dajnkova raba predlogov v primerjavi z osrednjeslovensko* (str. 129-141), Majda Merše iz ZRC SAZU *Dajnkov prikaz in raba glagolskega vida v primerjavi z osrednjim slovenskim knjižnojezikovnim prostorom* (str. 143-154), Irena Stramljič Breznik s Pedagoške fakultete v Mariboru *Dajnkovo besedotvorje med slovansko in slovensko besedotvorno tradicijo*

(str. 159-170), Milena Hajnšek-Holz *Slovarsko delo Petra Dajnka* (str. 183-197), France Novak *Dajnkovo čebelarstvo izrazje* (str. 199-207), Mirko Križman *Jezik in slog pesmi Petra Dajnka in Andreja Gutmana* (str. 233-255) in Mihaela Koletnik *Slovenskogoriško narečje v Dajnkovem rojstnem kraju* (str. 257-271).

V drugem tematskem sklopu je za zgodovino pisje liturgike na Slovenskem zanimiva razprava Andreje Legan Ravnikar iz ZRC SAZU, ki je dala svoji razpravi naslov *Liturgična terminologija v Dajnkovih katekizmih* (str. 171-181), kjer primerja izbrane termine z Murščevim *Bogočastjem* (1850), prvo slovensko liturgiko in Slomškovima katekizmom (katekizemski del *Svetih evangeljev z molitvami ino branjem*, 1845, in *Mali katekizem*, 1869) (str. 173-179). Za zgodovino pisje slovenskih prevodov Prve Mojzesove knjige pa je zanimiva jezikovna razprava *Nekaj vidikov o Dajnkovem prevajanju Knjige Poroda* (str. 209-232) o Dajnkovem rokopisu 50 poglavij prve Mojzesove knjige, ki jo je objavila Francka Premk iz ZRC SAZU. Razprava je nastala iz primerjav obsežnega latinskega in slovenskega dokaznega gradiva. "Poglabljanje v Dajnkovo besedilo kaže sposobnost slovenskega jezika za tvorbo fraz z območja bibličnih realij duhovnega, materialnega in obrednega značaja in njihov abstraktni (nadjezikovni, mišljenjski) in konkretni obstanek v sodobni slovenščini" (str. 211).

V tretjem tematskem sklopu je

Vinko Škafar predstavil *Nabožno slovstvo Petra Dajnka* (str. 275-295), kjer je izhajal iz dotedanjih pisnih besedil med Muro in Dravo, da bi tako lažje umestil razvejeno Dajnko nabožno slovstvo v takratno dobo in obenem poskušal nakazati nekatere posebnosti Dajnkovega nabožnega slovstva (str. 284-294).

Majda Potrata s Pedagoške fakultete v Mariboru je predstavila *Dajnkove posvetne pesmi* (str. 297-306). Jožica Čeh prav tako z mariborske Pedagoške Fakultete je kritično in zanimivo predstavila *Prisposodbljanje v Dajnkovem Kmetu Izidorju* (str. 307-315), kar je tudi svojevrsten prispevek k zgodovinopisju pedagogike na Slovenskem. Marija Stanonik iz ZRC SA-ZU pa je objavila razpravo *Peter Dajnko in slovstvena folklor* (str. 317-330), saj je pri Dajniku mnogo gradiva o življenju na vasi, in sicer z vidika materialne, družbene in duhovne kulture v dvajsetih letih 19. stoletja.

V zadnjem tematskem sklopu je Ivan Rihtarič kratko predstavil *Cene živine, poljščin in vina na spodnjem Štajerskem v Dajnkovem času* (str. 333-338). Darko Friš s Pedagoške fakultete v Mariboru je obdelal *Zgodovinopisje na spodnjem Štajerskem v Dajnkovem času* (str. 339-349), kjer je prikazal življenje in delo duhovnika, narodnega buditelja, nabožnega pisca, zgodovinopisca in Dajnkovega rojaka Krempla (1790-1844), ki je napisal *Dogodivščine štajerske zemle* (1844), prvo obsežnejšo zgodovino v slovenskem

jeziku. Lucijan Bratuš, docent na akademiji za likovno umetnost v Ljubljani, v svoji razpravi *Črke v slovenskih rokopisih in tiskih od Brižinskih spomenikov do danes* (str. 351-372) predstavlja razvoj rokopisne latinice in pot iskanja najprimernejše tipografije za tiskanje slovenskih besedil, ki pelje od gotice prek bohoričice, poskusov, kot sta dajncica in metelčica, do gajice, v kateri pišemo danes. Predavanje je v zborniku nazorno opremljeno s številnimi vzorci različnih črk in pisav od Trubarjevega Abecedariuma (1550) do Janežičeve slovnice (1854), v kateri je dokončno uzakonjena gajica kot slovenski črkopis. Zadnje predavanje *Čebelar Peter Dajnko* (str. 373-377) je prispeval Anton Novak, ki je predstavil Dajnko *Čelarstvo* (1831) in ocenil vedenje o čebelah, ki je bilo za tisti čas visoko strokovno in je pomembno vplivalo na razvoj slovenskega čebelarstva.

Sklep

Referati, objavljeni v Dajnkovem zborniku, so izvirne razprave o duhovniku Petru Dajniku kot predstavniku vzhodnoštajerskega razsvetljenstva in bistveno presegajo dosedanje vrednotenje Dajnkovega dela, saj mu odmerjajo značilen delež v razvoju slovenskega knjižnega jezika in odkrivajo nekatere njegove nove slovstvene in narodno-prebudne dosežke. Razprave ugotavljajo, tudi v primerjavi s sočasnimi osrednjeslovenskim knjižnim jezikom, "Dajnkov avtonomen in sa-

mosvoj jezikovni sistem, ki je bil doslej vse premalo raziskan" (Zinka Zorko). Rezultati simpozija kažejo, "da je bil 'separatizem' Petra Dajnka in njegovih sodobnikov le navidezen, saj jim je v 19. stoletju šlo predvsem za iskanje in ohranjanje narodne identitete, ki je bila na slovenskih narodnostnih mejah na še težji preizkušnji kot v središču" (Marko Jesenšek). "Zbornik odkriva nove razsežnosti Dajnkovega jezikovno-literarnega delovanja, prevrednoti in poudarja njegove zasluge pri oblikovanju slovenske knjižne norme v 19. stoletju in ga uvršča med pomembne slovenske predromantike, ki so odločno vplivali na razvoj slovenskega jezika in pisave" (str. 8).

Tudi Dajnkovemu nabožnemu slovstvu, namenjenemu "sekovskim" Slovencem med Muro in Dravo, ki je zaradi dajničice in vzhodnoštajerskega knjižnega jezika bilo neraziskano in pozabljeno, bo odslej lažje dati objektivnejše mesto ob nabožnem slovstvu v osrednjeslovenskem in prekmurškem knjižnem jeziku in dopolniti nabožnoslovstveno zgodovino na Slovenskem v prvi polovici 19. stoletja.

Slavističnemu društvu Maribor gre priznanje, da je ob 210-letnici Dajnkovega rojstva organiziralo znanstveni simpozij in z referati, ki so zdaj tudi objavljeni, dalo duhovniku, neutrudnemu vzhodnoštajerskemu prosvetitelju in narodnoprebudnemu delavcu Petru Dajniku tisto mesto, ki mu objektivno pripada na

jezikovnem, poljudnostrokovnem in nabožnoslovstvenem področju.

Vinko Škafar

Vsebina Contents

Razprave Articles

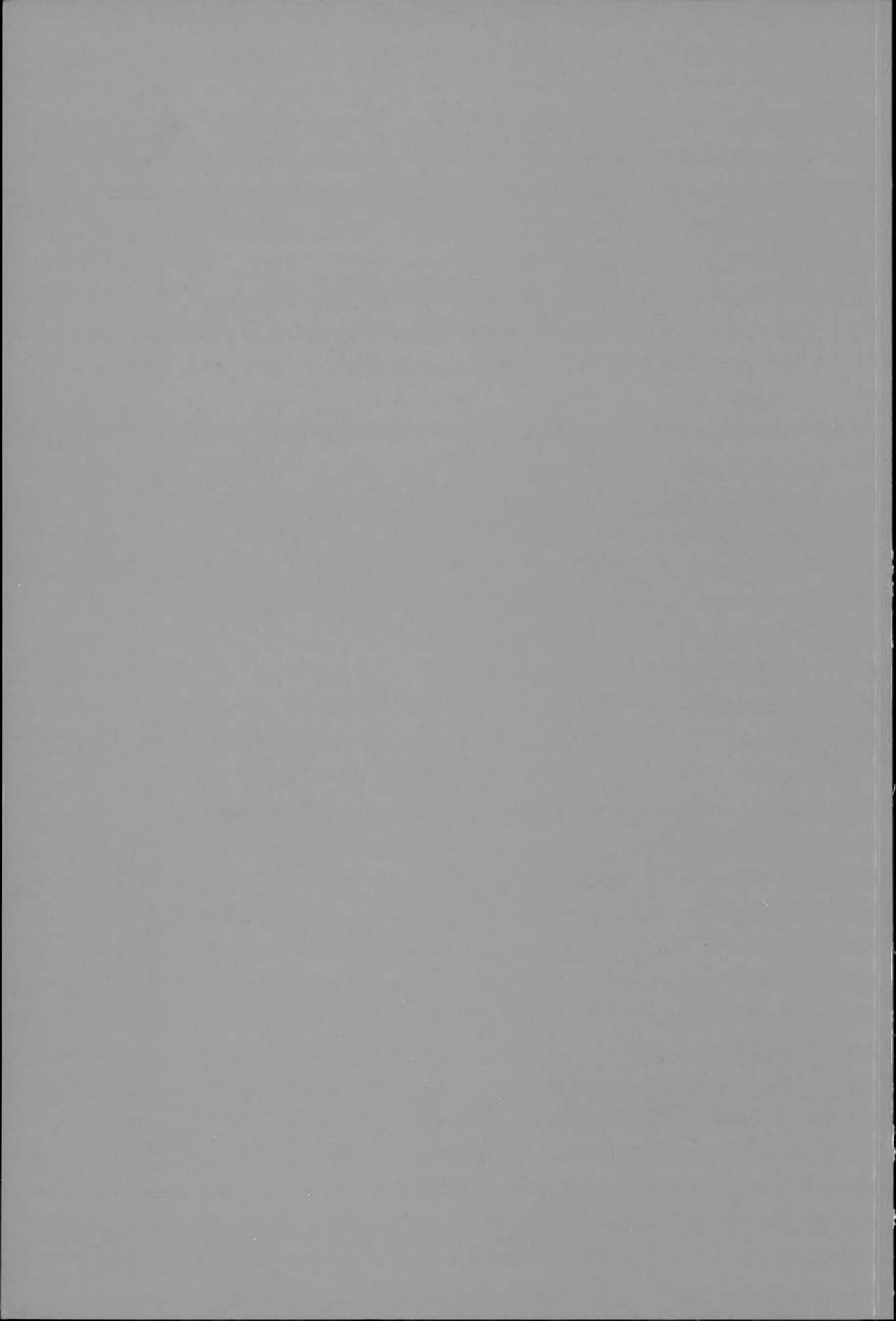
- 5 **Borut Košir**, Pravica vernikov do učinkovitega nastopanja pred cerkvenim sodiščem
Right of the Faithful to Effectively Appear before Church Courts
- 19 **Snežna Večko OSU**, Savel - preganjalec ali preganjani?
Saul - the Persecutor or the Persecuted One?
- 33 **Mira Stare**, »Jaz sem pot in resnica in življenje«. Jezusova samooznačitev v Jn 14,6
»I am way, and the truth, and the life.« Jesus' Self-Description in Jn 14.6
- 53 **Libero Pelaschiar**, Inculturazione della fede
Inkulturacija vere in evangelizacija kulture
- 77 **Lenart Škof**, Vprašanje etične zavesti in praktična filozofija sv. Tomaža Akvinskega
Moral Consciousness and Practical Philosophy of Saint Thomas Aquinas

Pregledi Reviews

- 93 **A. Slavko Snoj SDB**, Sodobne evropske kulture in kateheza
- 103 **Jože Štupnikar**, Človekovo izkustvo bolezni
In memoriam
- 109 **Vinko Škafar OFMCap**, Jože Rajhman 1924 - 1998
Ocene Book Reviews
- 119 **Snežna Večko OSU**, J. Krašovec, Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi
- 123 **France Rozman**, J. Zmijewski, Die Apostelgeschichte
- 128 **France Rozman**, A. Rebič, Stvaranje svijeta i čovjeka. Kršćanska sadašnjost
- 129 **Robert Petkovšek**, J.-Y. Lacoste (urednik), Dictionnaire critique de Théologie
- 133 **Vinko Škafar OFMCap**, M. Jesenšek in B. Rajh (urednika), Dajnkov zbornik

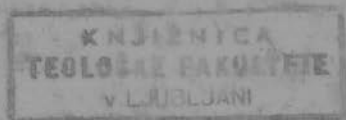
Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Prof. dr. **Borut Košir**, Štula 23, 1210 Ljubljana-Šentvid
Prof. dr. **Libero Pelaschiar**, via P. Revoltella 138, IT-34122 Trieste
Mag. **Robert Petkovšek** CM, Maistrova 2, 1000 Ljubljana
Prof. dr. **France Rozman**, Partizanska 23, 1000 Ljubljana
Prof. dr. **A. Slavko Snoj SDB**, Rakovniška 6, 1108 Ljubljana
Mag. **Mira Stare**, Claudiaplatz 3/III, A-6020 Innsbruck
Doc. dr. **Vinko Škafar OFMCap**, Ob izvirkih 5, 2000 Maribor
Mag. **Lenart Škof**, Tomažičeva 40, 1000 Ljubljana
Dr. **Jože Štupnikar**, Trubarjeva 82, 1000 Ljubljana
Doc. dr. **Snežna Večko OSU**, Koroška 1, 2000 Maribor



Letnik 59 leto 1999

2



Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Janez Juhant, **Krščanske vrednote in sodobni človek**

Avguštin Lah, **Vrednotenje in sprejem 2. vatikanskega koncila v Sloveniji**

Stanislav Slatinek, **Psihična zrelost za življenje v celibatu**

Zvonko Bergant, **Poskusi demokratiziranja slovenskega klasičnega liberalizma**

Maja Milčinski, **Od filozofskega daoizma k daoizmu kot religiji**

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

- Izdajatelj / Publisher:** Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
- Glavni in odgovorni urednik/
Editorial Chief:** Ciril Sorč
- Pomočnika glavnega urednika/
Editorial Assistants:** Edvard Kovač OFM
in Vinko Potočnik
- Uredniški svet/
Scientific Council:** Metod Benedik OFM^{Cap},
Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant,
Jože Krašovec, France Oražem,
Viktor Papež OFM (Rim),
Jože Plevnik SI (Toronto),
Jure Rode (Buenos Aires),
Francè Rozman, Anton Stres CM,
Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
- Uredniški odbor/
Editorial Board:** Bogdan Dolenc, Borut Košir,
Drago Ocvirk CM, A. Slavko Snoj SDB,
Marijan Peklaj, Vinko Škafar OFM^{Cap},
Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
- Prevodi:** Vera Lamut
- Lektoriranje:** Jože Kurinčič
- Oprema:** Lucijan Bratuš
- Priprava:** Družina
- Tisk:** Tiskarna Ljubljana
- Založnik:** Družina, Ljubljana
- Za založbo:** Janez Gril
- Naslov uredništva:** Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
1000 Ljubljana
- Naslov uprave:** Družina d.o.o., Krekov trg 1,
1000 Ljubljana
- ISSN:** 0006-5722
- Izid Bogoslovnega vestnika je finančno pod-
prlo Ministrstvo za znanost in tehnologijo
RS
- Letna naročnina:** 4000 SIT, za tujino 45 USD, posamezna števil-
ka 1000 SIT
ŽR za SIT: 50101-603-401025;
za tujo valuto: 50100-620-133 900-27620-
118911/5
- Poštnina:** plačana pri pošti 1102, Ljubljana

UDK 2(05)

ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 58 leto 1998

ŠTEVILKA 1

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

VSEBINA - Contents
RAZPRAVE - Articles

Christian Gostečnik OFM , Odgovornost v psihologiji in psihoanalizi	1
<i>Responsibility in psychology and in psychoanalysis</i>	
Drago Ocvirk CM , Vstajenjsko poslanstvo za Novo zavezo	13
<i>Resurrection Mission for the Community</i>	
Borut Košir , Veljavni predpisi Cerkve v zvezi z ustanavljanjem novih ali preoblikovanjem obstoječih škofij	33
<i>Valid Church Regulations Concerning Founding of New Dioceses or Reorganization of Existing Ones</i>	
Ciril Sorč , Temelj in razsežnost krščanskega upanja	47
<i>Basis and Dimensions of Christian Hope</i>	
Francè Rozman , Prihod Sina človekovega	63
<i>The Coming of the Son of Man</i>	
Ciril Sorč , Perihoreza - način bivanja Boga, ki je ljubezen	129
<i>Perichoresis - Manner of Existence of God Who Is Love</i>	
Viktor Papež OFM , Cerkvene dajatve v Zakoniku cerkvenega prava	145
<i>Church levies in the Codex of Canon Law</i>	
Jože Plevnik SI , Zasmehovanje Jezusa v sinoptičnih evangelijih	161
<i>Mocking Jesus in Synoptic Gospels</i>	
Georg Hilger , Novejša vprašanja o šolskem verskem pouku v Nemčiji ...	173
<i>Recent Problems Concerning Religious Instruction in German Schools</i>	
Ivan Štuhec , Spomin, čas in prostor	259
<i>Memory, Time and Space</i>	
Snežna Večko OSU , Začetki izraelskega kraljestva: zavrženje in izvolitev	267
<i>Beginnings of Israelite Kingdom: Rejection and Election</i>	
Christian Gostečnik OFM , Psihologija ulice in njeni temeljni mehanizmi	281
<i>Psychology of the Street and its Basic Mechanisms</i>	
Stanislav Slatinek , Poročna slovesnost tistih, ki ne verujejo	290
<i>Marriage Ceremony of Nonbelievers</i>	

TEOLOŠKI TEČAJ 1998

Woschitz Karel M. , Duh in Sveti Duh	385
<i>Spirit and Holy Spirit</i>	
Dolenc Bogdan , Cerkev - creatura Spiritus Sancti	397
<i>Church as creatura Spiritus Sancti</i>	
Sorč Cyril , Karizmatična razsežnost kristjanovega življenja	409
<i>Charismatic Dimension of Christian Life</i>	
Ocvirk Drago CM , Nedokončan evangelij Svetega Duha	427
<i>Unfinished Gospel of the Holy Spirit</i>	
Turnšek Marjan , Duhovna obzorja sodobnega sveta	449
<i>Spiritual Horizons of the Modern World</i>	
Jamnik Anton , Sodobni filozofski tokovi o svobodi duha in delovanja	463
<i>Modern Philosophical Currents about Freedom of Spirit and Action</i>	
Gostečnik Christian OFM , Prisilno ponavljanje hudih travm	479

Compulsive Repetition of Severe Traumas

Gnidovec Franc , Kristusovo vstajenje v Janezovem evangeliju	491
<i>Christ's Resurrection in the Gospel according to John</i>	

PREGLEDI

Reviews

Biel Robert , Odnosi med Cerkvijo in državo po zlomu komunizma	303
Drašček Toni , Mistika skozi čas, pustolovščina z Bogom	85
Juhant Janez , Pogled v delovanje Teološke fakultete	107
Murugarathanam T. , Reinterpretacija hindujskih tradicij v sodobni Indiji	347
Ocvirk Drago CM , Tehnoznanosti in teologija	209
Oražem France , Kratak pogled v zgodovino duhovnega vodstva	227
Pačnik Tone , Preprost uvod k afriški črnski filozofiji	95
Snoj A. Slavko SDB , Didaktični in metodološki izzivi za katehezo v luči novejših cerkvenih dokumentov	319
Snoj A. Slavko SDB , Katehetski kongres Würzburgu 1997 pod geslom <i>Glasovi hrepenenja</i>	331
Stres Anton CM , Neosholastična kritika marksizma	505
Stres Anton CM , Ušeničnikov prispevek k neosholastičnemu ... 71, 187, 337	
Škulj Edo , Bibliografija profesorjev TEOF v letu 1997	531
Valenčič Rafko , Teološki tečaji 1991-1998	525

OCENE

Book Reviews

Bizjak Jurij , A. Z. Kiš, Knjiga o Jobu u hrvatskoglagolskoj književnosti	370
Kolar Bogdan SDB , S. Zimniak, Salesiani nella Mitteleuropa	543
Mlinar Anton , C. Kähler, Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie	353
Mlinar Anton , H. G. Gruber, Christliche Ehe in moderner Gesellschaft	123
Mlinar Anton , R. Löw, Die neuen Gottesbeweise	245
Mlinar Anton , S. Schwarz, The Moral Question of Abortion	355
Mlinar Anton , S. Sirovec, Katoličko moralno bogoslovje	122
Rozman Francè , C. Tomić, Otkrivenje	361
Rozman Francè , M. Limbeck, Mit Paulus Christ sein	368
Rozman Francè , W. Kirchschläger, Einführung in das Neue Testament	365
Sorč Ciril , G. Greshake, Der dreieinige Gott, Eine trinitarische Theologie	115
Škafar Vinko OFMCap , J. Lipnik, Volkmerjev zbornik	382
Škafar Vinko OFMCap , Josip Turčinović, Anton Vramec, sporni hrvatski teolog	118
Škafar Vinko OFMCap , M. Nikić, Novi religiozni pokreti	379
Škafar Vinko OFMCap , M. Nikić, Reinkarnacija i/ili ukrснуće	374
Špelič Miran , Živa antika - Antiquité vivante (1995)	127

BOGOSLOVNI VESTNIK

Theological Quarterly

Izdaja Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

Published by Faculty of Theology, University of Ljubljana

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

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

Glavni in odgovorni urednik: France Oražem.

Pomočnik glavnega urednika: Edo Škulj.

Lektor: Jože Kurinčič.

Prevajalec: Vera Lamut.

Oprema: Tone Štrus.

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

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

Letna naročnina: 4000 SIT, posamezna številka 1000 SIT, za tujino 45 USD; ŽR za SIT: 50101-601-271482; za tujo valuto: 50100-620-133 900-27620-118911/5.

Poštnina plačana pri pošti 1102.

Tisk: Tiskarna Ljubljana

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 59 leto 1999

2

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 1999

Janez Juhant

Krščanske vrednote in sodobni človek

Položaj današnjega človeka in problem vrednot

Pred očmi imamo položaj današnjega človeka v celoti, ne le položaj kristjana, kajti postaviti moramo primerljive kriterije za kristjane in ne-kristjane, torej za vse ljudi. Položaj današnjega človeka določajo vedno bolj globalizirani kriteriji, ki postajajo nova etika, ki zadeva vse člane družbe ne glede na njihovo idejno usmeritev. Tu si zastavljamo vprašanje, kaj so posebnosti krščanskega etosa v primerjavi s kakim drugače utemeljenim (humanističnim) etosom in kakšne možnosti ima krščanski etos spričo položaja sodobnega človeka.

Nič več nimamo namreč opravka s tako imenovano (enotno) krščansko družbo, kakršno pozna npr. srednji vek. Ta okoliščina terja presojo dosedanjih vrednot in zahteva njihovo ponovno preverjanje. Pluralna družba mora namreč ob različnih idejnih vrednotnih podlagah, ki jo tvorijo, najti in zagotoviti vrednostno soglasje, ki naj omogoči življenje in delovanje celote. Obširne razprave o temeljnih vprašanjih etike v sodobnem svetu (od novoveške individualizacije in tehnizacije s svojo tako imenovano tehnično mentaliteto¹) razodevajo težave pri iskanju skupnega imenovalca etične utemeljitve. Novi poskusi utemeljitve etike (od najvišje moralne zavesti pri Nietzscheju, individualnega etičnega delovanja eksistencialistov, prek marksistične družbene prakse, do jezikovno teoretične meta-etike), razodevajo to raznolikost sveta in postavljajo vprašanje, kako priti do skupne (za vse sprejemljive) etične podlage.²

Doseči soglasja o etičnih temeljih je posebej zapleten proces v post-komunističnih tranzicijskih družbah. Podobno je sicer tudi v drugih družbah, ki so na prehodu in se temeljito spreminjajo, vendar so spremembe spodbuda na poti k novim etičnim temeljem in držam.³ Post-komunistične dežele ob koncu vrednotno enoumnega avtoritarnega sistema puščajo vrednotno praznino, ki jo nekateri skušajo ohranjati in zapolni-

¹ Prim. D. Mieth, *Wissenschaft - Technik - Ökonomie: Wie können wir verantworten*, v: Wils - Mieth (Hrsg.), *Ethik ohne Chance?*, Tübingen 1991, 210.

² Prim. A. Pieper, *Ethik v: Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Hf. II, 806-808, T. Honderich, *The Oxford Companion to Philosophy*, Oxford 1995, 590-593.

³ Tak primer je helenizem, v katerem se je oblikovala krščanska etična drža: Prim. W.A. Meeks, *The Christian Beginnings and Christian Ethics: the Hermeneutical Challenge*, v: *Bulletin der Europäischen Gesellschaft für Theologie*, 9 (1988) 2, 173.

ti s podaljševanjem odredb, vsiljevanjem vzorcev bivšega sistema. Prek načrtnega medijskega pa tudi drugega delovanja zaslepljujejo človeka z nevrednotami nihilistične religije, ki jih skrivajo v medijski in drugi družbeno-politični učinki bodisi v konotacijami ali pa celo v direktnih vsebinskih učinkih, kakšne so bile npr. teze za samomor kranjske gimnazije leta 1998 ali brezijanska Marija s podgano presegajo vse mere in meje. To taktiko uporablja tudi oblast na področju šolstva. Razprave o vrednotah v šolskem sistemu v Nacionalnem kurikularnem svetu so pokazale, da se tvorci novega sistema niso pripravljali pogovarjati o etičnih izhodiščih⁴, čeprav je pričakovati, da bo nov oziroma prenovljeni šolski sistem kot izhodišče postavil nov vrednotni sistem, drugačen od komunističnih vrednotnih podlag. Ne moremo pa zanikati, da so ravno vrednote temelj šolske preнове in le nacionalno soglasje o njih bi zagotovilo uspešnost šolske preнове.⁵

Če dalje upoštevamo, da mediji po besedah Herwiga Bücheleja zarišujejo »svet kriminala, seksa in čenč« in da danes svetovna medijska, kabelska in računalniška miselnost tvori svet »znanstveno-tehnično-gospodarske prisile«, potem živimo v svetu in družbi močnih medijsko-gospodarskih žvrednotnih podlag, ki oblikujejo svojske 'etične' drže in tvorijo močno in predvsem neposredno uspešno 'konkurenco' krščanskemu vrednostnemu sistemu. Iz tega sledi tudi večja moč in uspešnost teh sistemov v primerjavi z religioznimi pri obvladovanju današnjega človeka in družbe.

Tudi medmrežno občevanje (internet) služi le krepitvi mrtvih poslovnih odnosov. Ljudi svetovni konkurenčni sistem kljub navidezni neposredni komunikaciji (prek medmrežnih povezav) vzgaja za tržne rivale, družbo pa utemeljuje na (pri)sili, ki zahteva vedno več zakonov in policije. V revnejših državah, na poseben način pa v deželah postkomunizma, taka projekcija sveta povzroča stopnjevanje neizživetih hrepenenj, ker se povečuje prepad med dejanskim stanjem ter človekovimi možnostmi in željami.⁶ Današnji človek je torej v svojem odločanju ne le postavljen v omenjeni družbeni in organizacijski okvir kot partner v tem sistemu pač pa sistem z železno tržno zakonitostjo od človeka zahteva, da se podredi, odloča in deluje ter prevzema razumevanje dobrin in vrednot točno po logiki tega sistema.

Po logiki svetovnega finančno-gospodarskega sistema so pa ključne odločitve v rokah maloštevilnih posameznikov; komaj dobra tretjina ljudi ima možnost soodločanja in udeležnosti pri dobrinah, medtem ko sta

⁴ Prim. B. Marentič-Požarnik, *Kako pomembna so pojmovanja znanja, učenja in poučevanja za uspeh kurikularne preнове (II. del) v: Sodobna pedagogika 4*, Ljubljana 1998, 369.

⁵ Prim. J. Juhant, *Izhodiščne teze h kurikularni prenovi*, v: *Kurikularna prenova*, Ljubljana 1997, 55 s.

⁶ H. Büchele, *Eine Welt oder keine*, Innsbruck (Tyrolia) 1996, 45 s.; prim. tudi Zulehner, *Solidarität*, Tyrolia, Innsbruck 1996, 31 s.

dve tretjini svetovnega prebivalstva potisnjeni v odvisnost in se borita za osnovno preživetje. Gospodarsko-finančni lobiji pa prevzemajo tudi vedno več državne suverenosti in tudi posamezne države podrejajo svojim gospodarsko-finančnim interesom.⁷

To človeka kot osebo vedno bolj izrinja iz odločanja o družbenem položaju ter ga omejuje oziroma ponižuje zgolj v izvrševalca, v uporabnika oziroma v sredstvo celotnega sistema. Ponazorimo samo z enim paradoksnih primerov, kako se danes lahko izrablja človeka za sredstvo sistema: Eno samo intracitoplazemsko iniciranje spermijev stane v Belgiji en milijon dolarjev in je le 20 % uspešno, ob tem pa samo v Braziliji osem milijonov otrok živi na cesti.⁸ V ospredju delovanja in zanimanja torej ni človek kot tak, pač pa izbranec, uspešnejši, ki pa je to postal zato, ker je znal odriniti druge, ki so po tej logiki zaostali ali izpadli.

Maloštevilni posamezniki torej z medijskimi sredstvi določajo potek »te globalizacijske igre« in prepričujejo ves svet, da je igra dobra in nujna ter bo uspešna za vse. Taka globalizacija pa povečuje napetosti v družbi. V Sloveniji se teh problemov premalo zavedamo - sodeč po dejavnosti politike - zato utegnemo postati lahek plen teh procesov.

Slovenski sociolog Kramberger ugotavlja, da v Sloveniji še vse preveč drug drugega prepričujemo, ne živimo pa iz realnih temeljev.⁹ Vprašanje pa se zastavlja, ali celotni sistem živi iz realnih temeljev, ali je morda nujno, da zahtevamo »prevrednotenje vrednot«, kot pravi Nietzsche. Še več. Hilmar Lorenz v Weizsäckerjevi knjigi z naslovom *Konec potrpljenja* izpostavlja ta problem kot teološki in poudarja, da nas »čas priganja«, da delujemo preroško.¹⁰ Ta sodobni razkorak med dejanskim stanjem ter neuresničenimi in neuresničljivimi načrti in željami posameznikov in tudi večjih skupin narekuje družbenemu sistemu preverjanje in natančnejše opredelitve vrednot, na katerih naj bo utemeljena družba. Prepuščanje tega stanja slučajnosti pa je lahko vir negotovosti in nereda, kar opažamo kot bistveno pomanjkljivost tranzicijskih družb.

Dežele tranzicije, kjer še ne deluje sistem, so še poseben primer obsednega stanja, ki je posledica pretekle antropološke sprevrženosti, kar povzroča negotovost in zlorabe posameznikov in skupin (strank). Nepristranski ocenjevalci komunizma vidijo glavni vzrok za pošastno stanje v komunističnih državah v laži. Jugoslovanski tako imenovani samoupravni socializem pa je bil laž na kvadrat, kar pojasnjuje zapletenost postjugo-

⁷ Prim. M. Mies, & C. von Werlhof, *Lizenz zum Plündern. Das Multilaterale Abkommen über Investitionen 'MAI' Globalisierung der Konzernherrschaft und was wir dagegen tun können*, Rotbuch/ Europäische Verlagsanstalt 1999.

⁸ P. Reš, Delo 4. 2. 1999.

⁹ T. Kramberger, *Intervju*, TV Slovenija, 8. 3. 1999.

¹⁰ Prim. H. Lorenz, *Die Zeit drängt: Das theologische Problem*, v: C. F. von Weizsäcker, *Das Ende der Geduld*, 44 s.

slovanske tranzicije in njene (tudi vojne) posledice. Ni naključje, da je bila vrednostno pretehtana, idejno-kritično utemeljena in lucidna razprava francoskega levičarja François Fureta z naslovom *Minule iluzije* v Sloveniji deležna neverjetno omalovaževalne ocene. Postkomunistična tranzicijska politično-propagandna strategija skuša iz oblastnih interesov ohranjati to utvaro sveta. Zmes postkomunizma in (vulgarnega) liberalizma, ohranja prostor nesvobode, značilen za avtoritarne sisteme. V taki družbi predstavlja Cerkev kot specifičen in vpliven del civilne družbe zaradi svoje zunajsistemske neobvladljivosti (in ne zaradi svoje notranjesistemske okostenelosti) poseben problem. Prav zato mora teologija zavzeti kritično stališče do teh procesov in ugotoviti, kakšno vlogo ima (lahko) krščanski etos v našem družbenem prostoru oziroma kako je s prevladujočim družbenim etosom. Znanstveno-teoretično je treba dalje ugotoviti in opredeliti stanje duha v družbi, pri čemer je odločilno, koliko in kako je v družbi prisotna vera v njegovo presežnost na eni strani in kolika je moč duha v družbeni sistemski (sociološki) določenosti na drugi strani in sicer bodisi v religioznih kakor tudi v socioloških (laičnih oziroma svetnih) sistemih. Kajti pri nas se zdi, da imamo opravka z religioznim nihilizmom, ki ga neoliberalistični krogi širijo z gospodarsko-finančnimi propagandnimi ukrepi zoper vrednotne podlage katoliške Cerkve.¹¹

Poljski družbeni teoretik Josef Tischner govori o »nesrečnem daru svobode«, ki še najbolj pri-zadeva kristjane tranzicijskih družb, saj je poleg komunizma tudi okvir hierarhične Cerkve stopnjeval podrejanje avtoriteti. Državljeni postkomunističnih družb zato tudi zdaj po propadu avtoritarnega sistema še ne znajo ravnati s svojo svobodo in so nagnjeni podrejanju avtoritetam, zaradi česar nove oblasti in močni svetovni sistem finančno-gospodarskega in medijskega lobija toliko bolj uspeva pri njih in jim vsiljuje svoj (zgolj profitni) žetos. Najlepši zgled tega je celotna Rusija, ki jo je ta lobi dobesedno pokupil in jo pahnil v nepopisno bedo.

Ne gre torej za odsotnost vrednot, ampak za vprašanje, katere vrednote naj se v postkomunističnem, tranzicijskem, obenem pa globalizacijskem svetu, pri nas še posebej uveljavljajo. Ključno vprašanje vrednotenja je vloga človeka v teh procesih. Globalizacija po eni strani univerzalizira človekove pogoje in zato postavlja tudi splošno sprejete vrednote, po drugi strani s to univerzalizacijo enoti kriterije in s tem zastruje možnosti za uveljavljanje človeka kot osebe. Zato se moderni pedagogi zavzemajo za povezavo nasprotja med različnostjo in globalizacijo¹² ter preseganje »amalgama tradicije in modernosti«, kakršen je sodobna (po)industrijska družba.¹³

¹¹ Prim. Z. Bergant, *Zvon* št. 2; J. Markeš, *Nova revija, posebna številka*, v tisku.

¹² Prim. E. Plene, *La République inachevée*, Stock, Paris 1997, 99; H.A. Giroux, *Post-moderni pedagogiki naproti*, v: *Tretji dan*, 28 (1999), št. 3, 51.

V postkomunističnem praznem prostoru se v pomanjkanju svobode prek medijske manipulacije, ki je zgrajena na kriminalu, čenčah in seksu (crime, sex and gossip) še lažje uveljavlja nihilizem, ki krepí apatijo, negotovost in strah pred prihodnostjo. Ljudje težko dosežejo izpolnitev osebnih ali družinskih hrepenenj. Po mnenju G. Andersa gre kar za odsotnost človeka, ki ga je ta sistem izrinil, posebno kritično je to v tranzicijskih družbah. Človek je porinjen dobesedno med staro šaro, v antikvariat.¹⁴

Treba je torej spet pustiti človeku, da stopi v dogajanje in se tako, kot pravi J. B. Metz, »bolj kot svojega trpljenja rešiti apatije. Ne gre namreč za odrešitev od naše krivde pač pa od naše nedolžnosti oziroma bolj od tistega nedolžnostnega pohlepa, ki ga je gospodovalno življenje že davno razširilo v naše duše.«¹⁵

V tem smislu krščanstvo lahko pove s francoskim filozofom Allainom Finkielkrautjem kaj »o zlomljivi ideji človeškosti«.

Vrednostni sistem oziroma vrednostna podlaga

»Kdor dobrega ne izkusi in si ga ne napravi za predmet življenjsko-izkustvenih (in tudi socialnoizkustvenih temeljnih odločitev), ta tudi ne bo našel poti k nravno pravilnemu. Pristne izkušnje vključujejo um; um brez izkušenj pa je podoben ladji, ki je v suhem doku.«¹⁶

Vrednote imajo svoje mesto v etičnih držah, navadah in običajih. V prvem izvoru, izročilu, je kultura utrdila etične podlage človekovega ravnanja. Še bolj pomemben pa je drugi, neposrednejši, živi etični kodeks, etos, ki se napaja iz življenjskega etičnega izkustva.

Etično izhaja po eni strani iz grškega *aíthos*, kar pomeni običajno mesto bivanja, in prav tako iz grškega *éthos* (navada, običaj) ter je znano že v zgodnjegrški kulturi. Prvotno je etos pomenil usposobljenost za moralno delovanje.¹⁷ Že v nadaljnji grški zgodovini dobi pojem 'etično' umsko in religiozno sopomenskost. Iz prvotnega etičnega kot ustaljenega pa se do 17. stoletja oblikuje etika kot teorija človekovega delovanja. Vzporedno pa ostaja etos kot družbeno-kulturna podlaga za tako imenovani »horizont smisla«, v katerem (oziroma na katerem in ob katerem) se lahko giblje in razvija etična teorija.¹⁸

Etično teorijo potrebuje človek, ko si prizadeva premagati kaos (nered)

¹³ Prim. K. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg in Br. 1996, 76.

¹⁴ Prim. G. Anders, *Antiquiertheit des Menschen*, Beck'sche Reihe, München 1992.

¹⁵ J. B. Metz, *Jenseits bürgerlicher Religion*, Kaiser, München 1980, 61.

¹⁶ D. Mieth, *Quellen und normierende Instanzen in der christlichen Ethik*, v: J. Blank - G. Hasenbüttel, *Erfahrung, Glaube und Moral*, Patmos, Düsseldorf 1982, 40.

¹⁷ Prim. *Ethos*, v: *Der neue Pauly, Enzyklopädie der Antike*, zv. 4, Stuttgart (Metzler) 1998, 166.

v svetu tako, da vzpostavlja urejenost. Splošno prepričanje človeškega izročila je, da je svet dober, zato lahko oblikujemo svoje življenje kot dobro ter hočemo tudi skupaj s soljudmi oblikovati svet v celosten, urejen življenjski prostor.

Osnovnega pomena za moralno delovanje po evropski filozofsko-teološki dediščini, ki je prešla v celotno kulturno izročilo sodobnega sveta, je človek kot moralno bitje. Človek kot umsko bitje ustvarja red in vsemu dogajanju daje svoj pečat in ga tako počlovečuje.

Izročilo je tako ustvarilo okvire (ki naj jih človek spoštuje), da bo lahko počlovečeval svet. Obenem je izročilo ohranilo pričevanje o teptanju osnovnih temeljev, s čimer človek povzroča zlo.

Človekovo prizadevanje za urejeno delovanje se ravna po dobrinah kot danostih, ki jih um spoznava kot potrebne uresničevanja. Dobrine so, kot pravi Veber, za človeka najstva,¹⁹ torej to, kar naj bo in za kar naj se človek (brezpogojno) odloča. Takšna odločitev je odvisna od tega, ali je človeški um dobrine spoznal kot *vrednote* in dalje, ali jih ima tudi za tisto, čemur je treba absolutno slediti, jih ima torej za *najstva*.

Iz opredelitve etičnega in njegovega odnosa do etike kot teorije etičnega delovanja sledi, da sam uvid v temeljne vrednote ne zadostuje, da bi se te vrednote v družbi tudi uveljavljale.

Vzemimo za primer našo družbo. Večina ljudi je prepričanih, da so resnica, pravičnost itd. pomembne vrednote za skupno življenje, vendar pa v naših družbenih okvirih ni soglasja o tem, da je treba te vrednote spoštovati in nespoštovanje sankcionirati. Etičnost zato ni odvisna le od spoznanja vrednot, ampak od brezpogojnega soglasja, da jih je treba spoštovati. Potrebno je torej družbeno soglasje, v katerem posamezniki svoje predstave o dobrem življenju vsklajujejo z drugimi na osnovi zavestno sprejetih vrednot. Neprestana življenjska izkušnja etičnosti torej napaja in ohranja vrednote v družbenem prostoru. Družba in posamezniki namreč s svojim delovanjem gojijo prostor etičnosti in hkrati tvorijo podlago za soglasje, ki spodbuja uresničevanje etičnih vrednot. S tem pa družba ohranja človeka kot osebo in skrbi za njeno enkratnost, za njeno brezpogojno spoštovanje in ohranjanje. Ravno zato, ker je etično ravnanje tako tesno povezano z osebo, se v družbi vedno znova - posebno pa ob spremembah - postavlja zahteva po tem, da človeka kot osebo ne bi kakorkoli postavljali pod vprašaj, ker se s tem postavlja pod vprašaj naše bivanje sploh. Etične drže so kljub spremembam vedno znova postavljene kot zahteva človeka kot osebe. Temu velja skrb tudi danes, kljub temu da »dajemo človeka v antikvariat«, kot pravi Anders; kljub temu, da smo

¹⁸ Prim. M. Möhring-Hesse, *Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis*, Universitätsverlag, Freiburg, 68 s.

¹⁹ Prim. F. Veber, *Sistem filozofije*, I. Kleinmayr & F. Bamberg, Ljubljana 1921, 292.

priče eroziji miljeja, izkoreninjenju družine, dela in življenjskega teka ter kulturni pluralizaciji, modernizaciji in (novi) stilizirani individualizaciji, kot pravi Gabriel.²⁰

Za ohranjanje pravega odnosa do dobrin, ki jih kot vrednote spoznamo prek umskega uvida in ki oblikujejo odločitve v skladu z etičnim temeljem, sta tudi danes pomembni zgodovinska izkušnja in družbeno soglasje ter potrjevanje le-teh v osebni odločanju v skladu z etičnim. Möhring-Hesse imenuje to tradicionalna in komunitarna razsežnost etičnega.²¹ Kot vedno se tudi danes človeške etične drže prepletajo z novimi okoliščinami, ki soustvarjajo nove podlage človeškega vrednotnega sveta.

Pogoji živega etičnega pritrjevanja

Važen pogoj etičnega delovanja je priznavanje in pritrjevanje resničnosti, ki se izraža v zavezanosti osebe *resnici* in resničnemu. Več slovanskih jezikov je ohranilo starocerkveni izraz za resnico, pozna ga tudi stara oblika slovenščine: pravda. Ta pove, da pridemo do resnice s človekovo umsko dejavnostjo, ki je pripravljena pritrjevati. Gre za vpogled in pritrjevanje, obenem pa tudi za raz-gled oziroma razgledanost. Zmore jo široko srce in čisto oko in pripravljenost za sprejemanje resničnih okoliščin, ki zadevajo človeka samega in svet okrog njega. V tem smislu imajo religije uvid v resnični človekov položaj za izhodišče vseh nadaljnjih človekovih spoznanj in ukrepov.²²

Dalje je potrebna pri uveljavljanju in utrjevanju etičnega *vest*, ki je najbolj intimni izraz človekove osebe, torej odločilen dejavnik etičnih drž. »V sodbi vesti se človeška oseba še posebej enkratno uresniči.«²³ Zato se s pritrjevanjem v vesti oživlja etičnost, ker se s tem vzdržuje človekova osebnost.

Osebna vest stimulira tudi družbeno vest, saj se etične drže potrjujejo v medosebni izmenjavi.

Vera potrjuje in krepi нравno podlago človeka in družbe.²⁴ Drugi vatikanski cerkveni zbor v tem smislu govori o luči evangelija, ki razsvetljuje in spodbuja človeka k večji prizadevnosti za tako delovanje.²⁵ Krščanske in tudi druge religiozne izkušnje torej krepijo in bogatijo človekovo etično podlago, kajti človeka spodbujajo, da vrednoto, ki jo sprejema v vesti, brezpogojno uveljavlja. Čimbolj je ta potrditev celostna, se pravi, da

²⁰ Prim. Gabriel, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, 124-140.

²¹ Prim. Möhring-Hesse, *Theozentrik* 1, 75.

²² Prim. H. Roter, *Person und Ethik*, Tyrolia, Innsbruck 1993, 116 s.

²³ Prav tam, 118.

²⁴ Prim. prav tam, 43 s.

²⁵ Prim. Drugi vatikanski cerkv. zbor, CS 33 s.

stoji za njo večja skupnost ljudi, toliko bolj se ta etos uresničuje in krepi kot podlaga družbenega življenja in delovanja.

Bolj kot na formalnem sistemu temelji etičnost na družbenem soglasju, se pravi na prepričanju oziroma veri. Četudi družba ni verna, sprejema v religioznem smislu nekaj kot svoj vrednotni okvir, se npr. utemeljuje na humanizmu kot prepričanju in spoštuje človeka kot osebo. To prepričanje torej izraža osnovno držo vseh, da pritrjujejo vrednoti osebe, njeni integriteti, kar opredeljujemo tudi z deklaracijo o človekovih pravicah, ki se v svoji osnovni drži približuje pojmu dostojanstva človekove osebe.²⁶

Sestavni del moralne drže oziroma etosa je *odgovornost*, ki najbolj izrazito utemeljuje človekovo osebnost²⁷, ker jo izpostavi pred drugim. Odgovornost pove, da smo ljudje bitja, ki se dogovarjamo in tako drug drugemu odgovarjamo. Izraža človekovo svobodnost, da poimenuje stvari, da se z besedo zaveže osebi in da se te zaveze drži. Odgovor je vedno enkraten. V tem smislu Jezus pravi, da bodi vaš govor da da in ne ne (prim. Mt 5,37).

Naštete vrednostne podlage so »zrasle« na zahodnoevropskem krščanskem sporočilu in prešle v svetovno kulturno dediščino; Združeni narodi poleg kataloga človekovih pravic danes postavljajo še katalog človekovih dolžnosti, ki stimulira odgovornosti.²⁸

Če povzamemo: resnica, vera, vest, odgovornost so pomembni usmerjevalci etosa, saj omogočajo etični prostor, znotraj katerega se lahko uresničujejo vrednote. Izhajajo sicer iz krščanskega religioznega okvira vendar so danes načelno, čeprav večkrat v laični obliki sestavni del etičnega soglasja v družbi. Ali gre za nesoglasje med krščanstvom in 'laično' družbo?

Kršćanstvo in novoveška etičnost

Napetost med krščanstvom oziroma bistvom krščanstva ter med njegovimi pojavnimi oblikami (bodisi v konkretni krščanski religiji in ali pa v njenih novejših inačicah oziroma v zahodnoevropski kulturi sploh) se je začela uveljavljati v renesansi.

Po nekaterih novejših raziskavah, ki jih navaja Wayne A. Meeks, so se krščanske vrednostne opredelitve polagoma uveljavile v konkretnem življenju kristjanov (v hermenevitičnih skupnostih kot pravi Yoder) in sicer v prepletanju krščanskega načina življenja in kulture z grško in ostalimi

²⁶ Prim. J.-P. Wils, *Zur Typologie und Verwendung der Kategorie 'Menschenwürde'*, v: Wils, Mieth, *Ethik ohne Chance*, Tübingen 1991, 130-157.

²⁷ Prim. H. Rotter, n.d., 128.

²⁸ Prim. L. Sturm, *Od človekovih pravic do človekovih dolžnosti*, v: *Tretji dan*, 27 (1998), št. 11, 41 s. Krščanstvo poleg tega poudarja še pomen »razlikovanja duhov« (1 Kor 12,10).

kulturami Sredozemlja, pri čemer pa je prevladovala posebnost krščanskega načina življenja, ki ga določajo posebni medosebni odnosi.²⁹

Kot temelj krščanske etike se vedno bolj uveljavlja oseba v odnosu do sočloveka in do Boga. Prvi koncili: npr. v Efezu (leta 431) in v Kalkedonu (leta 451),³⁰ uveljavijo pojem osebe na primeru Jezusa Kristusa Boga-Človeka tudi kot temeljni pojem za razumevanje človeka, ustvarjenega po Božji podobi.

Krščanska etika se ravna po načelu oseb, kot je znova potrdil Drugi vatikanski cerkveni zbor: »Družbeni red in njegov napredek se morata neprestano usmerjati v blagor oseb, kajti urejanje reči je treba podrejati redu oseb in ne narobe. To nakazuje Gospod sam, ko pravi, da je sobota ustvarjena za človeka in ne človek zaradi sobote.«³¹ Gre za izkušnjo, da je prvotno tisto, kar imenujemo *natura humana* oziroma *avtonomna nrravnost* in se danes opredeljuje kot temeljna vrednota, ki je pravnim vrednotam in pravnim zahtevam ('človekovim pravicam') predhodna in jih šele omogoča. Ohranjanje človekove narave in s tem npravne sposobnosti zagotavlja moralna vest oziroma etičnost, drža, ki preprečuje, da bi človek zapadel v moralno brezbriznost, nemoralno zavest in brezvestnost.

Vrednost človeka izvira iz osebne svobode ter obenem odprtosti v drugega ter v Boga, kar znova poudarjajo sodobni personalisti in iz njih izvirajoča družbena gibanja, ki izpostavljajo, da je to stvar notranje drže - prepričanja oziroma vere. Ravno na osnovi tega izročila lahko Tocqueville zapiše v zvezi z družbo in ustavnim redom ZDA, da je »edino na svetu, kar lahko na trajen način prav vse državljane usmerja proti istemu cilju, pa je le domoljubje ali religija.«³² Zato pa so srednjeveško krščansko vero zamenjali nacionalizmi ali kake druge kvazi-verske podlage, ki so zagotavljale ohranjanje družbene kohezije.

Oseba kot temelj družbe je podlaga urejenih medsebojnih razmerij šele na globljem povezovalnem principu - veri. To pomeni, da je treba človeka kot osebo sicer absolutno spoštovati, vendar pa je ta dokončno utemeljena v Bogu. To pove, kaj daje krščanska vera k osebni in družbeni etičnosti.

Če se družba ne preverja in prenavlja na tej svoji (duhovni) podlagi, seveda izgublja smer in motivacijo za spoštovanje človeka kot osebe in zaide ali v poveličevanje ali pa v teptanje človeka.

Krščanstvo je zato vseskozi spoštovalo razliko med konkretno Cerkvijo

²⁹ Prim. W.A. Meeks, *The Christian Beginnings and Christian Ethics*, v: *Bulletin der Europäischen Gesellschaft für Theologie*, 9 (1998) št. 2, 176.

³⁰ Prim. Denzinger-Schönmetzer, Herder, Freiburg 1965, 250 s. in 300 s.

³¹ Drugi vatikanski cerkveni zbor, *Konstitucija o Cerkvi v sedanjem* 26; prim. Mr 2,27.

³² A. Tocqueville, *Demokracija v Ameriki I*, Krt, Ljubljana 1998, 96.

in evangelijskim sporočilom, ki vernikom narekuje tako prenavljanje.³³ Gre namreč za antropološko jedro religije oziroma za tisti temelj osebe, ki mora ostati odprto in ohranjati človeka kot svobodno ter v Boga odprto bitje. Gre preprosto za religijske ali eshatološke prvine človeka.

Razsvetljenstvo je uvedlo pojem naravne (umne) religije, pri čemer istoveti versko razsežnost z vsem ljudem prirojeno vero (uma) ter to postavlja nasproti razodeti religiji. Začne se postavljati vprašanje eshatološke (etične) drže. Protestantski teolog in mistik Johann Arendt (1555-1621) v svojem delu *Vom wahren Christentum* pravi, da krščanstvo ni »v pravovernosti«, pač pa »v življenjskem izkustvu in vaji«. Vendar pa filozof Fichte zatrjuje, da vere ni mogoče zožiti zgolj na moralno, ampak je verski svetovni nazor višji kot pa moralni. Tako krščanstvo spada »h kraljestvu svobode, ki pa je obenem tudi predanost volje Bogu«.³⁴ 'Prava vera' ni samo etika oziroma morala, ampak celovito jedro človeka, ki sicer obsega moralnost, vključuje pa tudi ali celo predvsem človekovo presežnost, torej tisto, kar človeka odpira v neskončno, v Boga.

Z novoveškim poudarkom na človeku je torej stopila v ospredje nevarnost, da se religijo zoži na umno vero; zato nekateri misleci postavljajo vprašanje, kaj sploh pomeni religija za človeka in umno religijo istovetijo s človekovim etosom oziroma njegovo moralnostjo. Postavi se nasprotje med statutarčno in umno religijo (Kant) oziroma med bazo in nadgradnjo (Marx), odtod zahteva po neposredni moralnosti oziroma po človeku prakse.

Že kritika Ludvika Feuerbacha zaostri problem, ko človekovo religiozno bistvo 'zrine' v iluzijo, češ da človek svoje bistvo projicira v božje bistvo. Ta Feuerbachova kritika »religije« je usodno zaostрила tudi vprašanje vrednot. Feuerbachu bistvo krščanstva iluzija, potem seveda ne moremo govoriti o krščanskih vrednotah.³⁵ Feuerbachove opredelitve pa je prevzel in z vsemi sredstvi razširjal marksizem in je še bolj marginiziral družbeno vlogo religije. Ta je imelo velik vpliv na razprave o religijskih in posebej krščanskih vrednotah.

Zato pri nas prevladuje vtis, da so krščanske vrednote zadeva Cerkve in krščanstva in spadajo v zasebnost. Na družbenem področju pa velja vrednotna praznina, za katero si je marksistični sistem tudi prizadeval po načelu ukinjanja vsega.

Zato naj bi krščanska etična stališča zadevala le vernike, medtem kot imajo drugi na razpolago umne razloge.

Kakšna je torej razlika med kristjani in nekristjani. Ali imamo krist-

³³ Prim. *Dogmatična konstitucija o Cerkvi* 49, *Pastoralna konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu* 43.

³⁴ Prim. R. Schäfer, *Christentum, v: Historisches Wörterbuch der Philosophie II*, 1011, 1113.

³⁵ Prim. L. Feuerbach, *Bistvo krščanstva*, SM, Ljubljana 1982, 67.

jani Kaj več, česar drugi nimajo? Postavlja pa se vprašanje, ali je možna etičnost brez religije oziroma kako je z vrednostno podlago brez vere. Milanski kardinal Carlo Maria Montini v pogovoru s italijanskim pisateljem in filozofom Umberto Ecom vztraja, da ni mogoča naravna etika, če ni vere, ki etiki daje šele neskončno oziroma absolutno utemeljitev.

Na drugi strani pa moralni teolog Alfons Auer pravi, da lahko teološko utemeljimo človekovo dejavnost, ne da bi zavrgli človekovo avtonomijo.³⁶ O tem govori tudi Drugi vatikanski cerkveni zbor v Pastoralni konstituciji Cerkve v sedanjem svetu (*Gaudium et spes*): »Kdor hodi za Kristusom, popolnim človekom, postane tudi sam bolj človek ... prav ta božji red ne samo da ne odvzame upravičene avtonomije stvari in zlasti ne upravičene avtonomije človeka, marveč jo ravno postavlja nazaj v njeno prvotno dostojanstvo in jo v njej utrjuje« (41,1.2).

Če Dietmar Mieth trdi, da je »izvor npravnega spoznanja izkušnja, instanca, ki daje norme npravnemu pa je um,«³⁷ lahko torej uresničujemo etos v 'dialektiki' med umom in npravno izkušnjo. Izkušnja nam odpre področje, um nam ga osvetli in postavi v kontekst, nam ga normira. Ali je potrebna še vera?

Je človeška duša po naravi krščanska?

Kristjanova utemeljitev življenja na veri v Boga Jezusa Kristusa in določanje vsega življenja iz perspektive osebne odločitve za Boga ne spremeni poteka osebne in družbene prakse, pač pa spremeni način njegove legitimacije. Kristjan na osnovi svoje odločitve v veri razlaga življenje eshatološko. To po Möhring-Hesseju pomeni troje:

Prvič, kristjan se pri svojem praktičnem delovanju postavlja oziroma uvršča v zgodovinski tok odrešenja, prek katerega »spozna« svoje krščansko poslanstvo.

Drugič, znotraj tega okvira uresničuje svojo vero v Boga in jo pred drugimi priznava kot vodilo svojega delovanja in tako uresničuje v tej veri tudi svoje poslanstvo odrešenja, s čemer anticipira božje odrešitveno delovanje kot končni cilj življenja.

Tretjič, kristjan tako izpričuje svoje življenje kot življenjsko prakso Božjega delovanja v svetu.³⁸

Krščanski etos se torej sklicuje na to zgodovinsko izročilo, obenem pa

³⁶ A. Auer, *Zur Kritik an der Rezeption des Autonomie-Begriffs in der theologischen Ethik*, v: J. Blank – G. Hasenhüttl, *Erfahrung, Glaube, Moral*, Pathmos, Düsseldorf 1982, 22 s.

³⁷ D. Mieth, *Quellen und normierende Instanzen in der christlichen Ethik*, v: n.d., 37.

³⁸ Prim. M. Möhring-Hesse, *Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis*, 207.

je za teoretično postavitev tega, kaj ta etos je, pomembno ne le to zgodovinsko izročilo, ampak prav tako njegova verifikacija, preverjanje njegovega etosa v konkretni krščanski skupnosti. Čeprav je ta etos osebnostni, pa po zgodovinskem izročilu spada k njegovemu bistvu skupnostna razsežnost. Kajti že zgodovinsko izročilo tega etosa potrjuje, da se je vedno oblikoval prek konkretnega uresničevanja v krščanski skupnosti.

Za kristjane je Jezus Kristus temeljna podoba oziroma postava, po kateri oblikujejo svoje etične poglede. Jezus je obenem tisti, ki oznanja, pa tudi Oznanjani in Posnemani. Kristjan v hoji za njim neprestano spoštuje eshatološki pridržek - svoje življenje v veri dokončno izroča njemu.

V Jezusu se uresničuje podoba posrečenega življenja. Zato ostaja pripovedovanje »zgodbe o Jezusu« kot temeljnega besedila podlaga, po kateri se zgleduje človek, ki hodi za njim, da tudi sam ustvarjalno 'ponavlja' Jezusovo zgodbo. Zaradi osebne zavzetosti se zgodba 'ponavlja' fleksibilno in obenem v variantah: fleksibilnost zahteva vsak nov položaj, variant te zgodbe pa je toliko kot ljudi. Že samo pripovedovanje oziroma ponavljanje Jezusove zgodbe je različno (zato imamo tudi različne evangelije), prav tako pa je tudi različno 'uporabljanje' Jezusove zgodbe oziroma je glede na »izvajalca« njena vsakokratna praktična izpeljava različna.

Krščanski etos pa ostaja kljub osebni noti utemeljen v skupnosti, kajti Jezus je deloval preko skupnosti. Ta skupnost ni le med kristjani, pač pa tudi med njimi in drugimi ljudmi sega »v vsako socialno obliko«. Tako je skupnost obenem okvir, v katerem si vsakdo pridobiva krščanski etos in obenem tudi okvir, kjer ga tudi uresničuje.

Ta krščanski etos izvira iz božje navzočnosti v človeku, ki jo za vse, ki hodijo za njim zastopa Jezus Kristus. Ravno v tej odločenosti, da kristjani hodimo v veri za Jezusom, je podlaga uresničevanja božje navzočnosti tudi zdaj in tukaj v konkretnem svetu. Iz te odločenosti sledi tudi določena praksa, ki jo kristjani skupaj uresničujejo s sprejetjem krščanske zgodovine, ob neprenehnem ponavljanju Jezusove zgodbe. Tako se v kristjanovi odločitvi Jezusova zgodba vedno na novo oživlja tukaj in sedaj v konkretni krščanski skupnosti in tako tudi v njenem odnosu do drugih ljudi.

Elementi krščanskega etosa

Krščanski etos se uresničuje le ob osebi, ki se dejavno vključuje prek krščanske zgodovine in skupnosti, prek katerih se osebi posreduje 'temeljna zgodba'. Vsaka oseba sama si mora oblikovati in osvojiti etično podlago. Njena značilnost je mističnost - neprestano osebno preverjanje Božjega delovanja v človeku - to je osebna mistična izkušnja. Praktično se uresničuje ta etos v »hoji za Kristusom« in je zadeva vsake posamezne

osebe, enkratno, neponovljivo in seveda tudi nenadomestljivo delovanje, ki je mogoče le v točno določeni vsebini in obliki, kakor jo določena oseba spozna in sprejme za svojo. Kljub temu pa hoja za Kristusom nima le osebne razsežnosti, ampak tudi splošno in je torej družbeno preverljiva in politično opredeljiva oziroma določena. Krščanski etos se namreč v polnosti lahko uresničuje šele v skupnosti. Družba pa mora ustvarjati pogoje, da se lahko življenje osebe uresničuje in v skupnosti tudi v polnosti utrjuje in utemeljuje. Ker skupnost odpira tudi možnost greha in celo grešnih struktur,³⁹ obstoja možnost, da človek sploh ne more uresničiti svojega temeljnega poslanstva, ki mu ga narekuje hoja za Kristusom. Zato po eni strani eshatološka drža razodeva meje osebe (grešnost), na drugi strani pa narekuje oziroma predvideva tudi »sociološko strategijo«.⁴⁰

Katere so torej krščanske vrednote?

Temeljne krščanske vrednote so tesno povezane s krščanskim etosom oziroma s krščansko etično držo.

Omenili smo že, da ni pravega etosa brez vere, ki je podlaga krščanski etični drži. Vera oziroma eshatološka življenjska drža pomeni, da je človek pripravljen v svojem življenju, kot pravi Sveto pismo, »odriniti na globoko« (prim. Lk 5,4). Vera izraža kristjanovo predanost. Milanski kardinal Martini je celo prepričan, kot že rečeno, da človek ne more zadovoljivo reševati svojih temeljnih problemov brez vere. V tem smislu govori v knjigi z naslovom »*V kaj veruje, kdor ne veruje?*« o »posvetnem credu krščanskega humanizma«.⁴¹

To se zdi tudi temeljni problem sodobnega človeka in še posebej tranzicijskih dežel. Nevidna religija, o kateri govori Luckmann,⁴² je sicer tudi v sodobni družbi slabo opazna, še manj pa seveda v tranzicijskih, postkomunističnih družbah. Še težje je govoriti o krščanskem humanizmu. Če pogledamo na postkomunistično družbo, se zdi, da te - tudi nevidne vere - skoraj ni. Zdi se, da se namesto nje uveljavlja brezoblični nihilizem, ki pa je to tudi značilnost razvitih dežel.

Druga značilnost krščanskega vrednotenja sveta je osebni odnos. Temeljna vrednota krščanstva je oseba. Samo razumevanje človeka je ne le v krščanski ampak danes skoraj v celotni svetovni kulturi zaznamovano z oblikovanjem pojma človeka kot osebe, kot so ga zaznamovali prvi

³⁹ Prim. Janez Pavel II., *Sollicitudo rei socialis*, 36.

⁴⁰ Prim. M. Möhring-Hesse, *Theozentrik, Sittlichkeit und Moralität christlicher Glaubenspraxis*, 283.

⁴¹ Prim. C. M. Martini & U. Eco, *Woran glaubt, wer nicht glaubt*, Zslnay, Wien 1998, 128.

⁴² Prim. T. Luckmann, *Nevidna religija*, Ljubljana 1997, 73.

cerkveni zbori ob razpravah o Jezusovi osebi in naravi. Srednjeveška podoba človeka pa je zato zaznamovana s presežnostjo, tako da si kristjani ne glede na vero v Boga ne moremo zamišljati osebe brez njenega odnosa do Boga. V tem smislu je Tertulijan zapisal, da je človeška duša po naravi krščanska.⁴³ Človek je torej po naravi ustvarjen za odprtost in duhovno presežnost ter tako tudi za odnos do sočloveka.

Tretja, danes še posebej pomembna vrednota krščanskega etosa, je *občestvenost*. Krščanska občestvenost temelji na sporočilu stare in nove zaveze, po kateri je Bog oče vseh ljudi, Jezus Kristus je bil odprt za vsakega človeka, še posebej zapostavljenega in odrinjenega.

Občestvenost še posebej pomeni *skrb za prikrajšane*, ki je postalo sestavni del krščanskega izročila, še posebej sodobne krščanske družbene etike; posebno jo poudarjajo tisti dokumenti zadnjih papežev,⁴⁴ ki govorijo o družbenih vprašanjih, prisotna pa je že v evangelijskem izročilu, ko Jezus pravi, da bomo imeli *uboge* vedno med seboj (prim. Mt 26,11). Ravno eshatološka naravnost omogoča kristjanom, da se zavedajo omejenosti vsega svetnega in jih rešuje ujetosti v vsakdanje skrbi in opozarja na nevarnost bogatenja na račun drugih, posebej prikrajšanih. Dobrine so pač omejene, kar je treba upoštevati pri pravični razdelitvi; ta naj omogoča, da imajo do njih dostop vsi. Sodobni finančno-gospodarski lobiji so v tem smislu stalna nevarnost, saj z neenako tržno tekmo ogrožajo slabotnejše. Verni kljub težavnemu položaju in majhnim možnostim ne morejo ostati neprizadeti. Le z njihovo pomočjo se bo na omenjenih temeljih gradila *družbena pravičnost*.

Ob koncu omenimo še *razsežnost*, ki jo sicer ne moremo imenovati vrednoto, je pa sestavni del krščanskega etosa. Krščanski etos ravno zaradi eshatološke naravnosti upošteva človekovo nepopolnost in zato tudi možnost, da človek greši - *razsežnost zla*. Treba je reči, da je zanemarjanje tega vidika pomemben problem naše družbe; zaradi tega ni stvarne ocene našega položaja, se težko vrednoti osebe in družbo ter omogoča njun pravi napredek. Dokler slikamo razrednega sovražnika in vanj kot v grešnega kozla projiciramo (odrivamo) svoje pomanjkljivosti in napake, ne moremo postaviti zdravih temeljev družbe. Človek je vso zgodovino temu vprašanju posvečal veliko pozornost, še posebej religije so imele človekovo omejenost in grešnost za stvarnost, ki je realna podoba človeka ne sme prezreti. Človek pa, ki je sposoben realno oceniti svoj položaj, ustvarja pogoje za uspešen razvoj samega sebe in družbe ter celotnega sveta.

⁴³ Prim. K. Vorländer, *Zgodovina filozofije I*, SM, ljubljana 1977, 202.

⁴⁴ Prim. Janez Pavel II., *Sollicitudo rei socialis*, 42.

Sklep

Morda ugotavljamo, da med temeljnimi krščanskimi vrednotami niso posebej našteje resnica, dobrota ter ljubezen kot najvišja krepost. Vse te razsežnosti dobijo svojo težo ob upoštevanju gornjih vrednot. Če gradimo na veri, na osebi, utemeljeni v Bogu, oziroma na človekovi presežnosti ter upoštevamo svojo omejenost, smo zato pripravljeni sami sebe stalno presegati ter postajati novi ljudje, gradimo solidne temelje za uveljavljanje resnice, pravičnosti in ljubezni. Govoriti o krščanskih vrednotah pomeni predvsem opredeliti osnovne krščanske drže, ki izhajajo iz vere. Prava vera pa je osnova za graditev resničnega sveta. Krščanska vera tu ni nek splošen ali poseben humanizem, pač pa na veri v Kristusu utemeljena življenjska drža, spet na vsakokratni osebi in skupnosti ponavljana Jezusova zgodba. Ta ne pomeni novih vsebinskih opredelitev človeka, pač pa njegovo trdnejšo podlago, ki jo daje ravno vera. Takih verovanj je lahko nešteto, toda vera v Kristusa je lahko samo krščanska. Osebna pa je odgovor konkretne osebe, ki šele odpre pota nove neponovljive 'Jezusove zgodbe'.

Kot opombo povejmo, da imajo po besedah Claudia Martella⁴⁵ lahko tudi neverni neko vero, ki seveda ni vera v Kristusa, je pa določena humanistična (razsvetljenska) vera oziroma prepričanje. Dokler je ta vera odprta za dialog z drugače vernimi, lahko govorimo o veri. Če pa tako 'prepričanje' postane osnova za preziranje in izločanje drugih iz družbenega dialoga, potem seveda ne moremo govoriti o humanistični veri pač pa o ideologiji, ki skuša v imenu sebičnosti (svojih pogledov) zatirati druge.

Krščanska vera torej temelji na zaupanju osebi Jezusa Kristusa, ki pa je obenem troedini Bog, kar pomeni, da je krščanski Bog oseba, obenem pa vsako konkretno osebo presega. Krščanske vere zato ni mogoče nikoli zožiti na katerokoli predstavo o zemeljski osebi, čeprav je osebna izkušnja podlaga za vrednoto vere. Ta izkušnja pa je poglobljena s človekovo eshatološko, presežnostno, nikdar dokončno dojeto razsežnostjo, ki je gonilna sila vsega človekovega prizadevanja in je utemeljena v človeku kot duhovnem, zavestnem bitju. Krščanska vera se kot vrednota tako po eni strani gradi na zgodovinski izkušnji Božjega v Svetem pismu in izročilu cerkvene skupnosti, na drugi pa se neprestano preverja in utrjuje v medčloveških razmerjih. Zato se je krščanski kanon obnašanja po Wayneu A. Meedsu oblikoval v interakciji, v medsebojnem razmerju med grškim in krščanskim kulturnim okoljem, kakor se danes znova v a-religioznem.

Tako nekoč, kot še posebej danes je torej krščanski etos nastajal v inkulturaciji, v vstopanju v kulturni prostor z dialogom osebe, ki pozna le pot

⁴⁵ C. Martelli, *Das weltliche Credo des christlichen Humanismus*, v: C.M. Martini & U. Eco, *Woran glaubt, wer nicht glaubt*, Wien 1998, 128.

odgovora. Ta vidik je spet bolj v ospredju od zadnjega cerkvenega zbora in ga je stoletno izročilo prekrilo z znanstvenostnim-sistemskim patosom.

Krščanskost torej ni v novih vsebinah, pač pa v potrjevanju etičnih temeljev človeka in družbe, pri čemer je odločilnega pomena krščanska odločitev in izpoved vere, ki krepi etične temelje osebe.

Družba danes, posebej pri nas, ne priznava nevidne religijske podlage, in 'gradi' oziroma uvaja nihilistično, ne pa vrednotno utemeljeno družbeno podlago, kar je vitalno vprašanje stanja duha danes pri nas. Kristjani imamo seveda alternativo le v tem, da toliko bolj - čeprav je to seveda težje - branimo te temelje, kajti s tem tudi danes branimo človeka kot osebo - ne glede na to ali je veren ali ne - pred nihilističnimi brezni.

To je posebej težek položaj za duhovnika, ki se nahaja v navskrižnem ognju med hierarhično piramido Cerkve in med demokratičnim svetom. Pričevalna moč je že glede na njegov položaj danes veliko manjša, podobno velja za vernike. Je pa toliko bolj pomembna in predvsem glede na to, da bo prihodnje tisočletje tisočletje religij, bo krščanski etos za ohranitev prihodnjega človeka imel vedno večji pomen, s tem pa bo - gledano strukturno - sociološko - potreba po vernih toliko večja, kajti vrednote je treba absolutno braniti, pravi Wiljem Kamlah in nadaljuje s Sokratom, da se filozof ne sme prepustiti množici, pač pa »mora plavati proti toku«.⁴⁶

Povzetek: Janez Juhant, Krščanske vrednote in sodobni človek

Razprava razčlenjuje dileme krščanske antropologije in etike spričo sodobnih humanističnih utemeljitev človeka ter posebej nihilistične antropologije.

Postkomunistični okvir negotovosti postavlja vprašanje etičnih podlag. Etos je utemeljen v izročilu obenem pa se neprestano potrjuje v živem kontekstu. Vsaka družba temelji ne nekem osnovnem soglasju, ki je vera. Krščanski etos temelji na zavezi, Jezusovi zgodbi, ki obenem vključuje tistega, ki hodi za Jezusom in vse, ki jim je odgovoren ter odpira eshatološke razsežnosti življenja posameznika in družbe. Oseba v odgovornosti uresničuje sebe in odpira pota uresničevanja drugim ter izpričuje zavezanost svojemu etičnemu izvoru. Kljub sekularizacijski eroziji krščanskega, ostaja ta izvor prisoten v odprti antropološkosti, ki se mora danes posebej braniti pred gospodarsko monopolizacijo človeka in njenim poskusom, da bi izrinil človeka iz izvornih etičnih podlag na poslovno perfekcionistične okvire. Krščanski etos upošteva človekovo nemoč in omejenost (greh), da bi tudi v globalizaciji ohranil človeka, zato ima danes pomem-

⁴⁶ W. Kamlah, *Philosophische Anthropologie. Sprachliche Grundlegung der Ethik*, UTB, Mannheim 1973, 150.

čno regulativno-hermenevtično vlogo v sodobni družbi.

Ključne besede: Krščanstvo, oseba, dialog, pluralizem, mističen.

Summary: Janez Juhant, Christian Values and Modern Man

The treatise analyzes the dilemmas of Christian anthropology and ethics in view of modern humanistic explanations of man and especially in view of nihilistic anthropology.

In the post-communist framework of uncertainty the question of ethical foundations becomes very important. Ethos is based on tradition and at the same time it is continuously confirmed in a living context. Each society is based on some fundamental consent, which is religion. Christian ethos is founded on commitment to Jesus' story, which simultaneously includes the individual following Jesus Christ as well as all those he is responsible for and thus opens eschatological dimensions of individual and social life. In his responsibility man fulfils himself and opens fulfilment possibilities for others and proves his commitment to his ethical origin. In spite of the secularist erosion of the Christian foundation, this origin remains present in open anthropology that has to defend man against economic monopolization and its attempts to force man out of his original ethical foundations and to lock him into a framework of business and perfectionism. Christian ethos makes allowances for human helplessness and limitedness (sin) and thus preserves man also within the progressing globalization, thereby playing an important regulative and hermeneutic role in modern society.

Key words: Christianity, person, dialogue, pluralism, mystical.

Avguštin Lah

Vrednotenje in sprejem 2. vatikanskega koncila v Sloveniji

Podoba Cerkve in svetá v delih nekaterih slovenskih avtorjev

Na evropski ravni poteka pod vodstvom Paula Zulehnerja obširna raziskava o sprejemu 2. vatikanskega koncila v posameznih deželah. V to raziskavo se uvršča tudi ta prikaz vrednotenja in sprejema koncila pri nas. Gre seveda za delni prikaz, ki se omejuje predvsem na sprejem Konstitucije o Cerkvi in Konstitucije o Cerkvi v sedanjem svetu.

V prvem delu razprave bomo skušali prikazati proces spremljanja koncila in sicer v fazi priprav nanj, nato v fazi njegovega poteka, kakor sledi iz poročil in komentarjev v uradnih cerkvenih glasilih v Sloveniji v tistem času,¹ in iz revije *Nova pot*. V drugem delu bomo prikazali, kako sta Dogmatična konstitucija o Cerkvi in Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu spodbujale nekatere slovenske avtorje k razmišljanju o Cerkvi in svetu; svoja razmišljanja so objavljali v *Bogoslovnem vestniku*.

1. Sprejem Drugega vatikanskega koncila od najave do zaključka

1.1 Odziv ob najavi koncila

Ko je januarja 1959 Janez XXIII. najavil vesoljni cerkveni zbor, je *Družina* objavila to novico na šesti strani skupaj s tremi nalogami,² ki naj jih koncil po papeževi zamisli izpolni, in sicer brez posebnega vrednostnega komentarja. Drugače je reagirala *Nova pot*. »Daljnosežna odločitev« Janeza XXXIII., ki je ni nihče pričakoval, je zbudila ugibanja o možnostih skorajšnjega zedinjenja kristjanov. To ugibanje se je gibalo med realnim optimizmom glede zedinjenja z vzhodnimi kristjani in utopičnostjo gle-

¹ V tem času imamo zelo skromno izbiro cerkvenih publikacij zaradi znanega položaja Cerkve v socialistični Jugoslaviji. Na voljo je le list v: Družina in interna škofijska sporočila v ciklostilni izdaji. V tem času je bila v: Družina glasilo slovenskih škofov, ki so edini smeli biti izdajatelji cerkvenih publikacij. Zato tudi članki v Družini v tem obdobju nimajo navedenih avtorjev.

² Koncil naj obnovi bratskega duha prve Cerkve, naj se vključi v reševanje problemov sveta in naj združi kristjane. Prim. *Vesoljni cerkveni zbor*, v: Družina, 7, februar 1959, 6.

de zedinjenja z evangeličani in reformiranimi protestanti. Več upanja ostaja, če bo koncil »pobljže določil sodelovanje škofov pri vodstvu Cerkve« in »načelo avtonomije«, ki ga poznajo vzhodne Cerkve.³

1.2 Čas priprave na koncil

Pred začetkom koncila je Družina (v maju 1961) vabila vernike k molitvi. V decembrski številki istega leta pa je pisala o veseljnosti prihodnjega koncila zaradi udeležbe škofov z vsega sveta in o pričakovanju, »da bodo na prihodnjem koncilu pomembno vlogo imeli patriarhi in škofje vzhodnega obreda«, kar izraža pričakovanje o ekumenskem značaju bodočega koncila.⁴ Prav razprava »o možnostih zbliževanja z ločenimi Cerkvami« bo »poseben poudarek in poslanstvo« 21. cerkvenega zbora.⁵

Do začetka koncila je v splošnem prevladovalo prepričanje, da bo koncil nekaj izredno pomembnega, saj bo »daljnosežen, za stoletja ali celo za več stoletij odločujoči ukrep«⁶ in pričakovanje, da bo z 2. vaticanskim vesoljnim cerkvenim zborom uresničena edinost kristjanov. Na slovenskih tleh pa je bilo pred začetkom koncila tudi nekaj bolj skeptičnih ocen. Te izvirajo iz velikih zahtev po spremembah in iz spoznanja, da je vsak koncil kompromis med novim in starim, da velikih teoloških problemov niti ne bo na dnevnem redu in da je človek vedno problematičen, primanjkuje mu ljubezni, čeprav deluje Sveti Duh vedno in povsod.⁷

1.3 Med koncilom

O dogajanju na koncilu je bila slovenska Cerkev sorazmerno dobro obveščena, vsaj v primerjavi z nekaterimi drugimi komunističnimi deželami. Informacije so prihajale preko Radia Vatikan, kjer so slovenski škofje v svojih govorih povzemali potek koncilskega dogajanja in so potem nekatere v povzetku prinesla Škofijska sporočila. Družina je poročala o temah, o katerih se je razpravljalo, čeprav svojega poročevalca - novinarja v tistih časih še ni imela. Najbolj poglobljeno in kritično je o dogajanju na koncilu pisal profesor Stanko Cajnkar v *Novi poti*, pri tem se je naslanjal na članke in komentarje v francoskih revijah: *Information catholiques*, *La Croix*, *La documentation catholique*. Posledica tega je bila

³ Prim. M. Miklavčič, *Ob napovedi vesoljnega cerkvenega zbora*, v: NP 11 (1959), 341-356.

⁴ *Vesoljni cerkveni zbor*, v: Družina 10, december 1961, 4.

⁵ Prim. *Pregled vesoljnih cerkvenih zborov*, v: Družina, letnik 11 (13. 7. 1962), stran 19.

⁶ Prim. J. Pogačnik, *Priprave na vesoljni zbor*, v: Zbornik. Razprave Teološke fakultete v Ljubljani, Ljubljana 1962, 32.

⁷ Prim. S. Cajnkar, *Mesto cerkvenega zbora v katoliški teologiji*, v: NP 14 (1962), 449-457.

ta, da so poročila in komentarji izhajali z nekajmesečno zamudo kot povzetki in odzivi na celoto posameznih zasedanj; njegovi komentarji včasih slonijo na predpostavkah, ker mu izvirna besedila niso bila dostopna. Način obveščanja je bil tak, da so navajali pomembne nastope koncilskih očetov (včasih deloma, včasih v celoti, včasih v povzetkih), tako tistih, ki so odpirali nove poglede, kot tistih, ki so temu nasprotovali. Nato je poročevalec na svoj način komentiral, razpravljal in zavzel lastno stališče. Na tak način je prihajal do izraza po eni strani razvoj idej in misli, po drugi strani pa vzdušje na koncilu. Tako je bil, kdor je bral in sledil, seznanjen o tem, katere misli so bile sprejete in katere zavrnjene in v katero smer je šla večina in v katero manjšina ter kdo je komu pripadal.

Začetek koncila 11. 10. 1962 se je zgodil v »pričakovanju nečesa važnega in velikega« za verne in neverne.⁸ Družina v času prvega zasedanja poroča o temah, ki jih bo koncil obravnaval, posebno izpostavi škofovsko službo in razmerje med škofi in papežem, zbor škofov ter vlogo laikov v Cerkvi, kjer imajo ti »nepogrešljivo zveličavno nalogo, ki je nikdar ne morejo resnično nadomestiti ne duhovniki ne redovniki«.⁹ Papež in koncil se ne izključujeta, ampak papeževa nezmotljivost podpira oblast škofov. Tako je koncil s papežem izraz najslovesnejše oblike vodenja Cerkve, razodeva se »v svoji celotni polnosti in zato z največjim učinkom«.¹⁰ Koncil je torej potreben kljub papeževi nezmotljivosti.

Na začetku koncila je bilo treba v Sloveniji koncil upravičiti in ga sprejeti kot potrebno dogajanje v Cerkvi. Njegova pomembnost in upravičenost je bila utemeljena z zunanjo učinkovitostjo Cerkve. Potreben naj bi bil zaradi prilagoditve Cerkve novim časom in to v vesoljni razsežnosti.¹¹ Cerkev naj s koncilom spregovori v novi, za svet razumljivi govorici.¹²

1.4 Komentarji na razpravo o ekumenskih vprašanjih

Komentarji o razpravah nas tukaj ne zanimajo v celoti, čeprav so zanimivi; glede na naslov nas zanimajo stališča do posameznih idej, stališč, nauk, ki so sprejeti v koncilskih dokumente. Omeniti je treba, da so se naši avtorji vsak po svoje, a vsi pozitivno odzivali. Družina je posvečala pozornost dogodkom v zvezi z edinostjo, torej ekumenskim vidikom. Ne toliko teološkim vprašanjem in problemom, ki so s tem v zvezi, ampak

⁸ *Drugi vatikanski koncil se je začel*, v: Družina 11 (15. 10. 1962), 20.

⁹ *Kaj naj pričakujemo od koncila*, v: Družina 11 (1. 11. 1962), 162.

¹⁰ *Ali je koncil potreben?*, v: Družina 11 (15. 11. 1962), 169.

¹¹ »Cerkev se hoče z današnjim koncilom prilagoditi sedanji dobi, a ne tako, da bi izdala evangelij, marveč tako, da se bolj zave vesoljne zveličavnosti Kristusovega evangelija... Takšna sposobnost prilagajanja... (je) znamenje ..., da je Cerkev resnično vesoljna«. *Ali je koncil potreben?*, v: Družina 11 (15. 11. 1962), 169-170.

¹² *Prim. Da bi svet razumel govorico koncila*, v: Družina 11 (1. 12. 1962), 179.

dogajanju na praktični ravni: srečanjem in obiskom med visokimi predstavniki katoliške in pravoslavne Cerkve. Pa tudi praktičnemu ekumenizmu pri nas, ki se je začel 21. maja 1963, ko so zastopniki študentov Teološke fakultete v Ljubljani in nekateri profesorji obiskali študente pravoslavne fakultete v Beogradu. To je bil začetek ekumenskega sodelovanja v naslednjih letih in osnova za ekumenske simpozije med pravoslavni, evangeličani in katoličani v Sloveniji.¹³

Ekumenizem so sprejeli tudi profesorji teologije,¹⁴ nekateri v najširši obliki, kot *dialog*. Ta vključuje poleg razgovora in sodelovanja med različnimi krščanskimi Cerkvami tudi dialog znotraj katoliške Cerkve same, dialog s svetom, kamor sodita sodobna znanost in kultura, predvsem pa moderni ateizem: konkretno marksistični ateizem in socialistično ateistična država. V okvir dialoga in ekumenizma sodi tudi mnenje, da so ateisti vrsta ločenih bratov kot »popolnoma nov pojem« in da je aplikacija ekumenizma na poganske religije »komaj malo nakazana« misel.¹⁵ V zvezi z ekumenizmom in dialogom so bila izpostavljena nekatera teoretična vprašanja in praktične posledice: teološki pluralizem, večja avtonomija krajevnih Cerkva, vprašanje cerkvenih služb - posebno petrinske, hierarhija resnic in vrednot, svoboda vesti in svoboda vere, svoboda osebnega prepričanja.¹⁶

V celoti gledano sta bila dialog in ekumenizem sprejeta z velikim odobravanjem in optimizmom. Prihodnost sveta bo ekumenska; svet ima na razpolago ali uničenje ali »ekumensko svetovno človeško zedinjenje pri skupnem delu in znosnem miru«.¹⁷ Ekumenizem je namreč »nedeljiv in vseobsežen kakor mir«, v ljudeh pa je potrebna nova »struktura duha«, ki je ne žene samo razum, ampak tudi srce.¹⁸

1.5 Razprava o Cerkvi najvažnejša

Veliko pozornost so naši viri informacij in komentator posvetili razpravi o vsebini Konstitucije o Cerkvi, ki jo složno opredelijo kot najvažnejši dokument, s katerim je koncil opravičil svoje delo.¹⁹ Uradno glasilo slovenskih škofov, Družina, pa je ob izglasovanju konstitucije zapisala, da je bil 21. 11. 1964 »zgodovinski dan v življenju Cerkve« in da je to »centralni,

¹³ Prim. *Konciljska pot liturgične sheme*, v: Družina 13 (1. 1. 1964), 4.

¹⁴ Tukaj imamo v mislih Stanka Cajnkarja in Franca Perka.

¹⁵ Prim. S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 16 (1964), 246.

¹⁶ Prim. S. Cajnkar, *Temeljne ideje*, v: NP 15 (1963), 65-85; in isti, *Drobne zanimivosti o 2. vatikanskem koncilu*, 89-100.

¹⁷ S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 16 (1964), 246.

¹⁸ S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, 287.

¹⁹ Prim. *Odločilno važni dnevi koncila*, v: Priloga Družine 20 (15. 10. 1964), 185.

osrednji odlok koncila in njegovo najvažnejše delo.«²⁰ V njem so izpostavljene teme: 1. Cerkev je na novo opredeljena kot božje ljudstvo²¹; 2. o zbornem vodstvu Cerkve, novost, ki bo imela »dalekosežne posledice v bodočem življenju in upravi Cerkve«²²; 3. definirana je trojna razsežnost škofovske službe: a) dolžnost do vse Cerkve; b) dolžnost do lastne škofije; c) dolžnost na osnovi zveze z drugimi škofi na regionalni ravni.²³

Posebno dobro je pri slovenskih komentatorjih sprejet pojem Cerkve kot Božjega ljudstva, vloga vernikov v Cerkvi in pomen služb v Cerkvi, zorno vodenje Cerkve, ki bo na univerzalni ravni internacionalno, na lokalni ravni pa bo moralo vključevati tudi laike. Komentiranje vloge laikov je šlo v Sloveniji v smeri ugotavljanja nezadostnega sodelovanja širše Cerkve že na koncilu, videz je, »da je koncil samo zadeva hierarhije«.²⁴ Z odobravanjem je bila sprejeta ideja o zbornem vodstvu Cerkve, kamor sodi škofovska sinoda s papežem²⁵ in škofovske konference na pokrajinski ravni. Inštitut konferenc naj obvelja tudi za majhne narode. Zborni značaj škofov je pa tako in tako »trdno dokazan« naj bo v zvezi s koncilom ali izven njega.²⁶ Prav ta segment Cerkve je pomemben tudi glede možnosti zedinjenja Cerkva, posebno s pravoslavnimi, ker vzpostavlja razmerje med zborom škofov in papežem. Treba se je glede tega vrniti k praksi prvih koncilov. Prvenstvo, ki gre papežu, je prvenstvo služenja v ljubezni in veri in v dobro Božje družine in ne juridični primat. Rim naj se odpove svojemu preživelemu juridizmu, Vzhod pa naj prizna papežu »pravico do nadzorstva nad vso Cerkvijo, ... v ljubezni«.²⁷

Tudi razglasitev Marije Matere Cerkve je bila sprejeta različno. Del je bil navdušen. Kritični del pa je bil razočaran, ker da to ne pospešuje ekumenizma.²⁸

²⁰ *Zgodovinski dan v življenju Cerkve*, v: Družina 13 (15. 12. 1964), 246-247.

²¹ M. Držečnik, *Božično voščilo*, v: Škofijska sporočila - Maribor (od slej ŠSP) 1963-XIV-89-90.

²² *Ne filozofski kongres, marveč koncil Cerkve*, v: Družina 13 (1. 10. 1964), 177-178.

²³ Prim. Priloga Družine 20 (15. 10. 1964), 185-192.

²⁴ S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 16 (1964), 305.

²⁵ Zborno vodstvo je Cajnkar razumel v smislu nastopa (interventa) patriarha Maksimosa, po katerem bi naj sinoda škofov iz celega sveta skupaj s papežem vodila Cerkev. Ker je ta predlog propadel in ni bil sprejet ne pri reformistih še manj pri konservativnih, je Cajnkar vidno užaljeno komentiral: »Utonila bo 'ideja' (če že ni) v poplavi raznih predlogov in mnenj o škofovskih konferencah in o nekakšnem svetu škofov pri papežu ali v rimskih kongregacijah« (*Misli o koncilu*, 228).

²⁶ S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, 313.

²⁷ Prim. S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, 313.

²⁸ Papež je podlegel tistemu delu marijanskega katolištva, ki se opira na pobožnost in se »malo meni za teološko neoporečnost svoje pobožne terminologije«. Kdor presoja »debate o Mariji zgolj z vidika svoje marijanske pobožnosti, marsičesa ne razume in utegne postati krivičen«. S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 17 (1965), 410.

Novih idej, novih vidikov in tudi novih praktičnih rešitev, predlaganih in izglasovanih na koncilu, se je tisti del slovenske javnosti, ki je zastopal uradno stališče, razveselil, drugi del je to hladno ugotavljal, tretji pa je željan še temeljitejših sprememb, kritično pristavljaj, da je to šele prvi korak, da je koncil ostal na pol poti in da je kljub novim strukturam vladanja Cerkve, pomembna »modrost« in »ljubezen«, to je »izpolnitev krščanske evangelizacije sveta«.²⁹ Predvsem kritični komentarji sprejemajo in ocenjujejo koncil, njegovo delo in sklepe glede Cerkve skozi prizmo ekumenizma, »aggiornamenta«, reforme, eksistencialne vrednosti za polnejše življenje ljudi in ne z vidika juridične dogmatične pravilnosti.

Ali je obstajala tudi še četrta skupina (med duhovščino in ljudstvom), ki je zavračala novosti, je težko ugotoviti. Izrecnega nasprotovanja iz dosgejljivih virov ni zaslediti, predvsem ne organiziranega.

1.6 Odmevi na razpravo o verski svobodi

Med koncilskimi dokumenti, ki jim slovenski komentatorji posvečajo v času nastajanja precej pozornosti, je tudi Izjava o verski svobodi. Razprava o verski svobodi je bila »ena najbolj razgibanih razprav«, kjer je prišlo najbolj do delitve duhov. Iz razprave komentar poudarja: 1. dolžnost človeka, da po vesti odgovori Bogu oziroma veruje; 2. vera je popolnoma svobodno dejanje; 3. družba mora omogočiti to svobodo vernikom. Nasprotniki izjave vidijo nevarnost za relativizem in indiferentizem do nauka Cerkve, ki oznanja edino pravo vero, resnico.³⁰ Glede izjave škof Držečnik zastopa stališče, da versko svobodo terjaja »dostojanstvo človeške narave in skupna blaginja človeške družbe«, zato ocenjuje: »Nobenega dvoma ni, da bo velikega pomena za napredek prave svobode in za urejanje medsebojnih odnosov med Cerkvijo in svetnimi oblastmi«.³¹ Cerkveno vodstvo v Sloveniji je torej sprejelo Izjavo o verski svobodi v njeni osebni in družbeni-civilni razsežnosti z odobravanjem in z zavestjo o njenem daljnosežnem pomenu, vendar z občutnim poudarkom pravice vernih, da izražajo svojo vero brez omejitev, razen kadar to zahteva splošni blagor.³²

Razumljivo je, da je tudi kritični del sprejel Izjavo o verski svobodi z doživeto auguracijo. Odlok o verski svobodi je bil »test življenjske zrelosti« za Cerkev.³³ Ta del komentarjev pušča ob strani družbeni del svo-

²⁹ S.Cajncar, *Misli o koncilu*, 318.

³⁰ Prim. *Koncil gre po poti Janeza XXIII.*, v: Družina 13 (1. 11. 1964), 196-200.

³¹ *Daljnosežna koncilaska odloka*, v: Družina 14 (15. 12. 1965), 251-255.

³² »V tem je pravica, da živi svojo vero v osebnem in javnem življenju. Svoboda vere izključuje vsako nasilje pri oznanjevanju resnice... Verniki imajo pravico do vseh oblik verskega življenja« (*Koncil gre po poti Dobrega Janeza XXIII.*, v: Družina 13 (1. 11. 1964), 196.

bode vere in naglaša predvsem osebnostni značaj verske svobode, ki temelji v svobodi človekove vesti, iz česar sledi odgovornost vsakega pred Bogom in spoštovanje drugega in njegovega prepričanja. Tudi resnica je osebna, človeška, zato pripada pravica osebi in ne resnici v metafizičnem smislu.³⁴ Zagovarja »popolno opravičilo verske svobode brez pogojev«, kamor sodi svetovnonazorska svoboda v Cerkvi in svoboda glede znanstvenega delovanja in pisanja.³⁵

Sploh je za kritični del poročanja o koncilu značilno, da spada Izjava o verski svobodi med najvažnejše dokumente 2. vatikanskega koncila sploh, ker je le-ta izjava podlaga za vse ostale koncilске dokumente.³⁶

1.7 Komentarji na razpravo o odnosu Cerkve do sveta

Konstitucija o Cerkvi v sedanjem svetu, o kateri je koncil začel razpravljati na tretjem zasedanju jeseni 1964. leta, je našla odmev tudi v slovenskem prostoru. Poglejmo, kako.

Družina je v članku »Koncil je začel razpravo o 'Cerkvi v današnjem svetu'« posredovala misli tistih razpravljavcev na koncilu, ki zagovarjajo novi odnos Cerkve do sveta. Cerkev je v svetu in je del njega, zanj je odgovorna. Svet in Cerkev ne moreta biti več ločena.³⁷ Iz nadaljnjih razprav se ustavlja ob temi vloge žene, ki jo je treba bolj poudariti in praktično izpeljati³⁸, o družini in zakonu ter o »kontroli rojstev«. V tem zvezi prinaša govor patriarha Maksimosa IV., ki ne vidi nasprotja med Svetim pismom in urejanjem rojstev, ter druge intervente, ki zagovarjajo večje število otrok. Avtor se postavi na stališče drugih.³⁹ V povezavi z družino in zakonom omeni možnost ponovne poroke nedolžnega zakonca, kar prakticira Vzhodna Cerkev. Vendar je avtorju omemba tega dejstva le

³³ S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 18 (1966), 450.

³⁴ Prim. S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 17 (1965), 430-431.

³⁵ Prim. S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, 460, in *Misli slovenskega teologa*, 440.

³⁶ »Misel o dragocenosti in pomembnosti svobode je najvažnejši ekseget najtežjih in najbolj spornih mest ... Na prvem mestu je pravica do svobodnega iskanja resnice.« S priznanjem svobode se priznava »polnoletnost krščanskega človeka«, »osebna odgovornost«, »svetost vesti«. »Dekret o verski svobodi je nekakšno važno pismo, dokument, ki ga ni mogoče preklicati, ker je ključ za razumevanje celote. Nekatere koncilске deklaracije so na življenje in smrt povezane s proklamacijo verske svobode. Predvsem dekret o ekumenizmu« (S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 18 (1966), 460.

³⁷ Prim. *Koncil je začel razpravo o »Cerkvi v današnjem svetu«*, v: Družina 13 (15. 11. 1964), 212-214.

³⁸ Prim. *Dostojanstvo žene*, v: Družina 13 (1. 12. 1964), 226.

³⁹ Prim. *Dostojanstvo žene*, 227-228. S tem stališčem se sklada tudi stališče škofa Jenka, ki za slovenske razmere ugotavlja majhno rodno, zlorabo spolnosti, moralni propad in svetuje odpoved v družini kot zdravilo (prim. *S koncila o koncilu*, v: Družina 14 (15. 10. 1965), 194-195.

sredstvo, da izrazi svobodnost, ki vlada na koncilu. Cerkev gleda na tragiko ločenih z »velikim sočutjem«, a ostaja pri svojem. »Po človeško je tragedija, ne pa tudi v božjih očeh«.⁴⁰

Od tem, o katerih je tekla razprava, komentira še vprašanje miru in socialne problematike v svetu, o predlogu škofa Držečnika, da se vključi v besedilo konstitucije potreba po pastoralni sociologiji in predlog slovenskih škofov o narodnostnih manjšinah.⁴¹ Ob razpravi o ateizmu poudari le nevarnost »praktičnega materializma«.⁴²

Težko je ugotoviti, koliko so bili predstavniki slovenske Cerkve ob stališču, kot ga najdemo v Družini, enotni. Gotovo glede vprašanj miru in socialnih vprašanj, glede vprašanj družine, zakona in njihovih namenov morda ne v vseh vidikih. Tudi novi pogledi na družino in zakon še v tej fazi niso zaznavni, čeprav se uradno glasilo ni izognilo poročanju o novih pogledih glede urejanja rojstev, kakor jih je predstavil kardinal Suenens, ki meni, da je to znanstveni problem. Znanosti pa ni mogoče obsojati, čeprav moralnost problema še vedno ostaja.⁴³

Drugi vir kritičnih komentarjev in stališč v povezavi s konstitucijo Cerkev v sedanjem svetu, ki mu tukaj sledimo, nas sooča s tremi temami: Cerkev v svetu, ateizem in zakon oziroma spolnost kot razsežnost zakonskega življenja.

Glede same konstitucije CS, ki so jo sestavili »napredni«, to je koncilna večina⁴⁴, izraža Cajnkar zadovoljstvo, posebno ker obravnava zemeljske stvarnosti, to je današnje stanje sveta. Svet, v katerem mora Cerkev oznanjati evangelij je drugačen od nekdanjega, zato more biti uspešna samo v dialogu s tem svetom. To pa pomeni, da se mora posloviti od konstantinske dobe »vladanja in bleska« in stopiti v razmerje dialoga.⁴⁵ Posebno velja to za dialog v pluralistični družbi, kjer je ateizem žgoč problem našega časa.⁴⁶ Z njim je treba stopiti v dialog, odkriti temelje in se vprašati: »Ali ni morda le negacija preveč lahke vere, preveč naivnih podob o svetu, stvarjenju in odrešenju?«⁴⁷ Še posebej velja

⁴⁰ *S koncila o koncilu*, v: Družina 14 (1. 11. 1965), 203.

⁴¹ Prim. *Na koncilu in o koncilu*, v: Družina 14 (15. 12. 1965), 235. 250.

⁴² Prim. *S koncila o koncilu*, v: Družina 14 (15. 10. 1965), 195.

⁴³ Prim. *S koncila o koncilu*, v: Družina 14 (15. 2. 1965), 41. Ta ekspoze kardinala je bil objavljen v Družini v času priprav na 4. zasedanje koncila.

⁴⁴ Manjšina ni mogla priti do veljave, ker se ni znašla. O teologiji zemeljskih stvarnosti nima pojma in vprašanja, ki jih obravnava »niso v pravem pomenu teološka, pa tudi ne strogo juridična in cerkveno disciplinska. Zato se teologi in juristi (kakor tudi moralisti) stare šole niso mogli v novosti predloženih vprašanj vživeti«. Manjšina je oživila ob obrambi »priznanih moralnih principov« (zakonskega življenja) in nastopa proti ateizmu in komunizmu. Prim. S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 17 (1965), 353.

⁴⁵ Prim. S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, 450.

⁴⁶ Prim. S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 16 (1964), 246.

stopiti v dialog z marksističnim ateizmom. »Ni dvoma, da je tudi tu dialog mogoč.«⁴⁸

Kar zadeva zakonsko življenje in spolnost, o katerem je tekla razprava na koncilu, Cajnkar ugotavlja, da gre za iskanje novih poti in novega vrednotenja spolnosti v zakonskem življenju. To bo šlo verjetno v smeri obnove starokrščanske etike in vzgoje, »brez preobilja juridičnih predpisov«. Spolnost v zakonu je v službi blagra oseb ter je v službi življenja tudi takrat, »če služi intenzivnosti ljubezni med možem in ženo, ki sta sicer že v službi življenja.«⁴⁹

Zakon in spolnost dobita tako novo osebnostno vrednotenje. V središču in namenu je oseba in ne institucija sama na sebi.

Sklepne misli o sprejemu koncila v Sloveniji

Na splošno lahko rečemo, da je bil koncil v času njegovega trajanja dobro sprejet. V glavnem so njegovo novo usmeritev odobravale vse strani, ki so se z dogajanjem na njem ukvarjale. Če je bila uradna stran morda ob nekaterih idejah iz diskusije o Cerkvi v sedanjem svetu nekoliko zadržana in boječa, pa je z veliko naklonjenostjo sprejemala novosti, ki jih prinašata Konstitucija o Cerkvi in Odlok o ekumenizmu in priznavala njihove daljnosežne posledice. V celoti je za del uradne smeri »koncil največji dogodek v dvatisočletni zgodovini Cerkve«⁵⁰.

Tudi kritična stran priznava ob koncu, da je koncil segel »mnogo dalje in globlje kot smo mogli upati. Bil je presenečenje.«⁵¹ Čeprav je vmes kdaj dvomila, ali bo koncil res stopil na nova pota, ob koncu priznava, da koncil ostaja »največji dogodek v zgodovini 20. stoletja«⁵² in da so bila štiri leta koncila za Cerkev »pravzaprav cela stoletja«.⁵³ Obe smeri pa poudarjata skupno upanje in pričakovanje, da se s koncilom obnova šele začneja⁵⁴ ter da »prave, nove binkošti pričakujemo šele sedaj ob končanem cerkvenem zboru«⁵⁵. Poti nazaj ni, tudi če se bodo znotraj Cerkve pojavljale sile, ki bi to poskušale.⁵⁶

Splošno lahko ugotavljamo, da je bil koncil v vseh fazah dobro, z odo-

⁴⁷ Prim. S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, 436.

⁴⁸ Prim. S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, 246.

⁴⁹ S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, 437; prim. tudi S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 18 (1966), 341-349.

⁵⁰ M. Držečnik, *Daljnosežna koncilna odloka*, v: Družina 14 (15. 12. 1965), 251.

⁵¹ S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 18 (1966), 461.

⁵² S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 17 (1965), 440.

⁵³ S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 18 (1966), 461.

⁵⁴ S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 17 (1965), 440.

⁵⁵ Pismo škofa Držečnika za 1. in 2. adventno nedeljo 13. 11. 1965.

⁵⁶ Dogajanje koncila mora ostati navzoče po vsem svetu. »Nič ni zaključeno in nič do konca narejeno. Marsikaj se bo spremenilo, a ne vse. Marsikaj bo ostalo in »bo v spoti-

bravanjem, kdaj celo z navdušenjem sprejet. Slovenski škofje, ki so sodoživljali njegov potek in razvoj ter pri njem sodelovali, so v odobravanju napredovali in njegov resnični uspeh pričakovali še v pokoncilskih časih. Tudi tisti, ki so bili bolj kritični in pričakovali še večjih sprememb, so bili nazadnje zadovoljni.

2. Temeljne poteze podobe Cerkve v luči *Lumen gentium*

Poročila so se med koncilom - kakor smo videli - ustavljala pretežno ob posameznih temah, ki so prihajala na dnevni red koncilskih razprav. To je bilo tudi razumljivo, saj celotna besedila posameznih dokumentov niso bila dostopna, predvsem ne slovenskim komentatorjem. (To je bila tudi svojevrstna hiba, ki je opravičevala očitek, da je to koncil škofov in ne vse Cerkve.) Šele po sprejemu so dokumenti postali dostopni cerkveni in svetovni javnosti, s tem so lahko postali predmet sistematične in celostne obdelave. Konstitucija o Cerkvi, ki nas tu posebej zanima, je postala predmet proučevanja profesorjev teologije, takoj ko je bila dostopna. Med njimi izstopajo predvsem Franc Perko, Vladimir Truhlar, Anton Strle, Vekoslav Grmič. Kot naloga za proučevanje pa je bila - poleg ostalih odlokov - dana v proučevanje vsem v pastoralni praksi.⁵⁷ Z določenih vidikov je bila konstitucija predmet obravnav in razprav tudi na pastoralnih konferencah po dekanijah in kmalu tudi na pastoralnih tečajih.⁵⁸ Nova podoba Cerkve kot Božjega ljudstva, ki jo zagovarja Konstitucija, je bila najprej povod, razlog in osnova za razprave o vlogi vernikov (laikov) v Cerkvi in za njihovo postopno vključevanje v poslanstvo Cerkve.⁵⁹

ko še vrsto generacij...konzervativni kardinali in škofje ...ne bodo odstavljani ...» Reforme se bodo izvajale, zaviralo se jih bo tudi. V tekstih bo vsak našel predvsem to, kar bo prijalo njegovemu mišljenju in razpoloženju. Ozki bodo našli podporo za svojo ozkost, široki za svoje celo preveliko svobodoljubnost. Rehabilitacij in poprave žstarih krivic' bo malo. Moderni teologi in sušni pastirji si bodo morali izbojevati žpravico do novosti» (S. Cajnkar, *Misli o koncilu*, v: NP 18 (1966), 461-462.

⁵⁷ Mariborski škof naroča v Sporočilih 1966-I-8: »Vsak duhovnik mora odloke zadnjega koncila, ki je bil pastoralni, poznati«. Enaka zahteva je bila pri vseh slovenskih škofih.

⁵⁸ Prim. ŠPS (Škofijska pastoralna sporočila - Maribor) 1966 - I - 3. Pastoralni tečaj v letu 1966 je obravnaval apostolat laikov v naslednjih temah: 1. Laiki v Cerkvi pokoncilске dogmatike, 2. Laiki v luči pokoncilске pastoralke, 3. Apostolat laikov v družini in po družini, 4. Kaj bi mati radi povedala duhovnikom, 5. Pastoralni sveti v župniji in škofiji, 6. Poročilo o anketi laikov.

⁵⁹ To vključevanje je potekalo zelo diferencirano od škofije do škofije, od župnije do župnije. V prvem pokoncilskem obdobju so angažirani in še mladi duhovniki (po duhu in največkrat tudi po letih) hitro dojeli vsebino novosti. Starejši le s težavo in mnogi sploh ne. Čez nekaj let, v osemdesetih, so mnogi začeli omejevati vlogo laikov, posebno v

2.1 Cerkev kot zakrament odrešenjskega dogajanja v svetu

Podobo koncilske Cerkve je orisal Franc Perko.⁶⁰ Izhodišče za predstavo Kristusove Cerkve je njena notranja narava, ki je njena nevidna in skrivnostna stvarnost. V tem pogledu je »Cerkev ... odrešenjsko dogajanje v oznanjevanju in sprejemanju evangelija, v obhajanju evharistije in podeljevanju ter prejemanju zakramentov in končno v dialogičnem vodstvu vernih in vsega človeštva h končnemu cilju odrešenja«⁶¹. Ali kakor to v bolj mističnem tonu formulira Anton Strle: »Cerkev je zakrament poveličanega Kristusa, ki v njej in po njej na viden, človekovi telesno-duhovni naravi primeren način povzroča podeljevanje božjega življenja ljudem«.⁶² Že s tem je nakazano, da ima Cerkev različne dimenzije, iz česar sledi, da so »elementi Kristusove Cerkve tudi v drugih krščanskih skupnostih ..., ki so že na nek način - čeprav nepopoln - povezane v edinost enega novozaveznega božjega ljudstva«.⁶³ Notranja skrivnost Cerkve je posebno

župnijskih svetih. Večkrat celo taki, ki so v začetku z navdušenjem sprejeli njihovo sodelovanje. Pokazalo se je namreč, da laiki razmišljajo drugače in vidijo svet in probleme ter poslanstvo Cerkve drugače kot duhovniki. Seveda pa tudi laiki niso vedno sledili evangeljskim smernicam. Tako se je godilo, da se je od pobud laikov sprejemalo le tisto, kar je ugajalo duhovnikom in ne tisto, kar bi bilo dobro in v duhu koncila. Sklepati je mogoče, da podoba Cerkve kot božje ljudstvo ni prodrla v celoti in z vso svojo veličastnostjo, to je s svojo osnovno vsebino, da smo vsi Cerkev, vsi z enakim dostojanstvom, da ima vsak svojo specifično vlogo in z njo povezano odgovornost ter da je vsaka od teh vlog (karizem) nujna in mora biti spoštovana, to je sprejeta. Dejansko se je k stari dvostopenjski (hierarhija in ljudstvo) podobi Cerkve pridala le misel, da laiki smejo imeti še kakšno drugo vlogo razen »poslušajoče« in »poslušne« božje črede. Že to, da so laiki sodelovali v svetih, je zgovoren izraz, da smejo samo svetovati in ne odločati. Vodstvena služba (oblast) ostaja še naprej zgoščena v hierarhiji: v papežu, škofu in župniku, in jo, posebno če sol dovolj avtoritarni, tako tudi izvajajo.

Seveda je razlog za relativno majhno udeležbo laikov v delovanju Cerkve pripisati tudi širšemu družbenemu stanju. V času socializma se verniki niso upali izpostavljati, ker bi to imelo negativne posledice za njihovo osebno življenje. Po drugi strani pa so v tako imenovanem samoupravnem socializmu, ki je poznal institut »delavskih svetov«, bili delavci (ljudstvo) le nepomembne figure, ker je o vsem dejansko odločal partijski vrh. In to izkušnjo so prenesli na župnijske svete.

K vsemu je treba dodati še dejstvo, da je bila Cerkev v Sloveniji, kakor tudi marsikje drugje po svetu, nepripravljena na novo podobo, predvsem ni bilo na voljo veliko primerno izobraženih laikov. Skozi desetletja se je do danes ta podoba močno spremenila.

⁶⁰ F. Perko, *Kakšne spremembe zahteva 2. vatikanski koncil v katehizaciji nauka o Cerkvi*, v: BV 26 (1966), 196-180.

⁶¹ F. Perko, *Cerkev institucija in odrešenjsko dogajanje*, v: BV 30 (1970), 105.

⁶² A. Strle, »*Mysterium paschale*« kot osrednja skrivnost krščanstva, v: BV 27 (1967), 45.

⁶³ F. Perko, *Kakšne spremembe zahteva 2. vatikanski koncil v katehizaciji nauka o Cerkvi*, v: BV 26 (1966), 169.

poudarjena⁶⁴, kar pomeni njeno božjo dimenzijo. To dimenzijo je razumeti predvsem kot življenje in delovanje Jezusa Kristusa po Svetem Duhu. Cerkev je tako definirana kot »božje ljudstvo nove zaveze, v katerem živi in nadaljuje odrešilno delo Jezus Kristus po Svetem Duhu v službi duhovnikov in škofov s papežem na čelu ter v delovanju vseh vernikov«. ⁶⁵ Cerkev je torej »odrešenjsko občestvo božjega ljudstva kot celota, celotna Cerkev je hkrati objekt in subjekt odrešenjskega dogajanja ... Kot temeljno podobo Cerkve ... je koncil prevzel predstavo Cerkve kot božjega ljudstva«, ki vključuje vse krščene. ⁶⁶

2.2 Cerkev kot Božje ljudstvo

V tem božjem ljudstvu »vsak ud sodeluje pri življenju celote«, vsak s svojimi darovi in službami, ki so hierarhične in laiške. Službe v Božjem ljudstvu izhajajo vse od Kristusa v Svetem Duhu in imajo služeči in zborni značaj. ⁶⁷ Zbornost velja predvsem za škofovsko službo. Pri nalogah Cerkve gre »pravo mesto (tudi) laikom v Cerkvi«. ⁶⁸ Njihova vloga je utemeljena v tem, da »imajo lastni delež Kristusovega poslanstva«, in sicer na osnovi trojne službe, ki jo prejmejo s krstom in birmo. ⁶⁹ Izvrševanje služb naj se v Cerkvi dogaja v medsebojni odvisnosti služb tako, da je ena služba odvisna od druge v svojem izvrševanju, npr. duhovniška od škofovske. ⁷⁰

Vsak ud Božjega ljudstva naj opravlja svojo službo v Cerkvi v odgovornosti Kristusu samemu, ki živi v Cerkvi. Odgovorni pa so tudi drug drugemu, tako da so »nosilci 'višjih' služb odgovorni tudi nosilcem 'nižjih' služb in vsi skupaj laikom«. Vendar ta odgovornost še ni pravno oblikovana. ⁷¹ Ta odgovornost velja predvsem za vodstvene službe v Cerkvi kot božjem ljudstvu. Odgovornost v Cerkvi pa ima posebno pri laikih še drugo razsežnost. Laiki so sodelavci za resnico, zato morajo sami sprejemati svoj dele odgovornosti in ne čakati na vsako težko vprašanje odgovora od duhovnikov. ⁷² Vodstvo Cerkve je sicer zaupano hierarhiji, to je

⁶⁴ F. Perko, *Kakšne spremembe zahteva 2. vatikanski koncil v katehizaciji nauka o Cerkvi*, 170.

⁶⁵ F. Perko, *Kakšne spremembe zahteva 2. vatikanski koncil v katehizaciji nauka o Cerkvi*, 175.

⁶⁶ F. Perko, *Cerkev institucija in odrešenjsko dogajanje*, v: BV 26 (1966), 107.

⁶⁷ Prim. F. Perko, *O odgovornosti v Cerkvi v luči dogmatične konstitucije »Lumen gentium«*, v: BV 28 (1969), 270-271.

⁶⁸ F. Perko, *Kakšne spremembe zahteva 2. vatikanski koncil v katehizaciji nauka o Cerkvi*, v: BV 26 (1966), 173.

⁶⁹ F. Perko, *O odgovornosti v Cerkvi v luči dogmatične konstitucije »Lumen Gentium«*, v: BV 28 (1969), 269.

⁷⁰ Prim. F. Perko, *O odgovornosti v Cerkvi v luči dogmatične konstitucije »Lumen Gentium«*, 272.

⁷¹ Prim. F. Perko, *O odgovornosti v Cerkvi v luči dogmatične konstitucije »Lumen Gentium«*, 284.

predvsem »zbornemu značaju škofovske oblasti«. Vendar je cerkvena hierarhija »sredstvo in ne cilj«. ⁷³ Kot kolegialno vodstvo je hierarhija »avtoritarna služba« Božjemu ljudstvu, saj »srčika Cerkve ni v hierarhiji sami, temveč v Božjem ljudstvu«, da mu »omogoča in olajša kar najtesnejši stik s Kristusom«. Kajti hierarhija nima iste sredniške vloge kot Kristus, ampak le vlogo služenja, saj velja: »Vsak vernik je neposredno včlenjen v Kristusa in s tem v njegovo skrivnostno telo, ki ima v svoji celoti duhovniški značaj in je v svoji celoti 'živ organ odrešenja'«. ⁷⁴

2.3 Cerkev kot občestvo Božjih otrok

Bistvena lastnost (poteza) pokoncilске Cerkve je njena občestvenost. Cerkev kot Božje ljudstvo je konkretno občestvo, *communio*, zbrano ob evharistiji. Je torej *bogoslužno občestvo Božjih otrok*, ki imajo vsi enako dostojanstvo. V tem se izraža krščansko bratstvo in sestrinstvo, saj je struktura bratstva najosnovnejša struktura. Kot bratska skupnost je Cerkev, ki ima prihodnost. Zato pravi Perko: »Cerkev bodočnosti naj bi bila bratska skupnost Božjih otrok, živo odrešensko občestvo, zakrament odrešenja vsemu človeštvu«. ⁷⁵ Tako pojmovana Cerkev je pravo nasprotje strogo juridično organizirane in institucionalizirane organizacije. Institucije morajo v Cerkvi obstajati le kot sredstvo, ki služi odrešenskemu poslanstvu, vse služijo le temu poslanstvu. Institucije so večstranska ovira. Najprej za to, da bi mogla Cerkev res postati *odrešensko občestvo* v katerem živi obilje Božjih darov, karizem. Zato je potrebna »demokratizacija Cerkve«, da bi prišle do izraza vse službe, ki jih daje Duh. Potrebna je »subsidiarnost«, da bi se na določenem mestu ali določeni nalogi mogla uveljaviti oseba ali tisto občestvo, ki ima za to podarjeno karizmo, sposobnost. Potrebna je tudi »decentralizacija« Cerkve, da bi mogla zaživeti pestrost življenja v občestvih Božjega ljudstva. ⁷⁶

Do enakega zaključka prihaja tudi Štefan Steiner, ko analizira potrebo, razloge in pogoje dialoga v Cerkvi kot Božjem ljudstvu. Institucije so ovira za dialog. Zato je treba odpraviti tiste institucije, ki ne služijo dialogu, to je odrešenju. ⁷⁷ Cerkev se na ta način uresničuje kot *dialogsko občestvo*. Saj je vsebina Cerkve same dialog Boga s človeštvom in svetom. ⁷⁸ Zato je v občestvu Cerkve dialog nujen in posebno med laiki in

⁷² Prim. V. Truhlar, *Pokoncilski katoliški etos*, Celje 1967, 37-38.

⁷³ A. Strle, *Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila*, v: BV 26 (1965), 58.

⁷⁴ A. Strle, *Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila*, 59.

⁷⁵ F. Perko, *Cerkev institucija in odrešensko dogajanje*, v: BV 30 (1970), 110.

⁷⁶ Prim. F. Perko, *Cerkev institucija in odrešensko dogajanje*, 109.

⁷⁷ »Brez dvoma pa pretirani institucionalizem ne more pozitivno vplivati na razvoj dialoga v Cerkvi...« (Š. Steiner, »Domači« *dialog božjega ljudstva*, v: BV 28 (1968), 31.

hierarhijo je obveza. Laiki morajo »izkoristiti to pravico do dialoga in zahtevati ta dialog s predstojniki oziroma z hierarhijo«. ⁷⁹

2.4 Cerkev Kristusovo skrivnostno telo in »odrešenska skrivnost«

O notranji naravi Cerkve to je, o tem kaj je Cerkev v svojem bistvu, je ob naslonitvi na konstitucijo o Cerkvi razpravljal tudi Anton Strle. Cerkev je najprej poklicana, »da se znova globlje zave same sebe in svoje notranje narave«. ⁸⁰ Njena notranja narava je sam Jezus Kristus. Zato koncil »sedaj postavlja naglas na življenjsko zvezo Cerkve s Kristusom, s Svetim Duhom, s presveto Trojico, s tem pa tudi na nadnaravno življenjsko zvezo udov cerkve med seboj«. ⁸¹ Kristus je »kakor ogledalo«, »je prikazan kot vir vsega«, »je edini srednik«. *Cerkev je Kristusovo skrivnostno telo*, kar pomeni, da ni identična s Kristusom in ga ne spodriva, ampak je v službi božjega kraljestva, »ki ga je Bog sam na zemlji začel« in ga po Svetem Duhu, ki deli različne službe, vodi do dopolnitve »ob koncu vekov, ko se bo prikazal Kristus naše življenje«. ⁸² Cerkev tako ni sama sebi namen, tudi ne tekmuje s Kristusom, ampak je orodje, ki deluje v moči Kristusa. To je notranja vsebina Cerkve, ki je zakrament odrešenja. Ta trditev je razumljiva le, če jo motrimo v povezavi z vstalim in poveljanim Kristusom, z njegovo poveljano človeško naravo, ki je »srednica milosti in to po Cerkvi kot svojem 'orodju'«. ⁸³ Takšna je najgloblja skrivnost Cerkve. V strnjeni obliki jo avtor opredeli takole: »Cerkev je 'odrešenska skrivnost' zato, ker v njej in po njej, po njenem oznanjevanju, po njenih zakramentih, po delovanju in po življenju njenih udov deluje Kristus sam, on, ki je najvišje razodevanje Boga, osebno zemeljsko javljanje odrešenske božje ljubezni do človeštva«. ⁸⁴ Konkretna posledica skrivnosti Cerkve je »polnost osrečujočega zedinjenja z Bogom in med seboj«, ki zahteva, »naj bi odrešeni ljudje tudi sami sodelovali pri odreševanju in zveličanju drugih, da bi dosegli avtentičnost, polnost in harmonijo človeškosti«. ⁸⁵ Dalje sledi iz tako opredeljene vsebine Cerkve to, da so razne »hierarhične službe in vse karizme ... kot resnična služba celoti božjega ljudstva in preko njega tudi služba svetu«. ⁸⁶

Veličina, vloga in pomen Cerkve je tako v njeni notranji skrivnosti, ki

⁷⁸ Prim. V. Truhlar, n.d., 49.

⁷⁹ Š. Steiner, n.d., 30.

⁸⁰ A. Strle, *Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila*, 44.

⁸¹ A. Strle, *Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila*, 48.

⁸² A. Strle, *Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila*, 51-52.

⁸³ Prim. A. Strle, »*Mysterium paaschale*« kot osrednja skrivnost krščanstva, v: BV 17 (1967), 45.

⁸⁴ A. Strle, *Orešenska skrivnost Cerkve*, v: BV 35 (1975), 56.

⁸⁵ A. Strle, *Orešenska skrivnost Cerkve*, 57.

⁸⁶ A. Strle, *Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila*, 54.

je Kristus Odrešenik in k tej skrivnosti mora biti naravnana vsa njena zunanja resničnost in dejavnost, ki doseže svoj cilj v zedinjenju človeka z Bogom in ljudi med seboj.

2.5 Pluralizem v Cerkvi

Cerkev kot Božje ljudstvo v svoji vidni podobi ni »masa vernikov ob hierarhiji, ampak kot Cerkev v celoti, z vsemi njenimi skupinami vernikov«,⁸⁷ kar samo v sebi vključuje različnost in iz nje izvirajoč vsestranski pluralizem. Pluralizem je v cerkvi legitimen in je nujno dejstvo, ker so »različna gledanja na eno in isto ter različna uresničevanja enega in istega«.⁸⁸ Ker pluralizem zadeva tako življenje kot mišljenje, lahko govorimo o večplastnosti pluralizma v Cerkvi: o pastoralnem, teološkem, moralnem, liturgičnem in družbenem pluralizmu. Pluralizem je v prvi vrsti znamenje in izraz bogastva ene Kristusove Cerkve.⁸⁹

2.6 Nezmotljivost in spremenljivost Cerkve

Cerkev ima zaradi svojega notranjega izvora zagotovljeno nezmotljivost, ki ji je dana in obljubljena od Kristusa. Zagotovilo nezmotljivosti ali zvestobe je Sveti Duh, ki po verskem čutu vernikov zagotavlja dar »nezmotljivosti Cerkve«.⁹⁰ Isti verski čut, ki »izhaja iz vere in darov Svetega Duha« se uveljavlja pri »sprejemanju, ohranjanju in uresničevanju razodetja« ter »pri napredujočem spoznavanju razodetja in pri razvoju dogem«.⁹¹ Nezmotljivost celotne Cerkve kot Božjega ljudstva po svojem »verskem čutu« je postavljeno pred nezmotljivost cerkvenega učiteljstva, pravi A. Strle.⁹²

Prav v okvir napredovanja v spoznavanju dogem sodi dejstvo, da se

⁸⁷ Š. Steiner, *Pojem dušnega pastirstva po dokumentih 2. vatikanskega cerkvenega zbora*, v: BV 26 (1966), 210.

⁸⁸ Prim. V. Truhlar, *Pokoncilski katoliški etos*, Celje 1967, 46; Š. Steiner, »Domači« *dialog božjega ljudstva*, v: n. d., 27.

⁸⁹ Z vidika dialoga, ki zadeva moralno resnico, kar pa velja za vse druge primere ugotavlja Steiner: »Tudi resnica ... zahteva dialog ... zaradi močnega pluralizma v Cerkvi in zunaj nje, je dandanes moralno nemogoče, da bi cerkveno učiteljstvo neko važno resnico za praktično življenje enostavno razglasilo z odlokom brez predhodnega dialoga škofov, teologov in tudi vernikov, brez vsaj relativnega soglasja.« (Š. Steiner, »Domači« *dialog božjega ljudstva*, 27).

⁹⁰ A. Nadrah, *Pomen laikov v pogledu na verski čut celotne Cerkve*, v: BV 29 (1969), 312.

⁹¹ Prim. A. Nadrah, n.d., 305-307.

⁹² »Vsaki nauk o nezmotljivosti papeža kot glave škofovskega kolegija in o nezmotljivosti svetovnega episkopata v občestvu s papežem je izrečen šele na drugem mestu (16,2; 25,3) za naukom o nezmotljivosti celotnega božjega ljudstva« (A. Strle, *Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila*, 59).

mora Cerkev neprestano spreminjati. Najprej v skladu z novimi spoznanji, potem pa v skladu s spreminjajočo se družbeno realnostjo sveta, kate-re del je po svojem družbenem telesu. »Družbeno telo cerkve mora na vsaki razvojni stopnji globalne družbe sprejeti v sebe njene nove osnovne elemente, značilne za to stopnjo, sicer v tej družbi ne more delovati. V bistvenih stvareh, to je v strukturi in načinu delovanja, se mora globalni družbi prilagoditi.«⁹³ To pa hkrati pomeni zahtevo, »naj bi se odpovedala tistim oblikam svoje ureditve, ki jih je nekoč prevzela od svetne družbe«,⁹⁴ a danes niso več v službi njenega poslanstva ali so celo ovira pri uspešnosti njenega poslanstva. Zdi se, da ta smer avtorjev namiguje na to, da naj Cerkev prevzame oblike oziroma strukture sodobne demokratične družbe.

Drugi pomemben razlog za spremenljivost Cerkve je v dejstvu, da se v posameznih udih Cerkve uveljavlja greh, kar ima posledice tudi v strukturah. Vse je torej v dialektičnosti med pozitivnim in negativnim, to je med dobrim in slabim, grešnim. Cerkev je sveta in grešna obenem. Grešnost spada k njenemu bistvu, saj ni grešna le po svojih posameznih udih, ampak kot celota.⁹⁵ Zato mora Cerkev kot taka svojo krivdo tudi priznati in ne le posamezni člani.⁹⁶ Prav zato se mora v vseh človeških elementih - čeprav so ti nujni - posodobiti, preobraziti. To je celo njena neprestana naloga.⁹⁷

Zamisel o nenehnem prenavljanju, reformiranju Cerkve⁹⁸ sledi tudi iz dejstva, da je *Cerkev potujoče božje ljudstvo*, ki živi v razpetosti med »že« in »še ne«, ko potuje svoji dopolnitvi naproti. V tej njeni zgodovinski realnosti se razodeva sveta in grešna obenem in zato potrebna prenove, nenehnega spreobrnjenja v vsakem od njenih udov kot tudi v svojih strukturah.⁹⁹ To nenehno spreminjanje in prenavljanje je omogočeno po delovanju Svetega Duha, ki vso Cerkev napolnjuje in vodi do konca časov, kar bo tudi konec njene naloge.

V času po koncilu, posebno v letih, ko se je v katoliški Cerkvi dogajalo veliko novega in tudi razburljivega in se je marsikje pri najbolj odgovornih v Cerkvi začel porajati strah, kar je vodilo k ukrepom za brzdanje

⁹³ J. Krošl, *Sociološko proučevanje v pastoralne namene v luči 2. vatikanskega cerkvenega zbora*, v: BV 29 (1969), 368.

⁹⁴ V. Grmič, *V duhu dialoga*, Ljubljana 1986, 35.

⁹⁵ »In vendar mora tudi Cerkev v celoti, ne le njeni posamezni člani, čutiti svojo grešnost, ogibati se vsega farizejstva kot ene najbolj protievangeljskih drž«. V. Truhlar, n. d., 35.

⁹⁶ Prim. V. Truhlar, n. d., 36.

⁹⁷ Prim. J. Krošl, n. d., 371-372.

⁹⁸ Prim. V. Truhlar, n. d., 39.

⁹⁹ Prim. J. Vodopivec, *Novo lice Cerkve, poslanstvo in dinamika edinosti in univerzalnosti*, v: BV 30 (1970), 44.

ekstremnih pojavov, se je v Cerkvi na Slovenskem uveljavljala vse bolj kritična smer, ki se je zbirala predvsem okrog revije Znamenje. V tej do Cerkve kritični smeri, ki je bila bolj spravljiva do družbe in pretežno prizanesljivo naklonjena do socialistične družbene ureditve, je izstopal profesor in škof Vekoslav Grmič. Zato bomo tu povzeli poteze na podobi Cerkve, kot se kažejo v njegovih delih, ki veljajo za celotno smer. Kritika velja za vesoljno in prav posebno za krajevno Cerkev v Sloveniji.

2.7 Decentralizirana, desakralizirana in deklerikalizirana Cerkev

Drugi vatikanski koncil je v konstituciji o Cerkvi, kakor ugotavlja Anton Strle in se opira na Edwarda Schillebeeckxa, Cerkev decentraliziral, in to v petih pogledih. Najprej tako, da je prestavil poudarek od sebe na Kristusa. Potem znotraj Cerkve tako, da je prenesel poudarek od hierarhije v smeri Božjega ljudstva. Naslednji koraki decentralizacije so od papeškega vodstva oziroma kurialnega vodstva v smeri škofovskega zbora vsega sveta. Četrty vidik zajema decentralizacijo vse katoliške Cerkve v smeri drugih krščanskih Cerkva, vključno Izrael in ostala svetovna verstva. Kot zadnja stopnja decentralizacija je usmeritev pozornosti in težišča k svetu in k njemu lastnim problemom. S tako decentralizacijo je bila na novo opredeljena nesprenmenljivo bistvo Cerkve.¹⁰⁰

Izhodišče za desakralizacijo je prepričanje, da mora Cerkev postati dialoška in evangelijska. Dialoškost se nanaša na razmerje med laiki in hierarhijo znotraj Cerkve in na dialog s svetom, ki je sveten (desakraliziran) in samostojen.

Desakralizirana Cerkev in krščanstvo naj ne sakralizira ali mitizira kar je v Cerkvi človeškega in sad zgodovinskega razvoja. Sem sodi nauk, institucija, osebe in njihovo ravnanje ... Vsemu temu se pogosto nadeva božji izvor, a je le človeško. Sveto in božje sme in mora takšno ostati. Gre torej za relativno in ne absolutno desakralizirano Cerkev in krščanstvo.¹⁰¹

Še bolj radikalna je kritika klerikalizma v Cerkvi in s tem tako imenovane klerikalistične cerkve. Klerikalno je po tem prepričanju znotraj Cerkve vse, kar se nanaša na oblast, zapovedovanje, pokorščino, zapostavljanje laikov in kratenje pravic, kar se označuje kot neevangelijsko krščanstvo. Klerikalno v odnosu do sveta je v Cerkvi vse, kjer se uveljavlja oblast in odločilna vloga Cerkve na svetnih področjih.

Deklerikalizirana Cerkev je taka Cerkev, v kateri se uresničuje služenje, diakonija nasproti gospodovanju. »Kleriki morajo biti v prvi vrsti služab-

¹⁰⁰ Prim. A. Strle, *Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila*, 73-74.

¹⁰¹ Prim. V. Grmič, *Iskanje in tveganje, 1. in 2. del*, Ljubljana 1975, 225-229.

niki». ¹⁰² To velja predvsem v odnosu do laikov: »Nosilce hierarhičnih služb mora voditi zavest partnerstva z laiki«, kar pomeni uveljavljanje principov »soodgovornosti, subsidiarnosti in zbornosti«. ¹⁰³ Posebno še navzven pa deklerikalizacija zahteva širjenje Božjega kraljestva »med tistimi, ki drugače mislijo« brez nasilja in maščevalnosti.

Neklerikalna Cerkev ravna brez triumfalizma, ceni in priznava delo tistih, ki ne pripadajo Cerkvi, jemlje zares 2. vatikanski koncil in njegove smernice v Konstituciji o Cerkvi 32; 41; 34; 35; 36. Taka Cerkev ščiti dostojanstvo osebe in priznava ter izvaja princip o avtonomiji sveta, družbe in zemeljskih stvarnosti nasploh. Neklerikalna Cerkev upošteva znamenja časa in njegove pojave kot so »pluralizem mišljenja, pluralizem oblik verskega življenja, pluralizem oblik združevanja v skupnosti, občestva, ki je v njih poudarek na soodgovornosti vseh članov, ki imajo v njih vsi člani vpogled v delovanje skupnosti, kjer je duhovniška služba ena od mnogih, ki so prav tako pomembne, kjer se uveljavlja načelo zbornosti znotraj skupine in relativne avtonomije v razmerju do drugih skupin, do Cerkve«. ¹⁰⁴ Končno se med pogoji in izrazi deklerikalizirane Cerkve omenjajo spremembe v učenju, nekateri teološki premiki, novi poudarki, ki jih nakazujejo nove teologije. ¹⁰⁵ Ker je v očeh te kritične smeri klerikalizem enak farizejstvu, ki predstavlja trajno nevarnost, je potreba po deklerikalizaciji trajna naloga Cerkve. ¹⁰⁶

Ob vsej kritičnosti teh stališč je značilno, da ne postavlja pod vprašaj cerkvenih služb, kolikor so božjega izvora, npr. duhovništva, škofovstva ali papeštva, in ne kritizira teh služb kot takih, ampak njihovo spačeno, ponarejeno, izmaličeno podobo, če ta ni izključno v evangelijskem, to je Kristusovem duhu služenja.

2.8 Cerkev kot občestvo zrelih kristjanov

Novi pogledi, ki izvirajo iz koncilskih usmeritev, so »enakost glede dostojanstva in glede dejavnosti, ki je skupna vsem vernikom v graditvi Kristusovega skrivnostnega telesa« (C 32,2,3). »Iz tega sledi, da noben odrasel član Cerkve ne sme veljati za otroka, temveč si morajo 'pastirji Cerkve' prizadevati, da bodo vsi zaživel v verski skupnosti kot zreli kristjani, ki se bodo zavedali svoje odgovornosti za Cerkev, ki bodo svobodno in odkrito povedali svoje mnenje in kritično presojali odločitve 'pastirjev',

¹⁰² V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, Ljubljana 1979, 90.

¹⁰³ V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 90.

¹⁰⁴ V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 91.93.

¹⁰⁵ Prim. V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 93.

¹⁰⁶ »Klerikalizem je namreč novozavezni farizejski duh ali farizejski kvas, kakor pravi Kristus. Klerikalizem je trajna nevarnost in se moramo zoper njo stalno bojevati« (V. Grmič, *Resnica iz ljubezni*, 93).

ki se bodo dali voditi svoji vesti in bodo hkrati res odprti za dialog, se pravi, da bodo znali tudi poslušati in skupno z drugimi iskati resnico«. ¹⁰⁷ Cerkev je tako skupnost, občestvo zrelih in versko ter duhovno odraslih ljudi, ki drug drugemu služijo v moči Sv. Duha in darov, ki so jih prejeli, ne da bi kak posamezni nosilec službe ali kakšna služba hotela izvajati oblast nad drugimi.

2.9 Cerkev kot prostor enakosti in spoštovanja človekovih pravic

Čeprav so v Cerkvi različne službe, ki so nekatere zakramentalnega značaja, pa obstaja temeljna enakost dobrin »osebnega življenja, zveličanja in združenja z Bogom ...; tu ni prav nikakršne 'diskriminacije'«. ¹⁰⁸ Kot Božji otroci so po dostojanstvu vsi člani Cerkve enaki. Ta enakost med vsemi člani je najgloblje dejstvo, je osnova na kateri so zgrajene vse oblike različnosti v občestvu Božjega ljudstva. ¹⁰⁹

Poseben pogled na Cerkev se je v kritično usmerjenih mislecih pojavil v začetku osemdesetih let, ko je papež Janez Pavel II. začel postavljati v ospredje vprašanje človekovih pravic v svetu. Kritični avtorji so zahtevo po spoštovanju in doslednem priznavanju človekovih pravic začeli terjati tudi za življenje in dogajanje v Cerkvi sami. Cerkev si mora prizadevati, »da bodo v Cerkvi kristjanove pravice dobile tisto priznanje, ki jim pripada«. ¹¹⁰

K splošnim zahtevam po uresničevanju pravic v Cerkvi se je sčasoma pridružilo omenjanje konkretnih pravic. Poleg običajnih pravic, ki pripadajo članom Cerkve po krstu, so naglašene pravice, ki se terjajo za ljudi v svetnih družbah, to so svoboda, bratstvo in enakost. »Cerkev, ki naj nadaljuje Kristusovo odrešensko poslanstvo in oznanja Božje kraljestvo svetu, si mora tedaj prizadevati, da čim popolneje uresniči v svoji ureditvi svobodo, bratstvo in enakost, da uresniči ljubezen, tako da bo lahko vsak njen član v njej našel sebe in zaživel v njej kot oseba, kot tisti, ki ga Bog kliče 'po imenu'«. ¹¹¹ Temeljna pravica do svobode vključuje pravico do lastnega mišljenja in izražanja svojih misli, teološkega raziskovanja ter ravnanja po svoji vesti.

V ta okvir kritičnega pogleda na Cerkev in zahtev po novi podobi sodi tudi zahteva po demokratizaciji Cerkve. »Cerkev naj bi se v nekem po-

¹⁰⁷ V. Grmič, *Humanizem problem našega časa*, Ljubljana 1983, 116.

¹⁰⁸ A. Strle, *Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila*, 59.

¹⁰⁹ Prim. A. Strle, *Uvod v razumevanje temeljnega teksta drugega vatikanskega koncila*, 60.

¹¹⁰ V. Grmič, *Humanizem problem našega časa*, 117.

¹¹¹ V. Grmič, *Humanizem problem našega časa*, 130. Klic po uveljavljanju pravic v Cerkvi ima svoje zgodovinsko ozadje v posegu Rima, ki je nekaterim teološkim profesorjem (med njimi H. Küngu) odvzel pravico poučevanja.

gledu 'demokratizirala' in priznala, da ima člane, ki so v resnici (vsaj večinoma) zreli, odrasli ljudje, ne pa otroci.¹¹² Demokratizacija Cerkve tu ne pomeni več samo priznanje in uveljavljanje različnih karizem v Božjem ljudstvu, ampak pravico do svobodnega odločanja in delovanja v skladu z lastno vestjo in ne v »slepem« spolnjevanju odločitev cerkvenega učiteljstva.

Sklepna misel o temeljnih potezah Cerkve

Temeljna podoba o Cerkvi, ki jo slikajo omenjeni avtorji, je Cerkev Božje ljudstvo, v katerem vlada temeljna enakost v dostojanstvu in pravicah vseh članov in različnost služb in darov (pluralizem). Cerkev je občestvo služenja drug drugemu v ljubezni in svobodi v odgovornosti Kristusu in drug drugemu, čemur morajo služiti vse strukture. Cerkev je neprestano prenavljajoče se občestvo, ki sledi delovanju Svetega Duha in je bolj zazrto v prihodnost kot v preteklost ter živi iz Kristusove vsestranske navzočnosti. Je prostor, kjer vsak razvija svojo enkratnost in živi življenje v obilju. Vse, kar ne služi tem ciljem, je treba odstraniti in reformirati. Čeprav je Cerkev v primerjavi s svetno družbo drugačna, se mora tej družbi prilagajati in postajati čedalje bolj dialoško in demokratično občestvo, iz katerega bodo izginile družbene delitve na klerike in laike. Sploh se zdi, da si Cerkev predstavljajo kot živo, življenjsko gibanje in ne kot strogo, juridično urejeno institucijo.

Dalje lahko iz povedanega razberemo, da je bilo predstavljane podobe o Cerkvi v prvih letih po koncilu mirno, upajoče, navdušeno in zavzeto, polno optimizma. Bolj ko se je koncil oddaljeval, bolj ko je uresničevanje zamišljene in predstavljene podobe zaostajalo, se ni spreminjalo dovolj hitro ali so se uveljavljale in ohranjale stare podobe in prakse, bolj se je kritika nekaterih stopnjevala. Postala je osebna značilnost teh mislecev, obenem pa izraz njihovega razočaranja nad neuresničevanjem pričakovanega prenovitvenega procesa.

Dalje je mogoče reči, da je v teh kritičnih podobah o Cerkvi čutiti reformatorskega duha in z njim podobo Cerkve, ki je blizu duhu reformacije in iz nje izvirajočim Cerkvam. Vladimir Truhlar izrecno pravi, da »koncilsko gibanje v marsičem uresničuje zahteve protestantske reformacije«.¹¹³

Iz tega, *kako* navedeni avtorji govorijo o Cerkvi, se kažeta dve smeri. Ena smer prikazuje predvsem notranjo, vsebinsko strukturo Cerkve in iz nje izpeljuje njeno zunanjo podobo. Druga smer pa ob kritiki zunanje podobe in zahtevi po njeni preobrazbi do prikaza njene notranje vsebine sploh ne pride, ampak jo molče predpostavlja. Učinkovitost v svetu naj

¹¹² V. Grmič, *V duhu dialoga*, 35.

¹¹³ V. Truhlar, n. d., 39.

bi bila bistveno povezana z njeno zunanjo, v »svet štrlečo« podobo in je za neučinkovitost v svetu bolj odgovorna Cerkev kot svet. Učinkovitost Cerkve za prvo smer ni vprašljiva, ker je že sama v sebi dovolj popolna, saj je za neučinkovitost kriv svet sam in manj Cerkev.

Zato pogledjmo, kakšno podobo sveta prikazujejo nekateri avtorji.

3. Temeljne poteze podobe sveta v krajevni Cerkvi v luči *Gaudium et spes*

Drugi vatikanski cerkveni zbor ni govoril le o Cerkvi in o realnostih znotraj nje ter o njeni vlogi navzven, ampak je spregovoril tudi o svetu, v katerem in za katerega Cerkev opravlja svojo službo. Svet in Cerkev sta tako realnosti, ki ena brez druge ne moreta obstajati, ki druga na drugo vplivata in sta torej v vzajemnem (recipročnem) razmerju. Na tem mestu nas zanima, kako je koncilsko gledanje na svet prisotno v delu nekaterih slovenskih teologov. Omejili se bomo na Vladimirja Truhlarja in Vekoslava Grmiča, ki sta se, tako se zdi, bolj kot drugi sistematično ukvarjala s svetom in zavzemala svoja stališča v naslonitvi na konstitucijo Cerkev v sedanjem svetu. Naš pregled bo obsegal le obdobje od koncila do začetka druge polovice osemdesetih let.

3.1 Pojem sveta

Pojem »svet« je zelo širok, vključuje različne razsežnosti obstoječega. Najprej pomeni svet »isto kakor kozmos, stvarstvo, naravo«, ki je prostor človeške eksistence,¹¹⁴ »neglede na njegov odnos do Boga«.¹¹⁵ Svet pomeni zemljo, teritorij na katerem prebivajo ljudje. Dalje označuje svet negativni vidik sveta, kakor ga slika apostol Janez, to je svet, kolikor se v njem uveljavlja greh. V tem pogledu so svet »ljudje, ki so sicer grešili in še vedno grešijo, ki pa se jih je Bog usmilil in jim dal odrešenika«.¹¹⁶ V obravnavi sveta prevladuje svet kot človeški svet, svet ljudi.

Svet je v bistvu nekaj pozitivnega, pojmovati ga je treba v pozitivni luči, kkor ga razume Pavel: svet je svet na poti v dovršitev in prenovitev. Tako prihaja v »pojmovanju sveta ... popolnoma do izraza krščanski realizem, ki mu je tuj vsak pesimizem kakor tudi pretirani optimizem. Svet je božja stvar, pa naj pomeni človeka ali ostalo stvarstvo. ... V svetu prihaja do izraza greh in milost. Vendar je s Kristusom že nepreklicno položen v svet začetek prenovitve«.¹¹⁷ Svet je predvsem nekaj dobrega.

¹¹⁴ Prim. V. Grmič, *Teologija dialoga Cerkve s svetom*, v: BV 25 (1965), 201.

¹¹⁵ V. Grmič, *Dogmatični temelji laikata v odlokih 2. vatikanskega cerkvenega zbora*, v: BV 26 (1966), 193.

¹¹⁶ V. Grmič, *Dogmatični temelji laikata v odlokih 2. vatikanskega cerkvenega zbora*, 194.

¹¹⁷ V. Grmič, *Dogmatični temelji laikata v odlokih 2. vatikanskega cerkvenega zbora*, 194-195.

3.2 Avtonomija sveta

Temeljna poteza sveta, ki ga izpostavljajo avtorji na osnovi koncilskih trditev je, da je svet samostojen. S samostojnostjo je mišljena tista samostojnost, ki se nanaša na Boga. Ta je seveda relativna in ne absolutna.¹¹⁸ Glede te samostojnosti pravi Grmič: »Zemeljske stvarnosti imajo namreč tudi svojo lastno vrednost, saj so bile dobre, ko jih je Bog ustvaril, saj služijo človeku in jih je Kristus posvetil z učlovečenjem in poveličanjem.«¹¹⁹ Samostojnost velja najprej za svet v smislu narave. V njej obstajajo in delujejo lastne zakonitosti. Tudi človeški svet je samostojen. Najprej, ker so v naravo položene možnosti, ki naj jih človek uresničuje. In tudi človek sam je opremljen za intenzivno preoblikovanje sveta. Človek zato v svetu ne sme iskati direktnih - čudežnih - posegov mimo tako urejenega sveta. Sam mora najprej vse storiti, se pravi uporabiti vse obstoječe možnosti in danosti v njem in v naravi in »se šele ob tem hkrati opirati na Boga.«¹²⁰ Še več, avtonomija sveta je zagotovljena tudi glede na odrešenje in nadnaravo. »Tudi svet, ki ga Bog v Kristusu sprejema v območje svojega odrešenja, ostaja svet, s svojim naravnim ustrojem, s svojimi zakoni, torej s svojo avtonomijo.«¹²¹ Človek sme in mora sledeč samostojnosti razmerja (reda), ki je položeno v svet in vanj, ta svet preoblikovati, vendar ne sme svetu »jemati avtonomije, ki mu gre.«¹²² Svetu tako pripada avtonomija glede na Boga in tudi glede na človeka.

Avtonomija sveta obsega tudi področja človeške dejavnosti. Sem sodijo področja, kot so znanost, politika, umetnost, tehnika itd. Ti sektorji morajo obstajati in se razvijati po lastnih strukturah. Predvsem država, ki je posebej zanimiva, je kot najbolj obsežno področje sveta glede na Cerkev samostojna. Pravzaprav sta obe, država in Cerkev, samostojni. Cerkev nima pravice dajati navodil za ureditev države.¹²³ Država je avtonomna posebno glede na svojo politično ureditev. Zato se Cerkev, ki ni vezana na noben politični sistem, ne sme vmešavati v zadeve države, obenem pa mora dovoljevati, da so kristjani avtonomni v svojem političnem ravnanju. Verniki so celo dolžni se politično udeleževati. Zaradi

¹¹⁸ Prim. V. Truhlar, n.d., 32.

¹¹⁹ V. Grmič, *Dogmatični temelji laikata v odlokih 2. vatikanskega cerkvenega zbora*, 197.

¹²⁰ »Sam je položil v naravo možnosti, ki naj jih človek uresničuje... Sam je tudi ... človeka opremil za intenzivno obdelovanje in predelavo sveta. Zato bi bilo proti njegovi volji, iti mimo tega božjega reda in povsod iskati direktnih posegov Boga. Najprej je treba po redni poti, od Boga določeni poti s svoje strani vse storiti in se šele ob tem hkrati opirati na Boga« (V. Truhlar, n. d., 31).

¹²¹ V. Truhlar, n. d., 31.

¹²² V. Truhlar, n. d., 31.

¹²³ Prim. V. Truhlar, n. d., 79.

avtonomnosti Cerkve in države »Cerkev ne sme pričakovati, da ji bo država dajala prednost pred drugimi verstvi. Saj mora država po izjavi o verski svobodi vsa verstva spoštovati in ščititi«. ¹²⁴ Svetu tako pripadajo svetne zadeve, Cerkvi pa le tiste, ki zadevajo vero.

3.3 Profanost in brezbožnost sveta

Svet je profan in desakraliziran, ni božanski, hkrati pa je »na nek način sakralen, ker je svet od Boga ustvarjen kot samostojen, a vendar od njega popolnoma odvisen«. ¹²⁵ Profanost ali svetnost sveta lahko človeku pomaga pri resničnem razumevanju sveta in njegovem osvobajanju. Prav tako lahko prizadevanje za uveljavitev svetnosti sveta ali za desakralizacijo pomeni »očiščenje verskega doživljanja« in »resnično poglobitev krščanskega pogleda na svet in življenje«. ¹²⁶

Vendar pa to ne velja absolutno: posvénenje, desakralizacija lahko vodi v »popolno sekularizacijo«, ki odreka svetu vsakršno povezavo z Bogom. Torej v ateizem. Takšna podoba sveta je sicer za krščansko doje-manje nesprejemljiva, vendar pa človek, ki zagovarja tak nazor in si po njem oblikuje vest, mora biti deležen spoštovanja in ima pravico do družbenega izražanja svojega ateizma, kakor to velja za vsako drugo (npr. versko) prepričanje. ¹²⁷ To terja tudi poklicanost k svobodi. Ateističnemu nazoru je torej treba priznati enakopravnost v družbi, ne pa ga obsojati.

3.4 Svet svobode in odgovornosti

Temeljna vrednota današnjega sveta je svoboda, ki je cenjena nad vse. Iskanje svobode v današnjem svetu je kljub možnosti zlorabe »nekaj pravičnega in pozitivnega«. ¹²⁸ Svoboda je temelj človekovega dostojanstva, tako v odnosu do Boga kot do sočloveka in se tiče njegovih odločitev. Svoboda je najtesneje povezana z vestjo in Duhom, ki se ne omejuje samo na verne. V vesti govori Bog vsakemu človeku. V »svobodi mora človek sprejemati ... osebne, družbene, zgodovinske naloge ... jemati nase nepovratnost ... iz preteklosti; ... se odpirati pozitivnemu razvoju sveta ..., odklanjati, kar življenje človeka in človeštva notranje slabi«. ¹²⁹ Svoboda, o kateri govorimo, ni le osebna, ampak ima tudi družbeno razsežnost pa tudi

¹²⁴ Prim. V. Truhlar, n. d., 80-81.

¹²⁵ V. Grmič, *Iskanje in tveganje*, 1.in 2. del, 46.

¹²⁶ V. Grmič, *Iskanje in tveganje*, 48.

¹²⁷ »Če bi Cerkev tega ne priznavala, bi grešila proti svojemu nauku, po katerem mora človek zvesto slediti svoji vesti in sme kot socialno bitje lastno prepričanje vesti tudi socialno živeti« (V. Truhlar, n. d., 33).

¹²⁸ V. Truhlar, n. d., 23.

¹²⁹ V. Truhlar, n.d., 24.

pogojenost. Svoboda »je deloma tudi družbeno pogojena«. ¹³⁰ V družbi, kjer vlada svoboda, je osebna svoboda lažje uresničljiva. Osebna svoboda »mora imeti svoj življenjski prostor hkrati sredi družbenega dela«. ¹³¹

Ti avtorji v tem času ne izpostavljajo zlorabe svobode in ne nastopajo proti raznim oblikam liberalizma, kar je postalo v Sloveniji po spremembi družbenega sistema z uvedbo demokracije modno. Prav nasprotno: ob vrednoti svobode poudarjajo zavest odgovornosti v svetu.

Za današnji svet je značilna tudi rast čuta odgovornosti. Ta »čut koncil visoko ceni«, pravi Truhlar. Ta čut, ki ga je mogoče zaslediti v svetu (tudi v Cerkvi med laiki), je sicer izraz delovanja Svetega Duha, a si ga je treba privzgojiti. Odgovornost, ki se uveljavlja v svetu, ni le zase, ampak »za vse ljudi in vse zadeve velikega življenja«, odgovornost postaja planetarna kategorija. ¹³²

Podobno kot za svobodo so tudi za razvoj čuta odgovornosti pomembne družbene strukture. »Razmere morajo biti take, da se človek more v njih razmahniti v vseh dimenzijah svojega poslanstva, na ta način kratko in malo *živeti* svoje dostojanstvo ter po tej poti naravno rasti v čut odgovornosti«. ¹³³ Pozitiven poudarek čuta odgovornosti, ki ga zasledimo v času neposredno po koncilu, se v osemdesetih letih družbi z ugotavljanjem pomanjkanje tega čuta. Predvsem je ta preobrat rodila porajajoča se ekološka kriza v osemdesetih letih in z njo zavest o neodgovornem obnašanju človeka do dobrin zemlje in zemlje nasploh. ¹³⁴

Odgovornost je, kakor vse druge razsežnosti v svetu ljudi, podvržena razvoju in dinamičnosti spreminjanja ali zgodovinskosti.

3.5 Zgodovinskost sveta

Svet v njegovi celoti je podvržen neprestanim spremembam in menjavam časa. Vse je v dinamiki razvoja, zato je treba gledati vse bolj pod vidikom »spremenljivosti in razvoja« in ne zgolj »z vidika večnosti«. Zavedati se je treba, da je »v stvareh veliko več razvoja in v bivanju veliko več dinamike, kot smo si to včasih predstavljali«, in po tem oblikovati praktično življenje. ¹³⁵ Vse je namreč človeku razpoložljivo, nič ni nedotakljivo. Vse, kar je, je za človeka, ki se s ponosom ozira na svet, tudi na svoj svet. Ta zavest je sprva prinašala optimizem, danes pa se »že sprevrča v svoje nasprotje, v pesimizem, kar se tiče spoznanja in obvladovanja sveta in sil

¹³⁰ V. Truhlar, n. d., 24.

¹³¹ V. Truhlar, n. d., 24.

¹³² Prim. V. Truhlar, n. d., 26.

¹³³ V. Truhlar, n. d., 27.

¹³⁴ Prim. V. Grmič, *Humanizem problem našega časa*, 56-58; 208-223.

¹³⁵ V. Truhlar, n. d., 98.

v naravi«. ¹³⁶ To je razlog, da se v človeku vzbuja čut za skrivnostno in »da postaja senzibilen za religiozne vrednote«. ¹³⁷ Vendar svojo religioznost živi sredi sveta in življenja brez transcendence. V človeškem svetu porajajoče negotovosti se tako iz zamajanega iluzornega upanja o brezmejni moči človeka rojeva nova religioznost, kar pa še zdaleč ni vera.

Kljub temu ostaja vera, da bo lahko človek razložil vse pojave. Zato vse izgublja absolutni pomen. Resnici »se more človek le nenehno približevati«. ¹³⁸ S takim pogledom se druži zavest, da je človek sposoben vedno več narediti, celo samega sebe. Svet in človek sta »naredljiva« (machbar). To se kaže v tem, da »pozitivno-znanstveni duh oblikuje kulturo in način mišljenja ... Tehnika ... spreminja obličje zemlje ... človeški razum na neki način že bolj in bolj uveljavlja svoje gospodstvo: nad preteklostjo z zgodovinskim raziskovanjem, nad prihodnostjo s predvidevanjem in načrtovanjem«. ¹³⁹ Kakor koli že, dejstvo je, da velik del človeštva živi v tej miselnosti.

3.6 Zrelost sveta

Gledanje na svet kot predvsem na človekov svet so nekateri slovenski avtorji povezovali s koncilom in njegovim poudarjanjem zrele človekove osebnosti. Cilj poslanstva Cerkve je izgrajevanje zrele osebe. To je vsebina »koncilske antropologije«, ki temelji na dejstvu, da je človek enota naravnega in nadnaravnega. Nadnaravno življenje je utelešeno, »vcepljeno v človekovo naravno življenje, spojeno z duševno dejavnostjo in po tej povezano tudi s telesom«. ¹⁴⁰ Tako razumljena zrelost osebe vključuje samostojnost v razmišljanju, odločanju in ravnanju. Nasprotje tega je individualni, osebni infantilizem in skupinski individualizem. ¹⁴¹

Zrelosti in samostojnosti pa nikakor ni mogoče razumeti zunaj človekove vesti, ki je govor Boga in »vodilo življenja«. ¹⁴² Svet, to je človek, je postal vse bolj zrel in samostojen in takšnega ga mora jemati tudi Cerkv. Obenem pa ga mora k zrelosti voditi. O nezrelosti sveta v njeni široki razsežnosti pa niso govorili.

Temeljna poteza sveta je torej njegova zgodovinskost, dinamičnost razvoja, nedokončanost v vseh pogledih. Zato je svet s človekom vred dan človeku v raziskavo in obdelavo. Tako gledanje je bilo do osemdesetih let

¹³⁶ V. Grmič, *Življenje iz upanja*, Ljubljana 1981, 49.

¹³⁷ V. Grmič, *Življenje iz upanja*, 49.

¹³⁸ Prim. V. Grmič, *Življenje iz upanja*, 50.

¹³⁹ V. Truhlar, n. d., 30.

¹⁴⁰ V. Truhlar, n. d., 12.

¹⁴¹ Prim. V. Truhlar, n. d., 15-16.

¹⁴² Prim. V. Truhlar, n. d., 22-23.

zaznamovano z optimizmom, potem pa se že preveša v zaznavanje pesimizma, ki rojeva v človekovem svetu čut zemeljske (imanentne) religioznosti.

3.7 Grešnost sveta

Ob prevladujočem optimizmu, ki zaznamuje stališča naših avtorjev, ko slikajo podobo sveta, pa vsak na svoj način upošteva dejstvo, da je svet zaznamovan tudi z grehom. Grešnost izhaja iz človeka in se odraža v svetu, od tam pa spet deluje na človeka. »Človekov greh maliči podobo sveta, ... ta zmaličeni svet s svojo zlobo spet obratno razdiralno vpliva na človeka«. ¹⁴³ Iz sveta greha se človek trga in oddaljuje tako, da v ljubezni, »agape«, služi ljudem in svetu. Obrat »k ljudem, obrat k svetu ... ni tak ..., da bi se od Boga odvrnil«, kajti služba bližnjemu je »že sama hkrati služba Bogu, bogočastje in tako izraz avtentične religije«. ¹⁴⁴ Kljub grešnosti, ki zaznamuje svet, svet ni slab in zloben. V njem je vendarle več nesebičnosti in ljubezni kakor zla.

Sklep

Podoba sveta, kakor jo je mogoče razbrati iz del nekaterih mislecev v slovenskem prostoru iz pokoncilskega časa, je identična s situacijo, v kateri se nahaja tedanji človek; ta situacija določa njegovo mišljenje in ravnanje. To stanje sveta mora Cerkev upoštevati tako v svoji teologiji kakor tudi v pastoralni praksi, to je pri oznanjevanju evangelija. Sveta torej misleci ne razumejo mimo, poleg ali zunaj, ločeno od Cerkve in njenega poslanstva. Tudi ne poleg ali mimo Boga, ampak vedno v medsebojni naravnosti, ob izrecnem naglašanju njegove avtonomije, svetnosti, svobodnosti in odgovornosti, zrelosti in grešnosti. Vse pa v okviru zgodovinskosti, to je nedokončanosti in odprtosti v njegovo dopolnitev v prihodnosti. Takšnemu svetu mora Cerkev oznanjati evangelij in biti v njem zakrament odrešenja.

¹⁴³ V. Truhlar, n. d., 86.

¹⁴⁴ Prim. V. Truhlar, n. d., 63.

Povzetek: Avguštin Lah, Vrednotenje in sprejem 2. vatikanskega koncila v Sloveniji

Razprava je pokazala, da je 2. vatikanski cerkveni zbor slovenska javnost - kljub zaprtosti političnega prostora zaradi komunističnega režima - sorazmerno dobro spremljala vse od najave do njegovega zaključka. Intenzivnost spremljanja je celo vedno bolj naraščala. Koncilsko dogajanje so komentatorji spremljali in komentirali glede na svojo naravnost. Cerkveno uradna stran je sprejemala ideje koncila z zmernim optimizmom, nekatere o novih pogledih na Cerkev z navdušenjem. Bolj kritično usmerjena stran je spremljala dogajanje z zaskrbljenostjo, da morda napredne, nove, reformne ideje in pogledi, ki so - po njihovo - bistvenega pomena, ne bodo prevladale. Ob koncu je bila tudi ta stran zadovoljna, a še vedno z dvomom, če bodo novi dokumenti res prinesli želeno in potrebno prenovo Cerkve.

Razprava je pokazala, da se je del avtorjev osredotočil predvsem na notranjo podobo Cerkve, drugi del pa na zunanjo podobo. Vsem pa je Cerkev najprej Božje ljudstvo in zakrament odrešenja, ki se mora kljub določeni nadčasovnosti neprestano prenavljati in prilagajati razmeram, da bi mogla čim bolj služiti v svetu. Biti v službi je njeno bistvo. To velja tudi za Cerkev kot Kristusovo skrivnostno telo; v njej se uresničuje zedinjenje z Bogom.

Svet, ki naj mu Cerkev služi, obsega Božje stvarstvo in človeka ter vsa področja človekove dejavnosti. Svet ima svojo relativno avtonomijo; ima tudi svojo pozitivno prihodnost, zato je v vseh svojih razsežnostih in strukturah kljub grehu, ki se v njem uveljavlja, dober. Človekova, še posebno kristjanova naloga je, da v svetu živi svobodno in odgovorno, da ga bo čim bolj počlovečil.

Ključne besede: 2. vatikanski koncil, sprejem v Sloveniji, veselje nad koncilom, božje ljudstvo, Cerkev v službi sveta.

Summary: Avguštin Lah, Judging and Acceptance of the Vatican II in Slovenia

The treatise shows that - though the Slovenian political space was rather closed due to communism - the Second Vatican Council was relatively well followed in Slovenia from its announcement up to its closure, even with increasing intensity. The comments depended on the attitude of the commentators. The more official church circles accepted the ideas of the Council with qualified optimism and some new views on the Church even with enthusiasm. Other circles were more critical and followed the events with some apprehension that new, progressive, reformistic ideas and views,

which were of essential importance in their opinion, might not prevail. In the end these circles were satisfied as well though they still had doubts whether the new documents would really bring about the desired and necessary renewal of the Church.

Concerning the picture of the Church, the treatise shows that one group of authors concentrated primarily on the inner image of the Church and another group on its visible structure. But to all of them the Church is primarily a people of God and a sacrament of salvation, which - in spite of a certain independence from time - must perpetually renew itself and adapt itself to the conditions in order to be able to serve the world as well as possible. To be in service is the essence of the Church. This also applies to Church as the mystical body of Christ in which the unity with God is realized.

The world that the Church should serve encompasses God's creation as well as man and all areas of his activity. The world possesses a relative autonomy. The world has its positive future and therefore it is good in all its dimensions and structures in spite of sin being a part of it. Man's and especially a Christian's task is to live in the world freely and responsibly in order to humanize it to the greatest possible extent.

Key words: Vatican II, acceptance in Slovenia, joy at the Council, people for God, Church in the service of the world.

Stanislav Slatinek

Psihična zrelost za življenje v celibatu

O psihični zrelosti človeka

Težko je govoriti kar na splošno o psihični zrelosti človeka. Veliko lažje je govoriti o različnih vidikih človekove zrelosti. Človek dozoreva na različnih področjih, kot so vera, morala, politika in drugo. Zato lahko govorimo o religiozni, moralni, o poklicni zrelosti in tako dalje. Vsako področje zrelosti se lahko znova in znova deli. Pri poklicni zrelosti lahko govorimo o zrelosti kristjana, o zrelosti duhovnika ali redovnika. Prav tako lahko razlikujemo različna obdobja zrelosti. Človek je lahko mladoleten ali polnoleten. Lahko je fizično ali psihično zrel oziroma nezrel. Skratka, psihična zrelost je neko določeno stanje, ki jo človek doseže s svojo starostjo in temu primerno vzgojo.

Ko Zakonik cerkvenega prava (ZCP) govori o vernikih, o kandidatih za noviciat, za diaconat in prezbiterat, ne govori direktno o njihovi psihični zrelosti, ampak o njihovi »človeški zrelosti«. Vernike spodbuja, da rastejo v »zrele človeške osebnosti« (prim. kan. 217). V semenišču naj si gojenci pridobijo poleg predpisanih lastnosti še »potrebno človeško zrelost« (kan. 244). Tiste kandidate, ki so »dovolj zreli« (kan. 642), smejo predstojniki sprejeti v noviciat. V svetno ustanovo posvečenega življenja se lahko sprejme samo tistega, ki ima »zrelost« (kan. 721 § 3), potrebno za življenje v določeni ustanovi. Kdor je dosegel potrebno starost in je »dovolj zrel« (kan. 1031 § 1), lahko prejme tudi prezbiterat. Skratka, psihična zrelost posameznika se v ZCP razume kot popolna človeška zrelost.

Za gojence semenišča je »človeška zrelost« (prim. kan. 244) preprosto biti človek. Mnogi bežijo pred tem. Bojijo se biti to, kar so, in bi radi bili nekdo drug. Zrel človek pa je to, kar je, in usmerja svojo energijo k ureničevanju svojih svobodno izbranih ciljev. Zastavljene cilje vedno dobro premisli. Zato je v svojem ravnanju popolnoma samostojen. Odločitve zrelega človeka so znamenje notranje gotovosti in trdnosti. Prav tako ima zrel človek zelo razvit čut za resničnost. Zaveda se svojih slabosti in pozna svoje meje. Sposoben je zaupati sebi in drugim. Samo zrel človek lahko v polnosti sprejme sebe in drugega.

Popolno človeško zrelost dopolnjuje tudi »duhovna zrelost«. Duhovno zrelost dosežejo bogoslovci s primerno duhovno vzgojo, kot določa ZCP

(prim. kann. 244-248) in cerkveni dokumenti.¹ Posebno znamenje duhovne zrelosti je razsodnost (prim. kan. 277 § 2), to je sposobnost vstopiti v vsak človeški odnos. Kdor je v svojem življenju dosegel harmonijo med popolno človeško zrelostjo in duhovno zrelostjo, je v nekem smislu dosegel takoimenovano »psihično zrelost«.²

Psihična zrelost pri človeku ni nikoli popolna. Oseba je vedno odprta in usmerjena k večji ali manjši psihični zrelosti. Ker ni nobenega modela psihične zrelosti, zato tudi ni nobenega objektivnega kriterija, kaj pomeni biti psihično zrela oseba. Če govorimo o psihično zreli osebi, potem s pojmom »psihična zrelost« osvetlimo stanje določene osebe. Ni mogoče pričakovati, da bo otrok dosegel psihično zrelost odrasle osebe. Otrok bo imel psihično zrelost otroka. Prav tako je psihična zrelost duhovnika, ki se je obvezal za celibat, drugačna od psihične zrelosti poročenega moža, ki je poklican, da skrbi za svojo družino. Vsak stan in vsako starostno obdobje zahteva svojo psihično zrelost. Najbolj zanesljiv kriterij psihične zrelosti je torej življenje, ki pokaže, koliko je kdo zares psihično zrel in odgovoren za naloge, ki jih je z določeno starostjo sprejel. Odgovornosti in naloge otroka so gotovo drugačne od odgovornosti in nalog odraslega. Prav tako so tudi odgovornosti in naloge poročenega moškega ali ženske drugačne od odgovornosti in nalog, ki jih ima duhovnik, redovnik ali redovnica. Na vse to je potrebno biti pozoren, ko razmišljamo o psihični zrelosti človeka, ki se je odločil za življenje v celibatu.

Skrivnost celibata

Celibat je danes eno izmed zelo pomembnih in izzivalnih vprašanj.³ V sodobni kulturi, ki je velikokrat brez smisla za vrednote, se postavlja vprašanje o vrednosti in pomenu celibata. Ni jih malo, ki se danes sprašujejo: Čemu celibat? Ali ni celibat zapravljanje človekovih moči, ki bi se jih dalo uporabiti v korist človeštva? Ta vprašanja so v našem času, ki je čas koristolubja in uživanja, vse pogostejša.

¹ Prim. D 4-17; DV 8-21.

² *La scelta spirituale del celibato sacerdotale per amore del Regno dei Cieli*, v: *L'osservatore romano*, 22.1.1993, 29-30.

³ A. Boni, *Sacralità del celibato sacerdotale*, CI 3, Genova 1979, 15-27; K. Demmer, *Zumutung aus dem Ewigen, Gedanken zum priesterlichen Zöllibat*, Freiburg 1991, 12-93; Carlo M. Martini, *Folge mir nach, Glaube, Dinst und Zöllibat*, Freiburg 1992, 57-94; *Quando Dio dona e' per sempre*, Un'intervista al Cardinale Joachim Meisner, Arcivescovo di Köln, v: *L'osservatore romano*, 25. 10. 1992, 2; J. Pena, *Fondamenti dottrinali del celibato ecclesiastico dal CIC 1917 al CIC 1983*, v: *Periodica* 83 (1994), II, 225-246; L. Ciccone, *Il carisma del celibato. Quali criteri per un suo discernimento nei candidati al presbiterato?*, v: *Rivista Theologica di Lugano* II (1997), 1, 43-57.

Družba, v kateri živimo, je zelo materialistična in odprta za erotiko. Papež Janez Pavel II. pravi, da je sodobna družba polna »hedonistične kulture«,⁴ ker malikuje nagon in odvezuje spolnost od vsake objektivne moralne norme. Zato v tej družbi za celibat skoraj ni prostora. Celibat se ljudem predstavlja negativno, kot odločitev, ki izključuje užitek in ljubezen in zato ogroža človekovo naravo. Tudi v Cerkvi je tako razmišljanje povzročilo veliko dvomov in nasprotovanja. Mnogi so pričakovali, da se bo Cerkev po 2. vatikanskem koncilu odpovedala celibatu.⁵ Cerkev pa se celibatu kljub vsemu ni odrekla. Prav nasprotno. Kljub negativnemu razpoloženju družbe se danes mnogi odločajo za celibat, to je za deviški stan življenja.⁶ Zato Cerkev vedno bolj čuti potrebo, da ponudi izbiro celibata tistemu, ki se čuti osebno nagovorjenega, da sledi Kristusu.

Celibat je poseben dar (prim. kan. 277 § 1),⁷ ki ga Bog daje Cerkvi in posamezniku. Je karizma Svetega Duha. Nihče namreč ne more v Cerkvi prejeti duhovniškega posvečenja, če ni z darom duhovništva prejel tudi karizme celibata. So namreč taki, ki si v Cerkvi želijo postati duhovniki, vendar niso pripravljeni sprejeti celibata. Takim Cerkev ne bo podelila duhovniškega posvečenja, ker ve, da resnični klic za duhovništvo, gotovo spremlja tudi karizma celibata. To pomeni, da je skrivnost celibata v drzni odpovedi zakonu zaradi Božjega kraljestva.

Kdor pride do prepričanja, da mu Kristus daje dar duhovništva, se zavestno in svobodno obveže za celibat. Brezpogojno sledi Božjemu klicu in se da voditi Svetemu Duhu. Taka odločitev je za blagor Cerkve in za zveličanje duš. Tistemu, ki želi postati duhovnik je jasno, da more in mora hoditi za Gospodom z nedeljenim srcem, in mu tako more posvetiti vse svoje življenje, in ne le nekaj dejanj.⁸ Na ta način se vzpostavi poseben odnos med pripravnikom za prezbiterat in Kristusom. Prejemnik prezbiterata se tako odloči za življenjski stan, da ne bo z nikomer sklenil zveze, ki bi vodila v zakon. Ko se obveže za celibat,⁹ se odloči za čisto in zdržno življenje. Čistost je v popolni ljubezni do Boga in v izpolnjevanju njegovih zapovedi. Zdržnost pa v najširšem pomenu besede pomeni obv-

⁴ Prim. Janez Pavel II, *Posvečeno življenje* (CD 65), 88.

⁵ Prvi osnutki dokumenta »Presbyterorum ordinis«, ki govori tudi o celibatu, so bili deležni ostre kritike in nasprotovanja. Popravljen osnutek je pri slovesnem glasovanju dobil 2390 pritrdilnih glasov in samo 4 odklonilne. Odlok je bil slovesno razglašen 7.12.1965.

⁶ Prim. C 42c, 43c; D 16c.

⁷ Prim. D 16.

⁸ Prim. Janez Pavel II, *n. d.*, 104.

⁹ ZCP kan. 277 § 1: »Kleriki so dolžni ohranjati popolno in trajno zdržnost zaradi nabeškega kraljestva in jih zato veže celibat, ki je poseben božji dar, saj se morejo z njim posvečeni služabniki z nedeljenim srcem lažje oklepati Kristusa in se svobodneje posvečati službi Bogu in ljudem«.

ladovanje spolnega nagona. Z izbiro celibata, čistosti in zdržnosti se pripravnik da popolnoma na razpolago poslanstvu Cerkve.

Za celibat, čistost, zdržnost in vedno devištvo se prejemnik prezbiterata obveže z obljubo.¹⁰ Pred lastnim škofom ali višjim predstojnikom izjavi, da bo prostovoljno in svobodno sprejel obveznosti celibata in obljubi, da bo storili vse, da ne bo ogrozil čistosti.¹¹ Če manjka obljuba, manjka bistveni element odločitve.¹² Zato je obljuba zunanje znamenje, da se celibat resno sprejema kot stalni način življenja.

To je skrivnost celibata, ki je ne razumejo vsi, temveč samo tisti, katerim je dana. Mnogi, ki tega daru nimajo, se spotikajo nad celibatom. Celibat, ki se v Cerkvi izbere za prejem svetega reda, za popolno, dokončno in stalno podaritev Bogu, pomeni živeti vedno devištvo. Predpostavlja nedeljeno srce za življenje evangelijskih svetov po daru milosti, ki jih je kdo prejel.

Vsako razmišljanje o celibatu zato upravičeno prebudi zanimanje in kaže, da je odločitev za celibat velika skrivnost, ki je v Kristusu in v Cerkvi. Isto so poudarjali različni teologi in papeški dokumenti.¹³ Dar duhovništva in karizmo celibata daje Kristus tistim, ki so poklicani in pripravljeni, da ponujeni dar svobodno sprejmejo. Ko duhovnik sprejme celibat, se podari Kristusu in Cerkvi. Tako je bolj prost za službo bratom in sestram. To ne pomeni, da zavrača zakonsko življenje, kakor da je zakon manj vreden. Odločitev za celibat je veliko bolj znamenje tistega življenja, ki ga bomo deležni v večnosti.¹⁴ Takrat se ljudje ne bodo ne ženili in ne možile. Živeti celibat pomeni, da gre za drugačno obliko ljubezni, kot je mogoča v zakramentu zakona. Gre za sposobnost darovati se drugemu v popolnem devištvu. Samo na tak način je mogoče celibat v primerjavi z zakonom videti kot popolnejši življenjski stan.¹⁵

Za tako odločitev pa je nujno potrebna fizična in psihična zrelost (prim. kan. 241 § 1).¹⁶ Samo zrel človek lahko uresniči svojo življenjsko poklicanost, se svobodno odloča in je gospodar svojih dejanj in svojega živ-

¹⁰ ZCP (1917), kan. 132 § 1: «Klerikom z višjimi redovi je prepovedano ženiti se; dolžnost ohraniti čistost, jih veže tako, da store tudi sakrilegij, če greše proti njej; velja pa določba kan. 214 § 1».

¹¹ Že pred koncilom so kleriki za prejem subdiakonata morali obljubiti, da bodo storili vse za ohranitev čistosti in celibata. C. Sepe, *Il celibato segno profetico anche oggi*, v: *L'osservatore romano*, 22. 11. 1992, 7.

¹² Prim. Pij XI, okrožnica *Ad catholici sacerdotii*, 20.12.1935, v: AAS 28 (1936), 5-53; Pij XII, Apostolsko pismo *Menti nostrae*, 23.9.1950, v: AAS 42 (1950), 657-702; okrožnica *Sacra virginitas*, 25. 3. 1954, v: AAS 46 (1954), 161-191; Janez XXIII, okrožnica *Sacerdotii nostri primordia*, 1.8.1959, v: AAS 51 (1959), 545-579.

¹³ Prim. Janez Pavel II, *Dal vam bom pastirjev* (CD 48), 29.

¹⁴ Prim. D 16; DV 10; C 42-44.

¹⁵ Prim. Pavel VI, okrožnica *Sacerdotalis caelibatus*, 24. 6. 1967, v: AAS 59 (1967), 56.

¹⁶ Vincenzo Fagiolo smatra, da je eden izmed bistvenih kriterijev za sprejem kandidata v veliko semenišče njegova psihična zrelost. Samo tako bo kandidat primeren za

ljenja.¹⁷ Cerkev preverja, ali je kandidat, ki želi postati duhovnik, zares zrela osebnost, obdarjen z darom celibata, da se bo z nedeljenim srcem lažje oklepal Kristusa in se svobodneje posvečal službi Bogu in ljudem.

Vzgoja za življenje v celibatu

Zanimivo je brati dokumente 2. vatikanskega koncila o življenju v celibatu.¹⁸ Vzgojna načela koncilskih očetov so primerno dopolnjena z novjšimi spoznanji zdrave psihiatrije, psihologije in pedagogike. Tudi v teoloških razpravah, ki obravnavajo vprašanje celibata, je vedno več plodnega sodelovanja med teologi, zdravniki, psihologi in psihiatri.¹⁹ Iz teh dokumentov je razvidno, da je za življenje v celibatu potrebna temeljita vzgoja in zadostna psihična zrelost, ki se kaže predvsem v notranji uravnovešenosti. Vsi, ki se odločajo za duhovniški ali redovniški poklic, se morajo že v dobi priprave skrbno vzgojiti za ta stan. Navaditi se morajo živeti v odpovedi, da bodo na ta način lahko vsem postali vse. Pomembno je, da kandidati dobro poznajo vsebino in smisel celibata. Po treznem premisleku, kaj vse nalaga izbira celibata, se bodo kandidati lažje oklenil tega stanu. Celibata ne bodo izbrali zato, ker ga nalaga cerkvena zapoved, ampak zato, ker je dragoceni Božji dar, ki ga je treba ponižno izprositi. Zanje je pomembno, da sprejmejo celibat »z vsem srcem in ne samo kot neizogiben pogoj za prejem svetih redov«.²⁰

O vzgoji (prim. kan. 232) in potrebni psihični zrelosti za življenje v celibatu govori tudi ZCP iz leta 1983. V štirih kanonih (kan. 642; 1041,1; 1044 § 2, 2 in 1051, 1) so zapisane temeljne norme o psihični zrelosti kandidatov za noviciat in prezbiterat. Zakonik predpostavlja, da bo kandidat za življenje v celibatu psihično zrel že na začetku, ob vstopu in potem ves čas opravljanja svete službe. Zato je nujno, da norme ZCP poznajo vsi, ki so namenjeni v sveto službo in vsi, ki v njej živijo. Za vzgojitelje

duhovniško posvečenje. Glej: V. Fagiolo, *La logica della consacrazione nel celibato ecclesiastico*, v: *L'osservatore romano*, 6. 8. 1993, 12.

¹⁷ Kardinal Ratzinger v svoji predstavitvi Apostolskega pisma papeža Janeza Pavla II. o duhovniškem posvečenju, posebej poudari odgovorno nalogo Cerkev, da vzgaja duhovnike v zrele osebnosti. Prim. J. Ratzinger, *La lettera Apostolica »Ordinatio Sacerdotalis«*, v: *L'osservatore romano*, 8. 6. 1994, 6.

¹⁸ Glej: D 16; C 29. 42; DV 10.

¹⁹ G. Versaldi, *Uso della psicologia nella formazione sacerdotale e religiosa nell rispetto dei diritti della persona*, v: *Periodica* 83 (1994), III, 381-397; Congregazione per l'educazione cattolica, *Direttive sulla formazione dei seminaristi circa i problemi relativi al matrimonio ed alla famiglia*, Roma 1995, 1-5; Pontificia opera per le Vocazioni Ecclesiastiche, *Nuove vocazioni per una nuova Europa*, Documento finale del Congresso sulle Vocazioni al Sacerdozio e alla Vita Consacrata in Europa, Roma, Città del Vaticano 1997, 88-91.

²⁰ Kongregacija za bogoslužje in disciplino zakramentov, *Skrutiniji o sposobnosti kandidatov* (slovenski prevod), 10.11.1997, Rim 1997, prot. štev. 589/97; Priloga štev. 5: Navodila za pripravljanje informacij glede svetih redov, toč. 7.

in njihove pomočnike pa je pomembno, da s primerno vzgojo kandidate pripravijo na samsko življenje, da se ga naučijo imeti v časti kot poseben Božji dar (prim. kan. 274 § 1).

Kan. 642 zahteva, da predstojnik noviciata dobro presodi, ali je kandidat, ki želi vstopiti, že dosegel potrebno psihično zrelost za sprejem ali ne.²¹ Cerkev je pred leti svetovala, da kandidati, ki želijo narediti redovne zaobljube ali prejeti prezbiterat, opravijo zdravniški pregled. Kljub temu tega ni uvedla kot redno prakso. Šele po letu 1970 je Kongregacija za katoliško vzgojo zahtevala, da povsod, kjer je mogoče, bogoslovci opravijo zdravniški pregled pri psihologu, preden vstopijo v bogoslovje, da se ugotovijo morebitna podedovana družinska nagnjenja.²² Ravnatelj bogoslovja je po kan. 1051, št. 1 dolžan, da pred duhovniškim posvečenjem o kandidatih skrbno pripravi poročilo o njihovem fizičnem in duševnem zdravstvenem stanju.²³ Ker ravnatelj najbolj pozna kandidate za posvečenje, lahko o njih napiše najbolj izčrpno poročilo, še posebej glede njihove psihične zrelosti za življenje v celibatu.

Druga določila ZCP pa se nanašajo na čas po posvečenju. Kan. 1041, št. 1 govori o iregularnosti in drugih zadržkih za podelitev svetih redov in postavi na prvo mesto brezumnosti in druge duševne bolezni, zaradi katerih velja kandidat za nesposobnega za pravilno opravljanje

²¹ ZCP kan. 642: »Predstojniki naj s pozorno skrbnostjo sprejmejo samo tiste, ki so poleg zahtevane starosti zdravi, primerneга značaja in dovolj zreli, da se oklenejo ustanovi lastnega življenja; če je potrebno, naj zdravje, značaj in zrelost potrdijo tudi s pomočjo izvedencev, velja pa predpis kan. 220«.

²² Kongregacija za katoliško vzgojo, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis*, 6. 1. 1970, v: AAS 62 (1970), 351; EV 3, 1865.

²³ ZCP kan. 1051,1: »Glede skrutinija o potrebnih lastnostih prejemnika se je treba ravnati po naslednjih predpisih: 1. treba je imeti potrdilo ravnatelja semenišča ali vzgojne hiše o lastnostih, ki so pripravniku potrebne za prejem svetega reda, to je glede pravega nauka, pristne pobožnosti, dobrih nravi, pripravljenosti za opravljanje službe; in tudi po prav opravljenem pregledu o njegovem fizičnem in duševnem zdravstvenem stanju«. Potrdilo se zahteva posebej ko gre za škofijske bogoslovce, pravi Lüdike v komentarju h kan. 1051,1. Glej: K. Lüdike, *Die Weihe*, v: *Münsterischer Kommentar zum CIC*, Band 3 (August 1985), 1051/1. Tudi Kongregacija za katoliško vzgojo ravnatelja obvezuje, da je po vesti dolžan, osebno ali po drugih duhovnikih, župnikih in posebej izbranih lajkah, zbrati kar največ podatkov o vsakem kandidatu in te podatke posredovati škofu, da le ta presodi poklic vsakega kandidata. Prim. Kongregacija za katoliško vzgojo, *n. d.*, 1867. Van Georg May in Maurizio Costa v svojih razpravah zelo podrobno navajata naloge ravnatelja semenišča ali vzgojne hiše. Glej: Van G. May, *Gewährung und Versagung der Zulassung zur Weihe*, v: *Theologia et Ius canonicum. Festgabe für Heribert Heinemann zur Vollendung seines 70. Lebensjahres*, Herausgegeben von Heinrich J. F. Reinhard, Ludgerus Verlag 1995, 371-384; M. Costa, *I soggetti della formazione spirituale dei seminaristi. Parte II: identificazione delle persone, ruoli, compiti e responsabilità*, v: *Periodica* 86 (1997), IV, 527-569.

službe.²⁴ Če so pri kandidatu zdravniško potrjene duševne bolezni, se smatra, da je nesposoben za posvečenje. Mnenja izvedencev so v teh primerih nujna in odločilna, razen če je brezumnost ali druga duševna bolezen opazna sama po sebi. Tudi če je kandidat za prejem svetih redov ozdravel od svoje bolezni, je še vedno iregularen. Lahko pa iregularnost spregleda krajevni škof, ko zdravnik zagotovi, da je bolnik zares dokončno ozdravel.²⁵ Kan. 1044 § 2, št. 2 zahteva od ordinarija, da se posvetuje z zdravnikom, preden ponovno sprejeme v službo duhovnika, ki je trpel zaradi brezumnosti ali je imel druge duševne bolezni.²⁶ Pogovor z zdravnikom je za ordinarija lahko zelo koristen in mu bo pomagal pri odločitvi.

S tem, ko ZCP svetuje, da bi vzgojitelji čim bolj poznali zdravstveno stanje kandidatov za sveto službo, ne nasprotuje človekovi pravici do lastne intimnosti. Presojnost fizičnega in duševnega zdravstvenega stanja posameznikov, ki se želijo dati Cerkvi na razpolago kot duhovniki ali redovniki, je za Cerkev ne samo dobra, ampak zelo koristna in nujna. Že samo to, da lahko vzgojitelj brani dobro ime kandidata, je zadosti velik razlog, da mora dobro poznati njegovo fizično in psihično stanje (prim. kan. 220).²⁷ Cerkev je namreč vedno branila dostojanstvo človeka. Zato ima pravico, da pozna psihično stanje tistih, ki želijo v Cerkvi opravljati duhovniško službo. ZCP nasprotuje vsakemu nezakonitemu pridobivanju podatkov o človekovem psihičnem stanju. Cerkev se je zato vedno na zakonit način približala človeku in se prepričala o njegovem psihičnem zdravju. Najbolj zakonit pristop omogoči Cerkvi posameznik, ko opravi zdravniški pregled pri psihiatru ali psihologu.²⁸ Vsaka prisila je nezakonita in proti temeljnim človekovim pravicam. Tudi kodeks zdravniške etike zagotavlja varovanje zdravniških podatkov. Zdravnik zato ne sme brez soglasja kandidata nikomur zaupati njegovega psihičnega stanja. Vsaka vednost o tem pa koristi najprej samim kandidatom in seveda tudi tistim, ki jih pripravljajo na duhovniško službo. 2. vatikanski koncil celo svetuje, da se smejo v ta namen uporabljati najsodobnejša sredstva, ki jih nudi

²⁴ ZCP kan. 1041,1: »Za prejem svetih redov je iregularen: 1. kdor trpi zaradi kakšne oblike brezumnosti ali druge duševne bolezni, zaradi katere po posvetovanju z izvedenci velja za nesposobnega za pravilno opravljanje službe«.

²⁵ Prim. L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico*, II, 3477.

²⁶ ZCP kan. 1044 § 2,2: »Zaradi zadržka ne sme opravljati svetega reda: 2. kdor trpi zaradi brezumnosti ali druge duševne bolezni po kan. 1041,1, dokler ordinarij po posvetovanju z izvedencem ne dovoli opravljanje svetega reda«.

²⁷ Prim. L. Chiappetta, *n. d.*, I, 1248-1252.

²⁸ Kongregacija svetuje vzgojiteljem, da v osebni dosjeji vsakega kandidata skrbno hranijo med drugimi tudi naslednje dokumente: »Zdravniško potrdilo, ki izpričuje kandidatovo zdravje, na podlagi pregleda pred vstopom (prim. kan. 1051, toč. 1, 241 par. 1), in psihološko poročilo, če obstaja utemeljen razlog (kan. 1051, toč. 1)« glej: Kongregacija za bogoslužje in prejem zakramentov, *n. d.*, prva priloga, dokumentacija o vsakem kandidatu, toč. 7. 8.

sodobna psihitrija in psihologija za celostni pristop k človeku. Vzgojiteljem se zato svetujejo posebni tečaji, da se bodo čim bolj izobrazili na področju psihopedagogike.

Kandidat za duhovniški poklic mora biti psihično zrela osebnost tudi zato, ker je duhovniški poklic povezan z življenjem v celibatu. Svobodno in premišljeno se lahko za tako življenje odloči samo zrel človek. Kandidat, ki ni psihično zrel, bo zelo težko vztrajal v dani obljubi ali pa bo kmalu prosil za spregled od celibata.

Cerkveni dokumenti, ki govorijo o vzgoji duhovnikov in novi ZCP, zato odločno zahtevajo od vzgojiteljev, da kandidate tako vzgajajo, da bodo zaradi svojih človeških, moralnih, umskih in duhovnih sposobnosti, svojega telesnega in duševnega zdravja in pravega hotenja primerni za trajno posvetitev sveti službi (kan. 241 § 1) in za življenje v celibatu.²⁹ Gre za odgovornost, kateri se vzgojitelji ne morejo kar tako odpovedati ali jo zanemariti. Kadar že posvečen duhovnik prosi za spregled od obljube celibata, se lahko upravičeno dvomi, da tudi vzgojitelji niso dobro opravili svoje naloge, ker so psihično nestanovitnega kandidata pripustili k posvečenju.

Kandidatom, ki nameravajo postati duhovniki, Cerkev svetuje, naj si v letih priprave na posvečenje pridobijo potrebno gotovost, da so notranje in zunanje psihično svobodni, zreli za čisto ljubezen in sposobni živeti v celibatu. Če dvomijo v svojo lastno psihično zrelost in trdijo, da še niso dovolj seznanjeni z dolžnostmi in bremen, ki so lastna posvečenim služabnikom (kan. 247 § 2), jih vzgojitelji ne smejo pripustiti k posvečenju.³⁰ V tem primeru je potrebno kandidatom podaljšati čas priprave. Razlogi za njihovo negotovost so lahko zelo različni. Pogosto so psihične težave kandidatov ukoreninjene v njihovi družini ali v okolju, kjer so odraščali, ali pa so se pojavile kasneje kot bolezni ali motnje. Da bi se temeljito preverila kandidatova sposobnost, se zelo svetuje pogovor z ravnateljem vzgojne hiše, z lastnim škofom ali višjim predstojnikom in z zdravnikom. Na podlagi pogovora z vsemi in še posebej s psihologom je mogoče oceniti, kakšna je

²⁹ V dokumentu »Skrutiniji o sposobnosti kandidatov« beremo: »Tisti, ki imajo odgovornost pripuščati k svetim redovom, vedo, da opravljanje te odgovornosti ni lahko«, v: Kongregacija za bogoslužje in prejem zakramentov, *n. d.*, toč. 6. Za vzgojitelje je pomembno, da presodijo sposobnost kandidata: »Presoja o kandidatovi sposobnosti za prejem diakonata s ciljem presbiterata vključuje sodbo o njegovi sposobnosti za duhovniško službo. Ni mogoče pripustiti kandidata k prejemu diakonata, če obstajajo dvomi o njegovi sposobnosti za presbiterat«, v: Kongregacija za bogoslužje in prejem zakramentov, *n. d.*, toč. 11.

³⁰ »Bolje je odkloniti vsakega dvomljivega kandidata, pa naj bi bilo še tako veliko pomanjkanje klera v kakšni delni Cerkvi ali v ustanovi, kakor pa da bi pozneje morali obžalovati bolečo - in zelo pogosto pohujšljivo - zapustitev duhovniške službe: »Na nikogar hitro ne polagaj rok« (1 Tim 5, 22)«, v: Kongregacija za bogoslužje in prejem zakramentov, *n. d.*, toč. 9d.

psihična zrelost kandidata. Brez pomoči psihiatra ali psihologa bo tudi vzgojitelju težko presoditi, zakaj je kandidata strah obljubiti celibat.

Neurejena čustvena nagnjenja

Na vprašanje, zakaj posvečeni duhovniki prosijo za spregled od celibata, je težko odgovoriti. Večina prosi za spregled od celibata potem, ko poskuša skleniti zakon, čeprav samo civilni. Krajevni škofje so od Kongregacije za bogoslužje in prejem zakramentov prejeli navodila, kako naj ravnaajo z duhovniki, ki so se civilno poročili in so mlajši od 40 let,³¹ in kako s tistimi, ki so se civilno poročili in se nahajajo v smrtni nevarnosti.³² V prošnji za spregled od celibata duhovniki izpovedo, da so že na začetku poti imeli težave s popolno podaritvijo samega sebe. Pri nekaterih duhovnikih so že pred posvečenjem obstajale psihične motnje in čustveno neurejena nagnjenja, ki so jih vzgojitelji prezrli ali pa nanje niso bili zadosti pozorni. Pri drugih so se psihične motnje pojavile po posvečenju, v zrelejših letih. Vsaka duhovnikova kriza, ne glede na to, kakšna je in kdaj je nastopila, je znamenje osebne krhkosti in zahteva preverbo zrelosti.

Če duhovnik takoj po posvečenju prosi za spregled od celibata, je očitno znamenje, da svoje odločitve za življenje v celibatu ni dobro premislil. Taki duhovniki pogosto skrivajo v sebi določena neurejena čustvena nagnjenja, ki so v nasprotju s poslanstvom Cerkve. S svojim nezrelim obnašanjem postavljajo pod vprašaj svoje duhovniško posvečenje. Če so samo iz malomarnosti do duhovniškega življenja poskušali skleniti civilni zakon, jim pravična kazen odslovitve iz kleriškega stanu in spregled od celibata ne bo veliko koristila. Bolj kot to potrebujejo taki duhovniki pomoč zrelih in odgovornih ljudi, da se spreobrnejo in postanejo tudi sami zreli in sposobni za življenje v celibatu.³³ Vrh tega se duhovnikom, ki krizo uspešno premagajo in želijo ostati v sveti službi, svetuje, da še enkrat opravijo

³¹ Kongregacija za bogoslužje in prejem zakramentov je leta 1997 izdala navodila za spregled od celibata pri duhovnikih mlajših od 40 let. Naloga krajevnega škofa je, da sestavi posebno komisijo, ki opravi zaslišanje. Komisija mora raziskati obdobje pred posvečenjem. Odgovoriti mora na vprašanje, ali je kandidat, ki prosi za spregled od celibata pred posvečenjem kdaj zagrešil kakšno pohujšanje in vzgojitelji tega niso dovolj resno upoštevali. Glej: Congregazione per il culto divino e la disciplina dei sacramenti, *Dispensa dagli obblighi sacerdotali e diaconali*, v: Il regno-documenti 17/97, 526-527.

³² Kongregacija za bogoslužje in prejem zakramentov, *Spregled za duhovnike, ki se nahajajo v smrtni nevarnosti*, Rim 1997, prot. štev. 263/1997. V primeru smrtne nevarnosti se lahko krajevni škof obrne na pristojno kongregacijo tudi po faksu na številko 6988 3499.

³³ Prim. G. Versaldi, *Celibato sacerdotale: aspetti canonici e psicologici*, v: Vaticano II: Bilancio e prospettive venticinque anni dopo (1962-1987), a cura di Rene' Latourelle, PUG, Roma 1987, 1187.

zdravniški pregled pri psihologu ali psihiatru. Življenje v celibatu namreč zahteva fizično in psihično zdravo osebo. Vsaka ponovna zdravniška diagnoza njihovega psihičnega stanja bo koristila ne samo njim, ampak tudi škofu, da bo lahko z večjo obzirnostjo pristopil k njim, vedoč, da so v stiski svojega poklica.

Najbolj pogosto neurejeno čustveno nagnjenje med duhovniki in redovniki, ki ovira svobodno izbiro celibata, je homoseksualnost, odnosi med moškimi in ženskami, ki čutijo izključno ali prevladujočo spolno privlačnost do oseb istega spola (KKC 2357). Raziskave v Združenih državah Amerike kažejo, da je v zadnjem času veliko ljudi izjavilo, da čutijo nagnjenost k homoseksualnosti.³⁴

Razlogi za nastanek homoseksualnosti še v veliki meri niso jasni. Razlikujemo homoseksualna nagnjenja od homoseksualnih dejanj. Samo homoseksualno nagnjenje še ni grešno. Z duhovnim vodstvom je mogoče vsako homoseksualno nagnjenje spremljati. Veliko težja pa so neurejena grešna dejanja. Sveto pismo homoseksualna dejanja prikazuje kot hude zablode. Takšna dejanja nasportujejo naravni postavi. Spolno dejanje namreč zapirajo darovanju življenja. Zato so nasprotna naravnemu zakonu in jih v nobenem primeru ne moremo odobravati (prim. KKC 2357). Duhovniki, ki v sebi čutijo homoseksualno nagnjenje, so v veliki preizkušnji svojega poklica. Podobno kakor tisti, ki čutijo nagnjenje do nasprotne spola, so tudi ti poklicani, da v svojem življenju uresničijo Božjo voljo in da združujejo z Gospodovo žrtvijo na križu tiste težave, na katere lahko naletijo zaradi svojega stanja (prim. KKC 2358).

Velikokrat kandidati, ki vstopijo v semenišče, previdno zamolčijo svoja homoseksualna nagnjenja. To storijo iz strahu, da bodo zaradi tega izključeni ali pa iz nevednosti oziroma občutka nesposobnosti za zakon. So tudi taki, ki podobna nagnjenja pri sebi odkrijejo šele pred posvečenjem ali tik po posvečenju. Velika večina duhovnikov pa homoseksualno nagnjenje odkrije šele v zrelejših letih duhovništva.

Težko je namreč vedeti, zakaj duhovniški kandidat zamolči svoja homoseksualna nagnjenja predstojnikom, duhovnemu voditelju in celo svojim najboljšim prijateljem in se kljub temu da posvetiti. Z izbiro duhovniškega

³⁴ Prim. I. Fuček, *Omosessuali nel celibato e nel matrimonio: alcuni casi*, v: *Periodica* 83 (1994), II, 274-275.

³⁵ Prim. ZCP kan. 277 § 2; 599. Amadeo Cencini meni, da se homoseksualna nagnjenja pojavijo pri tistih mladoletnikih, ki so imeli zelo intimen odnos do matere in so bili zaradi tega oropani vloge očeta. V nekaterih primerih je homoseksualno nagnjenje posledica očetove popolne odsotnosti ali njegove surove vzgoje. Pri dekletih je nagnjenje do istega spola pomanjkanje prave materinske vloge. Mati, ki se za svojega otroka ne briga lahko povzroči težave pri sprejemanju lastne identitete. Glej: A. Cencini, *Nell'amore. Liberta' e maturita' affettiva nel celibato consacrato*, EDB, Bologna 1995, 94-112.

ali redovniškega poklica se ta problem ne reši. Za kandidata ni dovolj, da se samo na zunaj obveže za popolno zdržnost v celibatu. Božjega daru za to pa ne čuti.³⁵ Za kandidata s homoseksualnimi nagnjenji, ki se je dal posvetiti, bo obveza za popolno zdržnost v celibatu veliko težja kot za tiste, ki takega nagnjenja nimajo ali pa so s svojimi predstojniki o tem odkrito spregovorili. Tistim, ki so odkrito priznali, bo veliko lažje, ker bodo skupaj z vzgojitelji in drugimi predstojniki iskali najboljšo pot iz tega stanja. Kandidat za prezbitrat bo namreč kot duhovnik intenzivno živel v okolju istega spola. Vsak dan se bo srečeval z otroki in mladostniki. Njegova sposobnost živeti celibat bo veliko bolj ogrožena kot pri tistih, ki vsega tega ne čutijo. Kdor skriva svoja nagnjenja do istega spola in tega ne zaupa svojemu duhovnemu voditelju, se s fiziološkega in s psihološkega vidika tudi kot duhovnik nikoli ne bo dal popolnoma na razpolago apostolatu. Zanj je velika nevarnost, da bo svojo krizo reševal z alkoholom ali pa bo živel dvojno življenje.³⁶

Precej duhovnikov šele po posvečenju prepozna v sebi homoseksualno nagnjenje. Taki duhovniki notranje zelo trpijo. Če ne najdejo dobrega spovednika, kateremu se lahko zaupajo, padejo v še večjo krizo svojega poklica. Samo iskren in odprt pogovor s spovednikom ali duhovnim voditeljem lahko duhovniku, ki čuti nagnjenje do istega spola, pomaga, da bo vztrajal v čistosti. Za takega duhovnika je pomembno, da se ne zapre vase, ampak da posveti vso svojo pozornost svoji duhovniški samovzgoji in ostane zvest celibatu.

Popolna zdržnost v celibatu torej nujno zahteva zrele osebnosti, ki se zavedajo svojih nagnjenj in jih z Božjo pomočjo tudi obvladajo. Samo kandidat, ki je psihično zrela oseba, je sposoben živeti skupaj z drugimi karizmo celibata.

Psihična zrelost za celibat

Samo psihično zrela oseba je sposobna živeti v celibatu.³⁷ Duhovnik je zrela oseba, ko notranje svoboden razodeva nesebično ljubezen do lju-

³⁶ Nevropsihiater Vinko Razboršek ugotavlja, da nekateri duhovniki nekontrolirano pijejo alkohol zato, ker se po alkoholu začasno zmanjšajo njihove življenske težave in v takem stanju lažje prenašajo osebnostne komplekse. Prim. V. Razboršek, *Težave, povezane z nekontroliranim uživanjem alkohola med duhovniki* (v rokopisu, 21. 5. 1997), Ljubljana 1997, 2; Podobno ugotavljajo tudi drugi: B. Kiely, *Sulla recente lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede. La cura pastorale delle persone omosessuali: nota psicologica*, v: *L'osservatore romano*, 14. 11. 1986, 6; I. Fuček, n. d., 281-282.

³⁷ Prim. M. Szentmártoni, *Celibato per il regno dei cieli e maturità della persona*, v: *Periodica* 83 (1994), II, 247-271. Psiholog Ervin Møde smatra, da je psihična zrelost življenska naloga vsakega kristjana. To je življenski proces, ki zajame vsakega človeka. Dogaja se ne samo na zunaj ampak v glavnem v človekovi notranjosti. Glej: E. Møde, *Priester(ous)bildung und Tiefenpsychologie. Ein psychospirituelles Konzept zur geistlichen Erneuerung und menschlichen Reifung*, München 1996, 59-94, 97-131.

di in hkrati neguje stil življenja, za katerega se je odločil. Psihično zrel duhovnik s spoštovanjem, sočutjem in obzirnostjo spolnjuje službo pastirja, obiskuje družine, z verniki deli skrbi v stiskah in žalosti in jih krepi v Gospodu ter jih razsodno opominja, če so v čem pogrešili, z ljubeznijo pomaga bolnikom, zlasti tistim, ki so blizu smrti, posebno pozornost skazuje revežem, prizadetim, osamljenim, iz domovine izgnanim in obremenjenim s posebnimi težavami (prim. kan. 529 § 1).³⁸ Duhovnikova psihična zrelost se kaže tudi v ljubezni, s katero se približa drugim, ko jih hoče prav z lepim življenjem v celibatu in z gorečnostjo za duše pridobiti za Kristusa (prim. kan. 521 § 1).³⁹ Duhovnik, ki je sposoben graditi, negovati in živeti pravo prijateljstvo, je dosegel tisto stopnjo zrelosti, ki je potrebna za življenje v celibatu.

Celibat je dejansko poseben dar, ki neguje v duhovniku najprej pravo ljubezen do Boga. Nadalje prav celibat duhovniku na stežaj odpre srce za ljubezen do vseh ljudi (prim. 1Kor 7, 32-35). Duhovnik je poklican, da s svojim življenjem priča za to. Papež Janez Pavel II. pravi, da je to pričevanje danes bolj kot kdajkoli potrebno, zlasti ker naš svet tako težko razume vprašanje celibata.⁴⁰ Že v dobi priprave si mora kandidat za duhovniški poklic za to pričevanje pridobiti duha evangelija in tesne povezanosti s Kristusom, da bo kot duhovnik znal živeti v čistosti in celibatu. Prav zato se v semenišče in v ustanovo posvečenega življenja lahko sprejmejo samo tisti, ki so poleg predpisane starosti zdravi, veseli ter psihološko in čustveno zreli.⁴¹ Taki bodo sposobni velikodušno izbrati celibat za svojo življenjsko pot in odnos do Boga in ljudi.

a. Sposobni izbrati celibat

Psihična zrelost človeka se uresničuje ob pomembnejših nalogah, katere človek sprejme ali se zanje odloči. Izbira življenjskega stanu je ena izmed pomembnih nalog, kateri ne more nihče ubežati. Vsi verniki imajo pravico, da so pri izbiri življenjskega stanu obvarovani vsake prisile (prim. kan. 219).⁴² Izbira med družinskim življenjem in celibatom je popolnoma svobodna. Za svobodno izbiro čistosti in celibata pa je potrebna precej velika mera zrelosti. ZCP zato svetuje, da je potrebno temeljito skrb po-

³⁸ Prim. C. Sepe, *Il celibato «dono» da vivere per amore di Cristo e della Chiesa*, v: *L'osservatore romano*, 2. 4. 1993, 5.

³⁹ Prim. C. Sepe, *prav tam*. A. Cencini, *Con amore. Libertà e maturità affettiva nel celibato consacrato*, EDB, Bologna 1994, 101-108.

⁴⁰ Prim. Janez Pavel II, *n. d.*, (CD 65), 88.

⁴¹ Prim. Janez Pavel II, *La castità consacrata*, v: *L'osservatore romano*, 18. 11. 1994, 7.

⁴² Tomaž Akvinski poudarja, da prav različni stanovi razodevajo lepoto Cerkve. Glej: T. Akvinski, *Summa Theologica*, 2-2, q. 184, a. 4: »Pront scilicet ex diversitate statuum quaedam Ecclesiae pulchritudo consurgit«.

svetiti vzgoji bogoslovcev, ki se pripravljajo na sveto službo. Pod vodstvom izkušenega duhovnika jim je treba pomagati, da dosežejo tisto zrelost, ki je potrebna za življenje duhovnika.

Psihologi poudarjajo, da mladi danes hitro dosežejo fizično zrelost, medtem ko psihično zrelost dosežejo zelo pozno. Za izbiro celibata samo fizična zrelost ni dovolj. Od kandidata se pričakuje določena drža pripravljenosti in razločevanja, kar pomeni, da je kandidat pri izbiri celibata odprt za poseben Božji dar, da ne postavlja nobenih ovir in pogojev in da budno pazi na svoje notranje razpoloženje.

b. Sposobni za življenjsko pot

Celibat ni nekaj pasivnega, neko stanje ali mirovanje, ampak nekaj zelo dinamičnega, aktivnega, kar se v času razvija. Celibat kot svobodno izbran življenjski stan dejansko gradi in spreminja identiteto posameznega kandidata. Za človeka, ki se ob tem gradi in spreminja, celibat dejansko pomeni določeno življenjsko pot.

Celibata ne smemo razumeti samo kot pot samskega življenja. So duhovniki, ki pod vplivom sodobnega razmišljanja, ki vse povezuje s spolnostjo, vse težave, ki jih čutijo na področju čistosti, naprtijo celibatu, kakor da je prav v njem ključni problem njihovih težav s čistostjo. Vendar ni tako. Dejstvo je, da sta celibat in čistost zelo povezana, vendar sta kljub temu zelo različna. Tudi če bi Cerkev za diakonat in duhovništvo ne zahtevala več celibata, bi še vedno ostala nespremenjena šesta božja zapoved, ki pravi: »Ne prešuštuj« (2 Mz 20, 14; 5 Mz 5, 17). Skušnjave proti čistosti imajo namreč ne samo »celibaterji«, ampak tudi tisti, ki so poročeni (prim. KKC 2349). Kljub temu so tako eni kakor drugi dolžni, da dostojno živijo v stanu, za katerega so se svobodno odločili. Človek je namreč sposoben, da nad svojimi nagnjenji gospodari in jih nadzoruje. Zato je samo človek v polnem pomenu besede sposoben prave ljubezni. Sposoben je prerasti egoizem. Zgodovina človeka, ki izbere celibat za svojo življenjsko pot, je zgodovina njegove sposobnosti ljubiti vse ljudi zaradi Božjega kraljestva.⁴³

Končno je vsak človek od Boga poklican k ljubezni in mora na ta klic odgovoriti. Odgovor, ki ga da duhovnik, ko izbere celibat za svojo življenjsko pot, je znamenje njegove psihične zrelosti. Duhovnik se takrat zave, da je poklican na pot popolnosti. Na tej poti seveda lahko doživlja svojo nepopolnost, ranljivost in neuspešnost, vendar dobro ve, da ni mogoče napredovati brez tveganja. Zato je izbira celibata hkrati največje tveganje in vir največjih milosti.

⁴³ Prim. Janez Pavel II, *Vi aspetta questa città di Roma, che vuole ricevere Cristo attraverso il vostro ministero*, v: *L'osservatore romano*, 4. 6. 1993, 18.

Izbira celibata pomeni za duhovnika pot v samoto. Mnogi se danes bojijo samote in pred njo bežijo. In vendar je samota najbližja človeku. Duhovnik, ki je svobodno stopil na pot celibata, je objel samoto in jo blagoslovil. Samota je za vsakega, ki se je podal na pot celibata izvir osebne psihične zrelosti in orodje pastoralnega delovanja. Samota tako ni več prazna, ampak postane neizmerno polna odnosov z Bogom in z ljudmi.

c. Sposobni za pristni odnos

Psihična zrelost človeka se uresničuje v odnosih. Bolj ko je razvejan svet odnosov, bolj zrela je oseba. Za »celibaterja« je najgloblji odnos, odnos, ki ga ima z Bogom po Kristusu v Svetem Duhu. Takrat se »celibater« najbolj odpre tudi za pristen odnos s sočlovekom.

Medčloveški odnosi so lahko različni: terapevtski, službeni, prijateljski, družinski in tako dalje. Celibat kot odnos pomeni spreminjati in bogatiti življenje. Živeti celibat nikakor ne pomeni ostati sam, brez odnosa do sočloveka, ampak pomeni živeti pristne odnose, ki pa so drugačni, kot jih srečamo v zakonu. Celibat se velikokrat razlaga kot življenje »brez žene« oziroma »brez moža«. ⁴⁴ Taka razlaga je zelo ozka. Odnos, ki ga lahko ima moški z žensko in ženska z moškim, ni odnos, ki ga lahko živi samo nekdo, ki je poročen. To je odnos, ki lahko pomeni tudi duhovno prijateljstvo. Tudi Jezus je med svojimi stalnimi spremljevalci imel žene. In tudi med svetniki je bilo veliko takega duhovnega prijateljstva. Poglejmo življenje svete Terezije Avilske in svetega Janeza od Križa, življenje svetega Frančiška Asiškega in svete Klare, življenje svetega Benedikta in svete Sholastike. Živeli so pristno duhovno prijateljstvo. Bili so ne samo veliki redovniki, ampak tudi izkušeni psihologi. ⁴⁵ Zato lahko trdimo, da je vsak pristni odnos znamenje globoke psihične zrelosti.

Za duhovnika, ki želi biti dober spovednik, pridigar in zdravnik duš, je nujno potrebno, da goji pristne odnose z vsemi ljudmi, z otroki in odraslimi, z moškimi in ženskami, z zdravimi in z bolnimi. Noben »celibater« ne more živeti življenja, v katerega ne bi smela vstopila ženska oziroma moški. Že to, da sta v življenju celibaterja navzoča mati in sestra oziroma oče in brat, je dovolj velik dokaz, da je »celibater« nujno človek odnosov. Duhovnik, ki bi se omejil samo na en spol in bi se izogibal žensk oziroma moških, bi bil oropan marsikatero dobre življenjske izkušnje. Kraj pristnih odnosov, pravi papež Jenez Pavel II, ni samo družina, ampak je celotna

⁴⁴ Prim. S. Blarer, *Die Kunst seelsorglicher Liebe. Plädoyer für einen erneuerten Zölibat*, Paulusverlag, Freiburg Schweiz 1996, 35-65.

⁴⁵ *Il Presbitero uomo tutto di Dio al servizio della comunità cristiana. I lavori del Simposio internazionale alla Pontificia Università Gregoriana*, v: *L'osservatore romano*, 4. 6. 1993, 15; A. Cencini, n. d., 228.

Cerkev,⁴⁶ torej tudi duhovnikovo življenje. Pristni odnosi lahko nudijo duhovniku jasna doživetja in mu zelo koristijo pri njegovem dušnopastirskem delu.

Sklepne misli

V zaključku želim opozoriti na nekatera znamenja, ki določajo psihično zrelost človeka, ki se odloči za življenje v celibatu.

Kandidat, ki se odloči za življenje v celibatu, mora dobro poznati sebe in svoje lastno srce. Znamenje psihične zrelosti je v tem, da ima kandidat rad svojo poklicanost, svojo izbiro, to je življenje v celibatu. Za življenje v celibatu niso dovolj samo teološki razlogi, na primer »Bog me je poklical«, niti etični »moram odgovoriti na Božji klic«, ampak je potrebno, da kandidat izbere to, kar mu je zares všeč.

Kandidat psihično ne dozori v trenutku, ampak z leti dozorevanja in samooblikovanja. Za to se mora tudi osebno truditi. Psihična zrelost je poseben Božji dar, katere kandidat ne sprejeme samodejno. Če si tega tudi sam ne želi in se za to ne trudi, ne bo nikoli dosegel potrebne psihične zrelosti. Lastno sodelovanje za dosego psihične zrelosti je nujno in nenaдомestljivo. Osebe, ki pri tem pomagajo, so vedno nadomestljive z drugimi. Brez osebnega sodelovanja kandidata za duhovništvo in celibat pa je vsako prizadevanje vzgojiteljev popolnoma prazno. Vzgojitelji namreč velikokrat pozabljajo, da psihična zrelost za življenje v celibatu nujno vključuje kandidatovo samooblikovanje.

Zelo pomemben je čas bivanja v semenišču ali redovni hiši. Namenjen je kandidatu za samovzgojo, da premaguje v sebi vsako pretirano zagledanost vase, nagnjenje k egocentrizmu, individualizmu in egoizmu. Gre za pomemben čas očiščevanja, ki je podoben razlikovanju duhov v ignacijanskih duhovnih vajah.

Znamenje globoke psihične zrelosti je svobodna odločitev za življenje v celibatu. Kandidat ni svoboden, če misli, da mora izbrati celibat. Svoboden je takrat, ko iz ljubezni hoče celibat kot svoj življenski stan. Ljubezen je namreč tista sila, ki določa meje naše svobode. Ljubezen in svoboda sta namreč neločljiva, ko gre za življenjske odločitve. Prav tako tesno sta povezana mistika in svoboda. Mistika v najširšem pomenu besede pomeni sposobnost začutiti in okusiti to, kar dela Bog v srcu človeka. Zelo pomembno je vedeti, da je mistika na prvem mestu in šele potem nastopi svoboda. To, kar Bog dela v srcu človeka, imenujemo skrivnostno mistično dogajanje, ki preraste v ljubezen in ljubezen v svobodno odločitev. Vsaka svobodna odločitev ima v svojem jedru mistični priokus. Kandidat ne bo znal nikoli natančno razložiti, zakaj se je odločil za duhovništvo in za

46 Prim. Janez Pavel II, *n. d.*, (CD 65), 105.

celibat. Vedel bo samo to, da se je v njegovem srcu nekaj zgodilo, nekaj skrivnostnega, mističnega. Ta proces, ki se začne v srcu kandidata in preraste v svobodno odločitev, imenujemo razvoj psihične zrelosti kandidata. Zato je vsaka svobodna odločitev nenazadnje skrivnost in mistika hkrati.

Pri vsaki svobodni odločitvi za življenje v celibatu nujno sodelujeta Bog in človek. Bog daje darove, kot so fizična sposobnost, psihična zrelost, celostna pripravljenost, življenjska odprtost in druge; človek pa te darove svobodno sprejema in jih živi. Zato vsaka svobodna odločitev za življenje v celibatu pomeni, da je človek s ponižno in vdano poslušnostjo Svetemu Duhu sledil Božjemu klicu.

Kdor svoj duhovniški poklic in izbiro celibata sprejema kot žrtev, ki mu jemlje veselje do življenja, ni svoboden. Svobodna odločitev, ki je nastala iz ljubezni, ne pozna žrtve, ki bi pomenila uničevanje samega sebe, ampak pozna žrtev, ki pomeni umiranje samemu sebi. V svobodnem človeku umira stari Adam in se rojeva novi človek, ki je pripravljen zapustiti svoje zgolj človeške cilje, spremeniti svoj odnos do sebe, svoj odnos do bližnjega in do sveta. Spreminjati svojo notranjost res pomeni »žrtev« in vključuje marsikatero bolečino. Nobena taka žrtev pa človeku ne jemlje veselja do življenja, ampak ga notranje osvobaja in ga naredi psihično zrelega. V svetopisemski govorici to pomeni, da človek preneha živeti sebi in postane nova stvar (prim. Rim 14, 17).

Znamenje psihične zrelosti za življenje v celibatu je odprtost do Boga. Gre za osebni odnos kandidata do Kristusa. Osebni odnos do Kristusa se začne v človeku. Podoben je odnosu dveh učencev, ki sta na svoji poti v Emavs srečala Kristusa. Vsak osebni odnos do Kristusa pomeni, da se človeku približa Kristus, ga spremlja in začne pogovor. Življenje kandidata, ki je iz osebnega odnosa do Kristusa izbral duhovništvo in celibat, se spreminja v simbol Kristusove bližine in njegove ljubezni. Osebni odnos, ki nastaja med njima, ni nekaj statičnega. Vedno znova se spreminja in postaja dinamičen in globok. Gre za izziv, da bi kandidat postal nov človek. Novo duhovno rojstvo (prim. Jan 3,4) je dejansko tisto, kar se mora zgoditi s človekom, ki želi postati duhovnik. Če ne odgovori na Kristusov izziv je podoben semenu, ki ne umrje in ostane samo. Zato tudi ne rodi sadu. Odgovoriti na Kristusov izziv, pa pomeni pripravljenost prevzeti odgovornost. Kristus kliče človeka k odgovornosti. Izbrati duhovništvo in celibat ne pomeni posnemati Kristusa, ampak pomeni sprejeti odgovornost in postati Kristusova priča.

Duhovnik je kot Kristusova priča sposoben živeti samoto, prijateljstvo, čistost in celibat. Gre za sposobnost stopiti v vsak osebni odnos s ljudmi in hkrati ostati prost vsake zgolj človeške navezanosti na ljudi in na stvari. Tako je mogoče živeti samo z vero, da nobena stvar in noben človek ne moreta nadomestiti odnosa, ki ga lahko duhovnik v molitvi plete z Bogom.

Pristno prijateljstvo lahko duhovnik živi samo v popolni čistosti. Kdor čuti, da je poklican na to pot, vzame vsak dan »breme« svojih zgolj človeških nagnjenj nase in stopa za Kristusom (prim. Mt 11, 28-30). Duhovnik postane eno s Kristusom. Globoka simbolika te povezanosti duhovnika s Kristusom je štola, ki si jo duhovnik vedno ogrne okoli vratu. Štola ima v sebi dvojno znamenje. Z ene strani kaže, da je duhovnik tesno povezan s Kristusom. Vse dela v njegovem imenu. Z druge strani pa je štola znamenje upanja. Tudi duhovnik »celibater«, ki je tesno povezan s Kristusom, je znamenje upanja in tolažbe za modernega človeka.

Povzetek: Stanislav Slatinek, Psihična zrelost za življenje v celibatu

Za življenje v celibatu je nujno potrebna fizična in psihična zrelost. Kandidati za življenje v celibatu, pa naj bodo duhovniški kandidati ali pa laiki, si morajo v letih priprave pridobiti potrebno gotovost, da so notranje in zunanje psihično svobodni, zreli za čisto ljubezen in sposobni živeti v celibatu. Duhovnik, redovnik ali pa laik, ki se odloči za življenje v celibatu je psihično zrela oseba, ko notranje svoboden razodeva nesebično ljubezen do ljudi in hkrati neguje stil življenja za katerega se je odločil. Duhovnikova psihična zrelost se kaže v ljubezni, s katero se približa drugim, z lepim življenjem v celibatu, v odprtosti za Boga in v gorečnosti za blagor duš. Vsaka svobodna odločitev za življenje v celibatu pomeni, da je kandidat psihično zrel, poslušen Svetemu Duhu in pripravljen slediti Božjemu klicu. Zgleda globoke psihične zrelosti najdemo med svetniki. Pogledjmo na primer življenje svete Terezije Avilske, svetega Janeza od Križa, svetega Franciška Asiškega in svete Klare. Živeli so pristno duhovno prijateljstvo z ljudmi in z Bogom. Tudi današnji čas potrebuje »celibaterje«, potrebuje ljudi, ki bodo tesno povezani s Kristusom znamenje upanja in tolažbe za modernega človeka.

Ključne besede: zrelost, celibat, duhovnik, samota, klic.

Summary: Stanislav Slatinek, Psychological Maturity for Celibate Life

Physical and psychological maturity is absolutely necessary for celibate life. During the preparation years, candidates for celibacy - either candidates for priesthood or lay people - must acquire the necessary certainty that they possess inner and outer psychological freedom, are mature for pure love and able to live in celibacy. A priest, a member of a religious order or a lay person who decides to live in celibacy is a psychologically mature person who in inner freedom reveals unselfish love for people and at the same time cultivates the lifestyle in favour of which he has decided. A priest's psychological maturity is shown in the love with which he

approaches others, in a good celibate life, in his openness to God and in his zeal for the benefit of the souls. Each free decision for life in celibacy means that the candidate is psychologically mature, obedient to the Holy Spirit and ready to follow Divine calling. Examples of deep psychological maturity can be found among the saints like St Theresa of Avila, St John of the Cross, St Francis of Assisi and St Clare. They lived a genuine spiritual friendship with people and with God. Also present times need celibates, need people who will be closely connected to Jesus Christ and will represent signs of hope and comfort for modern man.

Key words: maturity, celibacy, priest, solitude, calling.

Zvonko Bergant

Poskusi demokratiziranja slovenskega klasičnega liberalizma

1. Slovenski katolicizem in liberalizem na prehodu iz 19. v 20. stoletje

Za liberalizem kot politični sistem velja, da je v zahodnih državah (morda celo v bistveni meri) prispeval k uveljavitvi političnih elementov, ki sestavljajo moderno državo oziroma demokratično družbo. »Devetnajsto stoletje bi mogli imenovati doba liberalizma, vendar pa je konec stoletja to veliko gibanje skoraj povsod polehlo. Naj si bo že doma ali v tujini, povsod so predstavniki liberalnih idej doživeli hude poraze,« je v prvih letih 20. stoletja zapisal britanski liberalni politik Leonard Trelawney Hobhouse (1864–1929), »Pešalo je njegovo zaupanje (liberalizma, op. Z. B.) v samega sebe. Dozdevalo se je, da je opravičil svojo nalogo.«¹ Ko je torej leta 1894 prišlo do ustanovitve liberalne Narodne stranke za Kranjsko – kasneje se je preimenovala v Narodno napredno stranko (NNS) – je bila klasična oblika liberalizma v razvitejših državah že v zatonu. Prvotne liberalne zahteve, na primer odprava privilegijev, ki sta jih bila prej deležna fevdalni in duhovniški stan, svoboda prepričanja in izpovedovanja vere, enakopravnost vseh državljanov pred zakonom in druge, so bile večinoma že uresničene. Vprašanje posameznika in njegovih pravic sta tako zamenjali zahteva po rešitvi socialnega vprašanja, v prvi vrsti vprašanja pravic delavstva, in zahteva po demokratizaciji političnega življenja, tj. po uvedbi splošne, neposredne, enake in tajne volilne pravice. To pa je tudi za tedanje liberalne stranke pomenilo, ali vztrajati pri dotedanjih pogledih na žgoča vprašanja in zato biti potisnjen na obrobje družbeno-političnega dogajanja ali pa se aktivno vključiti v reševanje teh vprašanj, kar pa je pomenilo razvoj k bolj demokratično in socialno razumljenemu liberalizmu. Tako kot drugje sta imeli omenjeni zahtevi osrednje mesto tudi v programih in delovanju slovenskih (kranjskih) političnih strank.

Osnovo za politično in zlasti socialno delovanje (tudi slovenskih) katolicanov je dala okrožnica *Rerum novarum*, ki jo je 15. maja 1891 izdal papež Leon XIII. Kajti, kot je zapisal Leon XIII., »ni ga vprašanja, s kate-

¹ L. T. Hobhouse, *Liberalizem*, Tiskovna zadruga, Ljubljana 1922, 108.

rim bi se sodobni človeški duh toliko ukvarjal kot ravno s tem.«² Ob izidu okrožnica za slovenski prostor ni bila tako aktualna kot za mnoge druge evropske dežele, saj sta pretežno kmečko prebivalstvo in pozna industrializacija pri nas delavsko problematiko, kolikor je ta predstavljala na splošno središče t. i. socialnega vprašanja, pustila v ozadju. Tako je Ignacij Žitnik (1857–1913) na Prvem slovenskem katoliškem shodu leta 1892 v svojem poročilu o delavskem vprašanju v uvodu poudaril, da »pri nas, v slovenskih pokrajinah, to vprašanje ni še tako pereče /.../ zato se v svojem kratkem poročilu ne bom omejeval na delavske razmere v ožji naši domovini.«³ A treba je hkrati poudariti, da je bil slab socialni položaj kmečkega prebivalstva poleg naraščajoče industrializacije naših dežel razlog za naraščanje delavskega stanu, saj je vse več propadlih kmetov odhajalo v mesto oziroma se zaposlovalo v tovarnah. S tem pa so načela okrožnice postala aktualna tudi za naše dežele in dala spodbudo za katoliško socialno delovanje in organiziranje delavstva v katoliških delavskih društvih.⁴ Resolucije omenjenega shoda pa so katoličanom služile kot programsko izhodišče za njihovo delovanje v naslednjih desetletjih, ki so pomenila »obdobje razcveta vsestranske dejavnosti katoličanov med Slovenci na narodnostnem, kulturnem, socialnem in političnem področju.«⁵ Tako so spodbudile razvoj močnega krščansko-socialnega gibanja, katerega glavni organizator in nosilec na Kranjskem je bil Janez Evangelist Krek (1865–1917). To gibanje si je zastavilo za cilj izboljšati socialni položaj kmečkega, obrtnega in delavskega stanu. Naslednjo spodbudo za socialno delovanje pa je dal Drugi slovenski katoliški shod (1900), na katerem je bila krščanska socialna misel središčnega pomena.⁶ Tako je pripravljalni odbor shoda o sprejetem socialnem programu zapisal, da je ta »tako trezno in premišljeno sestavljen, da se moremo z njim ponašati ne le pred vsako protikatoliško stranko, ampak da ga moremo postaviti za vzor tudi drugim narodom.«⁷ Prav tako kot za rešitev socialnega vprašanja si je katoliški politični tabor prizadeval tudi za uvedbo splošne in enake volilne pravice, ki je nekako pomenila znamenje (ne)demokratičnosti določene države oziroma stranke. Pomembno vlogo je pri tem gotovo igralo tudi zaupanje, ki si ga je ta zaradi svojega dela na vseh ravneh pridobil med ljud-

² Leon XIII, *Rerum Novarum*, 15. maj 1891, v: *Družbeni nauk Cerkve*, ur. J. Juhant, R. Valenčič, Mohorjeva družba, Celje 1994, 39.

³ *Poročilo pripravljalnega odbora o I. katoliškem shodu, kateri se je vršil 1892. leta v Ljubljani*, Pripravljalni odbor, Ljubljana 1893, 93. Žitnikovo predstavitev delavskega vprašanja najdemo na straneh 93–100 tega *Poročila*.

⁴ Prim. *Poročilo pripravljalnega odbora o I. katoliškem shodu*, 100.

⁵ J. Juhant, *Prispevek Cerkve k slovenski narodnostni istovetnosti*, v: *Traditiones* 26 (1997), 185.

⁶ Prim. *Poročilo o II. slovenskem katol. shodu, ki se je vršil leta 1900 v Ljubljani*, Pripravljalni odbor, Ljubljana 1901, 41–53, 78–88.

stvom in je tako lahko upravičeno računal na to, da bi tako v deželnem kot državnem zboru v primeru volitev na temelju takšne volilne pravice postal legitimni zastopnik slovenskega naroda. Hkrati pa so se v Katoliško-narodni oziroma Slovenski ljudski stranki zavedali, da gre pri bolj demokratični volilni reformi za eno od temeljnih zahtev tedanjega časa, saj so bile zahteve po demokratizaciji političnega življenja vse številnejše. Stranka, ki je bila ves čas tesno povezana z ljudstvom, jih je gotovo lahko spoznala in razumela kot upravičene in potrebne. Zato je tudi razumljivo, da je postala očitna zagovornica volilne reforme, zlasti v letih 1905 in 1906, ko se je o njej razpravljalo tako v deželnem kot v državnem zboru. Kratko rečeno, brez dvoma pričuje o modernosti politike Slovenske ljudske stranke v tistih letih dejstvo, da sta imeli osrednje mesto v njenem družbeno-političnem prizadevanju temeljni zahtevi tedanjega časa.

Na drugi strani pa velja, da liberalci niso niti znali niti hoteli vzpostaviti kakega pravega stika z ljudstvom. Jedro liberalne stranke so predstavljali meščani, učiteljstvo, premožnejši kmetje; *Slovenski Narod* je tako v poročilu o ustanovnem shodu liberalne Narodne stranke za Kranjsko, ta je bil 29. novembra 1894 v Ljubljani, zapisal, da so se na njem zbrali »sami odlični, socijalno ugledni in uplivni možje raznih stanov«.⁷ Zanimivo je, da sprva pri slovenskih liberalcih še najdemo zavzemanje za bolj demokratičen volilni sistem in za ureditev socialnega vprašanja. V zgodnjih devetdesetih letih so tako rešitev socialnega vprašanja videli ravno v uvedbi splošne in neposredne volilne pravice za vse stanove, ki naj bi prinesla enakopravnost vseh (aktivnih) članov družbe, hkrati pa bi zmanjšala socialistično nevarnost. »Politična in socijalna enakopravnost vseh članov je istotako aksijom pravičnosti, kakor narodna enakopravnost in kdor se bori za jedno, mora se navduševati tudi za drugo, kdor je neprijatelj zadnje, boji se tudi prve. /.../ Slovenska narodna stranka pa je demokratična vseskozi, ona nima braniti nikakoršnih krivičnih kapitalističnih privilegij in zategadelj jej tudi pred donečimi koraki bližajočih se delavskih bataljonov ni treba vzdrteti.«⁸ Njihova pripadnost premožnemu sloju se v tistem času še ni tako postavljala v ospredje kot kasneje. Ker so poznali naraščajočo socialno problematiko in temeljne socialne zahteve, so predstavili tudi svoja stališča do tega vprašanja; to pa je bilo tudi vse.

Njihov pogled na socialno vprašanje in demokratizacijo političnega življenja pa se je spremenil po deželnih volitvah leta 1895. Po njih so se namreč povezali z (liberalnimi) Nemci v kranjskem deželnem zboru. Zveza, ki je trajala vse do leta 1908, jim je zagotovila vodstvo deželne politike ne glede na njihovo delo med ljudstvom oziroma povezanost z

⁷ Poročilo o II. slovenskem katol. shodu, 2.

⁸ *Slovenski Narod*, št. 274, 29. november 1894.

⁹ Prejšnji in ta citat najdemo v: *Slovenski Narod*, št. 45, 23. februar 1895.

njim.¹⁰ Že kot člani stranke, ki je v ospredje postavljala korist svojega jedra, torej posameznih bogatašev, ki so odločali o njeni politični usmeritvi, za socialno vprašanje niso imeli pravega čuta. Tako tudi niso izdelali nikakršnega socialnega programa, saj zaradi nepovezanosti z ljudstvom njegovih potreb niso znali ali hoteli poznati in razumeti.¹¹ Vodenje politike na Kranjskem, ki je postalo zaradi zveze z nemškimi liberalnimi veleposessniki nekaj samoumevnega, pa jih je od naroda še dodatno odtujevalo. Kapitalistični značaj in konservativnost, kar je zadevalo socialne pravice ljudstva, sta tako prihajala vse bolj v ospredje; ob staveh, s katerimi so delavci terjali pošteno plačilo in boljše delovne pogoje, so odločno zagovarjali kapitalistično stran, četudi so bile zahteve delavcev upravičene in so hkrati pomenile upor proti nemškemu kapitalu, ki je prevladoval pri nas in proti kateremu so se z besedami borili tudi sami liberalci. Med posameznimi pristaši liberalne stranke so se sicer začele javljati ideje o socialni pomoči delavstvu in zahteve, naj bo v to usmerjeno tudi pisanje v *Slovenskem Narodu*, tako kot na primer ob stavki v obratih kranjske industrijske družbe na Jesenicah leta 1904. A kljub neznošemu izkoriščanju delavcev s strani lastnikov podjetja se je Ivan Tavčar (1851–1923), tedanji prvak kranjskih liberalcev, v *Slovenskem Narodu* odločno postavil na stran lastnikov: »Enkrat za vselej bodi povedano, da mi nismo kako delavsko glasilo, pač pa hočemo biti glasilo tistih slojev, ki tvorijo dandanes narodno-napredno stranko. Ti sloji prebivajo v mestih, ali pa so navadno boljši posestniki na deželi. Dasiravno marsikaterega v naših vrstah mrzlica stresa, če čuje besedo 'kapitalist', je vendar istina, da se v naši stranki nahajajo po večini elementi, ki imajo v roki nekaj tiste ponižne posesti, kolikor jo je še v Slovencih, nekaj neznatnega kapitala, ki je še med nami.«¹²

Odklonilno stališče so zavzeli tudi do sprememb volilne zakonodaje. Tako je Tavčar v državnem zboru 27. septembra 1905 dejal, da slovensko ljudstvo ni zmožno samostojnega političnega odločanja, saj si ni zmožno ustvariti samostojnega prepričanja, ampak je pri tem povsem odvisno od

¹⁰ Erjavec je o liberalni stranki zapisal, da je to bila »stranka, ki je vedno bolj izgubljala stike z ljudstvom in je z gonjo proti združništvu nastopala proti ljudskim interesom, ki se vsa leta ni prav nič brigala za kakršno koli organizacijo svojih pristašev in ki je živela predvsem od smešenja in psovanja svojih nasprotnikov.« V: F. Erjavec, *Zgodovina katoliškega gibanja*, Prosветna zveza, Ljubljana 1928, 87.

¹¹ *Slovenski Narod*, št. 53, 6. marec 1906, je pred shodom stranke tega leta ugotavljal: »Jedro narodno-napredne stranke so imovitejši posestniki in mestjanje. Ti imajo mnogo prednosti, a imajo tudi mnogo napak. Glavna je pac ta, da nimajo pravega smisla za krivice, ki se gode siromašnejšim slojem, delavcem in malim posestnikom, in za težave, s katerimi se ti bore. Nihče ni doslej poskusil te sloje poučiti in jih politično izobraziti, jih seznaniti z idejami napredka in svobode.« Na shodu zaupnikov stranke 25. marca 1906 pa je Tavčar dejal: »Brezdvomno bo morala naša stranka ostati v ožji dotiki z narodom, ako se hoče izpopolniti.« V: *Slovenski Narod*, št. 69, 26. marec 1906.

¹² *Slovenski Narod*, št. 101, 4. maj 1904.

duhovščine, in zato zahteval: »Ako se naj splošna volilna pravica kjerkoli uvede, zahtevam, da se potem pripuste na volišče le taki volilci, ki so sposobni, si sami ustvariti prepričanje.«¹³ A pomembnejši razlog njihovega nasprotovanja bolj demokratični volilni reformi je bil v dejstvu, da so liberalci dobro vedeli, da bi izvedba volitev na podlagi splošne in enake volilne pravice pomenila polom njihove stranke in izgubo dotedanjih pozicij na Kranjskem, saj med ljudstvom niso imeli nikakršnega zaupanja in zato tudi ne bi dobili zadostne podpore volilcev za ohranitev poslanskih mandatov v državnem zboru, prav tako pa ne bi mogli računati na povečanje dotedanjega števila njihovih mandatov v kranjskem deželnem zboru.

Čeprav so se liberalci sicer zavedali nujnosti reševanja socialne problematike in demokratizacije političnega življenja, saj v vseh njihovih političnih programih najdemo naglaševanje teh dveh načel, pa ne najdemo resnične pripravljenosti, da bi se lotili dejanskega reševanja tedanjih socialnih razmer slovenskega človeka. Kljub vsem sklicevanju na lastno naprednost in svobodomiselnost so pri temeljnih političnih vprašanjih in njihovih rešitvah ostali ujeti v okvire, ki so v tistih letih veljali za zastarele in nazadnjaške. Pri njih torej ne najdemo prehoda od klasičnega k bolj socialnemu in demokratičnemu liberalizmu. Naši liberalci so tako v letih do prve svetovne vojne, pa tudi kasneje, ohranjali stališča klasičnega liberalizma, ki je socialno problematiko puščal močno ob strani. Po drugi strani pa so se slovenski katoličani kljub stalnim liberalnim obtožbam, da so okoreli in nezmožni vzpostaviti resničen dialog med katolištvom in modernimi razmerami, lotili katoliške »prenove« na Slovenskem, ki je bila po našem mnenju tako uspešna tudi zaradi njihovega vsestranskega dela v prid ljudem, še zlasti zaradi reševanja kmečkega in delavskega vprašanja ter njihovega prizadevanja za uveljavitev bolj demokratične oblike političnega odločanja. Tako pa so bile s tem tudi zanikane obtožbe, da katolištvo oziroma katoličani niso imeli posluha za modernega človeka in njegove potrebe. Nasprotno, potrdilo se je dejstvo, da le golo besedičenje o prizadevanju za boljši socialni položaj vseh stanov ter za večjo demokratičnost in svobodomiselnost ljudi ni moglo pritegniti.

2. (Samo)kritičnost slovenskega svobodomiselstva

Nezadovoljstvo s politiko liberalne Narodno napredne stranke je po letu 1900 vodilo k oblikovanju različnih svobodomiselnih struj pa tudi strankarskih formacij – te so nastale izven liberalne stranke – ki so skušale preseči tedanje poglede slovenskega liberalizma in uveljaviti načela socialnega liberalizma, ki si je v zahodnih državah prizadeval za rešitev

¹³ *Slovenski Narod*, št. 224, 30. september 1905.

socialnega vprašanja vseh stanov, zlasti pa delavstva, in za demokratizacijo političnega življenja. A njihovi načrti, da bi pričeli z resnim delom med ljudstvom na vseh področjih, od političnega prek gospodarskega in izobraževalnega do socialnega, ter ga seznaniti z bolj demokratičnim in bolj socialnim liberalizmom, so ostali le pri idejah oziroma pri posameznih poskusih. Mogočna katoliška organizacija na vseh področjih posameznikov in narodovega življenja na eni strani, na drugi pa finančna odvisnost in tudi idejna navezanost teh struj na liberalno stranko sta bili po našem mnenju med glavnimi razlogi za neuspešne poskuse teh struj, da bi demokratizirale tedanjo slovensko liberalno politiko. V razpravi se bomo omejili predvsem na kritiko političnega (ne)delovanja liberalne stranke in na predstavitev pobud, s katerimi so te skupine skušale socialno, politično in drugo delovanje liberalcev oziroma svobodomislecev postaviti na modernejše temelje.

a. Narodni radikalci

Nestrinjanje s politiko tedanjega kranjskega liberalnega tabora po letu 1895, z njegovo nedemokratičnostjo, kritika njegove nezmožnosti najti stik z ljudstvom in neradikalnost liberalcev, ko je šlo za narodno vprašanje, vsi ti dejavniki so pripeljali do razdelitve slovenskih liberalno usmerjenih študentov na Dunaju leta 1902. Tako je nastala narodnoradikalna struja, ki je temeljna načela svojega delovanja predstavljala in razvijala v mesečniku *Omladina* (1904–14). In katere so bile po mnenju narodnih radikalcev temeljne napake tedanje liberalne stranke?

»Danes se uveljavlja nazor, da je naloga vseh slojev odstraniti ovire za svobodni razvoj narodove individualnosti, njegove kulture in gospodarstva, da torej ni jeden sloj nositelj narodnosti; na drugi strani pa prihaja spoznanje, da o narodovi sreči ni govora, če je le jeden sloj izobražen in premožen, kedar jeden sloj izrablja drugega krivičnim gospodarskim redom. Tako si narodna in socialna ideja medsebojno ne nasprotujeta, se ne križata, ampak se močno spopolnujeta. Tako je tudi na Slovenskem. Da imamo borbo za narodni obstanek, tega ni treba povdariti. A da imamo tudi svoja socialna vprašanja, na to se nam zdi vredno posebej opozarjati,« je zapisal Gregor Žerjav (1882–1929).¹⁴ Nasproti elitističnemu gledanju liberalcev, ti so skrbeli predvsem za lastne koristi in za srednji stan, trgovce, obrtnike in bogatejše kmete, so narodni radikalci poudarili potrebo po materialnem in duhovnem napredku vseh stanov. Spoznali so namreč, da se morata možnost dostojnega življenja in izobraževanja za-

¹⁴ G. Žerjav, *Program 'Omladine'*, v: *Omladina* 1 (1904), št. 1, 1. O narodnih radikalcih prim. I. Gantar-Godina, *Narodno radikalno dijaštvo*, v: *Zgodovinski časopis* 36 (1982), št. 3, 219–230.

gotoviti vsem stanovom, saj bodo le tako prišle do izraza vse narodove moči. Če naj se zares uresničijo liberalna in demokratična načela, bi morala biti vsakemu pripadniku slovenskega naroda zagotovljena možnost do ustrezne izobrazbe, in sicer ne glede na stan, kateremu pripada, ampak le z ozirom na njegove zmožnosti. Le tako bi lahko narod kot celota in vsi posamezniki, ki so ga sestavljali, dosegli višjo stopnjo kulturnega in gospodarskega napredka ter bili aktivno udeleženi pri vodenju samih sebe.¹⁵

Golo sklicevanje liberalcev na lastno izobraženost in svobodomiselnost, njihovo nezanimanje za ljudstvo, ki pa jim je kljub temu dalo po njihovih besedah zaupanje in mandat, da vladajo v njegovem imenu in ga vodijo, ter samohvala brez kakršnega koli konkretnega delovanja je mladine pripeljalo do trditve, v kateri so pojasnili bistvo svojega programa: »Ves program narodno-radikalnega dijaštva pomeni boj proti indolenci, ki so ji narodna vprašanja zadnja briga, ki ne čuti dolžnosti do celote, in proti blaziranosti, ki govoriči o lastni vsegavednosti in nezmotljivosti.« Hkrati pa so spodbudili članstvo (dijake in študente) k temu, kar se jim je zdelo bistveno – k delu med ljudstvom: »Odloči naj se le (dijak in študent oziroma narodni radikalec, op. Z. B.), da hoče delati v narodu za najširše plasti, pa da se hoče za to delo pripravljati najresneje in najtemeljiteje.«¹⁶

Na svojem prvem shodu v Trstu med 5. in 8. septembrom 1905 so si narodni radikalski kot temelj svojega delovanja zastavili dvojno reformo: »Objekt radikalne reforme so pred vsem ljudje, posamezni člani naroda. Ker ima največ upliva v tem pogledu inteligenca, je prvi korak radikalizma: reforma inteligence in po njej slovenskega ljudstva!«¹⁷ Slovenski narod naj bi tako dosegel višjo stopnjo izobraženosti prek njihovega delovanja v širših ljudskih množicah, ki bi sledila predhodni vzgoji oziroma samovzgoji v dijaških in študentskih krogih, s katero bi se ti ravno usposobili za delovanje med ljudstvom.¹⁸ Geslo »Iz naroda za narod« (takšen je tudi naslov brošure, ki je izšla po njihovem shodu v Trstu in je vsebovala govore in razprave na tem shodu)¹⁹ je mlade vabilo in usmerjalo pri delu med različnimi sloji prebivalstva, in to v obliki predavanj, ustanavljanja knjižnic idr.

¹⁵ G. Žerjav, *Program 'Omladine'*, v: *Omladina* 1 (1904), št. 1, 2: »Tudi nam je postulat pravega nacionalizma, da smo demokratski, tj. o napredku naroda je možno govoriti le tedaj, če napredujejo vsi deli naroda, če se torej povzdigne izobrazba vsega naroda in če v narodu ni gospodarskega izrabljanja razreda po razredu.«

¹⁶ G. Žerjav, *Program 'Omladine'*, v: *Omladina* 1 (1904), št. 1, 2.

¹⁷ G. Žerjav, *K I. shodu narodno-radikalnega dijaštva v Trstu*, v: *Omladina* 2 (1905/06), št. 2, 17.

¹⁸ M. Jaklič, *'ABC' našega gibanja*, v: *Omladina* 2 (1905/06), št. 3, 33: »Kaj je naše kulturno (duhovno in socialno) delo? Dosedaj se to delo kaže na dve strani: 1.) regeneracija inteligence potom duhovne, нравne in gmotne vzgoje dijaškega pokolenja, temelječe v prvi vrsti na samopomoči, 2.) duhovna, нравna in gmotna reformacija ljudskih mas.«

¹⁹ Prim. *Iz naroda za narod, I. shod narodno-radikalnega dijaštva od 5.-8. kimovca 1905 v Trstu*, Prosveta, Ljubljana 1905.

Čeprav so jih s tedanjimi liberalci povezovale antiklerikalne ideje²⁰ in narodne zahteve, pa so nasprotovali Narodno napredni stranki in njene-mu delovanju. Tako so na očitke liberalnega tabora, da ta izgublja iz svojih vrst mladino, odgovarjali: »Ona (mladina, op. Z. B.) noče biti liberalna, ampak socialno-individualistična tako, da vidi posameznik svoj prospeh v sreči skupine, skupina pa svoj napredek v razvoju vseh dobrih individualnih sil.«²¹ Lahko bi rekli, da so mladi spoznali, da je atomistični oziroma individualistični liberalizem, ki je poveljeval le posameznika in njegove zmožnosti, že presežen s socialnim, torej takšnim, ki uspeh za narod (ali druge družbene skupine) in posameznike vidi v ureditvi razmerja med človekovo in narodovo individualnostjo in družbenostjo. Hkrati pa niso hoteli biti več vezani na pripadnost Narodno napredni stranki in njeni politiki, ki jo je že povozil čas. Še več, kljub vsej svobodomiselnosti, na katero se je stranka sklicevala, je sama postala zagovornica zastarelih pravil politične igre, v katere je skušala vpeti tudi mlade.²² Narodni radikalci so skušali tudi določiti točko, v kateri so se bistveno razlikovali od tedanjih liberalnih dijaških in študentskih društev. O slednjih je na drugem shodu narodnih radikalcev med 5. in 8. septembrom 1906 v Celju Albert Kramer (1882–1943) dejal: »Pogrešamo pri njih programa in dela. Skušnja nas je učila, da smo se navadili gledati v liberalnih društvih ono maso slovenskega dijaštva, ki se še ni zavedla svojih dolžnosti in še ni prišla do spoznanja, da je slovenskemu dijaštvu odmerjena v narodnem življenju povsem druga vloga, kakršno igra slovensko liberalno dijaštvo danes.«²³ Temeljna razlika med liberalnimi in narodno-radikalnimi društvi je bila torej v golem sklicevanju na lastno izobraženost oziroma v konkretnem delu v lastnih društvih in med ljudstvom sploh.

²⁰ G. Žerjav, *Naroden ali klerikalen?*, v: *Omladina* 1 (1904), št. 4, 52: »Med narodnimi in klerikalnimi cilji pa ni možen kompromis: 1.) Klerikalizem je kozmopolitična struja, torej ravno nasprotna narodu; 2.) narod ne sme deliti svoje moči s faktorji, ki stoje izven njega. Že vsake možnosti vplivanja od zunaj se brani.«; H. Tuma, *Vseučiliščno vprašanje*, v: *Omladina* 1 (1905), št. 12, 182: »... je internacionalni klerikalizem nasproten ideji humanitete in moderne države.«; A. Kramer v govoru na 2. shodu narodnih radikalcev v Celju leta 1906: »Naša struja je v svojem bistvu napredna in naš svetovni nazor diametralno nasproten klerikalizmu, ne le kot specifični slovenski politični stranki, temveč kot protinarodnemu, protidemokratskemu, protisvobodnemu svetovnemu naziranju«, v: *Omladina* 4 (1907/08), št. 7, 102–103.

²¹ *Omladina* 1 (1905), št. 11, 162.

²² C. Premrl, *Pred tržaškim shodom*, v: *Omladina* 2 (1905/06), št. 6, 81: »Gibanje (narodnih radikalcev, op. Z. B.) se je porodilo v znamenje odpora proti obstoječim razmeram, v znamenju kritizma. Šlo se je v boj proti indolenci, ki je vladala tedaj v starejši inteligenci in dijaštvu, borilo se je proti osebni terorizmu in proti temu, da bi se vklepalo dijaštvo v strankarske dogme. Zagotoviti se je hotelo dijaštvu prost razvoj, storiti ga neodvisnega in samostojnega.«

²³ *Omladina* 4 (1907/08), št. 7, 103.

Na tem shodu je bilo predmet razpravljanja tudi tedaj aktualno vprašanje povezave Slovencev s Hrvati in Srbi, ki naj bi jim omogočala obstanek ob vse večji grožnji nemštva. Jugoslovanski ideji ti sicer niso nasprotovali, bila pa jim je drugotnega pomena, poudarili so pomen zrelega, za samostojno delo zmožnega in izobraženega slovenskega naroda ter njegovega lastnega dela za njegovo prihodnost in obstanek: »Mesto jadikovanja o 'nesrečnih Slovencih' in praznega navdušenja za jugoslovanske brate, postavimo si realen, izvedljiv načrt in delajmo po njem!«²⁴

Kljub kritičnim stališčem do politike NNS so se narodni radikalci vse bolj navezovali na njene nosilce, februarja leta 1909 so tako trije pomembni člani tega gibanja, Gregor Žerjav, Adolf Ribnikar (1880–1946) in Albert Kramer, pristali v njej (tudi zaradi svoje politične in finančne odvisnosti od liberalne stranke).²⁵ Samo članstvo je nekaj časa še nadaljevalo z delovanjem, hkrati pa se je približevalo oziroma pridruževalo bodisi NNS bodisi porodovcem bodisi socialni demokraciji.

b. Slovenska gospodarska stranka (SGS)

Nezadovoljstvo s konkretnim političnim delovanjem Narodno-napredne stranke je botrovalo tudi nastanku Slovenske gospodarske stranke. O programu stranke oziroma razliki med programoma NNS in nove stranke je Vladimir Ravnihar (1871–1954), predsednik stranke, zapisal: »Če primerjamo ta program z onim NNS, vidimo, da mej njima ni idejne razlike, samo da polaga SGS posebno važnost na gospodarsko vzgojo slovenskega naroda, na varovanje in na okrepitev njegovih gospodarskih sil. V tem vidi program najuspešnejše sredstvo v boju za obstanek slov. naroda, kakor tudi v boju proti SLS.«²⁶ Člani stranke so skušali ustanoviti stranko, ki bi prerasla takratno nasprotje med liberalizmom in klerikalizmom in katere program²⁷ ne bi ostal le na papirju, ampak bi se ga skušalo z delom udejanjiti.

²⁴ A. Kramer, *II. shod narodno-radikalnega dijaštva v Celju*, v: *Omladina* 4 (1907/08), št. 5, 69. Kramer je kasneje kot član JDS očitno spremenil svoje stališče, saj je bil velik zagovornik jugoslovanstva in je v vsakem poskusu slovenske avtonomije videl nevarnost separatizma.

²⁵ Prim. J. Pleterski, *Dr. Ivan Šušteršič, 1863–1925: pot prvaka slovenskega političnega katolicizma*, Založba ZRC SAZU, Ljubljana 1998, 197: »Narodnoradikalna mladina se je, ko je odrasla, pridružila obstoječi NNS, ne da bi v njej izvedla kako korenitejšo spremembo.«

²⁶ V. Ravnihar, *Mojega življenja pot, Spomini dr. Vladimira Ravniharja*, ur. J. Cvirn, V. Melik, D. Nečak, Oddelek za zgodovino Filozofske fakultete, Ljubljana 1997, 65–66.

²⁷ Program je bil objavljen v: *Nova Doba*, št. 6, 6. marec 1907. Prim. *Nova Doba*, št. 90, 24. december 1907: »Hočemo, da bodi slovenski narod sam svoj gospodar na svoji zemlji, enakopraven drugim večjim narodom, nam sovražnim sosedom. Dosežemo pa to z gospodarsko okrepitvijo vseh slojev njegovih od delavca z rokami pa gori do delavca z

A nam je pomembnejše (kritično) stališče, ki ga je strankin časopis *Nova Doba* (1907–1908) zastopal o kranjski liberalni stranki oziroma o liberalizmu kot političnemu sistemu sploh, kajti ne nazadnje gre za stranko, katere člani so izšli iz vrst liberalne stranke in se vanjo tudi vrnil; tako je bil Ravnihar na državnozborskih volitvah leta 1911 izvoljen kot kandidat NNS. O liberalizmu in njegovi povezanosti oziroma vkoreninjenosti v slovenskem narodu so v *Novi Dobi* zapisali: »Liberalizem je prepričeval s svojo idejo, toda ideja ni postala delo, in to je vzrok njegovega poraza. Oni, ki so prvi poudarjali to idejo, so imeli od tega svoje zaslužene koristi, dvignili so se hitro na površje, kar s silo so jih rinili na odločilna mesta. /.../ Pri tem je ostalo. Nekaj časa se je pričakovalo, da še kaj pride. Ko pa ni nič prišlo, začeli so odpadati. /.../ Tako se je krčilo število pripadnikov liberalizma od dne do dne. /.../ Liberalizem kot stranka se je končno tudi pri nas preživel. Na teh razvalinah ni mogoče zidati novega poslopja. Sedaj so zavladala druga temeljna načela, treba je za vsako delo sedaj povsem druge podlage.« Skušali so tudi pokazati, v čem je bilo konkretno politično delovanje tedanjih liberalcev in hkrati njegovo nesmiselnost: »Zdaj se z narodnostnim navdušenjem, ki se povdarja v vznešenih govorih o prilikah blagoslovljenja zastav, o priliki različnih jubilejev in godov naših prvakarjev, nič ne opravi.«²⁸

Če so liberalci skušali prikazati liberalizem kot sistem, ki je tesno povezan s slovenskim narodom in človekom, se je v *Novi Dobi* to zanikovalo. Slednji so poudarjali, kako se je liberalizem kot sistem pri nas zrušil ravno zaradi zagledanosti pristašev liberalnih idej v svojo svobodomiselnost in naprednost,²⁹ ki se je izrodila v pravo nazadnjaštvo. Še več, slikali so ga kot Slovincem nekaj tujega: »Ni vzrasel na naših tleh, bil je za nas nekaj povsem tujega, zato tudi ni mogel pospešiti razvoja v isti stari smeri, zato tudi ni prodril v vseh naših krogih. Nekaterim pa je ugajal, ker je oznanjeval osebno prostost, prostost misli. /.../ Pijani veselja, da so popolnoma prosti, brez ovir in okov, gledali so iz neke namišljene višine s prezirljivostjo na one, ki so korakali počasi po ozki zagrajeni pa vedno v gotovi smeri. /.../ Videli so v daljavi različne krasne cilje, a niso znali poti do njih. Niso znali porabiti svoje prostosti in zato so stali vedno na istem mestu. Zdaj so naenkrat opazili, da so jih oni počasi korakajoči daleč prehiteli, da so sami zaostali. Sami so se nazvali za napredne, a stali so daleč za 'naprednjaki'. Niso bili zreli za liberalizem.«³⁰

umom svojim. Podlaga gospodarski okrepitvi pa je prosveta, je kultura. Kultura in gospodarstvo gresta roko v roki, sporedno drug poleg drugega. Umne gospodarske politike brez prosvete, brez poduka in izkustva na podlagi najmlajše znanosti si misliti ne moremo. V teh kratkih stavkih je povedano bistvo naše politike in našega programa.«

²⁸ *Nova Doba*, št. 5, 2. marec 1907.

²⁹ *Nova Doba*, št. 25, 11. maj 1907: »Kakor se igrajo klerikalci z vero, tako delajo liberalci z naprednostjo.«

³⁰ *Nova Doba*, št. 6, 6. marec 1907.

V tej oceni gre za zelo hudo kritiko liberalcev, zlasti kaj storiti s pridobljeno svobodo oziroma kako le-to kot idejo uresničiti v konkretnem družbeno-političnem življenju. Tudi člani SGS so spredvideli, da se je boj liberalcev za svobodo in pravice slovenskega naroda, ki je bil značilen za leta, preden so prek zveze z Nemci prišli do vodstva deželne politike, izrodil v boj za lastne privilegije in te, ki se jih je delilo stanovom, ki so bili podporniki njihove politike. Kar jih je hkrati, kot smo videli, postavilo v elitiističen odnos do ljudstva in privedlo do nedemokratskih stališč in ravnanja.

SGS na volitvah v državni zbor leta 1907 ni postavila svojih kandidatov, njen predsednik Ravnihar pa je skupaj z Vinkom Gregoričem (1857–1933), krščanskim socialcem, kandidiral na volitvah za deželni zbor leta 1908, in sicer v ljubljanskem volilnem okraju. Pri predstavitvi svojih stališč so bili člani SGS zelo kritični do tesnega razmerja, ki naj bi med seboj družilo meščanstvo in narodne naprednjake, še zlasti ker so se v predvolilnih shodih slednji predstavljali za borce pravic meščanstva. Po njihovem mnenju so se liberalci zanj zavzemali iz lastnih koristi: »Edino le zato, ker se gre za izgubo par liberalnih mandatov, ker liberalni voditelji uvidevajo, da se je ljudstvo obrnilo od njih in da ne mara več zastopnikov, ki poznajo ljudstvo samo pred volitvami /.../ kateri se tudi za meščanstvo in njegove koristi ne menijo, ko so enkrat zasedli svoje prostore v deželni zbornici«, hkrati pa so tudi povsem upravičeno zastavljali vprašanje, »kaj so pa dosegli liberalci tako imenitnega za meščanstvo, da bi le-to moralo čez drn in strn za njimi«. ³¹ Čeprav sta poudarjala, da si bosta prizadevala za gospodarski napredek in se borila proti izkoriščanju in korupciji, delovala v korist slovenskega naroda in človeka, spoštovala načela demokratičnosti, enakopravnosti vseh stanov in naprednosti ter nasprotovala temu, da bi se vera izrabljala v politične namene – to so bile temeljne volilne parole, s katerimi sta Ravnihar in Gregorič skušala dobiti na svojo stran ljubljanske volilce – sta zmagala liberalna kandidata Tavčar in Karel Triller (1862–1926), katerih volilni program pravzaprav ni bil bistveno drugačen od programa kandidatov SGS. Po teh volitvah se je Ravnihar (začasno) umaknil s političnega prizorišča (omenili smo že, da je bil leta 1911 kot kandidat NNS izvoljen za poslanca v državni zbor), gospodarska stranka pa je propadla. V spominih je razlog za neuspeh stranke videl po eni strani v nezrelosti slovenskega naroda, po drugi v pomanjkanju sredstev in ljudi, ki bi v nekaj letih program stranke z delom med ljudstvom lahko uresničili. ³²

³¹ *Nova Doba*, št. 1, 4. januar 1908.

³² V. Ravnihar, *Mojega življenja pot*, 68: »Te zrelosti ni bilo, vse je bilo strankarsko že opredeljeno in na obstoječe stranke prikovano. Poizkus se ni obnesel. Kako tudi? Program je bil proračunan na vztrajno in intenzivno delo, raztegnjeno na leta, preden bi z evolucijo prodrli v širših plasteh ljudstva. Manjkalo nam je ljudi in mnogi so na pol pota obupali, in – kakor rečeno – sredstev; da bi imeli oboje, uspeh, čeprav šele čez leta, ne bi izostal.«

c. Krog okoli Našega Lista

Kritično stališče do politike tedanjih liberalnih prvakov je privedlo tudi do pričetka izhajanja časnika *Naš List* – ta je začel izhajati leta 1905 v Kamniku. Njegovi uredniki so v predstavitvi programa lista zapisali, da »bo širil prosveto kar najpoljudnejše v najširše sloje slovenskega ljudstva, da se bo posvečal vsemu, kar more biti v korist narodu, to je odločnemu delu za njegov napredek«. Tako naj bi v njem razpravljali o gospodarskih vprašanjih, ki zadevajo Slovence oziroma Slovane sploh, o gospodarskem in socialnem položaju kmečkega in obrtnega stanu ter delavstva, se borili proti vsem nasprotnikom slovenstva idr. – kratko rečeno, edini cilj lista naj bi bilo, kot so zapisali v omenjeni predstavitvi, storiti »vse za blagor našega naroda«. ³³ V listu najdemo kritično vrednotenje tedanjega slovenskega političnega prostora, torej obeh tedanjih vodilnih političnih strank – liberalne in katoliške; ker pa je predmet te razprave predvsem predstaviti različne struje, ki so skušale demokratizirati tedanjo liberalno politiko, se ustavimo pri stališčih, ki so jih zavzeli do tedanje liberalne stranke in njene politike.

Če je liberalna stranka vso krivdo za lastno obstrukcijo v kranjskem deželnem zboru, s katero je skušala blokirati reformo volilne zakonodaje za ta zbor, prenašala na katoliško stran, pa so listarji, tj. sodelavci *Našega Lista*, sicer pristaši liberalnih idej, razloge zanjo našli na obeh straneh. Odgovor na to, zakaj so liberalci krivi za obstrukcijo, je po njihovem povsem jasen: ker nočejo volitev v deželni zbor na temelju splošne in enake volilne pravice, katero je zahtevala katoliška stran. In tudi razlog njihovega nasprotovanja takšnim volitvam je prav tako na dlani: hoteli so namreč ohraniti svoje dotedanje položaje, ko je šlo za vodenje deželne politike, volitve pa bi pomenile njihovo izdatno oslajenje: »Liberalna stranka je prepričana, kar je tudi samoobsebi razumljivo, da izgubi s tistim hipom, ko stopi v veljavo splošna volilna pravica, vso svojo moč, ker izgubi ona kakor tudi nemška stranka toliko mandatov, da združujejo potem klerikalci v sebi pretežno večino. Potem so ti gospodarji situacije in liberalno-nemški zvezi preostane le žalostna vloga gledati druge pri polnih jasliah.« ³⁴

V *Našem Listu* najdemo tudi razpravljanje o tem, ali je upiranje liberalcev volilni reformi z argumentom, da gre pri njem za stvar »velikega kulturnega, naprednega pomena«, upravičeno ali ne? Takšne demagoške floskule so po prepričanju sodelavcev lista povsem nepotrebne, celo neresnične; ³⁵ tu naj bi šlo v prvi vrsti za priznanje dejanske stvarnosti, kar

³³ Oba navedena citata iz: *Naš List*, št. 1, 7. januar 1905.

³⁴ *Naš List*, št. 17, 29. april 1905. O kritiki stališča tedanje liberalne stranke glede volilne reforme prim. tudi *Naš List*, št. 26, 1. julij 1905.

³⁵ *Naš List*, št. 17, 29. april 1905: »Kdo vse že ni paradiral s frazo o kulturnem pomenu!

pomeni: če politično stanje presojam objektivno, brez kakršnih koli osebnih interesov, je treba priznati: »Če ima res klerikalna (stranka, op. Z. B.) vso maso ljudstva v svojem taboru, potem mora imeti tudi ona večino v deželnem zboru. Kdor ima premoč v ljudstvu, ta naj jo ima tudi v zbornici«. Neupravičeni so tedaj strašenje pred klerikalno strahovlado, nazadnjaštvom, neizobraženostjo, še posebej pa umetni, izmišljeni volilni sistem, ki daje vodstvo deželne politike stranki, ki jo podpira le peščica ljudi, in ki onemogoča prevzetje in vodenje dežele stranki, za katero stoji in ki jo podpira velika večina deželnega prebivalstva. Zanimivo stališče so zavzeli listarji tudi do (politične) neizobraženosti slovenskega naroda, ki je bila eden stalnih vzrokov s strani liberalcev, da bi se ti odpovedali svojemu položaju. Kot antitezo takšnih trditvam so postavili vprašanje: »kdaj pa se je še narod politično izobraževal, če ni imel pravice, posluževati se političnih naprav?« Povprečen slovenski človek se po njihovem mnenju pri volitvah prav gotovo ne bo ravnal na temelju teorij o prednostih in slabostih določenega idejnega in političnega sistema, ampak bo pri njih vedno ostal praktičen: tisti stranki, ki bo tedaj, ko bo na oblasti, poskrbela za njegov blagor in blagor vseh, ne pa le zase, bo zagotovo bolj zaupal kot tisti, ki bo vedno ostajala le pri golih obljubah o boljši prihodnosti, za izboljšanje njegovih življenjskih razmer pa ne bo poskrbela. In ne nazadnje so listarji liberalcem očitali tudi njihovo nevero v stalni napredek, ki so ga vedno in povsod razglašali: »Sicer pa, če pravite, da svet napreduje, kaj se bojite potem reakcije?«³⁶

Naš List je zavzel tudi svojsko stališče do liberalnih napadov na dr. Ivana Šusteršiča (1863–1925) in SLS zaradi sprejemanja volilne reforme, ki naj bi v avstrijskem delu monarhije postala temelj za izvedbo volitev na temelju splošne in enake volilne pravice. Če so člani in pristaši NNS – katoliški stranki in njenemu prvaku – očitali, da sta poskrbela le za svoje pozicije na Kranjskem, povsem ob strani pa pustila ureditev volivnih okrajev na Koroškem in Štajerskem, kjer so Slovenci bili prikrajšani za svoje pravice, so se listarji ustavili pri ravnanju liberalcev v času priprave in sprejemanja nove volilne zakonodaje. »Ogorčenje slovenskih liberalcev, da smo Slovenci pri volilni reformi premalo dobili, je prišlo prepozno. Na mesece so molčali tedaj, ko so kovali ministri vladni načrt. Zinili niso besede, bilo jih ni niti na Dunaju. In kar so zamudili po lastni krivdi svoje malomarnosti in brezbriznosti, to hočejo popraviti zdaj s krikom o krivicah, ki so se nam zgodile.«³⁷ Še več, slovenski liberalci so volilni reformi celo

Prišla je seveda tudi liberalna (stranka, op. Z. B.) in iz svojega gorkega ležišča zaklicala: Mi delamo za napredek, za svobodo! S splošno volilno pravico pa pride na površje reakcija in gorje Slovincem! /.../ O, kako je obupala liberalna (stranka, op. Z. B.) nad svojo 'kulturno silo', če se bolj boji trenutne reakcije v deželi in si ne upa stopiti med mase ljudstva, kjer bi poskusila nov boj.«

³⁶ Citati iz: *Naš List*, št. 17, 29. april 1905.

³⁷ *Naš List*, št. 34, 27. julij 1906.

nasprotovali.³⁸ Prav tako so listarji pozitivno ovrednotili novo volilno zakonodajo, češ da so pridobljeni slovenski mandati realno gledano tisto, kar smo Slovenci od nje lahko pričakovali: »Res je, da ni volilna reforma ideal splošne in enake volilne pravice; res je, da smo Slovenci v obmejnih krajih prikrajšani za dva mandata, ki jih ima Kranjska zato preveč; res je, da smo morali odstopiti kočevski mandat – ali prav tako moramo uvideti, da spričo razmerja glasov v zbornici, ki je mogoče samo po starem volilnem redu, nobena druga volilna reforma ni mogoča.« Še več, poudarili so, da »izmed vseh Slovanov v Avstriji dobimo mi po tej reformi največ«.³⁹ Listarji so poudarili še dodaten pomen nove volilne zakonodaje, z njo naj bi se Slovenci dejansko konstituirali kot narod. Z novo reformo, kot je zapisal *Naš List*, »postanemo Slovenci šele narod, kajti do sedaj nismo imeli nobenih narodnih zastopnikov v parlamentu, ampak le nekaj privilegiranih mož. Z volilno reformo postane tudi slovensko ljudstvo suvereno, t. j. uveljavljen je princip, da je izvor vseh pravic narod.«⁴⁰ Vsi ti razlogi naj bi dokazovali, da je obstrukcija volilne reforme v parlamentu neupravičena, pravzaprav zgrešena.⁴¹

V prvih dveh letih izhajanja lista, torej leta 1905 in 1906, je bilo vrednotenje tedanje liberalne politike v *Našem Listu* zelo negativno. Po njihovem mnenju je liberalna stranka sicer uganjala svojo proticerkveno politiko, ni pa imela nobenega smisla za zahteve časa. Tako ni bila pozorna na tedanja aktualna evropska družbeno-politična vprašanja, ki so svoj odmev začela dobivati tudi v habsburški monarhiji, konkretnije, v slovenskih deželah. Zlasti je »spregledala« rešitev socialnega vprašanja različnih družbenih stanov in demokratizacijo političnega življenja, pri tem

³⁸ *Naš List*, št. 37, 7. avgust 1906: »Liberalci se za volilno reformo sploh menili niso, ker so mislili, da iz tega itak ničesar ne bo. Dr. Tavčar, notar Plantan in dr. Ferjančič (Oskar Gabersček ne pride v poštev, ker je itak vedno odsoten), ako so pošteni možje, morajo odkrito pripoznati, da se dotlej, dokler niso zvedeli, kaj je dr. Šusteršič že dosegel, niti ganili niso. /.../ Šele ko je bilo prepozno in so zaznali, kako imenitno jih je prekosil njih nasprotnik, so zagnali hrup in vrišč po svojih glasilih. Prej načelni nasprotniki volilne reforme so se prelevili v najradikalnejše zagovornike splošne in enake volilne pravice, ker so rabili ta korak, če so se hoteli boriti proti dr. Šusteršiču. Da se jim ne gre za enako volilno pravico in za pravice slovenskega ljudstva, so dokazali s tem, da niso ničesar prej storili, preden niso zvedeli, kake izgube zadenejo njih stranko vsled Šusteršičevih uspehov.«

³⁹ *Naš List*, št. 34, 27. julij 1906. Ali kot je na drugem mestu zapisal dr. V. R. (=Vladimir Ravnihar?): »S preosnovo volilnega reda dobimo Slovenci 23 poslancev, kolikor nam jih gre po številu našega naroda ter smo v tem oziru zboljšali svoj položaj za celih 60 odstotkov.« V: *Naš List*, št. 71, 4. december 1906.

⁴⁰ *Naš List*, št. 34, 27. julij 1906.

⁴¹ *Naš List*, št. 37, 7. avgust 1906: »Bistveno je popolnoma zgrešeno, danes zahtevati od poslancev, naj obstruirajo reformo.« Dopisnik A. K. iz Beljaka je celo zapisal: »Slovenski poslanec, ki glasuje proti reformi, je nasprotnik svojega naroda.« V: *Naš List*, št. 39, 14. avgust 1906.

je prezrla oziroma ni prepoznala pomena nastajanja in razraščanja socialne demokracije. Prav tako ji ni uspelo v delovanje na podlagi njenega političnega programa vključiti mlajše generacije svobodomislecev, ki so se zato organizirali izven nje. In kakšne so bile po njihovem mnenju njene možnosti, da bi se ta reorganizirala v moderno politično stranko: »Liberalni so okosteneli v svojem programu in mišljenju, imeli so desetletja in desetletja na razpolago, da bi pokazali, kaj znajo, zdaj v zadnjem trenutku pa propovedujejo novo obljubljeni deželo. Kdo bo še zaupal v njih zmožnost? Hic haeret aqua - tukaj se ustavlja voda!«⁴² Sodelavci *Našega Lista* torej niso preveč verjeli v takšne možnosti. A hkrati se takoj zastavlja vprašanje, kje so oni videli možnost za njeno »posodobitev«, oziroma vprašanje, če so takšno nezaupljivo stališče ohranili tudi v naslednjih letih.

O tedanjih razmerah v liberalni stranki zagotovo veliko pove že formiranje različnih svobodomiselnih struj izven njenega okrilja. Pri tem pa vse poudarjajo tudi strogo strankarsko disciplino v stranki. Vedno znova najdemo razpravljanja o teroriziranju večinskega dela stranke s strani njenega vodstva, zlasti prvaka Ivana Tavčarja. To je točka, h kateri se stekajo različne ocene o Tavčarju tudi v *Našem Listu*: »In doktor Tavčar še dolgo ni najslabši izmed naših političnih voditeljev, ima pa tudi to neozdravljivo krivdo na sebi, da se ne bo nikdar več ničesar naučil, ker je že davno prepričan, da že itak vse zna. Njegovo delovanje v korist vsemu slovenstvu dokazuje, da ne razume tistih dejstev, ki so nam pogoj življenja ali jih pa noče respektirati, in da je zato nezmožen pripeljati naš narod do svojega cilja – do svoje samostojnosti. /.../ Dr. Tavčar pač misli, da ima edino on prav, in ker ima slučajno izmed liberalne največ terorističnega talenta, zato mu je bilo tudi mogoče, dobiti v svojo roko vajeti strankarskega vozička.«⁴³ Takšne ocene liberalnega prvaka po našem mnenju pričujejo o strogi pokorščini, ki jo je ta oziroma vodstvo stranke zahtevalo od strankarskih pristašev, zlasti tistih, ki so imeli v stranki morda kakršno koli vlogo. Vsako odstopanje od »uradnih« meril in stališč vodstva stranke je bilo nesprejemljivo in tudi eden izmed razlogov nastajanja izvenstrankarskih svobodomiselnih skupin. Tudi v *Našem Listu* se je poudarjalo, da so stranko zapustili številni pristaši liberalnih idej, in to prav zaradi pritiska vodilne manjšine nad njimi oziroma zaradi nestrinjanja teh posameznikov z »uradno« strankino politiko. Tako so po mnenju listarjev ti skušali najti svoje mesto pri socialnih demokratih pa na katoliški strani – o njihovem prestopu v slednjo so zapisali: »ker so so podvrgli rajši večini (ki jo ima ta v narodu za seboj), kakor pa da bi prenašali tiranijo liberalnih«⁴⁴ – večina izmed njih pa se je umaknila s političnega prizorišča. Zagotovo

⁴² *Naš List*, št. 51, 23. december 1905.

⁴³ *Naš List*, št. 22, 3. junij 1905.

⁴⁴ *Naš List*, št. 1, 6. januar 1906.

je pri vrednotenju slovenskega liberalizma v tistih letih treba upoštevati tudi to dejstvo: zaradi preveč oblastne drže vodstva NNS je bil liberalni tabor na Slovenskem prikrajšan za marsikaterega potencialnega liberalnega politika, ki ga je nestrinjanje s takšnim ravnanjem liberalnih prvakov odvrnilo od nadaljnega političnega delovanja oziroma začetka le tega, saj v obstoječi razdelitvi političnih moči oziroma političnih konceptih ni prepoznal svojega mesta. Dejanska politika slovenskega (kranjskega) liberalnega tabora se je namreč pogosto izrodila v popolno zanikanje temeljnih liberalnih načel.

Že pri narodnih radikalcih in SGS smo videli, da so njeni pristaši zelo kritično vrednotili stališča tedanjega slovenskega liberalizma in njegovo povezanost s slovenskim narodom. Podobna stališča najdemo tudi v *Našem Listu*, kar je povsem razumljivo, saj so pri njem delovali tako narodni radikali kot člani SGS, na primer Ravnihar. Tako tudi tu najdemo očitke, da so v liberalni stranki razumeli »naprednost kot obrekovanje in javne žalitve svojih 'nenaprednih' nasprotnikov«, da »niso imeli nobenih načel«, zato se za njihovo uveljavitev v političnem življenju slovenskega naroda niso mogli prizadevati. Posebej trd je očitek, da jim je šlo v političnem delovanju »le za svoj osebni interes«, posledica česar naj bi bilo, da »so videli tudi v klerikalizmu le osebe«. ⁴⁵ Ker si torej v političnem delovanju niso prizadevali za uveljavitev načel, ki naj bi jih pri tem vodila – trditve listarjev, da tedanji slovenski liberalci niso imeli nobenih načel, se nam zdi vendarle neupravičena – ampak le za osebne koristi, je bilo pravo soočenje stališč liberalizma in katolicizma nemogoče, zato je prepogosto prihajalo le do osebnih napadov oziroma se je polemiziranje v časopisju preneslo na področja, ki s političnimi vprašanji niso imela nikakršne zveze.

Trditve o padcu oziroma propadu liberalizma na Slovenskem so se zlasti pomnožile v času shoda zaupnih mož NNS v Ljubljani leta 1906. V člankih najdemo zanimive ocene pojava in bistva slovenskega liberalizma: »Pojav liberalizma na Slovenskem je bil naravna posledica stremljenja naše duhovščine po odločilni besedi v vsakem javnem in zasebnem vprašanju. Delo in bistvo liberalizma pa ni bilo nič drugega kakor oboževanje gotovih oseb, iskanje bogatih in obilih javnih služb, utrjevanje pozicij svojim privržencem; tistim pa, ki niso trobili v njih rog, brezobzirni pogin in maščevanje.« ⁴⁶ »Politična stranka mora skrbeti, da dobi podlago, in ta podlaga je organizacija, delo, s katerim se dokaže narodu, da ji je res mar njegov blagor. Liberalni prvaki pa so rajši pasli lenobo in barantali z nemškimi grajščaki, da bi se obdržali na površju. Nekaj časa je pač šlo, a sedaj je prišel bankrot.« ⁴⁷ A kljub takšnim ocenam liberalizma je ta

⁴⁵ *Naš List*, št. 2, 13. januar 1906. Prim. tudi *Naš List*, št. 10, 5. februar 1907.

⁴⁶ *Naš List*, št. 19, 12. maj 1906.

⁴⁷ *Naš List*, št. 29, 10. julij 1906.

shod pomenil tudi začetek »spogledovanja« med NNS in listarji: v odbor stranke sta bila namreč izvoljena sodelavca *Našega Lista* Ravnihar in Fran Novak (1877–1944), mnoga njihova stališča pa so bila sprejeta kot temelj reformiranja stranke. Sicer so v *Našem Listu* zapisali, da »sprejema našega programa ne smatramo kot preosnove liberalne stranke, pač pa kot snovanje nekaj povsem novega«, vseeno pa izrazili presenečenje, »ker se nam obeta, da pridemo na krmilo«. ⁴⁸

Podobno, kot sta si tudi obe že omenjeni izvenstrankarski svobodomiselni struji postavili za svoj cilj delo med ljudstvom, so si tudi listarji kot izhodišče za svoje politično delovanje postavili načelo: »S pozitivnim delom naprej je naše geslo!« Nasproti dotedanjemu liberalnemu delovanju med ljudstvom so poudarjali »vztrajno, trdovratno, nepretrgano delo« katoličanov. Sicer se tudi listarji niso znali izogniti stalnim liberalnim očitkom o organizaciji, ki stoji za katoliškim političnim taborom, toda le konkretno delo med ljudstvom naj bi prineslo priznanje svobodomiselnim strujam oziroma liberalni stranki med narodom: »Pozitivno delo res ne kaže takoj svojega učinka. Ali mine pet in deset let, pa se pokažejo uspehi.« ⁴⁹

Že pri njihovih ocenah volilne reforme smo omenili, da so do nje vzeli pozitivno stališče, hkrati pa opozarjali, da bo ta povsem razgalila vse slabosti slovenskega liberalizma. Podobna razmišljanja najdemo tudi leta 1907, ko so bile izvedene prve državnozborske volitve na temelju nove volilne zakonodaje; te naj bi pomenile popoln propad slovenskega liberalizma: »Ni ga leka, ki bi ozdravil umirajočo stranko.« Hkrati pa naj bi bile razmere v liberalni stranki tudi opozorilo ostalim svobodomiselnim strujam: »Nastopajo dediči, ki bi prevzeli protiklerikalno misijo na Slovenskem: ako hočejo i oni po stopinjah svojih očetov, je zapisan tudi njim zgodnji grob. Padec liberalizma na Slovenskem ni namreč samo strankarski dogodek, ampak tudi resen opomin, da politika ni šport, ne osebni boj, ampak da je sredstvo, s katerim se uveljavlja gospodarski boj bodisi med posameznimi razredi naše človeške družbe, ali pa med posameznimi narodi. Politika ne more biti fraza, politika je kruh.« ⁵⁰ Kot je razvidno iz ocen nastopov liberalne stranke v predvolivnem času, je ta še vedno ostala pri stari volivni taktiki: »V obče sloni vse volilno delo naših liberalcev na ugibanju, cincanju, lokalnih intrigah, pa žurnalističnem bobnanju '*Slovenskega Naroda*' o prodiranju liberalne misli in zabavljanju nasprotnikov. Tako je bilo pri liberalcih vedno.« ⁵¹ Kot zgled za pravilno volivno agitiranje med ljudstvom so postavljali tudi socialnodemokratsko stranko:

⁴⁸ *Naš List*, št. 19, 12. maj 1906.

⁴⁹ *Naš List*, št. 4, 15. januar 1907. Prim. tudi *Naš List*, št. 10, 5. februar 1907.

⁵⁰ *Naš List*, št. 10, 5. februar 1907.

⁵¹ *Naš List*, št. 17, 15. marec 1907.

»Njeni kandidatje gredo na Gorenjskem v hribovske vasice in tam razlagajo svoj program, in če pomislimo, da ima NNS v svojem programu še vedno verski moment, da je njen program bliži slovenskemu kmetu kot pa program nemške socijalne demokracije, potem nam je neumljiva nemarnost in politični indiferentizem naše svobodoumne inteligence, ki ni stopila v dotiko z ljudstvom.«⁵² Delo med ljudstvom in zanj je bilo torej tisto, kar je zbujało zaupanje med ljudmi in bi prineslo uspeh pri volitvah. Povsem razumljiva in tudi pravična naj bi bila tako zmaga SLS na volitvah. Sicer je to klerikalna stranka, so poudarjali listarji, a njene zasluge za slovenski narod so velikanske, saj »je dvignila ljudsko množico, za katero se ni prej nikdo brigał, na višjo stopnjo izobrazbe in gospodarskega položaja«.⁵³

Omenjali smo že približevanje kroga okoli *Našega Lista* NNS ob shodu stranke leta 1906, po državnozborskih volitvah leta 1907 pa je pričevalo usihati kritično vrednotenje liberalne stranke in realistično presojanje tedanjih razmer v slovenskem (kranjskem) političnem življenju. Pisanje v *Našem Listu* je postajalo vse bolj podobno pisanju v *Slovenskem Narodu*, vse več je bilo golega napadanja katoliškega tabora, ne najdemo pa več konstruktivnih predlogov za reorganiziranje liberalne politike in njene temeljne predstavnice NNS. Tako se je vse bolj poudarjala enovitost liberalnega tabora oziroma podobnost stališč pri posameznih njegovih frakcijah. Tako je *Naš List* pred deželnozborskimi volitvami leta 1908 zapisal: »Ako si je zapisala SGS na svoj prapor geslo 'Gospodarski napredek nad vse! Vse delo zanj! Boj izkoriščanju in korupciji!' - potem moremo reči, da je isto geslo že davno tudi na programu NNS. Prav tako moremo reči, da so načela kmetske stranke na Notranjskem integralni del programa NNS. Ako pa sta se ustanovili dve posebni stranki, da intenzivno in konsekvntno izvršujeta posamezne dele programa NNS, je to le na korist napredni in svobodomiselni ideji. Izrazi so lahko različni, a pomen je isti. Razna pota vodijo v Rim; glavno je, da dospemo tja.«⁵⁴ Če se je prej uspeh SLS pri volitvah pripisoval njenemu delu med ljudstvom, so zdaj listarji razloge zanj videli v klasičnih argumentih tedanjega slovenskega liberalizma: ta stranka naj bi svoj uspeh dosegla zaradi trditev, da je vera v nevarnosti, zaradi verskega terorizma, zaradi izrabe nadnaravnih sredstev idr.⁵⁵ *Naš List* je prenehal izhajati maja 1909. Nekateri izmed njegovih sodelavcev so se pridružili NNS. Njihov pristop k stranki je *Naš List* ocenil z besedami: »Nekaj mladega, vse upe vzbujajočega je prišlo v stranko«.⁵⁶ Kljub svoji začetni kritični noti do tedanje liberalne politike in

⁵² *Naš List*, št. 24, 3. maj 1907.

⁵³ *Naš List*, št. 17, 15. marec 1907.

⁵⁴ *Naš List*, št. 4, 25. januar 1908.

⁵⁵ Prim. *Naš List*, št. 18, 2. maj 1908.

⁵⁶ *Naš List*, št. 6, 6. februar 1908.

spodbudam za njeno prilagoditev dejanskim potrebam slovenskega naroda in človeka, pa listarji niso bili zmožni reformirati liberalnih krogov na bolj demokratičnih temeljih. Tako je o *Našem Listu* oziroma krogu okoli nje-ga Janko Pleterski povsem pravilno zapisal: »Ni izpolnil pričakovanj, ki jih je sprva zbudil.«⁵⁷

3. Sklep

Ena temeljnih značilnosti slovenskega liberalizma v desetletjih pred prvo svetovno vojno je bilo njegovo nezanimanje za potrebe preprostega slovenskega ljudstva oziroma nezaupanje do njega in strah pred njim. Čeprav so številni predstavniki slovenskega liberalizma, celo tako vodilni, kot je bil vodja stranke Ivan Tavčar, izšli iz preprostega ljudstva, je prav njihova elitistična drža, ki so jo zavzeli do takrat pretežno kmečkega pre-bivalstva, po našem mnenju odločilno vplivala na to, da se liberalne ideje niso globlje vkoreninile v slovenskem narodu. Družbeni položaj, ki so ga dosegli s svojo izobrazbo in premoženjem, jih je povsem odtrgal od njega in takšen status so si želeli tudi ohraniti. Kot zastopniki svobodomiselnosti in izobraženci so se čutili bolj povezane z meščanstvom, ki je vedno ve-ljalo za naprednejše, a so ostajali ujeti v zastarele poglede, ko je šlo za razumevanje demokracije in enakopravnosti vseh članov družbe. Tako so nasprotovali demokratičnim spremembam, recimo, ko je šlo za izvedbo volilne reforme po letu 1906, češ da so neizobraženo ljudstvo, ženske, revnejši sloji nezmožni zrelih samostojnih političnih odločitev, saj naj bi bili preveč odvisni od vpliva duhovščine, zato bi morala volilna pravica biti dodeljena le tistim, ki so materialno, intelektualno in drugače neod-visni od kakršnih koli vplivov. Takšen strah pred demokracijo ni bil posebnost slovenskih liberalcev, ampak nekaj, kar lahko najdemo pri večini libe-ralnih mislecev in politikov (sicer nekaj desetletij prej), saj so se ti vedno bali vladavine ljudstva, ki naj bi bilo zaradi svoje neizobraženosti in ne-samostojnosti pri mišljenju nezmožno samostojnega političnega odločanja in bi zato stalno zapadalo pod demagoški vpliv različnih političnih struj. Hkrati pa so prav v vladavini ljudstva videli možnost najhujše oblike ab-solutizma, ki bi lahko uničila svobodo na vseh ravneh življenja in ogrozila lastnino, ki je bila eden izmed temeljev liberalizma kot sistema.

Strah za ohranitev lastnine oziroma njihovega gospodarskega položaja sploh je bil po našem mnenju velikega pomena za nesocialno in nedemo-kratično politično držo slovenskih liberalcev. Odločilno vlogo v liberalni stranki so ne nazadnje imeli predstavniki tedanjega slovenskega kapitalizma,

⁵⁷ J. Pleterski, *Dr. Ivan Šušteršič, 1863–1925: pot prvaka slovenskega političnega kato-licizma*, 24.

ki so se kljub poudarjanju svojih zaslug za narod v obrambi lastnih političnih in gospodarskih interesov ostro postavili proti ljudstvu. Bili so celo »neza-interesirani« za rešitev njegovega socialnega položaja, v tistih letih je socialno vprašanje postalo namreč temeljnega pomena. Njihova zveza z Nemci v kranjskem deželnem zboru in s tem vodenje deželne politike pa je še dodatno oslabilo njihov čut za ljudstvo in konkretno delovanje med njim.

Kot pa je iz te razprave razvidno, je bila takšna, recimo nedemokratska in nesocialna, politika vodstva liberalne stranke vedno znova deležna kritik s strani zagovornikov idej liberalizma. Slovenskega liberalizma tako ne smemo razumeti kot sistema, ki je bil zgolj nedemokratski, saj so zagovorniki liberalnih idej ustanovili izvenstrankarske struje, ki so zastopale demokratične nazore. Narodno-radikalno gibanje, Slovenska gospodarska stranka in *Naš List* so bili poskusi, kako tedanjo dejansko liberalno politiko usmeriti v bolj demokratično in socialno smer. A te demokratične skupine oziroma stranke, ki so nastale med pristaši liberalizma na Slovenskem izven Narodno napredne stranke, se zaradi materialne in tudi politične vezanosti na obstoječo liberalno politiko niso mogle zares uveljaviti, tudi tedaj ne, ko so se njihovi nosilci vključili v liberalno stranko, saj so ti prej ko slej podlegli pragmatičnemu ravnanju vodstva stranke. Hkrati pa velja poudariti, da kljub vsej svobodomiselnosti vodstvo liberalne stranke pristašem ni dovoljevalo razumevanja liberalizma, ki bi bilo drugačno od njihovega. Tudi zato se novi pogledi in novo razumevanje liberalnih idej v stranki niso mogli uveljaviti. Vodstvo liberalne stranke namreč članom ni dopuščalo dovolj svobode in samostojnosti, ko je šlo za politično delovanje. Ti so bili in so ostajali strogo zavezani takšnim načelom in pogledom, kot jih je zastopalo in branilo vodstvo stranke.

Slovenskim liberalcem ni uspel dejanski prehod od klasičnega, individualističnega liberalizma k socialnemu, katerega načela in usmeritve so nedvomno poznali in so jih posamezne svobodomislne struje tudi skušale uveljaviti, a so bile pri tem neuspešne. Ni jim torej, čeprav so se sklicevali na svojo izobraženost, demokratičnost in naprednost, uspelo, da bi se dvignili iz konservativnih družbeno-političnih okvirov in v slovenski družbi in narodu uveljavili institucije, ki bi Slovence pripeljale v dobo modernosti, kar je bila temeljna zasluga liberalcev v zahodnih državah. Nasprotno, katoliški tabor je prek političnega in socialnega delovanja skušal rešiti socialno vprašanje in si prizadeval za uveljavitev splošne in enake volilne pravice ter na ta način pomagal slovenskemu človeku in narodu, da sta se lahko uveljavila kot samostojen politični subjekt, ki je zmožen soodločati o svojem življenju in pravicah. Prek svojega političnega delovanja in izobraževanja – ki je slovenskemu človeku omogočilo doseči politično zrelost – pa je Katoliška narodna oziroma Slovenska ljudska stranka tudi uveljavila tiste prvine, ki so slovenskemu narodu pripravile prehod v dobo modernosti oziroma ga uveljavile kot moderen političen subjekt.

Povzetek: Zvonko Bergant, Poskusi demokratiziranja slovenskega klasičnega liberalizma

Če so v devetnajstem in prvih desetletjih dvajsetega stoletja v zahodnih državah tamkajšnji liberalci odločilno pripomogli, da so te postale moderne države, ki so uveljavile demokratične in socialne institucije, pa so tedanji slovenski liberalci pri temeljnih političnih vprašanjih, kot sta bili socialna reforma in uvedba splošne in enake volilne pravice, in njihovih rešitvah ostali ujeti v predmoderne okvire, saj te niso bile v skladu z zahtevami in znamenji časa. Takšno ravnanje liberalcev je vodilo k oblikovanju svobodomiselnih struj, kot so bili narodni radikalci, Slovenska gospodarska stranka in krog okoli *Našega Lista*, ki so sicer svoje politično, socialno in drugo delovanje skušale zasnovati na bolj demokratičnih in socialnih temeljih, a zastavljenih načrtov niso mogle ali znale zares udeležiti. Tako je bila katoliška Slovenska ljudska stranka tista, ki je v slovenski družbi uveljavila osnovne moderne politične prvine, slovenskemu narodu pa omogočila, da se je postavil kot samostojen političen subjekt.

Ključne besede: Liberalizem, narodni radikalci, Slovenska gospodarska stranka, *Naš List*, katolicizem.

Summary: Zvonko Bergant, Attempts to Democratize Slovenian Classical Liberalism

In the 19th century and in the first decades of the 20th century Liberals in the countries of Western Europe decisively contributed to these countries becoming modern states with democratic and social institutions. The then Slovenian Liberals, however, remained within the pre-modern framework when dealing with basic political questions like social reforms and universal suffrage and the solutions they proposed were not in accordance with the requirements and signs of the time. Such behaviour of the Liberals led to the formation of freethinking movements like National Radicals, Slovenian Economic Party and the circle around *Naš List*, who tried to place their political, social and other activities on a more democratic and social footing, but were not able to or did not know how to realize their plans. So the Catholic Slovenian People's Party was the one to establish the basic modern political elements in Slovenian society and to enable Slovenian people to become an independent political subject.

Key words: liberalism, National Radicals, Slovenian Economic Party, *Naš List*, Catholicism.

Maja Milčinski

Od filozofskega daoizma k daoizmu kot religiji

I. Uvod

Ni dvoma o tem, da je v zadnjem času poraslo zanimanje za razne oblike azijskih duhovnosti. Potreben je odgovor na dve vprašanji: Zakaj večino ma med mladimi ljudmi in zakaj za azijske?

Ena od značilnosti mladostne dobe - adolescence, obdobja odraščanja in osamosvajanja, je *iskanje lastne identitete*, dogajanje, ki ga je mogoče označiti z vprašanji: Kdo sem, kje je moje mesto v svetu, kakšen smisel ima ta epizoda, ki se začne z rojstvom in se nedvomno končuje s smrtjo, in se ji pravi življenje? Varovalni plašč družine in megla civilizacijskega vrveža ne vzdržita več pritiska bioloških sil in prej ali slej se mladi človek znajde sam pred širnimi obzorji, ki ga vabijo, hkrati pa mu vzbujajo tesnobo in strah. Na eni strani je to strah pred tveganji, travmami in obremenitvami civilizacije, kakršno nam ponuja okolje, na drugi strani pa je to strah pred pogledi v brezno praznine in tišine, če na trenutke uzre iluzornost vsakdanjih civilizacijskih vzorcev, saj ti s tem izgubijo zanj svojo funkcionalnost zavese in tolažbe pri konfrontaciji z resnično stvarnostjo.

Kot mladostnik se človek s takimi pretresi srečuje na svojstven način; kasneje smo ljudje vedno znova zapleteni v nasprotje med hlepenjem po Resnici in strahom pred njo. Dokler je človek mlad, je to duševno-telesni proces. Bolj ko človek odrašča in se stara, bolj se to dogajanje sublimira na raven filozofije in religije, če človek takih eksistencialnih vprašanj mogoče sploh ne odrine v temino podzavesti ter se pusti nositi od naključij vsakdanjosti.

Filozofijo definirajo kot »razumsko raziskovanje dejstev in načel bivanja, vedénja ali védenja.«¹ Vendar so filozofije, kolikor jih poznamo v našem evropskem svetu, zelo različne, zvečine pa takšne, da bi mladega človeka, ki išče odgovora na zgoraj navedena vprašanja, takorekoč »žejnega privedle čez vodo.« - »Religija« je po standardni enciklopediji:

»Zanimanje za to, kaj obstaja onstran vidnega sveta; razlikuje se pa ta interes od filozofije v tem, da deluje bolj prek verovanja in intuicije kot

¹ Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language, Portland House, New York 1989.

pa po razumski poti in na splošno vključuje idejo, da obstaja neko bitje ali da je skupina bitij ali neko večno načelo ali transcendentna duhovna entiteta, ki je ustvarila svet, mu vlada in odloča o njegovi usodi, včasih pa tudi posega v naravni tok njegove zgodovine. V okvir religije sodi tudi razmišljanje, da so obredi, molitev, duhovne vaje, določena načela vsakdanjega vedenja itd. primerni, predpisani, ali duhovno koristni, oziroma, da vznikajo naravno iz notranje potrebe, kot človeški odgovor na vero v takšno bitje, načelo itd.«²

Ta definicija »religije« za rabo Evropejca ali Severnoameričana in umerjena - kolikor že hoče biti univerzalna - vendarle v glavnem po krščanstvu, ne obljublja iščočemu takih odgovorov, ki bi mu nudili tisti čustveno poudarjeni uvid v človekovo usodo, da bi doživel sproščenost, pomirjenje in vdanost - tam, kjer drugega izhoda ni videti. Za večino med nami velja, kot se poje po svetem Bernardu: »V mukah rojen, z bolečino živel, v strahu umiral.«³ Ko je azijsko duhovno izročilo postalo dostopno evropskemu in ameriškemu svetu, se je razodelo tudi bogastvo novih perspektiv, vsebinskih in metodoloških, ki so bolje uglasene na emocionalne stiske ob srečanjih z večnimi, čeprav preprostimi problemi človeške eksistence. To pa je olajšalo prodor azijske duhovnosti v evropski svet in še dalje na Zahod; zdi pa se, da tudi dejstvo, da sta od Vzhoda na Zahod prodirali filozofija in religija takorekoč družno, saj bomo videli, kako se npr. ravno pri daoizmu⁴ na filozofsko zastavljeni problem človekove eksistence, kasneje nacepi ali naveže še religiozna različica z vsemi, tudi vnanjimi dodatki. Na Zahodu, kjer se, kot vemo, filozofija in znanost z religijo (oz. Cerkvijo) nista vselej najbolj prenašali, pa do take simbioze ni prišlo in se spoznanja in uvidi niso mogli tako prelivati iz ene domene v drugo. Tu se velja varovati kakršnegakoli vrednotenja in primerjanja »zahodnega« z »vzhodnim« vzorcem, kar nas mimogrede lahko spravi na tir »orientalizma.«⁵ Skušali bomo pa ugotavljati, kako je opisani razvoj sovplival na edinstvenost daoističnega nauka.

II Pred daoisti

Pravzaprav bi - ko govorimo o rojevanju različnih filozofskih tokov v stari Kitajski - težko sestavili nekako časovno tabelo. Kajti filozofije so tam v znamenitem »obdobju bojujočih se držav« vzniknile tako rekoč sočasno (od 5. do 3. stol. pr. Kr.), ko so se številne kitajske državnice boje-

² *Ibid.*

³ Citirano po J. Choron, *Death and Modern Man*, Collier, New York 1964, 78.

⁴ Abecedni zapisi kitajskih pismenk so v sedaj splošno sprejetem sistemu pinyin (v katerem se zapisuje Dao, daoizem in ne več Tao, taoizem).

⁵ E. W. Said, *Orientalism*, Routledge and Kegan Paul, London 1978.

vale med seboj za nadvlado, vse dokler 221. leta pr. Kr. ni dinastija Qin oblikovala Kitajskega cesarstva. Mogoče je po svoje paradokсно, da je do razcveta filozofije v tem svetu prišlo prav v teh nemirnih in negotovih časih. Mogoče bi se pa Jaspersu ta sočasnost niti ne videla tako nenavadna. To, kar so zanj *mejne situacije*⁶ - smrt, krivda, boj in podobno kot neizbežnosti, ob katerih premagovanju človek, posameznik duhovno raste, to je po svoje lahko tudi taka dolgotrajna vojna vihra za širšo človeško skupnost in za posameznike v njej. V takšnem ozračju se porajajo uvidi, ki se tičejo v glavnem in predvsem človeške eksistence. Ni bilo zgolj naključje, da se je Freudu ideja »Thanatosa« - smrtnega nagona, porodila v času prve svetovne vojne.⁷

Med »sto šolami« filozofij v tistem kritičnem času na Kitajskem, je izstopal Konfucij (551-479 pr. Kr.) s svojim naukom samooblikovanja v smislu moralnih vrlin, med katerimi je kot najpomembnejšo postavil *REN* - človečnost.⁸ Tedaj so delovali tudi izrazito antikofucijanski Mo Zi, legalisti, sofisti, politikanti, diplomati, strategisti in še zlasti, kot najpomembnejši poleg konfucijancev, daoisti, katerim se tu posebej posvečamo.

Dejansko so se kasneje na sceni obdržali le konfucijanci - njihov nauk je postal celo uradna doktrina cesarstva in je ostal to vse do začetka našega stoletja, in daoisti, ki so na Konfucijev račun povedali marsikatero jedko domislico, npr. na togost in površnost njegovega nauka; vendar ne vselej po pravici.

III Daoisti

a) Lao Zi

O daoistih ni mogoče govoriti, ne da bi najprej predstavili Lao Zija in njegovo edinstveno delo *Dao de jing*, o katerem pravijo, da je »zdaleč najpogosteje navajano literarno delo Daljnega vzhoda.«⁹ O avtorju tega dela je dokaj malo znanega. Omenja ga Sima Qian¹⁰ v svojih *Zgodovinskih zapiskih*, prvi pisani zgodovini Kitajske (okoli leta 100 pr. Kr.), vendar je spričo pomanjkljivosti in nezanesljivosti teh podatkov očitno v zadregi. Bil naj bi prebivalec dežele Zhou, z družinskim imenom Li in z vzdevkom Tan. V njegovem domnevnem rojstnem kraju v današnji provinci Honan je še ohranjeno znamenje, o katerem pravijo, da je nagrob-

⁶ *Grenzsituation*. K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, Springer, Berlin 1953, 271.

⁷ S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips. Gesammelte Werke*, Fischer, Frankfurt/M 1972, XIII, 1-69.

⁸ Konfucij, *Pogovori*, prev. Maja Milčinski, Cankarjeva založba, Ljubljana 1988.

⁹ M. Kaltenmark, *Lao Tseu et le taoisme*, Seuil, Paris 1965, 3-25.

¹⁰ Maja Milčinski, *Pot praznine in tišine*, Obzorja, Maribor 1992, 17-20.

nik. Pri tem pa v nobenem viru ni zabeleženo, kdaj naj bi bil Lao Zi umrl, in še manj, da bi bil pokopan v domačem kraju. Njegovi imeni sta po proučevanju kasnejših zgodovinarjev močno dvomljivi. Njegovo družinsko ime ni moglo biti Lao, ker ta beseda pomeni »stari,« »častitljivi« in je le izraz spoštovanja. Dosegel naj bi bil visoko starost. Sima Qian navaja celo dvomljive podatke, da naj bi bil živel 160 ali celo več kot 200 let. Ta negotovost glede temeljnih podatkov o domnevnem avtorju *Dao de jinga* je postala gojišče številnih legend. Dore (1938) je zbral najštevilnejše legende o njem. Po teh naj bi se bil Lao Zi pojavljal že v predzgodovinskem času, pričevanja pa govore tudi o njegovih čudežnih pojavljanjih po smrti.

Trije podatki Sima Qiana nam povedo vsaj nekaj o času in vsebini Lao Zijevega življenja:

1. Navaja, da je bil arhivar na kraljevem dvoru Zhouov (konec dinastije je bil leta 256 pr. Kr.).
2. Obiskal ga je Konfucij (541-479).
3. Ob koncu življenja se je odpravil na Zahod, se ustavil na mejnem prehodu in tam napisal svojo znamenito knjižico. Za tem je za njim izginila vsaka sled.

Po teh navedbah naj bi bil Lao Zi nekaj časa živel na dvoru Zhouov, v času, ko je dinastija že propadala. V tem času naj bi ga bil nekajkrat obiskal Konfucij. To srečanje je večkrat upodobljeno - vklesano je na različnih nagrobnih spomenikih. O njunih srečanjih govore na več mestih tudi konfucijanska in daoistična dela. Razlike v navedbah pa so tolikšne, da jih ne moremo šteti za zanesljiva pričevanja. Pri Zhuang Ziju najdemo opise teh srečanj. Konfucij nastopa tu po pravilu kot nevednež, ki išče pouka in je nemalokdaj osmešen. O takem srečanju pa ni nobenega objektivnega poročila, temveč slikajo ta domnevna srečanja samo legendarne in plemično priostrene zgodbe. Konfucij sam takšnega srečanja ne omenja. Tako naj bi bila ta »srečanja« le literarni okvir za obračunavanje med daoistično in konfucijansko filozofsko šolo.

Nastanek znamenite knjige skrivnostnega avtorja Lao Zija je bržkone čista legenda: Ko se je Lao Zi, razočaran nad razmerami na dvoru Zhouov, odločil zapustiti deželo, se je podal proti zahodu in na mejnem prelazu naj bi bil na željo čuvaja, preden je deželo zapustil, spisal delo v dveh delih, *Dau* in *Deju*. Potem je izginil v neznano.

Če bi se zanašali na izročilo, ki govori, da je bil avtor Konfucijev sodobnik, bi delo postavili v 6. stoletje pr. Kr. Večina zahodnih strokovnjakov vendar meni, da je bila knjiga napisana konec 4. ali v začetku 3. stoletja. Novejše kitajske in japonske študije po eni strani trdijo, da avtor ni mogel biti Konfucijev sodobnik, po drugi pa, da je podobno besedilo obstajalo že ob koncu obdobja bojujočih se držav, in končno še to, da je mnogo aforizmov, kakršne najdemo v *Dao de jingu*, med filozofi krožilo že davno pred tem, ne da bi jih bili vedno pripisovali Lao Ziju. Ugotav-

ljajo tudi, da knjiga niti slogovno niti idejno ni homogena. Nekateri odseki so rimani, drugi ne, izmenjuje se tudi več različnih ritmov. Raziskovalci so si te pojave razlagali tako, da se je knjiga urejala in dobivala svojo končno obliko v različnih obdobjih in na različnih krajih. Nehomogenost knjige ugotavljajo raziskovalci tudi v njeni vsebini. Če okvirno velja, da delo Lao Zija izžareva predvsem blagost, preprostost in skromnost, v *Dao de jingu* pa je mogoče odkriti tudi pasuse, ki bi jih prej lahko pripisali legalistom, ki so želeli pomesti celo z lepoznavsko moralizirajočim konfucijanstvom in jim je bila daoistično privzdignjena naravnost gotovo še tuja. Nekatera poglavja pa bi lahko prišla celo iz delavnice kakega stratega ali politika.

Dao de jing je pretežno kvietistično in mistično naravnana zbirka izrekov, katerih vsebina se je sprva črpala iz ljudske modrosti, postopoma se je dopolnjevala in ji je kasneje neznan filozof nekje v 3. stoletju pred Kristusom do končne oblike.

Še tako megljena zgodovina besedila pa vseeno ni zmanjšala zanimanja za knjigo, ki je od svojega nastanka do danes doživela več kot 300 komentarjev, in prav zanimivo je, da je prvega napisal legalist Han Fei Zi (269-233 pr. Kr.). Avtorji kasnejših komentarjev so bili filozofi vseh smeri, med njimi konfucijanci, budisti in seveda tudi daoisti. Pri vsem tem pa za nekatere raziskovalce, ki jih je očaralo tudi dejstvo, da sta kar dve tretjini poglavij rimani, *Dao de jing* ostaja mistična poezija.

Knjiga je bila sprva znana pod imenom domnevnega avtorja Lao Zija, tako kot so tudi druga filozofska dela preprosto imenovali po avtorjih (npr. Meng Zi, Zhuang Zi, Lie Zi). Poudariti pa velja, da v zgodovini kitajske filozofije v teh primerih ne gre za sistematična dela, kakršna pozna denimo evropska antika, ampak za zbirke izrekov, največkrat zapisane od učencev ali od učencev učencev istega mojstra, katerega ime nosijo. Na raven »klasikov«, se pravi kanoničnih del dotle le konfucijanske šole, so knjigo *Dao de jing* dvignili v obdobju dinastije Han (206 pr. Kr. do 220 po Kr.). Znamenje »jing« pomeni v tej zvezi »usmerjevalno pravilo«, in to naj bi bila sveta besedila s posebno pomembnim naukom. Če govori legenda o tekstu s 5000 znaki - pismenkami, je delo po številu znakov to število v resnici preseglo, v različnih izdajah celo za 700 znakov in več.

b) Neubesedljivost Daa

Če je kdo prebral Konfucijeve *Pogovore*¹¹ in si smiselno usvojil njegov nauk, pa meni sedaj, da mu ne bo težko preiti na naslednjo stopnjo kitajske duhovnosti, bo obstal zbegan že pred prvim izrekom *Dao de jinga*.¹²

¹¹ *Ibid.*, 7.

¹² *Klasiki daoizma*, prev. Maja Milčinski, Slovenska matica, Ljubljana 1992, 53.

Če je Dao izrekljiv,
 to ni večni Dao,
 če ga je moč imenovati,
 to ni večno ime.
 Brezimeni -
 je Neba in Zemlje začetek,
 imenovani šele - pramati desetitsočerim stvarjem.
 Zato:
 vsevdilj brez želja -
 in razodene se skrivnost stvari
 vedno željan -
 in vidljivo postane njihovo obrobje.

V bistvu pomeni ta znameniti in često citirani izrek zgoščen povzetek celotnega *Dao de jinga* s tem, ko si prizadeva bralca uglasiti na to, v svojem jedru dokaj ezoterično temo, dostopno le meditativno mističnemu zrenju. Lao Zi se tu spopade s paradoksom pojasnjevati z besedo nekaj, česar ni mogoče poimenovati. »Dao« so nekateri prevajalci, ki so se prvi srečali s tem tekstom, prevedli kar z Bog, kar pa je napaka in ves smisel tega mističnega dela spravi v slepo ulico. Tudi »Pot« problema ne reši. Nekatere negativne opredelitve, kot da je Dao »brez imena,« »brez želja,« »ne deluje« in je »brez meja,« nam dajo vsaj zaslutiti tisto večno, ki presega vse določnosti in ki si ga prizadevajo doživeti mistiki vseh časov in krajev.

Daova najvišja stopnja je skrivnostna in potopljena v tišino. Absolutno je brez imen in predikatov. Ni niti neko posebno bivajoče, niti ni nič, tudi ni nekaj zunaj sveta pojavov, pač pa je identično z njimi; je njihova prava narava. Ko je razkrita in odstranjena iluzorna realnost pojavov, se razodene prava narava Absolutnega, Praznina torej. Poslednja resnica je onkraj začetka in konca, bivanja in nebivanja, nečesa in ničesar.

Takole predstavi praznino Lao Zi¹³:

Trideset špic obkroža petsto -
 kjer ničesar ni,
 tam je koristnost kolesa.
 Iz ila oblikuje lončar posodo -
 v njeni votlosti
 je koristnost posode.
 Stene predirajo vrata in okna -
 v njih praznini
 je koristnost hiše.
 Tako: obstoječe le dobit prinaša -
 zares koristno je neobstoječe.

¹³ *Ibid.*, 11, 68.

c) *O Deju*

O njem govori 38. izrek *Dao de jinga*¹⁴

Najvišji De o Deju ne ve ničesar,
zato kot De se ohranja.
Nizki De želi svoj De ohraniti,
zato se De mu izgubi.
Najvišji De je nedejaven,
zato nima kaj opraviti.
Nizki De je dejaven
in zato ima opravke.
najvišja dobrota je dejavna,
zato nima nobenega opravka.
Najvišja pravičnost je dejavna
in zato ima kaj opraviti.
Najvišji obredi se opravljajoč
če nimajo odmeva,
sili grožnja k obredu.
Torej:
Če se Dao izgubi,
se pojavi De;
če se De izgubi,
sledi dobrotnost;
Ko gre dobrota v izgubo,
sledi pravičnost;
ko se pravičnost izgubi,
slede obredi;
obredi so pa izpridili zvestobo in zaupanje
in zmešnjava je dvignila glavo ...

Devetkratna pamet je Daov jalov cvet
in vsega slepila začetek.

Zato se veliki človek drži nastajajočega,
ne tistega, kar zdaj propada,
plodu, ne jalovega sveta,
eno zavrne, drugo si vzame.

To poglavje je prvo v drugem delu *Dao de jinga*. Slika sestopajoče zaporedje vrlin od Daa - ustvarjalnega temelja - navzdol, prek Deja (narave) in nato po stopinjah konfucijanskih vrlin: človečnosti, pravičnosti,

¹⁴ *Ibid.*, 11, 108.

vse do obreda ali prazne spodobnosti. Tako s tem pomeni v bistvu kritiko konfucijanstva. Nakazujeta se dve smeri duhovnega razvoja: k biti - po poti transcendence, reverzije, do svoje korenine - Daa, in proč od nje - po poti zavesti, kajti ovesti se nečesa, npr. Deja, pomeni izgubiti iz prijema prav to, česar smo se ovedli. Tako govorijo o »Visokem Deju,« ki se samega sebe ne zaveda, se presega, da bi postal eno s Daom. »Nizki De,« zavedajoč se sebe, se sam niti ohraniti ne more in v resnici ni več Narava, temveč krepost. Podobno je z naslednjimi nižjimi stopnjami: človečnost (*ren*) ima svojo »visoko« obliko - univerzalno, dobrotljivo, vseljubečo, nepristransko in nesebično - s katero samo sebe presega in se kot taka vrača k Deju. Spodnja stopnja moralne lestvice, »*li*« kot obredno vedenje, razodeva notranje zavedanje človekove ločenosti od božanskega in potemtakem obravnava človek Sveto kot »Drugo« s strahom in spoštovanjem, kar kaže na težnjo, da nas vnovič poveže »navzgor« z božanskim. »Suhi« obredi (brez omenjenega doživljanja) so pa zgolj vnanji videz brez prave substance, kodeks plemenitnikov, ki prek razločevanja od drugih družbenih razredov utrjuje njihov status.

d) *Wu-wei*

To geslo lahko prevedemo z »nedelovanjem« ali »odsotnostjo aktivnosti.« Vendar to le ni ideal absolutne neaktivnosti, niti ni to kvietizem. Če ga Lao Zi zagovarja, to ni dokaz Lao Zijevega zavračanja in preziranja dejavnostnega sveta ter kulture. *Wu-Wei* povezujejo z Daovo praznino. Nikakor pa *wu-wei* ne gre razumeti zgolj kot negacijo delovanja, temveč se *wu-wei* bori le proti tisti dejavnosti, ki je uporejena proti naravi.

Lao Zi takole označi *wu-wei* v 34. izreku *Dao de jing*¹⁵

Veliki Dao vse preplavlja -
v vsako smer se razliva.
Vse stvari se opirajo nanj
in svobodno rastejo.
Opravlja svoje delo, pa ne želi ničesar zase.
Oblači, hrani vse stvari,
pa jim le noče biti gospodar.
Ničesar si ne poželi
in lahko bi mu rekli - mali.
Pritekajo mu vse stvari,
pa vendar jim gospodar
ne želi biti nikdar;
tako bi ga lahko imenovali - veliki.

¹⁵ *Ibid.*, 11, 102.

Ker svoje veličine ne premerja,
je lahko Veliki.

Brezimenost, Nebit, Nedejavnost, Praznina in podobne oznake so kot pajčolan, ki zakriva nedojemljivi Dao in postane kdaj in za koga transparenten, da - kot pravi Teilhard de Chardin - bolje zasluti tisto Stvar. Je pa to intuicija, ki je neposredno po racionalni poti ali s kakimi običajno sprejetimi metodami ni mogoče dojeti.

To bi bila torej glavna načela Lao Zijevega nauka, kot jih je zgoščeno - ujeta v približno 5000 pismenk - predstavil pisec v svojem delu *Dao de jing* in kot jih bomo - z drugačnimi literarnimi sredstvi predstavljene - srečali v delih drugih daoistov.

Če nam uspe dojeti in začutiti ost opisanih načel, bomo začutili tudi globoki smisel izrekov, zaradi katerih si je Lao Zi prislužil kritike nekaterih v predsodke ujetih - piscev, ki so z negativnim poudarkom označevali njegovo duhovno naravnost kot »antiintelektualno,« njega samega pa kot »pacifista,« »utopista« in še drugače.

e) Zhuang Zi

Zhuang Zi je drugi najbolj znani in vplivni daoist, o katerem je Sima Qian okoli leta 100 pr. Kr. zapisal naslednje¹⁶:

Zhuang Zi se je rodil v Mengu (današnja kitajska provinca Honan). Njegovo osebno ime je bilo Zhou. Opravljal je manj pomembno uradniško delo. Bil je sodobnik kraljev Huija iz Lianga (370-319 pr. Kr.) in Xuana iz Chija (319-301 pr. Kr.). Bil je široko razgledan in njegovi nauki so temeljili na Lao Zijeve izrekih. Njegovi spisi, ki obsegajo nad sto tisoč pismenk, so večidel alegorični. Njegova literarna in dialektična izurjenost je bila takšna, da so bili najboljši učenjaki tiste dobe nesposobni zavrnila njegovo radikalno kritiko konfucijanske in mohistične šole. Njegovi nauki so bili neustavljiva poplava, ki se širi samovoljno in jih nihče - od vladarjev in ministrov navzdol - ni mogel prirediti za praktično rabo.

Dao in Dej sta se z Lao Zijem ujemala, vendar sta izražala svoje poglede na literaturo, filozofijo in religijo drugače, z zgodbami, polnimi paradoksov, metafor in alegorij. O Dao se je izrazil takole¹⁷:

Dong Guo Zi je povprašal Zhuang Zija: 'Kje je moč najti to, čemur rečemo Dao?' Zhuang Zi je odgovoril: 'Povsod je navzoč.' Dong Guo Zi je dejal: 'Določneje povej!' Zhuang Zi: 'V tej mravlji je.' Oni je

¹⁶ Y. L. Feng, *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1952, 221.

¹⁷ *Klasiki daoizma*, 11, 220.

vprašal: 'Kje pa je še globlje?' Zhuang Zi je odvrnil: 'V temle plevelu je.' Oni je dejal: 'Še en manjši primer daj!' Odvrnil mu je: 'V tejle gline-ni opeki je.' Oni je spet vprašal: 'In kje še nižje?' Zhuang Zi: 'V temle kupu blata je.' Dong Guo Zi je nato utihnil.

Po Zhuang Ziju je Dao vseobjemajoče prvo počelo, ki ustvarja veso-lje, brez začetka in brez konca, večno je, in vesoljno stvarstvo je odvisno od njega. To pa ni navskriž z načelom nedejavnosti. V njegovih slikovitih prilikah se pojmi Dao, de, wu-wei prepletajo, praznina - izrečena in neizrečena - pa prežema vse tri. Znamenita so njegova razmišljanja o »pravem človeku.« Na primer naslednje, v katerem razvrsti ljudi glede na vzorec njihovega duhovnega iskanja¹⁸:

Utesnjen v hotenje, oholo vzvišen v dejavnosti, odtujen od sveta, odtr-gan od običajev, v razpravljanju neprijazno kritičen in ogorčen - to je ljudomrznik; tako živijo modreci v gorskih votlinah, možaki, ki so svet obsodili in stojijo zdaj kot golo drevo na robu brezna.

Govoriti o ljubezni, dobrohotnosti, zvestobi in veri, spoštovanju in zmer-nosti, skromnosti in ustrežljivosti, to je morala, slog tistih modrecev, ki želijo umiriti svet, oznanjajo pokoro potujočih pridigarjev in učenjakov. Govoriti o velikih delih, ustvarjati si veliko ime, ugotavljati prave ob-like vedenja v občevarju med knezom in služabnikom, urejati odnose med predstojniki in podrejenimi, to je politika. Takšen je slog modrecev na dvorih, tistih, ki želijo častiti svoje gospodarje in krepiti svojo državo. Svoja prizadevanja usmerjajo v to, da bi si prisvojili druge države.

Umakniti se v močvirja in na jezera, prebivati na samotnih poljanah, loviti ribe, predajati se brezdelju, to je kvietizem. To je slog tistih modrecev ob rekah in ob morju, ki so se odtegnili svetu in žive v svo-bodnem brezdelju.

Puhati odprti ust, izdihovati stari zrak in vdihovati novega, pretezati se kot medved ali ptič, to je umetnost podaljševanja življenja. To je slog modrecev, ki gojijo dihalne vaje in skrbijo za svoje telo, da bi dosegli starost penga z gore Zu.

Biti pa vzvišen nad togimi načeli, imeti svojo moralo brez poudarjanja ljubezni in dolžnosti, urejati stvari brez velikih dejanj in slave, najti si sproščenost, ne da bi se umaknil v samoto, dosegati visoko starost brez dihalnih vaj, vse pozabiti pa se ohraniti v neskončni mirnosti, ne da bi izgubljali ob tem lepoto, to je Dao Neba in Zemlje, krepost poklicane-ga svetnika.

Zato velja: mir, spokojnost, potopitev, praznina, ne-bit, ne-dejavnost. To je ravnoesje Neba in Zemlje; bistvo Daa je zedinjenje s krepostjo Neba.

¹⁸ *Ibid.*, 11, 293-294.

Pri tem pa je pomembno, da človek, ki išče navzven, po vedenju ne izstopa iz okvirov splošnih oblik vedenja.¹⁹

Najvišji človek živi, prav tako kot drugi ljudje, od darov Zemlje, srečo pa prejema od Neba. Ne prepira se z ljudmi glede dobička in škode. Ne spušča se v njihove posebnosti niti ne v njihove načrte. Tudi v njihove posle se ne spušča. Ohraniti svobodo in ostati v vsem, karkoli počneš, preprosto, to je sredstvo za ohranitev življenja. To je vse.

In še²⁰:

Tako ravna pravi človek. Mravljam pušča njihovo pamet, od rib, ki v vodi druga drugo pozabijo, se uči, kozam pušča njihov smrad. Oko ima usmerjeno na notranjo luč, uho prisluškuje notranjim zvokom, duša mu počiva sama v sebi. Tako miren je kot voda in raven kot vodilo, ki se spreminja glede na Dao ...

Kakšen pa je odnos poklicanega do lastnega življenja?²¹

Življenje je spremljevalec smrti, smrt je začetek življenja. Kdo razume njuno delovanje? Človekovo življenje je sestavljanje diha. Če se sestavi, potem je to življenje, če se razsuje, je to smrt. Če pa sta si smrt in življenje družabnika, česa se imam potem še bati?

f) O metodi

Kako najti pravo »pot«, je mestoma nakazano že v *Dao de jingu*. Namreč vsaj v tem smislu, da tu »znanstvena,« zgoj logično-diskurzivna metoda ne privede do resničnih uvidov:

»Odpravite učenost, zavržite pamet...«²²

»Odloži priučeno in rešen boš skrbi.«²³

»Kdor ve, ne govori, kdor govori, ne ve.«²⁴

»Modri (...) se uči neučenosti.«²⁵

»Kdor ve, znanja ne kopiči, kdor znanje kopiči, ne ve...«²⁶

»Devetkratna pamet je Daov jalov cvet.«²⁷

¹⁹ *Ibid.*, 11, 366.

²⁰ *Ibid.*, 11, 385.

²¹ *Ibid.*, 11, 348-349.

²² *Ibid.*, 11, 79.

²³ *Ibid.*, 11, 80.

²⁴ *Ibid.*, 11, 134.

²⁵ *Ibid.*, 11, 146.

²⁶ *Ibid.*, 11, 169.

²⁷ *Ibid.*, 11, 108.

Mislimo si lahko, da Lao Zijevo delo, glede na njegovo izrazito mistično-meditativno naravnost in poetični slog, ne bi preneslo pragmatičnih navodil glede meditativnih tehnik.

Zhuang Zi je po slogu podajanja temu bliže in res najdemo tam spet dvome - tokrat določnejše - v koristnost dialektičnega besedovanja:

Če bi besede zadostovale, bi bilo mogoče, da pač ves dan govoriš in Dao izčrpno opišeš. Ker pa besede ne zadostujejo, lahko govoriš ves dan, toda tisto, kar si mogel izčrpno opisati, so še vedno zgolj stvari. Dao je mejni pojem stvarnega sveta. Govoriti in molčati ne zadostuje za to, da bi ga dojeli. Onkraj govorjenja in molčanja je doživetje smisla, kajti vse mišljenje ima meje.²⁸

Tako se torej midva in drugi ne moremo razumeti med seboj in naj bi torej postali odvisni od nečesa, kar je zunaj nas? Pozabi čas! Pozabi mnenja! Dvigni se v brezmejno! In v brezmejnem biva!²⁹

V naslednji Zhuang Zijevo zgodbi so pa že dosti določno postavljene smernice za preklap z logično-diskurzivne na meditativno pot v iskanju Daa.

Nato je vprašal: 'Slišim, mojster, da veste za najvišji Dao. Ali smem vprašati, kako naj človek uredi svoj Jaz, da bi mu življenje večno trajalo?' Ob tem je Guan Cheng spremenil svoje vedenje, dvignil se je in dejal: 'Resnično dobro je tvoje vprašanje. Pridi, govoril ti bom o najvišjem Dau. Bistvo Daa je globoko in zavito v črn prt. Njegova najvišja stopnja je skrivnostna in potopljena v tišino. Naj tam ne bo ne gledanja ne poslušanja. Zavij duha v spokojnost in telo se bo samo uredilo. Miruj, bodi čist, ne naprezaj telesa. Ne razvzemaj svojega bistva in boš lahko ohranil dolgo življenje. Varuj to, kar je znotraj tebe. Ogradi se od tega, kar je zunaj tebe, kajti mnogo vednosti ti bo škodilo. Potem te bom dvignil v višine Yin Yanga, k viru popolnega Yanga.'³⁰

V tej smeri je pognala meditativna veja stremljenja za razsvetljenjem na Kitajskem po prihodu indijskega meniha Bodhidharme okoli leta 500 po Kristusu, 8. patriarha po Shakyamuni Budu, ki je veljal za mojstra *dhyane* - indijske meditacije. To je mejnik, pri katerem se začne razvijati na Kitajskem budizem *chan*, bolje znan kasneje kot japonski zen. Ta zgodovinski premik gotovo zasluži samostojno študijo, omenjamo ga pa tu, ker ima po mnenju priznanih raziskovalcev - čeprav stoletja dolgo po Zhuang Ziju - vendarle pomembne povezave z njim. Njegova je namreč misel o »sedanju in pozabljenju« (*zuo wang*) in še posebej o »postu duha«, ki ga takole razloži:

²⁸ *Ibid.*, 11, 399.

²⁹ *Ibid.*, 11, 191.

³⁰ *Ibid.*, 11, 253-254.

Yan Hui je dejal: 'Smem vprašati, kaj je post srca?'

Zhong Ni je dejal: 'Cilj naj ti bo enovitost. Ne poslušaj z ušesi, temveč z razumom. Ne poslušaj z razumom, ampak poslušaj z dušo. Vnanje poslušanje naj ne prodre dlje kot do ušesa. Razum naj si ne želi živeti nekakšnega osamljenega bivanja. Tako se duša izprazni in je sposobna sprejeti vase svet. Dao pa je tisto, kar to praznino napolni. Ta praznost je post srca.'³¹

V tej zvezi je zanimivo, kar je l. 1972 zapisal o Zhuang Ziju Mikisaburo Mori:

Po premisleku lahko rečemo, da je zen vzniknil po globoki izmenjavi kitajske misli ter Zhuang Zijeve, kot njene kulminacije na eni strani, z budistično tradicijo na drugi. V tem smislu mogoče lahko rečemo, da je zen potomec mešanega razcveta, rojen iz zveze indijskega budizma in kitajske misli.³²

Pri vprašanju metode se je koristno seznaniti tudi z mislimi učiteljev, tako imenovanih »*roshijev*«, zenskih mojstrov, ki ponavadi zelo preprosto in jedrnato predstavijo svoje žive izkušnje³³:

V budistični tradiciji je poglavitno - sedeti, najbolje na tleh, v položaju in stanju, ko je človek združen s svojim dihanjem ... Ko sedimo, uravnavamo svojega duha. To, kar počnemo, se preprosto imenuje zbranost. Zbranost - koncentracija pa v resnici pomeni očiščevanje, očiščevanje pa ni nič drugega kot odstranjevanje nesnage. Vse odkar smo bili rojeni, se nam v duhu nabira polno odpadkov in nesnage. In ta nesnaga nam dela težave. Meditacija pa je odstranjevanje nesnage. (...) Za očiščevanje našega duha ne uporabljamo nič drugega kot svoje dihanje. Sedimo vzravnani, tako da se bolje združimo z Nebom in Zemljo. Na ta način se spravimo v neko posebno stanje duha, ki se pa žal ne da opisati. - Kaj bi še mogel povedati? Naj kar končam svoj govor.

g) *Lie Zi*

Kitajski strokovnjaki³⁴ so pripravljeni v družčino daoistov sprejeti še Huai Nan Zija (umrl je 122 pr. Kr.), ki pravzaprav v ničemer ni bil origi-

³¹ *Ibid.*, 11, 199.

³² M. Mori, *Chuang Tzu and Buddhism*, v: *The Eastern Buddhist*, V. No 2. Kyoto, Oct., 1972, 44-69.

³³ R. Eido, *Zen Mystical Practice*, v: *Mystics and Scholars*. The Calgary Conference on Mysticism 1976. Ur. Coward, H. in T. Penelhum. Canadian Corporation for Studies in Religion, 1977, 27-29.

³⁴ W. T. Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 1973, 305.

naleni, vendar pa je bil zaslužen za to, da je v svoji obsežni (čeprav filozofsko malo pomembni) knjigi ohranjal daoistično misel na Kitajskem v času, ko je konfucijanstvo že postalo vodilna miselnost in se zasidrало tudi v vladni administraciji, se pravi v obdobju med klasičnim daoizmom 4. stol. pred Kristusom in razcvetom neodaoizma v 3. in 4. stol. po Kristusu.

Filozofi-zgodovinarji pa oklevajo, ko naj bi v krog daoistov pritegnili še Lie Zija, oziroma delo, naslovljeno s tem imenom. Če že ne celotno delo, pa vsaj nekatera poglavja v tej knjigi, v glavnem poglavje »Yang Zhu« (VII. knjiga). Tu ubira pisec nasproti omenjenima utemeljiteljema klasičnega daoizma in njuni »pozitivni,« izrazito »negativno« idejno naravnost. Svojo kritiko utemeljuje Wing Tsit Chan takole:

Hedonistična filozofija, kot jo ponuja poglavje Yang Zhu je naravnost nasprotna daoistični filozofiji, ki zagovarja stališče, naj človek nima nikakih želja. V Lie Ziju (kot knjigi) se je daoistična filozofija »nedejavnosti« (se pravi, da ne velja začenjati po sili nobenih akcij) izrodila v opustitev slehernega truda. Spontanost se meša z resignacijo. Pozabljen je daoistični nauk o potrebi gojenja svoje osebnosti. Mogoče je edina konstruktivna poteza tega poglavja njegova ostra skeptična naravnost, ki je pomagala reševati kitajskega duha iz objema dogem in izročila.

O filozofu Lie Ziju se ve, da je živel v 5 stol. pred Kristusom in da je bil pripadnik daoizma. Sicer pa je o njem in njegovem delu komaj še kaj znanega. Po starih in nezanesljivih virih naj bi bil Lie Zi legendarni daoistični mojster, ki ga je Zhuang Zi opisal kot »sposobnega jezdit na vetru in plavati po zraku s hladnokrvno in predrzno spretnostjo.« Legende ga predstavljajo tudi kot vzor *duhovnega popotnika*.

Sporno poglavje v knjigi Lie Zi, imenovano Yang Zhu, se tako oddaljuje od klasične daoistične doktrine. Strokovnjaki mu odrekajo Lie Zijevo avtorstvo, čeprav v samem naslovu tega poglavja (VII. knjige) - pač, ker je to ime znanega filozofa - ne bi mogli videti kakega dokaza, saj npr. tudi Zhuang Zi poimenuje posamezna poglavja z imeni znanih oseb, ki v poglavju knjige nastopajo. Toda filozof Yang Zhu (440-360 pr. Kr.) v zgodbah tega poglavja nastopa tako suvereno »negativno daoistično« in ne da bi se mu zoperstavljal kaka kritika, ki bi varovala klasično daoistično stališče, da besedila daoistu, kar naj bi bil Lie Zi, ni mogoče pripisati. Yang Zhu npr. v eni od zgodb zagovarja doktrino samoohranitve do take skrajnosti, da si ne bi dal niti enega samega lasu izpuliti, četudi bi bilo od tega odvisno blagostanje celotnega sveta. Ta skrajni egoizem Yang Zhuja je že konfucijanec Meng Zi ostro kritiziral. Tudi Yang Zhujevo geslo: »Izživeti se, to je vse! Ničesar preprečiti, ničesar zatreti!« bi težko označili kot daoistično. Sicer si pa Yang Zhujeva stališča - kolikor jih lahko iz knjige Lie Zi spoznamo - ponekod sama med seboj nasprotujejo. Strokovnjaki

zgodovinarji si ta in podobna protislovja v klasičnih kitajskih filozofskih delih razlagajo s politično zmedo tretjega stoletja, ko so si nekateri pisci v želji, da bi ušli neznosnim pritiskom, sposodili imeni Lie Zija in Yang Zhuja in prilagodili svoje poglede negativnim smerem daoizma.

Zato nam pri iskanju orientacijskih točk klasičnega daoizma Lie Zi ne more biti zanesljivo vodilo. Spet pa ni mogoče odrekati modrosti, trajne veljave ali celo aktualnosti, nekaterim rekom in zgodbam v Lie Ziju, bodisi da gre za delo v celoti, ali samo za sporno poglavje Yang Zhu.

IV Daoizem kot religija

»Daoizem je danes poglavitna nacionalna religija Kitajske, Cerkev s svojo posvečeno duhovščino in tisočletno tradicijo obredja, svetimi spisi, utrjenimi posebnostmi različnih nauk in ločin, razpolaga pa tudi s svojim zelo obsežnim kanonom«, piše Anna Seidel, ki je dolga leta od blizu spremljala to duhovnost na Kitajskem.³⁵

Utrdilo se je razlikovanje med daoizmom filozofov 4. in 5. stol. pr. Kr. (kitajsko *daoia*) in religioznim daoizmom, ki naj bi se bil pojavil v 2. in 3. stol. po Kr. (*daoia*) in za katerega velja tudi omenjena oznaka A. Seidlove. To razlikovanje često spremlja vrednotenje, pri čemer pripisujejo veliko globino filozofskim avtorjem, religijski daoizem pa povezujejo s praznoverjem in magijo. V zadnjem času skušajo študije spremeniti to dokaj simplicistično pojmovanje. Zapleteni razvoj religioznega daoizma je namreč rodil številne šole oziroma tokove, ki so bili v glavnem precej odprti, navkljub ezoteričnemu značaju snovi, ki so jo posredovali. Med seboj so se te šole razlikovale po stopnji učenosti, teoretičnosti oz. večji bližini s popularnimi vsebinami, vse pa so se na različne načine sklicevale na izvor svojega znanja - na stare filozofe.

V svojem razvoju tudi religijski daoizem ni prekinil z osnovnimi predpostavkami filozofov, čeprav drži, da so se le-te v destletjih zelo spremenile. Na ta razvoj je zelo vplival prehod mnogih nasprotujočih si fevdalnih držav v združeno cesarstvo, v katerem so se zlili vplivi starih lokalnih kultur s tujimi vplivi, od katerih je bil najpomembnejši vpliv budizma. Različni daoistični tokovi so težili k podaljševanju življenja oziroma doseganju »nesmrtnosti«, razlikovali pa so se po metodah. Tudi starim filozofom niso bile tuje fiziološke metode negovanja vitalne energije (*qi*), vendar pa so se religiozni tokovi zatekali predvsem k ekstazi kot načinu preseganja tega sveta. Šole kasnejšega daoizma so učile o medicinskih, higienskih, alkemičnih in magičnih metodah, ki naj bi vse vodile k istemu cilju.

³⁵ A. Seidel, *Taoismus, die inoffizielle Hochreligion Chinas*, OAG, Tokyo 1989, 22.

Zhuang Ziju je mistični uvid sicer narekoval zavračanje tistih, ki so si prizadevali za dolgo življenje in nesmrtnost s fizičnimi vajami. Velja pa poudariti, da je bila nesmrtnost daoistični cilj verjetno že dolgo pred razvojem daoističnega mysticizma in hkrati z njim.

Po daoizmu je doživetje *razsvetljenja* pridržano majhnemu številu »poklicanih.« Religioza praksa in zapleteni rituali so bili ustvarjeni za manj diferencirane množice, deloma z iskrenim namenom, da bi prek različnih tehnik postali tudi ti ljudje deležni mističnega uvida. Zgodovina pa uči, da je nova cerkvena hierarhija marsikje postala postopno orodje oblasti in sredstvo manipuliranja množic. V množici so pa ostali nekateri »drugačni,« ki jim je razsvetljenje pustilo svoj pečat.

O teh govori 20. izrek *Dao de jing*³⁶:

Zdi se mi, da zmedi tega sveta ni konca.

Množica se gnete in suka,

kot da bi šla na pomladno praznovanje.

Le sam sem pohleven,

kot da še nimam svoje oblike.

Kot dojenec, ki se še ni nasmehnil,

kot brezdomec, ki ne ve, ne kod ne kam.

Ljudje imajo vsega preveč,

le jaz sproti vse zapravim.

Moje srce je srce bedaka -

nejasno, megleno.

Ljudje natanko razločujejo in odločajo,

le sam sem zbegan in zmeden,

kot da imam rad, česar razločiti ni mogoče

nemiren kot morje,

brez cilja kot veter.

Vsi počno, kot bi bili koristni,

le jaz sem uporen kot tepček,

le jaz sem drugačen kot vsi drugi

navezan še na mleko materinih prsi.

Povzetek: Maja Milčinski, Od filozofskega daoizma k daoizmu kot religiji

Razprava obravnava odnos med daoizmom kot filozofsko šolo stare Kitajske in religijskim daoizmom, ki se je kasneje razvil iz nje. Nakazuje tudi zadrege pri postavitvi meja med filozofskim in religijskim udejstvo-

36 *Klasiki daoizma*, 11, 80.

vanjem v stari Kitajski. Lao Zi, domnevni avtor klasičnega dela *Dao de jing*, je predstavljen kot izhodišče razpravljanj o *Dau* (ustvarjalnemu temelju), *Deju* (vrlini), *wu-weiju* (odsotnosti delovanja, uperjenega proti naravi). Zhuang Zi in citati iz istoimenskega dela uvajajo razpravo o prihodu budizma *chan* na Kitajsko in o povezavah le-tega z daoizmom. S tretjim velikim daoističnim filozofom Lie Zijem prehaja članek k reliigijskemu daoizmu.

Ključne besede: daoizem, Kitajska, filozofija, religija, *Dao de jing*.

Summary: **Maja Milčinski, From Philosophical Daoism to Daoism as Religion**

The article deals with the relation between daoism as a philosophical school of ancient China and religious daoism that later developed out of it. It also briefly mentions the problems arising when one tries to draw a line between philosophical and religious activities in ancient China. Lao Zi, the supposed author of the classical work *Dao de jing*, is presented as the starting point of discussions about *Dao* (creative basis), *Dei* (virtue), *wu-wei* (absence of activity directed against nature). Zhuang Zi and quotations from the work of the same name introduce the discourse about the arrival of Ch'an buddhism in China and about its connections to daoism. With the third great daoist philosopher Lie Zi the article passes over to religious daoism.

Key words: daoism, China, philosophy, religion, *Dao de jing*.

Jože Krašovec

Predstavitev mednarodnega zbornika Interpretacija Svetega pisma

Obseg in pomen zbornika mi je v odločilni fazi priprave za tisk poleti 1998 narekoval zamisel o slovesni predstavitvi s kulturnim programom, primerljivim s spremljevalnimi kulturnimi prireditvami ob simpoziju o interpretaciji Svetega pisma v Cankarjevem domu od 17. do 20. septembra 1996. Predsedstvo SAZU je sklenilo, da bo glavna slovesnost ob 60-letnici SAZU 26. novembra 1998. Ker je kazalo, da bo zbornik lahko izšel ravno meseca novembra, smo se dogovorili, da bo tiskovna konferenca en dan poprej v dvorani SAZU. Julija sem imel sestanek z direktorjem Radia Slovenija, g. Andrejem Rotom, in njegovim namestnikom, g. Markom Munihom, da bi se dogovorili o morebitnem skupnem programu. Omenjena sogovornika sta predlagala, da pred abonmajskim koncertom Simfoničnega orkestra RTV Slovenija 7. decembra pripravimo poseben polurni program slovesne predstavitve zbornika. Program bi Radio Slovenija prenašala neposredno, Televizija Slovenija pa s časovnim zamikom. Dogovorili smo se, da k sodelovanju pritegnemo Komorni zbor RTV Slovenija, Mladinski pevski zbor Carmina Slovenica iz Maribora in štiri slavnostne govornike: predsednika SAZU, rektorja Univerze v Ljubljani, direktorja angleške založbe Sheffiled Academic Press in glavnega ter odgovornega urednika zbornika. Program je dokončno pripravil g. Marko Munih. 30. septembra je senat Teološke fakultete sklenil, da bo Teološka fakulteta obhajala Teden Univerze 30. novembra 1998. Obenem je predlagal, naj urednik zbornika, Jože Krašovec, pripravi jubilejni program proslave tako, da z njo obeležimo izid zbornika. Kmalu potem sem se dogovoril s pianistko Paolo Alessandro Troili iz Bologne, da bo na proslavi izvedla klavirski recital. Prof. Jože Trošt je nato predlagal, naj namesto zbora Teološke fakultete povabim Akademski pevski zbor Tone Tomšič. Z vodstvom Zavoda svetega Stanislava v Šetnvidu sem se dogovoril, da bo pianistka iz Bologne naslednji večer v dvorani zavoda izvedla klavirski recital, s katerim je poleti 1998 nastopila v Jeruzalemu. Spored avtorjev: W. A. Mozart, L. van Beethoven in F. Liszt. V zvezi s tem se je pokazala potreba po klavirju na Teološki fakulteti. Ker ga ni bilo, sem se dogovoril z g. Zlatkom Siličem, da je za dan proslave svojega pripeljal na Teološko fakulteto.

Ko je bil dogovor z vsemi sklenjen, sem organiziral tisk skupnega vabila za vse prireditve. Oblikovalka zbornika, ga. Evita Lukež, je poskrbela za obliko vabila po vzorcu zaščitnega ovitka zbornika. Vabilo smo tiskali v 8000 izvodih: 3000 jih je bilo vstavljenih v zbornik kot spominska priloga, 5000 pa jih je bilo razposlanih po pošti in razdeljenih na nekaj mestih v Ljubljani.

I. Tiskovna konferenca ob izidu mednarodnega zbornika *Interpretation of the Bible — Interpretacija Svetega pisma*

Sreda, 25. novembra 1998, ob 11. uri

Dvorana Slovenske akademije znanosti in umetnosti

Prirediteljica: Slovenska akademija znanosti in umetnosti

Na tiskovni konferenci so bile predstavljene tri jubilejne publikacije ob 60-letnici Slovenske akademije znanosti in umetnosti: *Slovenska akademija znanosti in umetnosti ob šestdesetletnici: Biografski zbornik*; zbornik *Interpretacija Svetega pisma*; *Bibliotrafija publikacij Slovenske akademije znanosti in umetnosti in Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU v letih 1981–1990*. Prvo publikacijo je predstavil tajnik II. razreda, akad. prof. dr. Janez Orešnik, drugo glavni in odgovorni urednik zbornika akad. prof. dr. Jože Krašovec, prof. dr. Nataša Golob in dr. Peter Weiss, tretjo upravnica biblioteke SAZU, ga. Marija Fabjančič (namesto bolne Majde Capuder, ki je bibliografijo sestavila). Tukaj objavljamo prispevke o zborniku *Interpretacija Svetega pisma*, ki je bil deležen glavne pozornosti. Radiotelevizija je zvečer v glavnem dnevniku poročala o predstavitvi dokaj izčrpno, še več o zborniku pa je bilo naslednjo nedeljo (29. novembra) v oddaji *Obzorja duha*. O predstavitvi, posebno pa o zborniku, je poročala tudi Pop TV.

1. Zgodovina nastanka in pomen zbornika

Avtor poročila: Jože Krašovec

Besedilo za novinarje

Zbornik je sad mednarodnega simpozija o interpretaciji Svetega pisma, s katerim smo od 17. do 20. septembra 1996 obeležili izid novega komentiranega slovenskega prevoda Svetega pisma. Simpozij smo organizirali pod častnim pokroviteljstvom dr. Janeza Drnovška, predsednika vlade Republike Slovenije, nadškofa dr. Alojzija Šuštarja, predsednika Slovenske škofovske konference in velikega kanclerja Teološke fakultete, in akad. prof. dr. Franceta Bernika, predsednika Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Knjiga ima posvetilo *Ob šestdesetletnici Slovenske akademije znanosti in umetnosti 1938–1998*.

Ker je zbornik jubilejne narave, smo na začetku objavili vse nagovore, ki so jih pokrovitelji, predstavniki najvišjih oblasti in akademskih ustanov podali na simpoziju in na spremljevalnih kulturnih prireditvah. Glavnino zbornika sestavlja 82 znanstvenih in strokovnih prispevkov v treh razdelkih: 1. starejši prevodi in hermenevtika Svetega pisma; 2. slovanski in drugi prevodi Svetega pisma; 3. interpretacija Svetega pisma na različnih področjih. Večina prispevkov je v angleščini, nekaj jih je v francoščini ali v nemščini, toda vsi imajo tudi slovenski uvod in povzetek. Večina prispevkov obravnava prevajanje Svetega pisma v različnih jezikih, težišče pa je na prevodih Svetega pisma v Vzhodni Evropi, saj je prav drugi del najboljše. Knjiga je doslej najbolj izčrpen vir informacij o zgodovini prevajanja Svetega pisma v eni sami knjigi sploh. Pred imenskim kazalom je v knjigi še seznam prvega celotnega tiskanega Svetega pisma po jezikih. Seznam so pripravile Združene biblične družbe v svojem tiskovnem središču v New Yorku. Iz tega seznama je razvidno, da je prvo slovensko Sveto pismo na 16. mestu.

Posebna odlika simpozija in zbornika je v tem, da sta združila visoko število vrhunskih domačih in tujih znanstvenikov z vseh celin in različnih idejnih ter verskih smeri. Očitno je ravnovesje med znanstveniki z Vzhoda in Zahoda, med judi, katoličani, pravoslavni in protestanti. Ravnovesje obstaja tudi glede ustanov, na katerih znanstveniki delujejo. Večina jih je iz inštitutov akademij znanosti in umetnosti, filozofskih in teoloških fakultet, in sicer katoliških, pravoslavni in protestantskih. Na koncu knjige so vsi avtorji navedeni skupaj s temeljnimi podatki. Med posebno znanimi avtorji so npr. prof. dr. Emanuel Tov s Hebrejske univerze v Jeruzalemu, predsednik mednarodnega uredniškega odbora za izdajanje mrtvomorskih rokopisov, prof. dr. Bruce Metzger, predsednik mednarodnega odbora za revizijo standardnega angleškega prevoda Svetega pisma (The New Revised Standard Version), akademik Anatolij Aleksejev iz Ruske akademije znanosti v Sankt Peterburgu itn. Najboljše prispevek je življenjsko delo škotskega znanstvenika prof. dr. Francis Thomsona, ki je profesor za slovanske jezike na Univerzi v Antwerpnu. Za naš zbornik je pripravil svoje življenjsko delo o zgodovini staroslovanskega Svetega pisma. To je prva izčrpna študija tega temeljnega slovanskega kulturnega in verskega dokumenta sploh. Drugi nadpovprečno obsežen prispevek je bibliografska predstavitev orientalskih prevodov Svetega pisma, ki jo je pripravil prof. dr. Michel van Esbroeck iz Münchna. Oba avtorja sem načrtno in vztrajno spodbujal, da sta se tega dela sploh lotila in ga tudi končala. Med prispevki svetovne elite bodo zapaženi tudi prispevki slovenskih znanstvenikov, čeprav svetovna javnost naše kulturne dediščine na splošno ne upošteva dovolj. Zgodovina slovenske interpretacije Svetega pisma je prikazana pod vidikom prevajalskega izročila in interpretacije v filozofiji, glasbi, likovni umetnosti in literaturi.

Zbornik že zdaj doživlja izjemen sprejem po vsem svetu. Ko smo poleti vsem avtorjem poslali kazalo zbornika, so mnogi izjavljali, da je ta knjiga najpomembnejša publikacija o zgodovini prevajanja Svetega pisma v eni knjigi sploh. Vodstvo SAZU ga je 6. in 7. novembra 1998 s toliko večjo zanesljivostjo lahko poklonilo predstavnikom jesenskega plenuma Evropske akademije znanosti in umetnosti, ki je potekal na SAZU, 25. in 26. novembra 1998 pa jo je poklonilo predstavnikom številnih akademij, ki so prišli na proslavo 60-letnice SAZU.

Med drugim o kakovosti našega zbornika priča odločitev najbolj plodovite založbe za svetopisemsko znanstveno literaturo, Sheffield Academic Press v Angliji, da to delo uvrsti v svoj program za leto 1998, čeprav po obsegu bistveno presega njene dosedanje okvire. V tej založbi bo izšlo 1000 izvodov knjige, medtem ko smo v Sloveniji pripravili še nadaljnjih 3000 izvodov (skupna naklada je torej 4000 izvodov).

Zbornik so finančno podprli Ministrstvo za znanost in tehnologijo, Ministrstvo za kulturo, Mesto Ljubljana in Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, kot sponzorja pa sta se projektu pridružila Telekom Slovenije in Pošta Slovenije. Kot glavni in odgovorni urednik se za podporo vsem iskreno zahvaljujem. Prav tako se iskreno zahvaljujem častnim pokroviteljem simpozija, Slovenski akademiji znanosti in umetnosti kot glavni pokroviteljici simpozija in izdajateljici zbornika, vsem avtorjem zbornika, ožjemu in širšemu uredniškemu odboru ter vsem, ki so kakor koli pripomogli k uresničitvi projekta.

2. Podobe iz knjižnih spomenikov (ilustracije v zborniku)

Avtorica poročila: Nataša Golob

Ko je v septembru 1996 v Ljubljani potekal mednarodni simpozij »Interpretacija Svetega pisma«, je hkrati odprla vrata razstava »Biblije na Slovenskem«: za to priložnost smo iz bogatih zbirk več slovenskih ustanov, zlasti pa iz Narodne in univerzitetne knjižnice izbrali nekaj najpomembnejših svetopisemskih knjižnih spomenikov. Razstava je spriču svojega tematskega jedra predstavljala dobro dopolnilo k mednarodnemu simpoziju, ki je bil sijajen znanstveni dogodek. Pri vsebinski zasnovi razstave smo sodelovali dr. Marijan Smolik, Gorazd Kocijančič in delavci iz rokopisnega oddelka slovenske nacionalke in podpisana. Skupaj smo se odločili, naj razstava predstavi ključne svetopisemske spomenike od visokega srednjega veka do danes, ki so bodisi knjige s celotnim besedilom Svetega pisma bodisi deli ali celo fragmenti. Razstava je zaobjela približno 260 spomenikov iz osmih stoletij in razkrila spreminjanje zunanje, likovne in črkovne podobe, pa razvijanje znanstvenega interesa za različna vprašanja in se posebej posvetila prevodom Svetega pisma med Slovenci.

Zbornik *Interpretacija Svetega pisma* spremlja nekaj izbranih podob, ki so spomeniki iz različnih stoletij in različnih dežel. Premalo jih je, da bi bili likovna podpora za natisnjene znanstvene razprave, a to tudi ni bil naš namen: z izbranim slikovnim gradivom smo skušali priklicati v spomin, da je Sveto pismo knjiga, ki jo najdemo v malone vseh jezikih in malone vseh pisavah sveta. Ker pa je simpozij posebej tehtno spregovoril o prevajanju te »knjige vseh knjig« v slovanske jezike, smo več pozornosti pridali spomenikom iz slovanskih dežel in slovanskih pisav; iz njih smo črpali približno polovico vseh likovnih podob. Preostali sodijo k izročilom različnih jezikovnih tradicij, ki so v minulih stoletjih prišli v naše kraje in ostali spričo svojega posebnega pomena neločljivi del naše kulturne zakladnice. Srednjeveški rokopisni kodeksi in novoveške tiskane knjige, iz katerih smo za natis ilustracij v zborniku izbrali nekatere strani, so doživljali različne usode, preden so prišli v javne zbirke, vendar so vsi posebno pomembni spomeniki – nekateri so prav izjemni in pomembni tudi v širšem, evropskem merilu.

Sveto pismo je bilo neizčrpen vir navdiha za podobe v vseh umetnostnih zvrsteh in dobršni del umetniške dediščine je vsebinsko, duhovno tesno povezan z njim. Zaznamovalo je ustvarjanje v vseh tistih deželah, ki so ga sprejele, in z njegovimi sporočili so prežete najpomembnejše stvaritve. Umetniško doživetje svetopisemskih besedil, kot se izraža v knjižnem slikarstvu in drugem knjižnem okrasju, je le eden od pramenov v celoti ustvarjalnih izpovedovanj. A knjige so pred pogledi javnosti redkeje odprte, kot se dogaja večini slikarskih in kiparskih stvaritev. Zato smo hvaležni za priložnost, da z zbornikom *Interpretacija Svetega pisma* še enkrat opozorimo nanje, na njihov pomen in naš dolg do njih.

3. Lektorsko in korektorsko oblikovanje zbornika

Avtor poročila: Peter Weiss

Ko je bila sprejeta odločitev o izdelavi zbornika prispevkov s simpozija o interpretaciji Svetega pisma, ki je bil septembra 1996, je akademik prof. dr. Jože Krašovec pripravil pravila, po katerih naj bi bili urejeni posamezni prispevki. Pri vsakem večjem projektu, sploh če ga uresničuje več sodelavcev, je namreč treba imeti že na začetku sorazmerno natančen načrt, po katerem se dela. Vmes so možne le manjše spremembe, ki pa morajo biti kar se da zgodnje, sicer je ogrožena uspešnost projekta ali celo sam projekt. Tudi o pravilih glede ureditve zbornika smo se sodelavci na začetku nekajkrat pogovorili in jih dopolnili, potem pa smo jih uresničili v tej le knjigi. Pri izhodiščih predvsem glede angleščine in pri zadregah ob urejanju bibliografskega gradiva je bil v veliko pomoč priročnik *The Chicago Manual of Style*, in sicer njegova 14. izdaja; njegova določila je bilo treba na nekaterih mestih prirediti in prilagoditi.

Zbornik je štirijezičen, kar se vidi tudi iz notranjih naslovov, pri čemer je angleščina vedno na prvem mestu. Vsa spremljevalna besedila (nagovori) so angleška in slovenska, razprave so napisane v enem od svetovnih jezikov, in sicer angleščini, francoščini ali nemščini, vse pa imajo sinopsise in včasih tudi prav obširne povzetke v slovenščini, tako da je kljub njeni navidezni zapostavljenosti edino v tem jeziku mogoče spremljati vsebino vseh razprav. Ker je angleščina v tem zborniku večinsko rabljeni jezik, se abeceda v imenskem kazalu ravna po angleški in ne po slovenski razporeditvi šumevcev; odločitev za to je bila zavestna, saj ravni ne bi bilo dobro mešati. Sicer pa je jezikov, v katerih so zapisana strnjena besedila v zborniku, še več, saj so nekateri nagovori objavljeni celo v treh, tako da so na tretjem mestu npr. hebrejščina, nova grščina, ruščina in norveščina.

Različni jeziki zahtevajo vsak svojo rešitev. Banalno je pripovedovati, da se recimo narekovaji v slovenščini in nemščini pišejo drugače kot v angleščini in spet drugače v francoščini in da sta v angleščini dve vrsti pomišljajev, v slovenščini pa smo uporabili enega samega. Paziti je bilo treba tudi na različna prečrkovanja prvotno nelatinično pisanih imen sodelavcev v zborniku, recimo iz hebrejščine in ruščine v angleščino ali slovenščino. Upam, da smo stvari rešili dobro in da smo bili korektni v vseh jezikih, ki se pojavljajo v zborniku. Kakovost tegale zbornika se bo merila tudi po banalnih malenskih, ki so upošteevane v njem.

Kot slovenist sem vesel, da se v zborniku pojavlja tudi razdelek o prevodih celotnega Svetega pisma v posamezne jezike, iz katerega lahko vidimo, kako zgodnji je bil prispevek Jurija Dalmatina leta 1584, in to po vsega 34-letnem obstoju slovenskega jezika v knjigi, saj je slovenščina ob islandščini na 16. mestu med jeziki, v katere je bilo prevedeno celotno Sveto pismo. Dalmatinov odlični izdelek zavezuje tudi danes, recimo v tem zborniku.

Kadar sodelujem s profesorjem Krašovcem, delava, tako da ni časa za komplimente. Zato zdaj, ko je naporno, dolgotrajno in obsežno delo pri kraju, lahko povem, da zna spodbudno voditi delovno skupino, da je zanesljiv in vztrajen, včasih trmast, vedno spodbujajoč in optimističen, hkrati pa garaški. Tehnična urednica zbornika, gospa Janja Rebolj, je v vsakem trenutku vedela, kje na tem planetu je vsak od 82 prispevkov in številnih nagovorov, skrbela je za stike s potrpežljivim in sposobnim računalniškim urejevalcem besedila in vnašalcem korektur, gospodom Urošem Čudnom iz firme Medit, ki tako, mimogrede, stavi tudi na roke pisano hebrejščino in arabščino, in je imela natančen pregled nad gradivom, ki se ji je nabralo v več kot dvajsetih registratorjih. Gospa Evita Lukež je zbornik oblikovala s prav materinsko ljubeznijo, znanjem in izkušnjami, kar se mu vidi na prvi pogled, saj je prijazen, njena zasluga je, da so sicer zahtevna besedila v njem lažje berljiva.

Tudi zaradi velike želje drugih sodelavcev po dobrem izdelku, ne le zaradi lastne strokovne vedoželjnosti in iskateljstva, je bilo prijetno sodelovati pri tem bogatem zborniku.

II. Teden Univerze na Teološki fakulteti 30. novembra 1998

Proslave so se udeležili nekateri častni gostje: veliki kancler, nadškof in metropolit dr. Franc Rodé, rektor Univerze v Ljubljani, prof. dr. Jože Mencinger, in dekan Filozofske fakultete, prof. dr. Ludvik Horvat. Na začetku so bili pozdravni nagovori po naslednjem vrstnem redu: dekan Teološke fakultete, prof. dr. Janez Juhant, rektor Univerze v Ljubljani, dekan Filozofske fakultete. Prireditve je povezovala študentka 4. letnika Teološke fakultete, Pavlina Bobič.

Pavlina Bobič:

Naše nemirno srce išče onkraj naših zamejenosti, na mejah naše zmognosti za misel in ljubezen: išče neizmerno, neskočno misel in ljubezen, absolutno in najvišjo obliko Bivanja.

V tednu Univerze v Ljubljani je Teološka fakulteta skupaj s Filozofsko fakulteto pripravila slovesnot, ki je ena od štirih prireditev ob izidu zbornika Interpretacija Svetega pisma, skupnega projekta obeh omenjenih fakultet.

K pozdravnemu nagovoru vabim gospoda dekana Teološke fakultete – prof. dr. Janeza Juhanta.

Nagovor: prof. dr. Janez Juhant, dekan Teološke fakultete

Spoštovani!

Iskreno vas pozdravljam ob slovesni predstavitvi zbornika mednarodnega simpozija o interpretaciji Svetega pisma. Še posebej smo lahko veseli, da je ta dogodek ob Dnevu Teološke fakultete v Tednu Univerze v Ljubljani. Teološka fakulteta lahko tako s svojim delom znova javno dokazuje, kako pomembna je njena vloga v pahljači znanosti. S tem polagoma tudi v našo strokovno in pedagoško in splošno zavest prodira pomen teološke znanosti za nacionalno kulturo in identiteto. S tem dajemo priznanje tudi vsem, ki so v preteklosti zaradi ohranjanja te resničnosti trpeli in zato žrtvovali tudi svoja življenja. Vesel sem, da so pri tem projektu sodelovali ne le tuji strokovnjaki, pač pa še bolj, da so poleg teoloških strok sodelovale tudi filozofske in tako utrdile zgodovinsko izročilo povezanosti obeh fakultet, kakor tudi, da je to delo potekalo pod okriljem Slovenske akademije znanosti in umetnosti, ki ima prav tako v proučevanju teh izročil izvore svojega znanstvenega zorenja. Gospe in gospodje, moj pozdrav velja vsem skupaj. Dovolite pa, da v imenu Teološke fakultete pozdravim med

nami nadškofa metropolita in velikega kanclerja Teološke fakultete gospoda dr. Franca Rodeta, pomožna škofa gospoda Jožeta Kvasa in mag. Alojza Urana, rektorja Univerze prof. dr. Jožeta Mencingerja ter dekana Filozofske fakultete prof. dr. Ludvika Horvata. Pozdravljam tudi vse ostale kolegice in kolege profesorje naše Univerze, predstavnike javnega življenja, vse sodelujoče pri tej akademiji, ter prav prisrčen pozdrav vsem študentkam in študentom in ostalim prisotnim gospem in gospodom.

S hvaležnostjo pozdravljam gospoda akademika prof. dr. Jožeta Krašovca, mu še enkrat čestitam k uspelemu simpoziju in izidu zbornika. Hvaležen sem vsem, ki ste z zglednim sodelovanjem prispevali k uveljavitvi in humaniziranju znanosti, še posebej pa k boljšemu poznavanju, razumevanju Knjige knjig ter utrditvi njenega pomena v svetovni in slovenski kulturi.

Pavlina Bobič:

Univerza kot stičišče izobraževalnega, znanstvenoraziskovalnega in umetniškega dela predstavlja steber slovenske enovitosti, kulture in duhovne omike. Gospod rektor Univerze v Ljubljani, prof. dr. Jože Mencinger, prosim vas za besedo.

Rektor je v prostem pozdravu čestital uredniku zbornika za veličasten zbornik.

Pavlina Bobič:

Pri pripravi zbornika so sodelovali tudi profesorji Filozofske fakultete Univerze v Ljubljani. Spregovoril nam bo dekan te fakultete, gospod prof. dr. Ludvik Horvat.

Dekan Filozofske fakultete je prav tako s prostimi besedami še bolj poudaril izjemno tehtnost zbornika in zahtevnost uredniškega dela. Obenem je povedal, da je kot študent skrivaje prihajal na Teološko fakulteto poslušat prof. Trstenjaka, zdaj pa lahko pride javno.

Pavlina Bobič:

Pianistka Paola Alessandra Troili je s svojo izjemno nadarjenostjo že v rani mladosti osvojila svet glasbe. Z odliko je diplomirala na konzervatoriju Giuseppe Verdi v Milanu. Trenutno nadaljuje s študijem kompozicije, v svoji glasbeni karieri pa je že gostovala na nekaterih priznanih mednarodnih festivalih. V Jeruzalemu je izvedla klavirski recital za tri monotistična verstva. Tedaj sta se z gospodom Krašovcem tudi dogovorila za morebitni obisk v Ljubljani, predstavitev mednarodnega zbornika pa se je izkazala za odlično priložnost, da izjemno pianistko spoznamo tudi pri nas.

Izvajala bo Beethovnovo zadnjo klavirsko sonato v c-molu, ljubitelji glasbe pa ste vabljeni na njen klavirski recital, ki bo jutri bo 20. uri v dvorani Zavoda sv. Stanislava v Šentvidu.

Pianistka Paola Alessandra Troili

L. van Beethoven: zadnja klavirska sonata v c-molu, op. 111

Pavlina Bobič:

30. septembra je fakultetni svet predlagal, naj prof. dr. Jože Krašovec kot urednik Zbornika v duhu vsebine pripravi prireditve ob Tednu Univerze na Teološki fakulteti v Ljubljani. H kratkemu nagovoru vabim gospoda akademika prof. dr. Jožeta Krašovca.

Nagovor: akad. prof. dr. Jože Krašovec, urednik zbornika

Sredi razdvojenega sveta, ki je poln nasprotij, Knjiga knjig, Sveto pismo, izziva bogove in njihove abstraktne nebeške vojske, faraone in njihove ideološke imperije. Neizprosna je Jahvejeva sodba v Psalmu 82: »Doklej boste sodili napačno, dajali prednost krivičnim? ... Jaz sem rekel: Bogovi ste, sinovi Najvišjega vi vsi; toda kakor človek morate umreti, kakor kateri izmed knezov morate pasti.« Kljubovalna faraonova vojska je končala v Rdečem morju, zlato tele ob gori Božjega razodetja v prahu in pepelu. Prevzet od misli na vesoljne razsežnosti in na nespornega gospodarja nad njim psalmist udarno izjavlja: »Glas Gospodov je nad vodami, ... Glas Gospodov je v moči, ... Glas Gospodov lomi cedre, Gospod lomi cedre libanonske ...« (Ps 29). Po sodbi nad Baalovimi svečeniki na gori Karmel prerok Elija na begu pred Baalovo zaščitnico Jezabelo pride v puščavo na Judovem. Želi si smrti in pravi: »Dovolj je; zdaj, Gospod, vzemi moje življenje, saj nisem boljši kakor moji očetje« (1 Kr 19,4). Potem v moči skrivnostne hrane potuje štirideset dni in štirideset noči do gore Horeb. Tam toži skrivnostnemu gostu: »Ves sem gorel za Gospoda, Boga nad vojskami, kajti Izraelovi sinovi so zapustili tvojo zavezo, podrli tvoje oltarje in z mečem pobili tvoje preroke. Jaz sam sem ostal, a tudi meni strežejo po življenju« (1 Kr 19,10). V tem okolju Elija doživi, kar sveti pisatelj takole opiše: »Glej, Gospod je šel mimo, velik in silen vihar, ki kruši gore in lomi skale, je bil pred Gospodom; a Gospod ni bil v viharju. Za viharjem je bil potres; a Gospod ni bil v potresu. In za potresom ogenj; a Gospod ni bil v ognju. Za ognjem glas rahlega šepeta« (v. 11–12).

To je samo zunanja podoba tega, kar se dogaja v človekovi notranjosti. Skozi tisočletja so modreci, magi in umetniki opisovali kozmični spopad med bogovi, bitke med velikimi kralji, gigantske podvige gradnje babilonskih stolpov, poskus bega nesrečnih vojska ali posameznikov pred slepo, zlo usodo. Le redko so obrnili pogled v neizrekljiva nasprotja, ki tičijo v človekovi duši, ki zavestno ali podzavestno išče odrešitve. Sredi tega poganškega sveta zunanjega blišča in vozlov usode samotni hebrejski preroki noč in dan kličejo, da je Bog živi Bog, ki človeka vidi v obisti, se mu sam razodeva, pošilja svoje angele, da ga varujejo, in preroke, da ga

svarijo in sporočajo Božje obljube. Ne Ramzes ne Hamurabi nista prejela obljube. Popotnik Abraham, ki je prišel iz velikega sveta mezopotamske civilizacije, pa je prejel obljubo, da bodo v njem blagoslovljeni vsi narodi na zemlji (1 Mz 12,13; 18,18; 22,18). Osamljeni prerok sredi samotnega ljudstva prejme nalogo vesoljnih razsežnosti: »Glej, postavljam te ta dan nad narode in kraljestva, da ruješ in podiraš, da uničuješ in rušiš, da zidaš in sadiš« (Jer 1,10). Psalmist pa v Psalmu 2 nekoliko drugače odpira pogled v vesoljni svet in v resničnosti onkraj njega: »Zakaj hrumijo narodi in ljudstva razmišljajo prazne reči? Kralji zemlje so se dvignili, oblastniki se skupaj posvetujejo proti Gospodu in proti njegovemu Mazi-ljencu: Pretrgajmo njihove spone, njihove vezi vrzimo s sebe. Ta, ki prestoluje v nebesih, se smeje, Gospod se jim posmehuje.«

Davidova dinastija, ki je že od leta 587 pr. Kr. dalje ni več, je postala osišče Božjih obljub, ki veljajo za ves svet. Čim bolj se rušijo gradovi iz kart, tem močnejša je združevalna moč nevidne resničnosti. Iz tega duhovnega jedra prodre preroški glas: »Zgodilo se bo poslednje dni: Gora hiše Gospodove bo trdno stala kot najvišja med gorami ... Številna ljudstva bodo prišla in rekla: Pridite, pojdimo na Gospodovo goro, k hiši Jakobovega Boga: poučil nas bo o svojih potih in hodili bomo po njegovih stezah. Kajti s Siona bo prišla postava in Gospodova beseda iz Jeruzalema. Razsojal bo med narodi, dokazoval številnim ljudstvom. Svoje meče bodo prekovali v lemeže in svoje sulice v srpe. Narod ne bo več vzdignil meča proti narodu, ne bodo se več učili vojskovanja. Hiša Jakobova, pridite, hodimo v Gospodovi luči« (Iz 2,2–5).

Nova zaveza vse mesijanske izjave osredotoči na eno samo osebo: Jezusa iz Nazareta. Ta je edini, ki si brez pomišljanja upa trditi, da se vse napovedi v njem uresničujejo; še več, da jih daleč presega. Začetek Janezovega evangelija torej izreče še pomembnejšo resnico, kakor začetek Prve Mojzesove knjige ali Psalm 104: V začetku je bila Beseda in Beseda je bila pri Bogu in Beseda je bila Bog ... In Beseda je postala meso in se naselila med nami ...

Za svet prividov in cenenih ponudb je to največji možen izziv. Janezov evangelij najbolj poudarja nasprotje med tistimi, ki vrednote iščejo v zunanjem svetu, in med drugimi, ki v duhovnem svetu in v pristnih medosebnih odnosih črpajo navdih in moč za življenje. Gora Sinaj, svetišče na gori Sion in svetišče Jezusovega vstajenja ob Kalvariji so kraji, ki pomenijo duhovno središče sveta. Duh teh krajev nas je vodil, ko smo 15 let pripravljali novi prevod Svetega pisma. Tega duha smo pred dvema letoma čutili tudi v Cankarjevem domu, ko so znanstveniki z vsega sveta spregovorili o pomenu Svetega pisma za duhovno kulturo svojega lastnega naroda. Ta duh je vodil naš uredniški odbor, da je bil sposoben pripraviti izjemen knjižni dar: Interpretacija Svetega pisma.

Pavlina Bobič:

Akademski pevski zbor Tone Tomšič že od svojih začetkov sodi med najpomembnejše usmerjevalce slovenskega zborovskega petja - tako s svojo programsko usmeritvijo, kot tudi po tehnično-izvajalski plati, kar potrjujejo številna domača in tuja priznanja ter sodelovanja na pomembnih mednarodnih zborovskih tekmovanjih. Kot zadnje lahko omenim njihovo nedavno turnejo po Južnoafriški republiki.

Njihov repertoar zajema skladbe vseh stilnih obdobij, ljudske pesmi številnih narodov ter dela domačih in tujih skladateljev. Od leta 1992 je umetniški vodja zbora in dirigent gospod Stojan Kuret. Zapeli nam bodo skladebe

J. Gallus:	<i>Iocundare filia Syon</i>
S. Rahmaninov:	<i>Bogorodice djevo</i> , op. 31
F. Mendelssohn Barholdy:	<i>Richte mich, Gott</i> , op. 78, št. 2 (Psalm 43)
S. Rahmaninov:	<i>Otče naš</i> , op. 37
C. Debussy:	<i>Dieu! Qu'il fait bon regarder!</i> (D. Ch. d'Orléans)

Pavlina Bobič:

Življenje v svoji celoti zajema skrivnost učlovečenja in Božje - človeške Kristusove resničnosti. Bog je postal človek, da bi jaz in ti v občutju popolne razlastitve spoznala Lepoto, večno davno, večno novo.

Biblično besedilo, Psalm 104, ki opeva veličastvo stvarjenja, in prolog v Janezov evangelij, mogočno hvalnico Besedi, bosta recitirala s. Erika Prijatelj in Marko Čizman, študenta 5. letnika Teološke fakultete.

Recital bibličnega besedila: Psalm 104, Evangelij po Janezu 1,1–18

Pavlina Bobič:

Na odru znova pozdravljam Akademski pevski zbor pod vodstvom dirigenta Stojana Kureta. Poslušali bomo skladbe:

I. Grbec:	<i>Pesem s Krasa</i> (Srečko Kosovel)
I. Grbec:	<i>Pa da bi znal</i> (Srečko Kosovel)
A. Čopi:	<i>Totus tuus</i>
J. Busto:	<i>Ave Maria</i>
R. Golob:	<i>Land of »Aleluja« * Land of the Land * Aleluja</i>

Pavlina Bobič:

Ti boš prižgal luč moji svetilki, Gospod, moj Bog, in razsvetlil mojo temo. Ne bom bival v samoti, saj si Ti vse v vsem, Resnica in sijaj odrešenja, trenutek milosti in dar popolnosti ... da bi slednjič sleherni doumel krhkost svojega bivanja v osrčju Tebe, neskončnosti.

Ob sklepu današnje prireditve se zahvaljujem, ker ste bili z nami. Častne goste, avtorje zbornika, člane uredniškega odbora, vse izvajalce programa in Akademski pevski zbor vabim k nadaljnjemu druženju v avli Teološke fakultete, študente in druge navzoče pa vabim k snidenju zunaj pod arkadami.

III. Slovesna predstavitev zbornika Interpretacija Svetega pisma v Gallusovi dvorani Cankarjevega doma dne 7. decembra 1998

Prireditve ob 60-letnici Slovenske akademije znanosti in umetnosti in ob Tednu Univerze v Ljubljani

Prirediteljske: Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Univerza v Ljubljani, Teološka fakulteta in Radiotelevizija Slovenija

Prireditve je povezoval radijski povezovalec Janez Dolinar, Radio Slovenija

Janez Dolinar:

Spoštovani navzoči častni gostje, spoštovani sodelavci pri projektu Interpretacija Svetega pisma, spoštovani vsi, ki ste se pridružili slovesni predstavitvi velikega mednarodnega zbornika z naslovom Interpretacija Svetega pisma. Knjigo je ob svojem šestdesetletnem jubileju izdala Slovenska akademija znanosti in umetnosti ob sodelovanju angleške založbe Sheffield Academic Press. V najnovejšem katalogu te založbe je knjiga že predstavljena čisto na začetku, na celi strani, kot knjiga leta v mednarodnem svetu svetopisemske znanosti.

Posebej pozdravljam vse nastopajoče na nocojšnji posebni proslavi pred abonmajskim koncertom simfonikov RTV Slovenija.

S to slovesnostjo se lepo vključujemo v niz proslav ob 60-letnici Slovenske akademije znanosti in umetnosti, ob Tednu Univerze in ob 50. obletnici sprejema splošne deklaracije OZN o človekovih pravicah.

Za moto naj velja slovita prošnja iz Izaijeve knjige (45,8), ki značilno izraža hrepenenje adventnega časa:

Rosite, nebesa, od zgoraj
in oblaki naj dežujejo pravičnost.
Odpre naj se zemlja in rodi rešitev,
naj hkrati požene pravičnost,
jaz, Gospod, sem to ustvaril.

Komorni zbor RTV Slovenija bo pod vodstvom zborovodkinje Urše Lah zapel

J. Gallus:

motet *Iubilate Deo omnis terra*

Janez Dolinar:

Spregovoril nam bo predsednik Slovenske akademije znanosti in umetnosti, akad. prof. dr. France Bernik.

Nagovor: akad. prof. dr. France Bernik

Spoštovani gospod predsednik, gospe in gospodje!

Nobena duhovna stvaritev človeštva nima toliko univerzalnih razsežnosti kot Sveto pismo. Veličastno versko razodetje, vrhovna etična norma življenja, mogočna zgodovina starega judovstva in krščanstva in ne nazadnje literarna umetnina – to so bistvene razsežnosti knjige, ki kljubuje tisočletjem.

Temeljno delo judovsko-krščanske modrosti je imelo in ima še vedno velik vpliv na evropsko in svetovno kulturo, zlasti na umetnosti.

Vpliv Svetega pisma na likovne umetnosti – slikarstvo, kiparstvo in arhitekturo – je najbolj znan in najširši. Svetopisemski motivi so skozi stoletja navdihovali glasbo. Močne pobude Svetega pisma so vidne v literarni umetnosti, tudi slovenski.

V slovenski kulturi stoji na začetku prav Sveto pismo – najprej protestantski Dalmatinov prevod Stare in Nove zaveze leta 1584, v naslednjih stoletjih več katoliških prevodov. Vendar Sveto pismo ni ostalo uje-to v knjigo, njegov duh, njegove zgodbe, njegov jezik so v veliki meri so-ustvarjali naše umetnosti v preteklih stoletjih, pa tudi danes.

Navzočnost svetopisemskih motivov in jezika v slovenski književnosti je splošno znana, čeprav še ne poglobljeno in znanstveno raziskana. Ni našega pomembnega pesnika ali pisatelja, katerega splošno duhovno obzorje ne bi sestavljala v taki ali drugačni obliki tudi knjiga, o kateri danes govorimo. Predvsem pri Ivanu Cankarju je veliko misli in jezikovnih posebnosti, ki spominjajo na Sveto pismo.

Kulturološki pogled na Sveto pismo je seveda samo en pogled, ki pa lahko bistveno dopolnjuje teološko interpretacijo knjige knjig in ji daje širšo verodostojnost.

Janez Dolinar:

Spregovoril nam bo rektor Univerze v Ljubljani, prof. dr. Jože Mencinger.

Nagovor: prof. dr. Jože Mencinger

Spoštovani gospod predsednik, spoštovani častni gostje, dame in gos-podje!

Sveto pismo je polno modrosti, skritih v prilikah. Uporabljamo in zlo-rabljamo jih tudi za slavnostne govore. Naj sam naredim enako in upora-

bim priliko o zrnu, ki je padlo na plodna tla in obrodilo stoteren sad. To prav gotovo drži za posvetovanje o razlagi Svetega pisma septembra 1996. Sad tega posvetovanja ni le bleščeč zbornik, katerega izid praznujemo. Takratno posvetovanje, pri katerem so z uglednimi znanstveniki iz tujine sodelovali člani Slovenske akademije znanosti in umetnosti ter učitelji Univerze v Mariboru in Univerze v Ljubljani, je obrodilo več. Posvetovanje je, po že prej izvedeni formalni, označilo dejansko vrnitev Teološke fakultete v Univerzo v Ljubljani. Z njim je Teološka fakulteta postala zares enakopravna članica, njeni učitelji so se po desetletjih izključitve zares vrnili med učitelje Univerze v Ljubljani. Od takrat ni razlogov, da bi se počutili kakorkoli odrinjeni iz univerzitetne skupnosti in uveljavljanja njenih načel.

Akademsko svoboda in politična avtonomija sta temeljni načeli delovanja univerze; brez njih univerza ne more opravljati svojega poslanstva: izobraževanja študentov, raziskovanja ter uveljavljanja svobode, pravičnosti, dostojanstva in solidarnosti. Akademsko svoboda in dejanska avtonomija univerze pa sta odvisni predvsem od nje same in njene trdnosti. Te ni mogoče doseči z novimi kontinuiranimi plani in žiro računi ter reorganizacijami po nekakšnem imaginarnem evropskem modelu. Doseči jo je mogoče le, če je univerza prava skupnost učiteljev, ki so upravičeno samozavestni zaradi znanja, ki ga imajo, in šol, ki sodelujejo med seboj in s svetom.

Posvetovanje o Svetem pismu in izid Zbornika sta zato pomembna mejnika na poti ustvarjanja takšne skupnosti oziroma ustvarjanju kvalitete, avtonomne in v svet odprte Univerze v Ljubljani. Zato se v njenem imenu zahvaljujem uredniku Zbornika akademiku prof. dr. Jožetu Krašovcu za veliko delo, ki ga je opravil, vsem slovenskim avtorjem, Slovenski akademiji znanosti in umetnosti in njenemu predsedniku ter vsem drugim, ki so kakorkoli pripomogli k izidu Zbonika. Na njem je namreč tudi ime Univerze v Ljubljani.

Janez Dolinar:

Komorni zbor RTV Slovenija nam bo zapel

J. Gallus:

motet *Planxit David Rex Absalon*

Janez Dolinar:

Spregovoril nam bo direktor angleške založbe, Sheffield Academic Press, prof. dr. David J. A. Clines.

Nagovor: prof. dr. David J. A. Clines

Two weeks ago in Florida, there took place the largest gathering of biblical scholars and scholars of religion that happens in the year, the

Annual Meeting of the Society of Biblical Literature and of the American Academy of Religion. More than 8.000 people arrived in Orlando not for Walt Disney's sake but to hear and discuss the latest research and thinking about the Bible and religion. As usual, more than 100 publishers set out their new books in what must be for four days in the year the best religious bookshop in the world.

I was at that congress from England on behalf of Sheffield Academic Press, which has become the most prolific publisher of scholarly books on the Bible in the world. As co-publisher with the Slovenian Academy of Sciences and Arts, it was my very great honour to launch, in the wider world beyond your country and mine, *The Interpretation of the Bible*, the volume that is the focus of our celebrations today. I was announcing it as the book of the year in the international world of biblical scholarship.

A hundred kilometres away, at Cape Canaveral, engineers were preparing to launch last Thursday's shuttle for the international space station and I decided, as I looked through the glass panel at the meticulous preparations of scientists from many countries and the beauty of the final product to which so many had contributed their own specialisms, that Jože Krašovec should be applauded as the chief designer and manager of a smaller-scale but also magnificent international project being launched into the scholarly world by the Slovenian Academy of Sciences and Arts at »Mission Control« Ljubljana.

Slovenski prevod

Pred dvema tednoma je bilo v Floridi največje zborovanje znanstvenikov o Svetem pismu in znanstvenikov o religiji, ki se zgodi v letu, tj. letno srečanje Združenja za svetopisemsko slovstvo in Ameriške akademije za religijo. Več kakor 8 tisoč ljudi je prišlo v Orlando, ne zaradi Walta Disneya, ampak zato, da bi poslušali in razpravljali o najnovejših raziskovanjih in ugotovitvah o Svetem pismu in religiji. Tako kot običajno je več kakor sto založnikov razstavilo svoje nove knjige na sejmu, ki je v štirih dneh v letu najboljša religijska knjigarna na svetu.

Na tem kongresu sem bil iz Anglije kot zastopnik založbe Sheffield Academic Press, ki je postal najbolj plodovita založnica znanstvenih knjig o Svetem pismu na svetu. Kot sozaložnik skupaj s Slovensko Akademijo znanosti in umetnosti sem imel zelo veliko čast, da sem v velikem svetu onkraj vaše in moje dežele lansiral *Interpretacijo Svetega pisma*, delo, ki je žarišče našega proslavljanja danes. To delo sem razglasil kot knjigo leta v mednarodnem svetu svetopisemske znanosti.

Sto kilometrov proč, v Cape Canaveralu, so inženirji za mednarodno vesoljsko postajo pripravljali plovilo, ki so ga lansirali minuli četrtek. Ko sem gledal skozi leče na pikolovske priprave znanstvenikov iz številnih

držav in lepoto končnega izdelka, pri katerem so tolikeri prispevali svoje posebno znanje, sem se odločil, da je Jožetu Krašovcu treba ploskati kot glavnemu konstruktorju in vodji manjšega, a tudi čudovitega mednarodnega projekta, ki ga je v svet znanosti lansirala Slovenska akademija znanosti in umentosti na »kontrolni postaji« v Ljubljani.

Janez Dolinar:

Mladinski pevski zbor Carmina Slovenica pod vodstvom zborovodkinje Karmine Šilec bo zapel

P. Casals: motet *Nigra sum* (Salomonova pesem)

Pri klavirju Mladimir Mlinarič

Janez Dolinar:

Spregovoril nam bo akad. prof. dr. Jože Krašovec, predsednik koordinacijskega odbora za novi prevod Svetega pisma, predsednik organizacijskega odbora za simpozij o interpretaciji Svetega pisma in urednik zbornika.

Nagovor: akad. prof. dr. Jože Krašovec

Spoštovani gospod predsednik, spoštovani častni gostje, gospe in gospodje, v veliko veselje mi je, da izid knjige *Interpretacija Svetega pisma* proslavljamo ob 50-letnici sprejema Splošne deklaracije Organizacije združenih narodov o človekovih pravicah. Sveto pismo namreč najbolj vsestransko in celovito brani človekove pravice, ko govori o naši bogopodobnosti in o duhovnem dostojanstvu naše narave. Prav zato je v ospredju oznanilo o Božji in človekovi pravičnosti. V hebrejskem izročilu je težišče na Božji pravičnosti, ki pomeni dobrohotnost, solidarnost in prizanesljivost. Toliko bolj velja, da je človekova pravičnost najlepša vseh vrlin in je bolj čudovita kot zvezda Večernica, bolj kot zvezda Danica. V luči Svetega pisma dobi izrek *V pravičnosti je zbrana vsa krepost* pravo veljavo in globok pomen.

V Svetem pismu je osebnostno pojmovanje Božje in človeške pravičnosti temelj vseh navdihov in vsega delovanja. Božja pravičnost je posledica njegove notranje popolnosti in harmonije, človekova pravičnost pa izvira iz njegovega težavnega iskanja pravičnega odnosa do Boga, do svojega notranjega bistva, do soljudi in sveta. Neka kultura ali religija lahko obstaja, dokler jo vzdržujejo »tihe kreposti« pravičnosti.

Knjiga *Interpretacija Svetega pisma* je čudovit sad številnih plemenitih osebnosti, ki jih je navdihovala tiha krepost pravičnosti, ki premaga vse ovire. Prav vsem se želim na tem mestu iz srca zahvaliti. Končno pa bi želel ponoviti zahvalo Psalma 150, ki velja Gospodarju veselja in celotne človeške družine:

Aleluja!
Hvalite Gospoda v njegovem svetišču,
hvalite ga na nebesnem svodu njegove moči!
Hvalite ga v njegovih silnih delih,
hvalite ga zaradi obilja njegove veličine!
Hvalite ga z glasom roga,
hvalite ga s harfo in citrami;
hvalite ga z bobnom in plesom,
hvalite ga s strunami in flavto;
hvalite ga na cimbale zvočne,
hvalite ga na cimbale doneče!
Vse, kar diha, naj hvali Gospoda.
Aleluja!

Janez Dolinar:

Mladinski pevski zbor Carmina Slovenica bo zapel splet afriških tradicionalnih sakralnih pesmi

Zulu: *Siyahruba (We Are Marching in the Light of God)*

Xhasa: *Dubula*

Kamerun: *Praise the Lod* (ženska procesijska pesem)

IV. Predstavitev zbornika v katalogu Sheffield Academic Press

Ko je direktor angleške založbe Sheffield Academic Press, prof. dr. David J. A. Clines, 4. decembra 1998 prispel v Ljubljano na sklepno slovesnot v Cankarjevem domu, je s sabo prinesel novi katalog svoje založbe: *Biblical Studies Catalogue: New & Recent Titles, January–June 1999*, ki ga tiskajo v 16.000 izvodih. V tem katalogu je zbornik kot edina knjiga predstavljen na celi strani čisto na začetku (skupaj s sliko), kot knjiga leta. Besedilo se v prevodu glasi:

Jože Krašovec (ur.)

INTERPRETACIJA SVETEGA PISMA

Mednarodni simpozij v Sloveniji

Ta enkratna knjiga, ki obsega skoraj 2000 strani in je lepo tiskana na bibličnem papirju, je morda najobsežnejše znanstveno delo našega časa o prevajanju in interpretaciji Svetega pisma. Osnova so referati, ki so bili predstavljeni na mednarodnem simpoziju v Ljubljani septembra 1996 ob izidu novega slovenskega prevoda Svetega pisma, kar pomeni mejnik v slovenski identiteti in kulturnem življenju. Razen tega je njen ugledni urednik, Jože Krašovec, poskrbel za veliko prispevkov, posvečenih prevodom Svetega pisma v številne jezike, vključno slovanske jezike, hrvaški, češki, madžarski, polski in skandinavske jezike.

82 poglavij v tem delu, večinoma v angleščini, je razdeljenih v tri dele. Prvi del, ki obravnava stare prevode in hermenevtiko Svetega pisma, obsega prispevke M.-E. Boismarda, S. P. Brocka, K. J. Cathcarta, R. P. Gordona, L. J. Grecha, M. Hengla, O. Keela, J. Lusta, E. Tova in drugih, s pomembnim izčrpnim bibliografskim pregledom orientalskih prevodov Svetega pisma iz prvega tisočletja, ki ga je pripravil M. van Esbroeck. Drugi del, ki obravnava slovanske in druge prevode Svetega pisma, vključuje prvo natančno študijo o zgodovini staroslovanskega Svetega pisma, pripravil jo je Francis J. Thomson (prek 300 str.). Tretji del, ki obsega prispevke znanstvenikov kot so J. H. Charlesworth, D. J. A. Clines, J. Gniska, M. Görg, N. Lohfink in A. C. Thiselton, zadeva razlago Svetega pisma v prevajanju, filozofiji, teologiji, umetnosti in glasbi. V dodatku je prvič predstavljen celoten seznam tiskanih Svetih pisem po jezikih sveta.

Ne samo profesionalni svetopisemski znanstveniki, temveč tudi vsi tisti, ki se zanimajo za zgodovino in prevajanje Svetega pisma, bodo to delo kot eno od najbolj neobhodnih knjig našli na svojih policah. Njeno nenavadno bogastvo informacij bo zagotavljalo, da jo bodo v vsaki raziskovalni knjižnici pogosto jemali v roke specialisti v svetopisemskih, orientalističnih, slavističnih, zgodovinskih, teoloških in filozofskih vedah.

Jože Krašovec je profesor Stare zaveze na Inštitutu za svetopisemske študije na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani.

V. Predstavitev zbornika v slovenskih medijih

Domači mediji so bili pozorni predvsem na tiskovno konferenco z dne 25. novembra 1998. Še isti večer je Televizija Slovenija v glavnem dnevniku poročala o tiskovni konferenci in obenem prenašala kratek pogovor z glavnim in odgovornim urednikom J. Krašovcem. Pop TV je v dnevniku poročala o tiskovni konferenci in obenem prenašala kratek pogovor z nadškofom dr. Francem Rodetom. Televizija Slovenija je daljše poročilo podala naslednjo nedeljo (29. novembra) v oddaji »Obzorja duha«. Naslednji dan je bilo objavljeno poročilo v *Delu* in *Večeru*. V *Delu* dne 26. 11. 1998, str. 9, je poročilo objavil Tomaž Švagelj pod naslovom »Knjižne novosti s SAZU: Doslej najizčrpnije o Bibliji«; v *Večeru* je isti dan na str. 27 pod naslovom »Izšla interpretacija Svetega pisma« poročala Urška Mlinarič. *Družina* je v št. 48 (1998), 6. 12. 1998, na str. 11. objavila daljše poročilo z naslovom »Slovesnosti ob 60-letnici Slovenske akademije znanosti in umetnosti: Ob pomembnem jubileju SAZU: Teden Univerze v Ljubljani s slavljenjem v veliki avli Teološke fakultete« (pisec jz). Izid zbornika in knjige »Pravičnost v svetem pismu in evropski kulturi« pa je dal povod za tri intervjuje z urednikom zbornika oziroma avtorjem knjige: 1) »Zrno ostaja, plevel odpade ...«, *Demokracija* 23. 12. 1998, str. 16–17 (pogovarjal se je Aleš Kocjan); 2) »Moč skrivnosti onkraj zemskih dram:

Povabljeni ste na kavo: Dr. Jože Krašovec«, *Nedeljski dnevnik* 27. 12. 1998, str. 5 in 8 (pogovarjal se je Vladislav Lesar); 3) »... Reportaža ...«, *Novi tednik* (Celje) 22. 12. 1998, str. 10 (pogovarjal se je Brane Jeranko).

Ker je bil zbornik izredno pozitivno sprejet doma in v svetu, je toliko bolj presenetljiv prispevek Jožeta Kurinčiča v prvi številki *Družine* leta 1999 (3. januarja), str. 23, pod naslovom »Slovenščina na razprodaji«. Kot predsednik simpozija in urednik zbornika sem na izziv moral odgovoriti. Moj odgovor je objavljen v *Družini* 17. 1. 1999, str. 21. in kasneje še 14. 2. 1999, str. 21.

Na koncu naj opozorim, da je bil mednarodni zbornik *Interpretacija Svetega pisma* zasnovan strateško skrajno domišljeno, da se izkoristi edinstvena priložnost promocije slovenskega jezika in kulture po vsem svetu. Zato onkraj plank slovenskih butalcev doživlja drugačen pozdrav kakor je Kurinčičev. Takoj po izidu so knjigo v Združenih državah Amerike razglasili za »knjigo leta« na področju svetopisemske stroke. Angleška založba Sheffield Academic Press je na prvi strani svojega kataloga zbornik predstavila na celi strani s poudarjeno informacijo, da gre za sad mednarodnega simpozija v Sloveniji, katalog pa tiskajo v 16.000 izvodih, da ga dobi domala vsa intelektualna smetana sveta. Iz vsega sveta dobivam čestitke in izjemne pohvale. Da začnemo pri sosedih Hrvatih: Vseh pet predavateljev iz Zagreba in še eden več se je oglasilo z »zadivljenimi« čestitkami. Dr. Antonija Zaradija Kiš s Staroslovanskega inštituta npr. pravi, da zbornik »skupaj s Svetim pismom predstavlja čudovito celoto«. Prof. dr. Adalbert Rebić s Teološke fakultete pravi: »zares je veličasten ... Ta zbornik bo neobhodno potreben priročnik za bibliciste in za vse ljubitelje Svetega pisma.« Vrhunski svetovni slavist iz neslovanskega sveta, prof. dr. Christian Hannick z Univerze v Würzburgu v Nemčiji mi piše: »Z objavo prispevkov skrajno uspešnega kongresa v Ljubljani ste postavili mejnik v raziskovanju svetopisemskih besedil v različnih prevodih. Zlasti velika prispevka o slovanskih in vzhodnih prevodih bosta to knjigo naredila za neobhodno potreben priročnik. Poln občudovanja sem pred upodobitvijo te knjige in pred uresničitvijo tega velikega projekta. Sprašujem se, ali bi kje druge sploh bilo možno izdati tako obsežno knjigo takšne kakovosti.«

Aurelije Augustin, *O slobodi volje*, Demetra, Zagreb 1998, 425 str.

Pri zagrebški založbi Demetra je lani izšel prevod enega Avguštinovih najpomembnejših filozofsko-teoloških del *De libero arbitrio*, O svobodni volji. Izdaja je dvojezična in zares monumentalna. Zanimivo pa je, da še vedno ponavlja že nekaj časa razkrita napako glede Avguštinovega imena; Avguštin namreč ni bil Avrelij; to ime se mu je neupravičeno pritaknilo iz nekega seznama severnoafriških škofov.

Čeprav delo močno posega na področje teologije, nas je prijetno presenetilo dejstvo, da ni izšlo v družbi teoloških, ampak filozofskih del, kar je gotovo povsem upravičeno. Pri tem ima velike zasluge dr. Dimitrije Savić, ki se je leta 1991 spustil v pustolovščino založništva »*proprio Marte, propriis auspiciis, proprio stipendio*« in doslej uspel izdati 39 knjig pretežno filozofske vsebine, ki posegajo od antike (Platon, Cicero) prek srednjega veka (Anzelm, Albert, Tomaž, Janez Duns Skot) do sodobnih avtorjev (Spengler, Cassirer); upošteva domače ustvarjalce (Galović, Dukat, Barbarić, Miladinov), seže pa tudi na jutrovo (1001 noč). Brez osebne zavzetosti in globokega poznavanja problematike bi hrvaško bralstvo ne bilo obogateno s tolikimi biseri človeške misli. Če se komu ob tem zbudi zavist nad sosedi, naj ga spodbudi k posnemanju!

Avguštinovo delo je prevedel duhovnik zagrebške nadškofije in docent na teološki fakulteti na katedri za filozofijo, dr. Stjepan Kušar,

sicer tudi urednik Bogoslovske smotre. Specializiral se je za sodobno nemško filozofijo (Bernhard Welte), vendar je področje njegovega delovanja tudi evropska srednjeveška filozofija. K prevodu je napisal tudi tehten predgovor (3-47) z bibliografijo in spremno študijo o problemu teodiceje in svobodne volje (381-420).

Samo Avguštinovo delo *O svobodni volji* sodi med polemične spise njegove prve polemike, ki je bila uperjena proti manihejcem (387-405), ki so omejevali, če ne celo povsem zanikali svobodo človekove volje, ko so sprejemali in podajali nauk o dveh enakovrednih počelih, dobrega in zla. Po devetletni izkušnji lastnega manihejstva je Avguštin prepoznal miselne nedoslednosti in duhovne nevarnosti tega sinkretističnega in dualističnega religioznega sistema. V vrsti svojih del je razkrinkaval zdaj moralo zdaj miselno ozadje te sekte. Pri tem se je opiral na krščansko razodetje in neoplatonsko filozofijo, ki mu je ponudila temeljno »orodje«, tezo o zlu kot pomanjkanju biti. V pričujočem delu se je Avguštin zoperstavil manihejskemu determinizmu. Spis je dokaj obsežen (36551 besed; 110 strani v izdaji W. M. Greena, 1970 v CCSL 29) in je razdeljen v tri knjige. Pisan je v obliki dialoga med Avguštinom in prijateljem Evodijem. Ne smemo pozabiti, da je dialog antična filozofska zvrst *par excellence*.

Pogovor se začne z vprašanjem, ali je Bog začetnik zla, in na to vprašanje se išče odgovor v vsej prvi knjigi. Bog nikakor ne more biti krivec,

pač pa je to človek po svoji svobodni volji. Toda koliko je Bog sam kriv za to, ker nam je dal svobodno voljo? Zato se druga knjiga začne z vprašanjem, zakaj je Bog človeku omogočil svobodo. Avguštín razlaga naravo svobodne volje, ki je gotovo nekaj dobrega, vendar sodi med tiste dobrine, ki se lahko obrnejo k višjim dobrinam ali pa k nižjim. Tretja knjiga zastavi vprašanje, kaj usmerja voljo navzdol. To nikakor ne more biti nekaj naravnega, ker bi v tem primeru bil človek brez krivde. Prav tako ne more biti nekaj nujnega, ker bi to imelo iste posledice. Potem na široko spregovori o tem, da je treba hvaliti Stvarnika zaradi njegovih del, ki so vsa dobra. V drugem delu tretje knjige analizira sedanje stanje človeštva in s tem v zvezi posreduje štiri hipoteze o poreklu človekove duše (III, 20-21: rojevanje, posamično ustvarjanje, predobstoj in pošiljanje v telesa, predobstoj in izbiranje teles); s tem skuša razložiti sedanje nesrečno stanje. Tukaj se Avguštín še ne opredeli za nobeno od ponujenih rešitev. Kljub vsemu pa ponudi neki odgovor na osnovni problem. Ne glede na poreklo duše kazni, ki jo ta trpi, ni v nasprotju s Stvarnikovim veličanstvom. Avguštín odgovori še na nekaj ugovorov (npr. trpljenje otrok) in zaključi svoj poskus teodiceje s tem, da se »odpove samoopravičevanju človeka in refleksijo prenese na področje teologije, kjer se v veri človeku odkriva skrivnost Božjega daru odrešenja«.

Avguštín se je torej lotil razprave o razmerju med človekovo svobodo,

zlom in božjo vseomogočnostjo. Soočil se je s problematiko moralnega zla, ki je aktualna v vsakem času, saj marsikdo bere človeško zgodovino kot zgodovino zla; Avguštín pa je v kasnejših delih skušal razširiti to obzorje v teologijo zgodovine, kjer je glavni dejavnik Božja previdnost, ki v zlu nikakor nima svojega enakovrednega antagonist; toda za to je treba počakati do *Božjega mesta*. V delu *O svobodni volji* Avguštín zaposluje zlasti omenjeno razmerje med voljo in zlom. Predkrščanski Avguštín razume zlo kot nekaj v sebi obstoječega, to je v ontološkem smislu, kristjan Avguštín pa zlu odreka bitnost, dopušča ga le na ontični ravni, to je kot nekaj, kar se na bivajoče samo nanaša. Njegov cilj je »opravičiti« Boga in ga predstaviti kot zgolj Dobro.

Ob tem pa prikaže poleg že omenjenega vprašanja o poreklu duše še vrsto teoloških tem, kot npr. odnos med vero in razumom (II, 2-3: credere, intellegere). Pokaže na razliko teh pojmov in upraviči primat obojega, pri čemer pa verovanje pred razumevanjem. Ta miselni vzorec mu omogoča preseči preprosto logiko ekskluzivnosti tudi na drugih področjih. Navidezna tekmeča lahko na novi logični ravni oba na neki način uživata prvo mesto, ko človek na osnovi obojega doseže blaženost, ki je njegov glavni cilj.

V času, ko se zlo navidez neomejeno razrašča, ko se tudi Boga skuša privedi na zatožno klop, ko je tema odnosa med vero in razumom še kako aktualna, je prav, da pride do ponovne uveljavitve tudi ta Avgu-

štinov esej in s svojo jasno dialektično metodo pripomore k reševanju istih problemov v drugih kontekstih. Nikakor namreč ne želi vsiliti svojih rešitev, ko pa ponuja metodo in bogate zaključke, lahko veliko pripomore k oblikovanju zrele sodobne misli. Tu je še posebej zaslužen prevajalčev prispevek, ki v uvodu odlično umesti Avguštinovo delo in ga predstavi na mnogih ravneh; v spremni besedi pa razvije lastno refleksijo, temelječo na Avguštinovih izzivih.

Jezika prevoda ne morem ocenjevati s stilističnega stališča, vendar pa lahko brez pomislekov pohvalim njegovo natančnost in berljivost. Dragoceni in upravičeni so tudi popravki latinskega besedila glede na predlogo v CCSL. Upam, da bo knjigo kljub pojemajočemu poznavanju hrvaškega jezika vzelo v roke tudi veliko slovenskih bralcev; kadar nas bo kakšna manj običajna beseda spravila v zadrego, se namreč lahko za pomoč vedno obrnemo na sosednjo stran z latinskim besedilom ... ali pa obratno.

Miran Špelič OFM

Heiner Bielefeldt – Wilhelm Heitmayer (izd.), *Politisierter Religion. Ursachen und Erscheinungen des modernen Fundamentalismus*, Suhrkamp, Frankfurt 1998, 494 str., ISBN 3-518-12073-5.

Fundamentalizem je dobil ime po reviji *The Fundamentals*, ki jo je v začetku 20. stoletja ustanovila skupina ameriških protestantov. V poznih sedemdesetih letih je pojem postal sinonim za Homeinijevo revolucijo v Iranu. Takrat je fundamentalizem vstopil v politiko. V pojmu sta si med seboj prišla zelo blizu podoba stiske in podoba sovraštva (sovražnika). To verjetno sploh ni slučaj, saj je islam od nekdaj tradicionalni nasprotnik zahodne civilizacije, danes pa morda tudi nadomestni vir negotovosti v moderni družbi ter nepreglednosti multipolarnega sveta.

Kje so vzroki za nov razmah fundamentalizma oziroma njemu podobnih gibanj? Neredko lahko slišimo ali preberemo, da je fundamentalizem le varianta post-moderne oziroma kritika moderne. Kakšno vlogo imajo pri tem nekateri religiozni vzorci vedenja, hierarhičnega vodenja ter patriarhalnega razvijanja vzorcev družbenih vlog?

Avtorja oziroma urednika knjige *Politizirana religija* izhajata iz prepričanja, da je vzrok v značilnih post-modernih vzorcih mišljenja, govorenja in ravnanja: v fragmentaciji vsebin in nepreglednosti ter da je mnogo od njih takih, da bi jih lahko imeli za alternativne vzorce moderne. Svarita zlasti pred tem, da ne bi prehitro našli 'krivca' v krščan-

stvu, v islamu ali v kakšnem drugem svetovnem verstvu, čeprav nobena od religij ni povsem varna pred fundamentalističnimi težnjami oziroma pred redukcijami religije na moralo. Knjiga je nastala kot sad mednarodnega kongresa o politizirani religiji, ki ga je organiziral Inštitut za interdisciplinarno raziskovanje konfliktov in nasilja Univerze v Bielefeldu (Nemčija), s tem da so bili nekateri prispevki napisani posebej za to knjigo. Prispevki so dokaj različni, saj so sodelovali tudi referenti iz Amerike, Francije in Turčije.

Politizacija religije v najrazličnejših oblikah in različni fundamentalistični vzorci v religiji so pojav moderne. Kajti šele v moderni so bili dani pogoji za 'neodvisno' socialno politiko med nasprotujočima si poloma tehnokratskega vodenja družbe in liberalističnega voluntarizma. S tem v zvezi se je pojavil tudi splošen dvom glede religioznih zahtev o brezpogojnosti resnice (dogme), čeprav bi bil ta vidik zelo pomemben element pri tako imenovani politizaciji religije. Politizacija je 'uspela', kjer je politika uspela ohraniti nekatere vidike religioznosti – na primer brezpogojnost dogem ali hierarhičnega vodenja, npr. v Iranu pod Homeinijem – in to vključiti v politični voz, oziroma ni 'uspela' pa tam, kjer so ljudje začeli religijo zaradi preobremenjenosti masovno zavračati. Zanimivo bi bilo ugotoviti, kaj se dogaja z religijo, ki jo ljudje zavračajo zaradi tega strahu. Ali je rezultat samo sekularizacija ali morada še kaj drugega?

V uvodni razpravi *Politizirana religija v moderni* (*Politisierter Religion in der Moderne*) urednika Heiner Bielefeldt in Wilhelm Heitmay-er poudarjata, da je formula *politizirana religija* odgovor na odprto vprašanje o mestu religije v moderni družbi, na katerega moderna ni hotela odgovoriti oziroma je religiji v javnosti odrekla legitimnost. Pri tako imenovanem fundamentalizmu ne gre samo za odziv religij na to banalno zavrnitev njenega položaja v družbi, ampak tudi za protest proti taki politiki (demokraciji), ki je okupirala celoten javni prostor, tako rekoč absolutizirala laicizem in se odpovedala eni svojih temeljnih nalog, ki je zajeta tudi v 18. členu *Splošne deklaracije o človekovih pravicah*, da zaščiti versko in svetovnonazorsko svobodo, in v 9. členu *Konvencije o varovanju človekovih pravic in temeljnih svoboščin* (1950). To seveda ne opravičuje fundamentalizmov in njihovih zahtev do specifične navzočnosti religije v politični javnosti. Bolj normalno je zahtevati sodelovanje oziroma navzočnost v družbi kot pa se kvietistično strinjati s položajem, ki ji ga je odmerila laicistična družba. Formula *politizirana religija* pa nakazuje tudi težave znotraj samih verskih skupnosti.

Popolna zasedba javnega prostora postavlja temelje politični kulturi, ki se sicer sklicuje na dostojanstvo človeškega bitja, človekove pravice, demokratičnost odločanja, socialno državo, varovanje okolja itn., je odgovorna za napeta in problematična razmerja med politiko in religi-

jo (deloma tudi za odnose znotraj verskih skupnosti) oziroma za nastanek take religiozne govorice, ki prebija meje lastne avtonomnosti, sili na politično raven in hoče – prav tako kot ‘totalna’ demokracija – bistvo družbe utemeljiti z religioznimi pravili. Takih primerov je bilo v zgodovini veliko. Zato bi se morali posvetiti tistim sodobnim težnjam, menita avtorja, ki prebijo ravni relativne avtonomije in tako rekoč izzivajo poskuse stoodstotne okupacije političnega in družbenega prostora.

Nato avtorja oziroma urednika knjige omenjata nekatere značilnosti moderne, ki je hotela popolnoma pokriti družbeni prostor in je s tem med drugim vplivala tudi na dokaj neustrezne definicije fundamentalizma in na reakcije nanj. Sâm popolnoma zaseden družbeni prostor izziva včasih protislovne reakcije. To velja za moderno kot racionalizacijo vseh življenjskih področij; za fragmentacijo in atomizacijo družbe, poudarjeno razvijanje vlog in nujnost individualističnega uveljavljanja v družbi, negotovost, razpad čuta za solidarnost itn.; za tako imenovani pluralizem religij, nazorov in kultur, ki je deloma odgovoren za pojav hitrega propadanja tradicionalnih religioznih, socialnih in kulturnih vrednot, za (četrtič) sekularizacijo, ki pomeni na eni strani izgubo sredine, na drugi pa večjo angažiranost v svetu.

Urednika menita, da bi demokratska družba morala na skrajna stališča reagirati v skladu s svojimi temeljnimi nazori, se pravi šele te-

daj, ko bi bili v nevarnosti temeljne pravice drugih. Ker je fundamentalizem (prvič) do neke mere tudi rezultat moderne in ker si (drugič) glede ukrepov, kako ga premagati, ne bi smeli delati utvar, avtorja menita, da težišče vprašanja ni več v polarizaciji, ampak v odkritem pogovoru s tistimi ljudmi oziroma težnjami, ki so lahko zaradi različnih vzrokov ogroženi, pa naj gre za klasične manjšine ali za priseljence, ki zaradi težav težijo k radikalizmu. Seveda bi to moral biti kritični pogovor. To z drugimi besedami pomeni, da je mogoče fundamentalizem kritizirati samo v povezavi s kritičnostjo do lastnih družbenih ustanov.

Knjiga je vsebinsko razdeljena na pet tematskih sklopov. Prvi (37-129) obsega teoretična tolmačenja verskega fundamentalizma z vidika različnih znanstvenih disciplin (politična znanost, sociologija, filozofija itn.). Thomas Mayer poudarja, da je fundamentalizem politično-kulturni pojav in da ga ni mogoče izvesti iz bista kake religije. Zato fundamentalizem ni nasprotje politike, ampak samo njena varianta. Martin Riesebrodt opredeli fundamentalizem kot reakcijo na socialna in kulturna tveganja moderne. Ahmet Cigdem meni, da fundamentalizem predstavlja eno od variant deprivatizacije religije, pri čemer je značilno, kako spretno je fundamentalizem izkoristil možnosti sodobne tehnologije. Levent Tezcan pa se posveti analizi zahodnega sveta pri turških islamističnih avtorjih, ki težijo k fundamentalizmu. Tako pri-

haja do prepričanja, da je obstoj določenega tipa islamizma tako rekoč odvisen od kritike 'Zahoda', kar ga bistveno oddaljuje od ljudskega islama v Turčiji.

V drugem sklopu (133-210) trije avtorji razpravljajo o konfesionalno različnih izraznih oblikah fundamentalizma in politizirane religije. Čeprav se zdi, da ju je mogoče definirati na splošno in povprek, prihajajo avtorji do zanimivih zaključkov. Otto Kallscheuer, ki odgovarja na vprašanje, ali obstaja katoliški fundamentalizem, zavrača načelo, da so 'vse mačke sive' in pravi, da je tudi za fundamentalizem – podobno kot za postmoderno – značilna določena neprehodnost oblik in da jih ni mogoče prenašati iz enega v drugo okolje. V katoliškem okolju imata po njegovem mnenju fundamentalistične poteze Opus Dei in gibanje Comunione e liberazione. Toda to ni obleka, ki bi ustrezala katerega koli telesu. Berndt Ostendorf ugotavlja, da imajo – v nasprotju s fundamentalističnimi težnjami v katoliškem krščanstvu – fundamentalistične težnje v protestantizmu bolj individualistične poteze in da jih predstavljajo izrazite osebnosti ter njihove novodobne 'televizijske Cerkve' v Ameriki. Friedemann Büttner pa govori o islamskem fundamentalizmu in pravi, da je moderna oblika ideologizirane in politizirane religije v islamu mešanica političnega tradicionalizma in revolucionarnega mesijanizma.

Štirje prispevki tretjega vsebinskega sklopa (213-297) govorijo o oblikah in medijih religiozne poli-

tične identitete. Yvonne Yazbeck Haddad iz ZDA meni, da je narod (nacija) značilna poteza islamske religiozne identitete. *The Rise of Nation* je lahko kar parola islama v Afriki in deloma tudi diskriminirane črnske manjšine v Ameriki. Berit Bretthauer obrne pozornost na tako imenovane 'televizijske Cerkve' in na medijske poslovneže, ki religijo jemljejo kot posel. Avtorica meni, da gre sicer za religiozno orientirane osebnosti, ki v uporabi medijev in v vplivanju na druge ljudi pretiravajo oziroma kažejo značilne poteze fundamentalizma. Tudi Wilhelm Heitmeyer, Joachim Müller in Helmut Schröder so v svoji razpravi pozorni na medijsko propagando oziroma na usposobljenost integralističnih skupin pri uporabi medijev in druge sodobne tehnologije. Fundamentalizem se po njihovem razlikuje od tradicionalne konservativne religioznosti po tem, da je 'na tekočem' z vrhunsko tehnologijo. Z raziskavami so prišli do ugotovitev, da so Turki tretje generacije v Nemčiji zelo dojemljivi za tovrstno medijsko produkcijo. Jocelyne Cesari predstavi ta problem v Franciji.

V četrtem sklopu (301-392) štirje avtorji razpravljajo o izbruhu nasilja oziroma o vprašanju, ali gre v politizaciji religije res vedno za problem nasilja. Susan Zickmund obravnava religiozne zaprisege desnih skupin v ZDA, ki so se navdihovale pri protestantskem fundamentalizmu in tako imenovani 'Christian Identity'. V temelju zapriseg so rasistični elementi izvojenosti povezani z antisemitizmom

in napovedjo končnega boja z Antikristom. Toda do eskalacij nasilja je doslej v ZDA prihajalo redko. Werner Ruf je s podobnim argumentom analiziral položaj v Alžiriji, kjer prihaja v zadnjih letih do silovitih izbruhov nasilja skrajnih politično-religioznih skupin. Marie-Janine Calic je ta problem analizirala v nekdanji Jugoslaviji in poudarila, da vojne, ki je izbruhnila v začetku devetdesetih let, ni mogoče pojasniti z religioznimi motivi, temveč z militantnim nacionalizmom, ki je posnemal nekatere značilnosti religiozne pripadnosti. Globok prepad med pripadniki različnih verstev ni bil vzrok, ampak posledica nasilja oziroma politične zlorabe religije. Günter Seufert je to vprašanje prikazal na turškem kulturnem boju, pri čemer ni mogoče dokazati neposredne politizacije religije, pač pa politične uporabe ljudske vernosti in njenih pretežno patriarhalnih vrednot.

V petem sklopu (395-492) pet avtorjev govori o položaju v Nemčiji. Reinhard Hocker ugotavlja, da so islamistične skupine odigrale pomembno vlogo pri lokalnih volitvah, pri katerih imajo volilno pravico tudi tujci, ki so 'de facto' že nemški državljani. Werner Schiffauer to témo nadaljuje in se vprašuje, kako omogočiti participacijo tujcev v političnem odločanju, saj meni, da bi bilo na ta način mogoče omejiti oziroma premagati vpliv islamskega fundamentalizma. Assia Maria Harwazinski v svoji razpravi trdi, da se na Zahodu ne zavedajo dovolj kritičnosti interpretacijskega vzorca v

sodobnem islamu in predlaga, da naj bi bili manj romantični v svojih tolmačenjih nevarnosti politizirane religije. Yasemin Karakasoglu-Aydin prej omenjeno vprašanje še poglobi ob dejstvu diskriminacije pokritih žensk na nemških šolah, češ da je pajčolan že znamenje fundamentalizma. Ta sklop zaključí Heiner Bielefeldt, in sicer s primerjavo laicističnega kulturnega boja in religioznega integralizma. Poudari, da je verska svoboda pomembna prvina sodobne pravne države in varuh sekularnosti pravnega reda. Trdi tudi, da je pravna država pravzaprav rezultat relativne verske svobode in relativne participacije v politiki. Sledi seznam sodelujočih avtorjev (493-494).

V ozadju vedno številnejših študij s tega področja je med drugim tudi zavest, da se je treba *fundamentalizma* lotiti previdno in da je razpršenost tega pojma tudi rezultat dokaj nejasni 'ljudski' uporabi tega pojma. V javni razpravi ima pojem negativen pomen. Zaradi njegove bližine z religijo se je nekaj te negativnosti prijelo tudi religije. S tem nočem reči, da so religije 'čiste' ali da se jih ne more prijeti negativna konotacija tega pojava. Tudi ni čiste družbe, kulture, politike itn. Povezava med netočnostjo opredelitev in negativnim asociacijskim poljem ima lahko za posledico pospešen razvoj strukturalnega zla, ki se izraža kot orožje v medsebojnih političnih spopadih. Izraz fundamentalizem se lahko uporablja tudi zato, da bi nasprotniku dopovedali, da se z njim ne nameravamo pogo-

varjati in da nam nima kaj povedati. Posebno nevarna je ta uporaba v primeru opredeljevanja islama in krščanstva. Pričujejoče knjige pa ne priporočam samo tistim, ki bi radi osvežili znanje o tem vprašanju, ampak tudi tistim, ki jih zanimajo poti medreligioznega dialoga in proces sekularizacije na tem področju. Zaveš, da to postaja vse bolj tudi naš svet in področje našega dela, pa bo morda prebudilo zanimanje tudi pri kom drugem.

Anton Mlinar

D. Friš, *Korespondenca Kazimirja Zakrajška, O.F.M. (1907-1928, 1928-1958)*, **Ljubljana (Arhivsko društvo Slovenije) 1993-1995**, 126 str., 228 str.

V zbirki Viri (zv. 6 in 8), ki jo izdaja Arhivsko društvo Slovenije, in ima za cilj objavljane težje dostopnih virov za slovensko zgodovino, je Darko Friš, docent za zgodovino novejših dobe na Pedagoški fakulteti v Mariboru, objavil velik del korespondence slovenskega frančiškana p. Kazimirja Zakrajška (1878-1958), 'apostola slovenskega izseljenstva in ameriškega Kreka', kot ga pogostokrat imenujejo v izseljenškem tisku, ter oris njegove vloge pri slovenskem izseljenškem vprašanju.

Ignacij (Kazimir) Zakrajšek je bil doma v župniji Preserje pod Krimom. 1897. leta je vstopil v frančiškanski red in bil 1902 ordiniran v duhovnika. Med leti 1906 in 1927 je bil prvič v Ameriki. V tem času je ustanovil župnijo Žalostne Matere Božje v Clevelandu, delal med izse-

ljenci v New Yorku, kjer je l. 1908 ustanovil Družbo sv. Rafaela. Dal je pobudo za ustanovitev slovensko-hrvaškega-slovaškega frančiškanskega komisariata sv. Križa in leta 1923 v Lemontu kupil posestvo, na katerem so nastale osrednje ustanove slovenskih frančiškanov v Združenih državah. Sodeloval je pri izdajanju katoliškega političnega tednika Ameriška Domovina ter leta 1909 ustanovil časnik Ave Maria, kateremu je po 1911 dodajal še Ave Maria Koledar. Ob tem je izdal vrsto samostojnih publikacij z nabožno in izobraževalno vsebino.

Od 1927 do 1941 je deloval v Sloveniji. Posvetil se je gradnji cerkve sv. Cirila in Metoda v ljubljanskem Bežigradu in vodstvu nove župnije. Oživil je ljubljansko Družbo sv. Rafaela in postal organizator številnih pobud za ozaveščanje slovenske javnosti o izseljenškem vprašanju. Med drugim se je zavzel za ustanovitev Izseljenske zbornice, v kateri so želeli združiti vse sile, ki so delale za rešitev izseljenskega vprašanja.

Kot oster nasprotnik nacizma je že aprila 1941 zapustil Slovenijo in po več vmesnih postajah avgusta istega leta pristal v New Yorku. Ponovno se je vrgel v organizacijsko delo, zlasti pa v obveščanje ameriške javnosti o razmerah v okupirani Sloveniji in o nacističnem nasilju nad Slovenci. Povezoval se je s političnimi predstavniki države in pri njih iskal podporo za slovenske narodne interese. Sodeloval je pri več organizacijah, pri katerih pa je zaradi močne politične polarizacije kmalu prišlo do razcepov. Zakrajšek je

za krajše obdobje bil celo tajnik SANSa (Slovenskega ameriškega narodnega sveta), vendar pa je zaradi močne socialistične usmeritve Sveta kmalu izstopil. Po končani vojni je ostal v Ameriki in organiziral zbiranje sredstev za staro domovino ter slovenske begunce, ki so svoj novi dom našli v Ameriki. Sodeloval je v frančiškanskih publikacijah ter napisal več del, ki so sicer ostala v rokopisu, v njih je zbral podatke o delovanju katoliških Slovencev v Združenih državah. Med njimi jih je več, ki so osnovnega pomena za poznavanje delovanja slovenskih frančiškanov med rojaki onstran oceana. Ne gre spregledati niti delež, ki ga je dal na področju nabožnega slovstva ter memoarske literature. V slednji velja podčrtati delo *Ko smo šli v morje bridkosti*, ki je bila izdana 1942 v Washingtonu in vsebuje poročilo o begu iz Slovenije leta 1941 ter o začetkih delovanja v Združenih državah. P. Kazimir Zakrajšek je umrl v Lemontu leta 1958.

V ta življenjski okvir so vpeta pisma, objavljena v obeh zvezkih korespondence. Prvi zvezek vsebuje 97 pisem, ki jih je napisal p. Zakrajšek ali so bila odgovor na njegove dopise; segajo do leta 1928. V nadaljevanju je objavljenih 268 pisem ter 6 drugih dokumentov, ki so dopolnili njegovih dopisov. Obsegajo čas do Zakrajškove smrti. Dodana so nekatera, ki pomenijo dopolnitev prvega zvezka. Gradivo je avtor iskal po številnih cerkvenih in javnih arhivih v Sloveniji in v Združenih državah. Ker mu je ostal nedo-

stopen del korespondence, ki je shranjen pri vodstvu frančiškanskega reda v Rimu, in del, ki je sedaj v zasebni lasti, bo v prihodnje potrebno računati še s tem dokumentarnim gradivom p. Kazimirja Zakrajška in njegovih sodelavcev.

Množično izseljevanje s slovenskega etničnega ozemlja v zadnjih desetletjih 19. stoletja in v letih do prve svetovne vojne ter nastajanje večjih slovenskih skupnosti v Združenih državah je tudi za cerkvene oblasti na Slovenskem in v samem kraju priseljavanja prinašalo nove naloge. Potrebno je bilo organizirati cerkveno življenje in poskrbeti za ustanove, ki so podpirale takšne oblike povezovanja ter mu nudile gospodarske temelje. Med izseljenskimi organizatorji v Severni Ameriki ima v prvi polovici 20. stoletja osrednje mesto frančiškan p. Kazimir. Znano je, da je bil energični p. Kazimir začetnik frančiškanske navzočnosti med Slovenci v Združenih državah, ustanovitelj komisariata, ki je koordiniral delo frančiškanskih postojank, in pobudnik številnih odrazov slovenske navzočnosti, v prvi vrsti slovenskega tiska. Ker je segal domala na vsa področja slovenskega življenja med ameriški izseljenci in bil v rednih stikih s cerkvenimi voditelji tako v Združenih državah kot na Slovenskem, so njegovi dopisi postali dragocen izraz razgibanih dejavnosti in stikov med izseljenskimi organizatorji ter voditelji cerkvenih skupnosti.

Vsebinsko obeh zvezkov pa ima dodatno vrednost v spremnih študijah, ki osvetlujejo čas, v katerem je

delal p. Zakrajšek kot razmere v slovenski in cerkveni skupnosti v Združenih državah. Kot ugotavlja avtor, so te razmere na Slovenskem premalo poznane, saj so bila v preteklosti redka dela na temo slovenskega izseljenstva v Severni Ameriki, ki so sistematično in celovito spregovorila o tamkajšnji cerkveni skupnosti. Njihovo poznavanje je za razumevanje slovenskih skupnosti v Združenih državah nujno potrebno. Na kratko je predstavljena katoliška Cerkev v Združenih državah s poudarkom na pregledu katoliških etničnih župnij. Katoliška Cerkev med slovenskimi priseljenci v Združenih državah je orisana pod vidikom župnijskih šol, katoliških organizacij in tiska, ki je izhajal v okrilju katoliške skupnosti in vrednot, ki jih je sporočala Cerkev. Levji delež organizacijskega dela med tamkajšnjimi slovenskimi izseljenci so opravili slovenski frančiškani; njim je namenjeno posebno poglavje, pri čemer je več pozornosti na ustanovitvi in delovanju komisariata sv. Križa ter na delovanju središča ob cerkvi Marije Pomagaj v Lemontu pri Chicagu. Posebno poglavje je zaslužila njihova razgibana dejavnost na področju časnikarstva, tiskarstva in izdajateljstva, pri čemer ni zanemarljiva niti vloga pri poslovanju bančnega oddelka v okviru komisariata. Ker je imel p. Zakrajšek pomemben delež pri začetkih delovanja Družbe sv. Rafaela na Slovenskem in ker je le-ta postala osrednja ustanova katoliške Cerkve v koordiniranju pastoralnega dela med izseljenci, vsebuje prvi zvezek tudi kratek pre-

gled zgodovine te izseljenske organizacije. Delu so dodani angleški povzetki spremnih študij ter vsa potrebna kazala, kot jih takšna zvrst objave zgodovinskih virov zahteva.

Objavljeni dokumenti, ki pogostokrat nosijo zelo oseben pečat, in jih odlikujejo vse značilnosti zelo izvirne dokumentarne zvrsti, kot so pisma, so vsemu navkljub dobrodošla pomoč za razumevanje ozadij vrste dogodkov in odnosov, dinamike življenja slovenske izseljenske skupnosti v Združenih državah, njihove ustvarjalnosti, pa tudi napetosti, do katerih je prihajalo v skupnostih in med posamezniki. Hkrati nam odkrivajo odnos Cerkve na Slovenskem do rojakov po svetu ter nenazadnje mesto slovenskih frančiskanov v dinamični in premalo poznani zgodovini izseljevanja slovenskih ljudi. Čeprav značaj pisem zahteva poseben pristop, nujne kritične abstrakcije in dobro poznavanje okoliščin njihovega nastanka, nudijo možnost za osvetlitev vrste nepojasnjenih situacij, ki bi sicer brez poznanja tega vira, ostale deloma ali povsem nepojasnjene. Objava je zato dobrodošel vir za vse, ki želijo pojav izseljevanja obravnavati pod vsemi vidiki.

Bogdan Kolar

Vsebina
Contents

Razprave *Articles*

- 143 **Janez Juhant**, Krščanske vrednote in sodobni človek
Christian Values and Modern Man
- 161 **Avguštin Lah**, Vrednotenje in sprejem 2. vatikanskega koncila v Sloveniji
Judging and Acceptance of the Vatican II in Slovenia
- 189 **Stanislav Slatinek**, Psihična zrelost za življenje v celibatu
Psychological Maturity for Celibate Life
- 207 **Zvonko Bergant**, Poskusi demokratiziranja slovenskega klasičnega liberalizma
Attempts to Democratize Slovenian Classical Liberalism
- 229 **Maja Milčinski**, Od filozofskega daoizma k daoizmu kot religiji
From Philosophical Daoism to Daoism as Religion

Pregledi *Reviews*

- 247 **Jože Krašovec**, Predstavitev mednarodnega zbornika *Interpretacija Svetega pisma*

Ocene *Book Reviews*

- 267 **Miran Špelič**, Aurelije Augustin, *O slobodi volje*
- 269 **Anton Mlinar**, Heiner Bielefeldt–Wilhelm Heitmayer (Hrsg.), *Politiserte Religion. Ursachen und Erscheinungen des modernen Fundamentalismus*
- 274 **Bogdan Kolar**, D. Friš, *Korespondenca Kazimirja Zakrajška, O.F.M. (1907-1928, 1928-1958)*

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Mag. **Zvonko Bergant**, Smlednik 22, 1216 Smlednik

Prof. dr. **Janez Juhant**, Rakovnik 64, 1215 Medvode

Doc. dr. **Bogdan Kolar SDB**, Ob ljubljani 34, 1110 Ljubljana

Akad. prof. dr. **Jože Krašovec**, Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana

Doc. dr. **Avguštin Lah**, Mejna ulica 57, 2000 Maribor

Prof. dr. **Maja Milčinski**, Beethovnova 12, 1000 Ljubljana

Doc. dr. **Anton Mlinar**, Repnje 27, 1217 Vodice

Asist. dr. **Stanislav Slatinek**, Slomškov trg 20, 2000 Maribor

Asist. mag. **Miran Špelič OFM**, Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana



Letnik 59 leto 1999

3

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Teološki tečaj 1999

Jože Krašovec, **Obračun ali sprava?**

Marijan Peklaj, **Bog, gospod časa in zgodovine**

Drago Ocvirk CM, **Kršćanstvo, človekove pravice in dostojanstvo**

Franc Perko, **Prenova Cerkve na Slovenskem ob koncu 20. stoletja**

Ciril Sorč, **Milenarizem nekoč in danes**

Rafko Valenčič, **Božje usmiljenje – rehabilitacija človeka**

Vinko Škafar OFMCap, **Nova verska gibanja**

Christian Gostečnik OFM, **Duhovna podoba človeka 20. stoletja**

Stanislav Slatinek, **Naravno pravo – temelj človeškega pravnega reda**

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

- Izdajatelj / Publisher:** Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
- Glavni in odgovorni urednik/
Editor in Chief:** Ciril Sorč
- Pomočnika glavnega urednika/
Editorial Assistants:** Edvard Kovač OFM
in Vinko Potočnik
- Uredniški svet/
Scientific Council:** Metod Benedik OFMCap,
Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant,
Jože Krašovec, France Oražem,
Viktor Papež OFM (Rim),
Jože Plevnik SI (Toronto),
Jure Rode (Buenos Aires),
Francè Rozman, Anton Stres CM,
Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
- Uredniški odbor/
Editorial Board:** Bogdan Dolenc, Borut Košir,
Drago Ocvirk CM, A. Slavko Snoj SDB,
Marijan Peklaj, Vinko Škafar OFMCap,
Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
- Prevodi:** Vera Lamut
- Lektoriranje:** Jože Kurinčič
- Oprema:** Lucijan Bratuš
- Priprava:** Družina
- Tisk:** Tiskarna Ljubljana d. d.
- Založnik:** Družina, Ljubljana
- Za založbo:** Janez Gril
- Naslov uredništva:** Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
1000 Ljubljana
- Naslov uprave:** Družina d.o.o., Krekov trg 1,
1000 Ljubljana
- ISSN:** 0006-5722
- Izid Bogoslovnega vestnika je finančno pod-
prlo Ministrstvo za znanost in tehnologijo
RS
- Letna naročnina:** 4000 SIT, za tujino 45 USD, posamezna števil-
ka 1000 SIT
ŽR za SIT: 50101-603-401025;
za tujo valuto: 50100-620-133 900-27620-
118911/5
- Poštnina:** plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 59 leto 1999

3

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 1999

Jože Krašovec

Obračun ali sprava?

V našem političnem, kulturnem in duhovnem prostoru se že dolgo razvema razprava o spravi, ki bolj spominja na obračun kakor na spravo. Razlogi za to nas toliko bolj zavezujejo, da se vračamo v vire naše duhovne kulture, v Sveto pismo, in povzamemo temeljne postavke za spravo. Neposredno bomo obravnavali značilna pričevanja Stare zaveze. Govor je o Božjem odpuščanju in spravi, ki je osnova in vzor tudi za ravnanje med ljudmi.¹

Sveto pismo Stare zaveze poroča o odnosu med Bogom, človeštvom in vesoljem. Njeno temeljno načelo je, da je Bog ustvaril vesolje in sklenil zavezo z Izraelom. Samoumevno je, da vsebuje ta zaveza nekatere zahteve in terja določen odnos. Sveto pismo torej razkriva posledice krivde ali greha človeštva in Izraela, pojasnjuje naravo, opravičilo in namen kazni ter navaja pogoje za odpuščanje.

Bistvo njegovega sporočila je, da odpuščanje in sprava, ki sta razumljena kot najvišji in resnični cilj Božje zveze z Izraelom, presegata kazen, čeprav se Izrael nenehno upira in krši zavezo. To dejstvo je razumljivo samo v luči *recipročnosti* vseh temeljnih hebrejskih teoloških postavk. Odpuščanje in sprava sta lahko prevladali nad nujnostjo kaznovanja samo zaradi zmage monoteizma nad politeizmom ter vsemi njegovimi posledicami in zapleti. Hebrejski monoteizem ima več medsebojno povezanih značilnosti. Prvič, Bog je začetek in konec vsega, kar je ustvarjeno. Stvarjenje je podlaga verske zgodovine, ki je po svoji naravi mesijanska in eshatološka. Zato lahko človeštvo in Izrael uspevata samo, če ohranjata živo povezavo z Bogom Stvarnikom. Drugič, Bog ni samo prvo počelo in nemajno gonilo vsega, temveč tudi Oseba. Ker so tudi ljudje osebna bitja, temelji njihov odnos do Boga in do soljudi na veličastnem božanskem sodelovanju v sveti zgodovini in na prizadevanju človeškega uma, da se

¹ Pričujoči prispevek je povzetek dolgoletnega raziskovalnega dela na tem področju, katerega sad so številne razprave v slovenščini in v nekaterih tujih jezikih. Za seznam objavljenih razprav glej J. Krašovec, *Pravičnost v Svetem pismu in evropski kulturi*, Mohorjeva družba, Celje 1998, 241-244. V pripravi za tisk pa je tudi obsežna avtorjeva monografska študija z naslovom *Nagrada, kazen in odpuščanje*, E. J. Brill, Leiden - New York - Köln 1999 (v angleščini); Slovenska akademija znanosti in umetnosti, Ljubljana 1999 (v slovenščini).

raje podreja pojavnemu svetu kakor kozmičnim zakonom. Tretjič, Bog je popoln. Zlo ni po svojem izvoru niti neodvisno niti ni bilo ustvarjeno; povzročajo ga samo ustvarjena bitja, ki jim je bila podeljena svobodna volja odločanja. Četrtrič, Božja ponudba Izraelu ima povezovalno moč zaveze po vzorcu pogodbenega izročila, ki je bil v navadi na starem Bližnjem vzhodu in ga navdihujejo odnosi med starši in otroki ali med zakonci. Stvarjenje ter tesna povezava Boga, človeštva in zaveznega ljudstva izključujeta možnost ločitve. Medsebojna povezava teh postavk sloni na temeljnem najznačilnejšem svetopisemskem verskem načelu: Bog je brez-pogojno povezan s svojim stvarstvom in izvoljenim ljudstvom; zato se s stvarstvom začenja zgodovina odrešenja, ki je usmerjena k svoji dokončni uresničitvi. Iz teh teoloških postavk izhaja značilno hebrejsko razumevanje odpuščanja in sprave.

1. Postavke o kazni

Z literarnega vidika so najbolj presenetljiva besedila, v katerih je grožnja s kaznijo svarilo pred prihodnjimi dejanji. Vendar pa to ni osrednji namen kazni. Kazen je sredstvo, s katerim se njen povzročitelj sprijazni s samim seboj, svojimi dejanji in s pravo naravo svojega življenja.

Hebrejsko Sveto pismo vsebuje primere posredne in neposredne Božje kazni. Včasih je zaradi literarnih in retoričnih posebnosti besedil težko razlikovati med obema. Modrostno slovstvo večinoma razume povračilo kot poetično pravičnost, medtem ko ga preroška besedila pojmujejo kot neposreden Božji poseg. Očiten primer posrednega povračila je podedovana kazen. Poseben problem so besedila, ki temeljijo na etnološki interpretaciji. Njihova posebnost je domneva, da izvirajo nesreče iz človekove krivde, čeprav skoraj ni mogoče doumeti vzročne zveze med tem, kar je ljudstvo štel za pravo naravo svojih dejanj, in razsežnostjo pogubnih dogodkov. Znani primeri takšnega odnosa v »logičnem prostoru« sta zgodbi o vesoljnem potopu in babilonskem stolpu, Jobova knjiga in devteronomistična razlaga preteklosti. Vendar je takšno obravnavanje vprašljivo, kajti krivda ni edini možni vzrok za očiten nered in nesrečo, saj so mogoči tudi drugačni vzroki, ki presegajo človekovo razumevanje.

Človeštvo na splošno in posebno Izrael se izrazito nagibata k ošabnosti in samovolji, kar se pogosto kaže kot izjemna upornost. Neposredni Božji poseg naj bi spodbudil kesanje upornega ljudstva, kar je bistvo Božjega ravnanja s krivčniki. Za Božje ravnanje je značilna potrpežljivost; težko orožje ostaja v rezervi. Zakrknjenost upornega srca lahko spodbudi ostrejša ukrepe; kadar ostaja siceršnje kaznovanje brez haska, je treba uporabiti najbolj ostre ukrepe (gl. primer faraona v 2 Mz 7,8–11,10).

Druga zvijača potrpežljivosti ni takojšnje kaznovanje, temveč poprejšnja grožnja. Takšne grožnje so včasih ostre, saj lahko napovedujejo celo

uničenje (prim. 3 Mz 26, 5 Mz 28, Iz 6,1–13 in Jer 1,10), vendar so predvsem literarno-retorično sredstvo, ki naj spodbudi ljudstvo, da bo spremenilo svoje vedenje. To pojasnjuje, zakaj od vseh religioznih virov starega Bližnjega vzhoda samo Sveto pismo omenja, da lahko kesanje povrne zapravljenost Božjo milost tistim, ki so bili nezvesti (prim. posebno 3 Mz 26,39–45; 5 Mz 30,1–10).

Takojšnje uničenje krivičnih je napovedano, kadar gre za neposreden poseg v Božje pravice (prim. 4 Mz 16; Joz 7). V takšnih primerih postane kolektivna kazen sama posebna Božja pravica. To je prvi izmed treh primerov, ko ne moremo v kolektivni kazni videti doktrine ali principa. Drugi primer pomenijo besedila, ki navadno obravnavajo kolektivno povračilo, v resnici pa odsevajo občutek, da je krivda prednikov dedna (prim. posebno 2 Mz 20,5–6 = 5 Mz 5,9–10; 34,6–7; 4 Mz 14,18; 5 Mz 7,9–10 in Jer 32,18). Tretji primer pa je izrecni hebrejski predpis, da človeške institucije ne smejo izvrševati kolektivne kazni (5 Mz 24,16), kar pomeni, da velja zanje samo načelo individualnega povračila.

Hebrejsko Sveto pismo in tudi mnoga nesvetopisemska besedila ponekod izpovedujejo verovanje ali prepričanje, da povzroči vsaka krivičnost prej ali slej takšno ali drugačno kaznovanje. Vzročna povezava med krivdo in kaznovanjem je tako globoka, da se ne more nihče izogniti negativnim posledicam svoje krivde. Kadar je trpljenje neposredna posledica takšne krivde, ne gre za nadomestno trpljenje; bolj upravičeno bi smeli govoriti o solidarnosti v trpljenju.

»Naravna« vzročna povezava krivde in kazni je najbolj paradokсно izražena v besedilih, ki se izrecno sklicujejo na Božjo vzročnost, kadar obravnavajo človekove prekrške in njegove pogubne posledice: na primer zgodba o izhodu iz Egipta vsebuje deset izjav, ki zatrjujejo, da je Bog zakrnil faraonovo srce, zato ni upošteval Božjih zahtev, ki mu jih je posredoval Mojzes (4,21; 7,3; 9,12; 10,1.20.27; 11,10; 14,4.8.17). V zgodbi o podjarmljenju v Jozuetovi knjigi je rečeno: »Resnično, po Gospodovem sklepu se je zgodilo, ker so zakrknili svoja srca in se vojskovali proti Izraelu, da bi se tako uresničila nad njimi zakletev in jim ne skažejo usmiljenja, ampak jih uničijo, kakor je Gospod ukazal Mojzesu« (11,20). Zgodovinar, ki poroča o Savlovem vladanju, zatrjuje, da je Bog poslal nad Savla hudega duha, da bi ga mučil in navdihnili za zla dejanja (1 Sam 16,14–23; 18,10; 19,9; cf. 1 Kr 22,22–23; Ezk 14,9). Izaiju pa je naročeno, da mora počasi zakrkniti srca Izraelcev tako, da bodo ljudje postali bolj slepi, bolj gluhi in bolj neobčutljivi (6,9–10).

Takšne izjave ali zapovedi so morda dokaz, da je Izrael videl v Bogu začetnika vsega – tudi prevare in brezčutnosti. Toda v tem primeru je bistveno vprašanje, kaj je bil pravzaprav *vzrok* takšnega Božjega ravnanja. Da bi razumeli ta paradoks moramo upoštevati dve enako veljavni dejstvi. Prvič, Bog hoče, da bi ljudje slišali in razumeli Božje sporočilo, po

katerem bodo odrešeni. Drugič, Bog vnaprej ve, da se nekateri posamezniki ali večina ljudstva ne bodo odzvali temu sporočilu. Mnogi voditelji zakrnjeno svoja srca, ker jih žene želja po pohlepu, častihlepnost in pridobitništvo. Zato raje sprejmejo slab nasvet ter odklanjajo dobronamerna svarila in zapovedi. Zakrnjenost se povečuje in sporočilo o odrešenju se spremeni v njihovih srcih v besedo o sodbi. Takšen izid je popolnoma združljiv z Božjim namenom: izprijena človeška ošabnost in samovolja morata biti uničeni. Iz tega izhaja, da so vsi primeri Božje vzročnosti ob človekovi brezčutnosti dvojno ironični z enim ali dvema mogočima zaporedjema: Božje dobronamerno svarilo // človekova svojeglavost in (ali) človeška trmoglavost // Božje kaznovanje svojeglavosti, ki vodi v uničenje. Če je Božje zakrknjenje človekovega duha ali srca kdaj neposredno, to ne pomeni, da je Božji nagib samovoljen, torej da naj bi nedolžni moral delati zlo, temveč da gre za kazen, ki bo doletela nepoboljšljivega upornika.

Nekateri hudodelci spoznajo in priznajo svojo krivdo in sprejmejo kazen, ki jim je namenjena: takšen primer je bil David. Zavedal se je, da mora pretehtati svoja dejanja. Sprejetje trpljenja, ki ga prinaša kaznovanje, pomeni doumetje njegove zdravilnosti in cilja. To se sklada s pogledi klasičnih zagovornikov kaznovanja (npr. Platona in Plutarha) in z večino sodobnih teorij o upravičenosti in obsegu kazni. Podreditev trpljenju, ki ga povzroča kazen, najbolj zanesljivo odpravlja hudodelčevo zahtevo po neodvisnosti ali superiornosti in prinaša spravo. Sprejetje ali zavrnitev kazni pa najbolj zanesljivo razodeva hudodelčev značaj. Zagrizeni krivoverci omalovažujejo kazen kot vzgojni ukrep, ki naj bi jih poboljšal, medtem ko utegne pravični zaradi solidarnosti prositi za tiste, ki niso pravični; nekateri so celo pripravljeni spokoriti se za njihove grehe. Zgled za to je oseba iz »Četrtega speva o služabniku« (Iz 52,13–53,12). Božji služabnik doživi ponižanje, svet pa sklepa, da je to posledica njegove krivde. Potem preroško sporočilo speva presenetljivo razodene, da trpi za grehe, ki so jih zagrešili drugi, torej se pokori za njihovo krivdo. Trpljenje, ki ga je stari Izrael imel za kazen, postane tako pomembno znamenje solidarnosti in sredstvo za spravo celotne skupnosti, in hkrati omogoča spoštovanje.

Glede na socialni vidik človekovega življenja, skupne odgovornosti, ki izvira iz njega, posebno pa zaradi dejstva, da vsak človek greši, lahko sklepamo, da se mora vsakdo pokoriti ne samo zaradi svoje krivde, temveč tudi za krivdo drugih. Trpeči služabnik je sijajen primer človeka, ki sprejme kazen, ker želi ozdraveti in doseči spravo. Prostovoljno trpljenje za grehe drugih je poseben način, da se doseže sprava. Sveto pismo pravi, da je glavni vir nesreče v zasebnem in družbenem življenju krivda posameznika in skupnosti. Zato mora biti prvi in najvišji ideal ter pravilo vsake skupnosti ali družbe prizadevanje posameznika in skupnosti, da se spravi z Bogom in drugimi ljudmi.

Temeljno nasprotje med dobrim in zlim odseva v antitetičnem prikazu v modrostnem izročilu. Knjiga pregovorov vsebuje številne antitetične stavke, ki zadevajo nagrado in kaznovanje. Merilo za nagrado in kazen ni več odnos do razodete Božje postave, temveč delovanje Božje previdnosti v naravnem poteku dogodkov. Človeške modrosti ne pripisujejo pokorščini, temveč sposobnosti dojemanja notranje logike dogodkov, kar navadno posredno odseva Božje delovanje na svetu. Zato je nagrada prikazana bolj kakor uspeh in manj kakor povračilo v običajnem pomenu besede. Nekateri modrostni izreki izrecno sporočajo nujno resnico, večina izrekov pa opozarja na analitično, empirično resnico, ki jo odkrijemo z opazovanjem dogodkov.

To še posebno velja za modrostna Psalma 1 in 37 v Knjigi psalmov. Tam je naravnost povedano, da bodo pravični uspevali, krivični pa propadli. Psalm 37 najbolj nedoumno poroča o tem tradicionalnem verovanju starega Izraela, ali bolj natančno, celotnega starega Bližnjega vzhoda. Dokaza za veljavnost tega verovanja ne išče v neposrednih empiričnih dejstvih, temveč na nešteti primerih, ki pričajo, da so pravični ljudje prej ali slej nagrajeni, nepravične pa vedno doleti nesreča. Trajanje in oblika kazni navadno nista navedena.

Ker ni dokazov za nobeno neposredno Božjo sodbo, sklepajo nekateri ljudje, da je verovanje v pravično povračilo zmotno. Napetost med pričakovanjem takojšnje nagrade v empiričnem smislu in globljim videnjem nagrade je prikazana v antitetični zgradbi Psalma 73. V Jobovi knjigi je ta napetost najbolj poudarjena. Job ne more uzreti nikakršne globlje ali vzročne zveze niti med svojim življenjem in svojo usodo niti med življenjem krivičnih in njihovimi usodami. Trdi, da se empirična resnica ne sklada z načelom Božjega povračila.

Posebno poučen odgovor najdemo v Ps 73,17–23. Psalmist, ki se zave da svoje nedolžnosti, se sprašuje, zakaj krivični uspevajo kljub svojemu uporništvu proti Bogu in kljub svoji krivdi, medtem ko mora on prenašati stiske in nadloge. Na to vprašanje odgovarja razodetje v svetišču, kjer spozna psalmist razliko med videzom in resničnostjo ter preseneti bralca z nenadno spremembo svojega stališča: ne pritrjuje več stališču tega sveta, ampak prisluhne »glasu večnosti«. Spozna, da je v posameznikovi povezavi z večnostjo z moralnega vidika resnica, katero zagovarja svet, brez sleherne vrednosti. Svoje zavedanje, da bodo krivični nenadoma padli, primerja s svojo srečo: »Toda jaz bom vedno s tabo ... potem pa me vzemi v slavo.« (v. 23–24). Zaradi številnih preizkušenj in pomanjkanja v zemeljskem življenju postane najbolj pomembna lasnost potrpežljivost.

Ker izvira njegovo spoznanje iz njegovih najglobljih in najbolj osebnih izkušenj (prim. Job 42,6), lahko drugi to resnico sprejmejo samo, če poslušajo isti notranji glas. Glas večnosti lahko slišimo samo v tišini lastnega srca. Samo intuicija, torej celovito duhovno videnje, omogoča

posamezniku, da je sposoben razločevati med dobrim in slabim ter spoštovati resnično vrednost dobrega.

2. Postavke o odpuščanju in spravi

Kljub vzgojnemu namenu kazni in nadvladi Božjega usmiljenja nad nujnostjo pravice se tema odpuščanja in usmiljenja v hebrejskem Svetem pismu pojavlja redkeje kakor tema kazni. Očitni vzrok za to so pregrehe človeštva in vztrajno Izraelovo uporniško vedenje. Pomemben je tudi način, kako obravnavajo vprašanje povračila modrostna premišljevanja in izjave, saj se osredotočajo tako ozko na neposredno vzročno povezavo pravičnosti in nagrade ter krivde in kazni, da tok njihovih misli zastre motiv odpuščanja ali usmiljenja. Odpuščanje zadeva pravzaprav intimno povezavo Boga in izvoljenega ljudstva. Zato ni čudno, da se večina nedoumljivih izjav in izpovedi o njem prepleta z zaveznim odnosom. Božje odpuščanje sicer predvideva priznanje krivde in kesanje, vendar je mogoče — čeprav paradoksno — da Božja pripravljenost za odpuščanje presega Izraelovo sposobnost, da se pokesa in poravna svoje grehe. Najpomembnejše sporočilo Svetega pisma je, da so spreobrnjenje, odpuščanje in sprava mogoči celo po najbolj bridkem odpadu. V skladu z Božjo popolnostjo ima Bog samo en cilj: spremljati uspešen razvoj ustvarjenega vesolja in izvoljenega ljudstva — torej pozdraviti spreobrnjenje tistih, ki so zablodili.

Očitno in nedvoumno opazarja na vprašanje odpuščanja in usmiljenja tudi jezik, ki poimenuje ustrezne koncepte (prim. korene kakršni so *nš'*, *slh*, *kpr*, *rh*m). Obstaja pa še veliko drugih načinov izražanja sporočila o odpuščanju. Včasih lahko sklepamo, da so pomembne tudi olajševalne okoliščine, vendar to ni naravnost omenjeno. Če je razloženo, zakaj je kazen bolj mila, kakor smo pričakovali, je mogoče v tem videti sled odpuščanja ali usmiljenja (prim. zapeljevanje v 1 Mz 3).

Eno izmed najbolj pomembnih besedil, ki obravnava Božje usmiljenje in odpuščanje, je pripoved o zlatem teletu in obnovitvi zaveze v 2 Mz 32–34. Izdelava in češčenje zatega teleta je najhujši Izraelov odpad. Takšen greh ni smel ostati nekaznovan. Toda po večkratnih Mojzesovih prošnjah za usmiljenje in zaradi očitnega kesanja ljudstva je bil Bog pripravljen odpustiti in obnoviti zavezo z Izraelom. Bog sam je sporočil spovedni obrazec (34,6–7), ki jasno priča, da je Bog po svojem bistvu bolj Bog usmiljenja kakor Bog stroge pravice. Pomembnost tega obrazca potrjuje tudi dejstvo, da se pojavlja z neznantimi razlikami v več tehtnih besedilih (2 Mz 20,5–6 = 5 Mz 5,9–10; 4 Mz 14,18; 5 Mz 7,9–10; Jer 32,18). Sporočilo o obnovi je zelo pomembno tudi v 3 Mz 26,40–45 in 5 Mz 30,1–10, kjer je v bistvu obljuba tistim, ki se bodo vrnili k Bogu potem ko se bodo spokorili za svojo nepokorščino postavi.

Govori večine prerokov, grožnje in oznanila kazni so povsod navzoča, zato skoraj ni prostora za govor o odpuščanju, kljub temu pa je treba bolj natančno pregledati delovanje glavnih prerokov. Veliki prerok iz osmega stoletja, Izaija, ostro ločuje med večino in manjšino, ki jo sestavljajo on sam in njegovi redki zvesti učenci. Prerok svojemu ljudstvu (večini) nikoli izrecno ne zagotovi, da mu bo odpuščeno. Zdi se, da ostaja usmiljenje, ki je bilo podeljeno njemu (prim. 6,7), edini izrecni dokaz za možnost očiščenja in odpuščanja, kar je zelo pomembno za Izarelovo prihodnost. Obljuba odrešenja je namenjena samo »ostanku« zvestih, kar postane še bolj gotovo v negotovih časih.

Ozej edinstveno opisuje nasprotje med jezo, ki samodejno izbruhne po mučnem razočaranju prevaranih, in globljo, višjo ljubeznijo, ki kliče odpuščanje in spravo na temelju nove zaveze (prim. 2,18–25). Prvi del Ozejeve knjige (pogl. 1–3) je enkratni zaradi prepletanja pripovedi z alegorijo, torej antropologije s teologijo – tako postaja očitno, da je treba posnemati Gospodove korake. Nenavadna zgodba o prerokovem življenju prikazuje povezavo Boga in izvoljenega ljudstva; Božje vztrajanje, da pripravi nezvesto ženo na obnovljeno zavezo, pa pomeni zavračanje ločitve. Kazen je najbrž neogibna, vendar ima strog vzgojni pomen, ki ga spodbuja brsteča ljubezen. Kljub spravi ne smemo prezreti dejstva, da se je odtujena žena vrnila k svojemu prvemu možu šele potem, ko je doživela razočaranje, ki je bilo nujno, saj se je hotela tešiti z drugim moškim, ker je izgubila svojo prvo ljubezen. Sprava je mogoča šele po očiščenju v puščavi (prim. 2,16).

Jeremijeve in Ezekielove prerokbe zanikujejo, da bi se bilo ljudstvo sposobno pokesati, in da bi mu Bog odpustil v tedanjih okoliščinah. Odpuščanje postane torej obljuba, ki se bo izpolnila šele v nepredvideni prihodnosti. Jeremija in uredniki njegovih prerokb (devteronomistična predelava) nenehno ponavljajo Božjo tožbo, da izvoljeno ljudstvo zavrača Gospoda in se obrača k malikovanju, zato se njihove grožnje s kaznijo pogosto prepletajo s prošnjami za spreobrnjenje, da bi Božja milost imela svoj vzrok. Njihova opozorila in pogojne obljube očitno niso obrodila sadu v sedanosti, zato sta usmiljenje in odpuščanje zgolj bežno upanje za prihodnost. Ko so bili ljudje ponižani in so se za svojo krivdo delno spokorili, jih je Bog blago ogovoril. V znameniti prerokbi 31,31–34 je odpuščanje Izraelove krivde razumljeno kot vir in dokaz nove zaveze.

Ezekiel je svoje razumevanje kazni in sprave najbolj jasno izrazil v svojem prikazu zgodovine Izraelovega uporništv (20,1–44) in v navedbi Božje obljube, da bo Izrael spet ustvarjen (36,16–38). Ali je takšna prizanesljivost poravnava za kazni? Temeljno nasprotje sta človekovo zlo ter Božja svetost in dobrot, posledica katere je tudi Izrael. Glede na to temeljno nasprotje Izrael ne more oporekati, da si kazni ni zaslužil, vendar si tudi ne sme domišljati, da si je zaslužil Božjo prizanesljivost. Izjave o

kaznovanju krivde in o prizanesljivosti se ne nanašajo na enako krivdo. Kazen je vedno posledica določene krivde, ki so jo zagrešili določeni prestopniki, toda Božja prizanesljivost se lahko izraža tako, da Bog grešnika lažje kaznuje, kakor si le-ta v resnici zasluži; samo zakrnjeni so obsojeni na smrt. Iz tega izhaja, da je treba razlikovati med posamezniki, skupinami in celotnim izvoljenim ljudstvom. Navsezadnje pomeni Božja obljuba »zaradi mojega imena« (20.9.14.22.44) predvsem zagotovitev preživetja Izraelu. Enako velja za druge dele hebrejskega Svetega pisma (prim. 1 Sam 12,22; Iz 48,9; Jer 14,7,21; Ps 25,11; 79,9; 106,8; 109,21). Takšno zagotovilo bi bilo neutemeljeno, če ne bi slonelo na načelu Stvarjenja in če temeljna obljuba Božjega usmiljenja, izražena v znameniti Noetovi prošnji (1 Mz 8,21; 9,8–16), ne bi veljala za celotno človeštvo.

Teme Božjega usmiljenja in odpuščanja so pomembne v drugi preroški literaturi, ki je nastala med izgnanstvom in po njem. Omenimo lahko Drugega Izaijo (Iz 40,1–11; 48,1–11; 54,1–10). V tem delu, v »Četrtem spevu o služabniku«, se pojavi osebnost, ki je nosila greh ljudstva in ga zdravila s prostovoljnim sprejetjem trpljenja (Iz 52,13–53,12). V Izaijevi apokalipsi (Iz 24,1–27,13) najdemo oznanilo, da se bo Jakob za svojo krivdo spokoril z izgnanstvom (27,9). Posebno zanimivo je pojmovanje, da izkazuje Bog usmiljenje tudi poganskim narodom. V Iz 19,6–25 je zdravljenje obljubljen Egiptčanom, če se bodo spreobrnili k izraelskemu Bogu (prim. posebno v. 22). V skladu z Jonovo knjigo so bili skesani Ninivljani rešeni, ker so se s kesanjem odzvali Jonovi pridigi o kazni.

Če vemo, da je molitev najvišje in najgloblje razkritje Izraelove vere, potem vidimo, da zavzema tema Božjega usmiljenja in odpuščanja pomembno mesto v knjigi Psalmov, in sicer iz dveh razlogov. Prvič, molitev je izraz najbolj osebne povezave z Bogom in hkrati vsebuje zavedanje, da je Bog absoluten in svet, človek pa omejen. Psalmist opozarja v Ps 78,39 na enega izmed temeljnih razlogov Božjega usmiljenja do Izraela: »Spomnil se je: zares, meso so, dih, ki odhaja in se ne vrača.« V Ps 103,14 najdemo podobno izjavo: »Zakaj on pozna našo sestavo, spominja se, da smo prah.« Bog ne more ravnati s krhikimi smrtniki tako, da bi pokazal vso svojo neomejeno moč. Drugič, molitev izrecno obsega posameznikovo razmerje do večnega, torej zahteva popolno iskrenost. Najbrž bi v tišini molitve močni glas večnosti zadel posameznika, ki ga pestijo moralne težave, s silno zavestjo krivde zaradi določenega greha – bolj natančno – prirojene človeške grešnosti.

Vzvišenost Božjega usmiljenja in odpuščanja je najbolj pogosto izražena v kratkih obrazcih, in sicer v različnih literarnih zvrsteh, ki odsevajo različna čustva, izkušnje in verovanja: v skupnih ali posameznih tožbah, hvalnicah Božjega dostojanstva in dejanj, zgodovinskih poročilih in modrostnih spisih. Ker se te zvrsti pojavljajo v Svetem pismu zelo pogosto, je s tem omenjena Božja lastnost zelo poudarjena. Pogubne okoliščine,

kakršne so bolezen, preganjanje sovražnikov in izgnanstvo, pričajo o globljih vzročnih povezavah, ki vplivajo na duha in usodo trpečega ljudstva. Ljudstvo najbolj zanesljivo spozna, da ga lahko reši samo Bog, ko se zave svojih omejitev, potem se s ponižno prošnjo obrne k njemu.

V treh psalmih (51, 78, 106) sloni celotna zgradba na verovanju v Božje usmiljenje in odpuščanje. Zato zavzema v spokornih psalmih osrednje mesto razglas Božjega usmiljenja in prošnja za Božje zdravljenje. To velja predvsem za Psalm 51, ki je med najpomembnejšimi spokornimi psalmi. Prosilec v Psalmu 51 stoji pred ogledalom svoje prirojene grešnosti in spoznanjem Božje svetosti. V prvem delu (v. 3–11) moli palmist za odpuščanje svoje krivde, v drugem (v. 12–19) za svojo notranjo prenovo – v smislu neposrednega predrugačenja – in za novo povezavo z Bogom. Pri tem se tako tankočutno približa veličastni Božji svetosti in usmiljenju, da razkrivata njegova spoved in molitev eshatološko usmeritev.

Psalma 78 in 106 sta značilni zgodovinski pripovedi o Izraelovem grehu. Njuna antitetična zgradba postavlja v središče Boga in ljudstvo. Bog je bil vedno milosten in usmiljen, Izrael pa nenehno nezvest in uporen. Kljub nenehni Izraelovi nezvestobi se je Bog spomnil zaveze in odpustil ljudstvu, čeprav je najprej sklenil, da ga bo zavrget in uničil. Prva izvolitev je torej razlog nove izvolitve in vzbuja novo upanje. Zdi se, da ne more Bog nikoli popolnoma zavreči celotnega izvoljenega ljudstva. Toda pri tem sklepanju moramo upoštevati tudi temeljni razlog Božje prizanesljivosti: Stvarnik ne more popolnoma zapustiti ustvarjenega sveta. Oba psalma odsevata verovanje, da sta Božja obljuba in izvolitev brezpogojno povezana s celotnim Božjim stvarstvom in izvoljenim ljudstvom, vendar samo pogojno z določenimi skupinami ali posamezniki.

Povzetek: Jože Krašovec, Obračun ali sprava?

Odnos med Bogom kot Stvarnikom in izraelskim ljudstvom temelji na zavezi, ki pomeni obljubo ali ponudbo blaginje, če bo zavezno ljudstvo ravnalo v skladu z Božjo voljo, kakor je določena v postavi ali razodeta v naravnem poteku dogodkov. Izraelsko ljudstvo, pravzaprav vse človeštvo, je pogosto skalilo svoj odnos do Boga. Zato je obljubo ali ponudbo blaginje pogosto spremljala grožnja s kaznijo in svarilo h kesanju. Kazen ima vedno pozitiven, torej vzgojni cilj. Bog je pripravljen odpustiti, kadar se Izrael ali narodi pokesajo. Ker je Bog vedno zvest, ni nikoli obvezan oprostiti krivdo krivičnim, vendar jim odpušča »zaradi svojega imena«. Ker je Bog popolnoma pravičen, lahko krivec prosi za odpuščanje, vendar nima pravice zahtevati ga niti zase niti za druge; odpuščanje in sprava sta najvišje znamenje Božje velikodušnosti.

Neizmerna razlika med Bogom kot Stvarnikom in ljudmi, ki so njegova stvaritev, izključuje vsako možnost, da bi si Izrael ali narodi zaslužili Božje odpuščanje in spravo. Zato s stališča Božje narave ni bistvene razlike med darom milosti na splošno in med odpuščanjem ali spravo. Naravne vezi skupnosti in posebno teološka zaveza upravičujejo in celo kličejo po posredovanju s pomočjo prošnje in sprave. V tem pogledu je med izraelskim ljudstvom posebno pomembna vloga Mojzesa (prim. 2 Mz 32–34) in trpečega služabnika v Drugem Izaiju (Iz 52,13–53,12). Trpljenje enega ali več pravičnih lahko v težkih okoliščinah odločilno pripomore k zadostitvi in spravi.

Ključne besede: Sveto pismo, Božja pravičnost, odpuščanje, sprava, kazen

Summary: **Jože Krašovec, Reckoning or Reconciliation?**

The relationship between God as Creator and the people of Israel is based on a covenant which implies a promise or offer of well-being, provided that the covenant people act in accordance with God's will as expressed in the Law or manifested in the natural course of events. Since the people of Israel and, indeed, the humankind as a whole often fail to stand in the right relationship to God, a threat of punishment and a call to repentance frequently accompany the promise or offer of well-being. Punishment always has a positive, i.e. an educative aim. Whenever Israel or the nations are prepared to show penitence, God is willing to forgive. God himself is always faithful and is therefore under no obligation to exculpate the faithless. He finally pardons them "for the sake of his name." The guilty can ask for forgiveness. But in view of God's absolute righteousness they do not have the right to demand it either for themselves or for others. Forgiveness and reconciliation are the hallmark of God's generosity.

The distance between God as Creator and the humankind as his creation precludes any possibility that Israel or the nations could ever deserve God's forgiveness and reconciliation. Thus, when God's ultimate motivation is concerned, no fundamental difference exists between the gift of grace in general and forgiveness or reconciliation. Mediation through supplication and atonement is required by the very nature of the bonds within a community and especially within the theological covenant. Moses (cf. Exod 32–34) and the suffering servant in Deutero-Isaiah (Isa 52:13–53,12) exemplify this attitude and therefore play an especially important role among the people of Israel. The suffering of one or more righteous individuals can be instrumental in expiating the guilt of the people in critical situations.

Key words: Bible, God's righteousness, forgiveness, reconciliation, punishment

Marijan Peklaj

Bog, gospod časa in zgodovine Nekaj pogledov iz Stare zaveze

»Kristus včeraj in danes, začetek in konec, alfa in omega; njegovi so časi in vekovi, njemu slava in oblast vekomaj. Amen.«¹ Ne bo narobe, če skušamo prav v letu pred jubilejem 2000 malo pogledati v ozadje teh bogoslužnih besed v zapisanem Božjem razodetju. Misel Nove zaveze je zelo usmerjena proti »omegi«; živimo med že in še ne ob koncu časov in pričakujemo dopolnitev stvarstva in zgodovine. V Svetem pismu Stare zaveze skušajmo poiskati najprej zvezo z »alfa«. Potem bomo pri Drugem Izaiju in v Danielovi knjigi skušali rahlo osvetliti njegov pogled na zgodovinske spremembe z Božje strani, da bi bolje razumeli »oblast« nad »časi in vekovi«.

Duhovniški pogled na začetek časa in zgodovine

Ko je po duhovniški pripovedni različici Bog začel urejati svet iz kaosa, je najprej z ukazom naredil svetlobo (prim. 1 Mz 1,3). Poglejmo si odlomek o Božjem delu prvega dne:

»Bog je rekel: 'Bodi svetloba!' In nastala je svetloba. Bog je videl, da je svetloba dobra. In Bog je ločil svetlobo od teme. In Bog je svetlobo imenoval dan, temo pa je imenoval noč. In bil je večer in bilo je jutro, prvi dan« (1 Mz 1,3-5).

Svetloba je bila element dobrega, saj je Bog sam razglasil, da je dobra. Vendar je bilo potrebno še posebno dejanje razmejitve: Bog je takoj potegnil mejo med novoustvarjeno svetlobo in temo. Slednja je bila že dana v kaosu, ki ga slika v. 2. Obema, svetlobi in temi, je sedaj dal še imeni. Tako je minil en dan, prvi od sedmih, a tudi prvih vseh dni. Od kod naenkrat dan? Prej, v v. 2, pisatelj govori o pustinji, breznu, temi in vodovju. Le duh, če je tako prav prevedeno, Božji duh, nakazuje nekaj svetlega v sicer brezupnem kaosu. Na vprašanje, koliko časa je bilo tako, ne dobimo odgovora. Nobeno drugo besedilo o nastanku sveta ne govori o tem, koliko časa je Bog delal svet oziroma urejal kozmos. Svetloba tudi nikjer drugje nima take funkcije kakor v duhovniškem besedilu na začetku Geneze.

¹ *Rimski misal*. Slovenska izdaja, Slovenska škofovska liturgična komisija, Ljubljana 1992, 132.

Razlagalce v tem poglavju malo moti, da Bog ne začne s kako bolj otipljivo stvarjo; zakaj ravno svetloba. V drugih kozmogonijah je navadno najbolj poudarjena ločitev zemlje od neba. Razen tega imamo stvarjenje sonca, meseca in zvezd šele četrty dan, ko je vendar pisatelj moral vedeti, da je svetloba na zemlji odvisna od sonca. Tako vsaj mislimo danes mi. Duhovniški pisec je očitno to lahko odmisll, v starih časih niso tako pazili na vzročne povezave. Zato v mitskih besedilih o začetkih pogosto najdemo svetlobo na začetku oblikovanja kozmosa iz kaosa.² Res pa je, da je čutiti v duhovniškem besedilu o stvarjenju neko napetost med prvim in petim delom. Ob stvarjenju nebesnih teles namreč Bog določi: »Naj svetijo na nebesnem oboku in razsvetljujejo zemljo!« (v. 15). Bog pa je po duhovniškem avtorju na začetku postavil razsvetljavo brez sonca. Bolj kot razsvetljava je za pisca pomembna ureditev menjave med dnevom in nočjo. To kaže, kako je hotel prikazati Stvarnika kot tistega, ki je vzpostavil razsežnost časa, sam pa ni ujet vanj. Bog je prvi dan stvarjenja tako rekoč pognal čas v tek. Vse stvarstvo naj obstaja v času. Vsaka stvar naj biva v času, vsak dogodek naj bo časovno določen. Poimenovanje stvari v prvem poglavju Geneze ne pomeni le tega, da je Bog njihov gospodar, temveč tudi to, da jim je Stvarnik določil njihovo vlogo v svetu. S tem da je Bog dal ime temi, jo je uvrstil v kozmos, čeprav ni nikjer zapisano, da bi jo najprej ustvaril, kakor je rečeno za svetlobo. Dan in noč se po Božjem načrtu menjavata in tako udejanjata tek časa.³

Pozneje, četrty dan stvarjenja, je v pripovedi Bog pred omenjeno nalogo, da nebesna telesa razsvetljujejo zemljo, določil, naj sonce, mesec in zvezde »ločujejo ... dan od noči in ... bodo znamenja za čase, dneve in leta« (v. 14). Torej tudi koledarske mejnike in razmejitve določa Stvarnik. Bog je gospodar časa. Isto razglša tudi psalm, kjer sicer ni razdelitve na dneve stvarjenja, ko pravi: »Naredil je luno za letne čase, sonce pozna svoj zahod« (Ps 104,19). Podobno je rečeno v Ps 74: »Tvoj je dan in tudi noč je tvoja, ti si postavil luno in sonce« (v. 16). V psalmih je jasneje izraženo, da se danes svet ravna po tistem, kar je Bog določil na začetku, in sicer tako, da je Bog v tem dogajanju navzoč in dejaven.

Tudi zunaj duhovniških besedil imamo v svetopisemski prazgodovini predstavo o časovni urejenosti veselja. Ob koncu vesoljnega potopa, potem ko se je za nekaj časa zdelo, kakor da bo spet zavladal kaos, Jahve zagotavlja, da ne bo več poslal take kazni nad svoje stvarstvo: »Dokler bo trajala zemlja – ne setev ne žetev, ne mraz ne vročina, ne poletje ne zima, ne dan ne noč ne bodo prenehali« (1 Mz 8,22). Enakomerno menjavanje dni

² Prim. A. Heidel, *The Babylonian Genesis. The Story of Creation*, The University of Chicago Press, Chicago 1951, 101sl.; C. Westermann, *Genesis 1-11*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1976, 156.

³ Prim. C. Westermann, n.d., 157.

in noči, a tudi letnih časov, zagotavlja obstoj Božjega stvarstva in življenja v njem.

Po duhovniškem viru je Bog ob koncu šestega dne, potem ko je naredil osmo in zadnje delo stvarjenja, ugotovil, da je vse stvarstvo »zelo dobro« (prim. 1 Mz 1,31). Pisec pa je dodal še sedmi dan, ko Bog ni več »delal«, vendar je še nekaj storil. S tem, da na koncu ni zapisal sklepnega obrazca »Bil je večer in bilo je jutro ...«, je nakazal, da ima svetovni čas svoj cilj in da se vsa zgodovina odpira v nekakšno Božjo dovršitev. Zanimivo je, da je Bog ta dan blagoslovil: »In Bog je blagoslovil sedmi dan in ga posvetil ...« (1 Mz 2,3a). V besedilu prvega poglavja imamo pred tem že dva blagoslova (prim. v. 22,28). Iz sobesedila se razume, da Božji blagoslov podeljuje živalim in ljudem rodovitnost. To pomeni razširjanje v prostoru in času. V času tako, da imajo posamezni osebkci sicer omejen čas bivanja, toda v potomcih se življenje vrst nadaljuje skozi čas. Pri stvarjenju človeka je še poseben namig na njegovo možnost osebnega odnosa do Stvarnika, saj je ustvarjen po Božji podobi (1 Mz 1,26sl.). Pri sedmem dnevu pa Bog ni blagoslovil kekega dela, temveč dan. Smiselno bi lahko vrstico prevedli po pravilih hebrejske sintakse takole: »In Bog je blagoslovil sedmi dan, tako da ga je posvetil ...«.⁴ Posvetiti pomeni kako stvar ali osebo izločiti iz vsakdanje rabe in ji določiti poseben namen. Bog je torej po duhovniškem piscu sedmemu dnevu z blagoslovom podelil posebno življenjsko moč, toda za kakšen namen ga je »posvetil«? Avtor ima pred očmi nadaljevanje svoje zgodovine. »Smisel in cilj stvarjenja, ki ga je Bog enkrat za vselej popolnoma opremil kot 'hišo življenja', bo Izrael dojel šele takrat, ko bo odkril stvarjenjsko-teološko skrivnost sedmega dne in jo sprejel: stvarjenje je usmerjeno k temu, da bo v tej 'hiši življenja' prebivalo ljudstvo, da človeštvo, v katerega sredi bo Stvarnik sam navzoč. 'Vhod' v to resničnost pa je sedmi dan.«⁵ Tako se ustvarjeni čas podaljšuje v človeško zgodovino in v zgodovino odnosov med Bogom in ljudmi. Z novo ostrino se postavlja vprašanje, kako danes odkriti »stvarjenjsko-teološko skrivnost sedmega dne« in mu dati pravo mesto v življenju kristjanov.

Bog usmerja tek zgodovine

Makabejska mati pravi svojim sinovom, da je Izraelov Bog »Stvarnik sveta« in »Vladar vsega«, zato se jim ni treba bati smrti, ko trpijo in umirajo zaradi svoje zvestobe temu Bogu (prim. 2 Mkb 7,23,35). Kako Bog deluje v človeški zgodovini, jo obrača in usmerja proti cilju, o tem veliko pove do preroki. Ne s kako sistematično teologijo zgodovine, temveč z izreki,

⁴ Prim. E. Zenger, *Gottes Bogen in den Wolken, Untersuchung zu Komposition und Theologie der priesterschriftlichen Urgeschichte*, KBW, Stuttgart 1983, 100.

⁵ E. Zenger, n.d., 101.

pesmimi in pridigami, ki odsevajo konkretno stanje in dogajanje v Izraelu. Ko je izvoljeno ljudstvo odpadlo od zaveze ali pozabilo na svojega Boga, so preroki reagirali z opomini, obsodbami in grožnjami. Napovedovali so nesreče, ki bodo prišle nad Izrael kot pravična kazen za greh. Kadar pa so Izraelci obupavali v svoji nesreči in spraševali, ali ni morda njihov Bog pozabil nanje, so preroki odgovarjali s tolažbo in oznanjevanjem rešitve. Vendar se v tem odzivanju na znamenja časa kažejo tudi globlje zakonitosti Božjega delovanja in obvladovanja zgodovine. Preroška beseda sega čez okvire določenega zgodovinskega trenutka v izvoljenem ljudstvu. Pri tem ima vsak prerok svoj način izražanja in svoj teološki pristop. Zlasti pri tako imenovanem Devteroizaiju se lepo kažejo povezave s teologijo stvarjenja. Prerok utemeljuje, kako je mogoče, da Izraelov Bog suvereno odgovarja na stisko izgnancev v Babilonu. S tem pa preroška besedila odgovarjajo tudi na zaskrbljenost ljudi vseh časov. Tudi verniki našega časa se spričo osebnih, narodnih in svetovnih problemov sprašujejo, ali Bog sploh more kaj storiti.

Veliki neimenovani prerok 6. stoletja pr. Kr. tolaži in napoveduje skorajšnjo Božjo rešitev. Takoj v začetku utemelji, zakaj je nastopil čas rešitve: ker je izvoljeno ljudstvo prejelo vso kazen za svoj greh.

»Govorite hčeri jeruzalemski na srce in ji kličite,

da je njena tlaka dokončana,

da je njena krivda poravnana,

ker je prejela iz Gospodove roke

dvojno kazen za vse svoje grehe« (Iz 40,2).

Zato ker je njegova »krivda poravnana«, ker mu je njegov Bog odpustil grehe, je sedaj možen zasuk v Izraelovi zgodovini. Brez priznanja krivde s strani ljudi in brez odpuščanja z Božje strani ne bi bilo izhoda. Tako pa more prerok oznaniti rešitev in vrnitev izgnancev. Izraz »dvojna kazen« ni mišljen toliko v smislu kakega merjenja kazni, temveč bolj kot prerokovo priznanje, da je bila kazen res huda, da pa je do kraja odslužena in da je zdaj prav zares konec tega poglavja v zgodovini izvoljenega ljudstva.⁶ Devteroizaija je torej popolnoma na liniji prerokov 8. in 7. stoletja, ki so ljudstvu napovedovali nesrečo zaradi njegove nezvestobe. V narodni nesreči ob padcu Jeruzalema in izgnanstvu vidi uresničenje teh prerokb. Toda zdaj je čas za rešitev.

Kako pa bo Izraelov Bog JHVH reševal, ko je ljudstvo ostalo brez svoje nacionalne države, brez kralja in drugih ustanov, ki pomenijo politično suverenost naroda? Vojaška moč je bila popolnoma izničena. V miselnosti starega Bližnjega vzhoda je bila usoda nacionalnih božanstev tesno pove-

⁶ Prim. C. Westermann, *Isaiah 40-66. A Commentary*, OTL, The Westminster Press, Philadelphia 1969, 35sl.

zana z usodo politične moči. Ko prerok slika padec babilonske države, govori tudi o nenadni izgubi moči, ki je prizadela babilonske bogove.

»Zgrudil se je Bel, omahnil je Nebó
Njune podobe so postale živali in živinčeta,
ki vas nosijo in omagajo pod bremenom« (Iz 46,1).

Po tej logiki bi moral tudi JHVH po padcu Jeruzalema ostati brez moči. Toda Izraelov Bog ne le presega druge bogove, ampak se od njih bistveno razlikuje. Celo poraz njegovega ljudstva priča o njegovi moči in oblasti, saj se je prav v tej nesreči uresničila njegova beseda.⁷ Njegova moč ni opešala. Celo tako velika je, da zdaj jemlje v službo perzijskega kralja Kira..

Kot služabnik JHVH bo ta poganski vladar izvršil Božjo sodbo nad Babilonom in njegovimi bogovi; osvobodil bo izraelske izgnance in jim omogočil vrnitev v domovino.

»O Kiru pravim: 'Moj pastir!'
vso mojo voljo bo izpolnil.
Jeruzalemu bo dejal: 'Naj bo pozidan!'
in o templju: 'Naj bo postavljen!''« (Iz 44,28).

Teologijo, po kateri poganski narodi in njihovi vladarji izpolnjujejo načrte Izraelovega Boga, poznamo iz drugih prerokov. Asirci pri Izaiju in Babilonci pri Jeremiju so prikazani kot izvrševalci kazni nad nezvestimi Izraelci. Novost in posebnost preroške besede o Kiru kot Božjem služabniku je predvsem v tem, da bo JHVH rešil svoje ljudstvo, ne da bi to z orožjem zmagalo na bojnem polju. S stališča človeške zgodovine bo zmagal Kir, ki ne pozna Izraelovega Boga in časti druge bogove.

»Zaradi svojega služabnika Jakoba
in svojega izvoljenca Izraela
sem te poklical po imenu
in te odlikoval, ne da bi me bil poznal.
Jaz sem Gospod in drugega ni,
razen mene ni nobenega Boga,
opasal sem te, ne da bi me bil poznal« (Iz 45,4sl.).

Izraelov Bog ostaja in deluje v zgodovini s polno močjo, medtem ko so bogovi Asircev že zdavnaj ponižani v prah in so babilonski bogovi na tem, da bodo delili usodo z asirskimi. To praktično pomeni, da JHVH nima tekmeca, zato pravi po preroku: »... razen mene ni nobenega Boga ...« Podobne izjave so pri Devteroizaiju številne (prim. Iz 41,4; 43,15; 44,6; 45,5,6; 46,4; 48,12).

Od kod ta edinstvenost in ta oblast Izraelovega Boga? Prerok jo utemeljuje s tem, da Boga predstavlja kot Stvarnika. Podobno kot pri Jobu Bog sprašuje:

⁷ Prim. C. Westermann, *Isaiah 40-66*, 15.

»Kdo je s svojim prgiščem izmeril morja
in s pedjo razmejil nebo,
z merico zajel prah zemlje,
s tehtnico odtehtal gore
in s skodelicama griče?« (Iz 40,12; prim. Job 38 - 39).

Zato, ker je JHVH ustvaril vesolje, je gospodar vseh stvari. Tega ni mogoče pripisati nobenemu drugemu božanstvu.

»'Komu me torej hočete primerjati,
da bi mu bil enak?' govori Sveti.
Povzdignite kvišku svoje oči in pogledjte:
'kdo je ustvaril te reči?'« (Iz 40,25sl.).

Prerok tudi nastanek izraelskega ljudstva prikazuje kot stvarjenje. Bog je Izrael »ustvaril«, ko ga je rešil iz egiptovske sužnosti, ga vzgajal v puščavi, sklenil z njim zavezo in mu dal v posest deželo.

»Zdaj pa tako govori Gospod, tvoj stvarnik, o Jakob,
tvoj upodabljavac, o Izrael:
Nikar se ne boj, saj sem te odkupil,
poklical sem te po imenu: moj si« (Iz 43,1)

Zato se Bog tudi neposredno imenuje »Izraelov stvarnik« (Iz 43,15). Nepozabna je beseda o materinski in več kot materinski ljubezni, ki jo goji JHVH do Izraela (Iz 49,15). Lahko bi k temu dodali modrostno besedo, da Bog ne sovraži tega, kar je ustvaril (prim. Mdr 11,24; Jon 4,9-11). Zato ima Izrael osnovo po prestani zaslužen kazni, da z vero sprejme preroško oznanilo o bližnji rešitvi. Samo Izraelov Bog ima moč Stvarnika, zato razpolaga tudi s časom in usmerja tek zgodovine. Zato lahko z vso oblastjo po preroku oznanja, da bo rešil svoje ljudstvo.

»Mar ne poznate, ali ne slišite?
mar ne razumete temeljev sveta?
On je, ki prestoluje nad zemeljskim krogom,
katerega prebivalci so kakor kobilice,
ki razprostira nebo kakor pregrinjalo,
ga razpenja kakor šotor za prebivanje.
On, ki daje v nič kneze,
spravlja v zmedo zemeljske sodnike« (Iz 40,21-23).

Ta Bog je brez poškodb preživel padec izraelskega in Judovega kraljestva in sužnost svojega ljudstva; lahko je poklical perzijskega kralja, da s svojim osvajanjem osvobodi izraelsko ljudstvo. Ravno zato, ker Izraelov Bog ni samo Izraelov, temveč je vladar sveta in vseh narodov.

»Kdo je obudil tega z vzhoda,
ki ga kliče pravičnost, da stopa za njo,
da postavlja predenj narode
in mu podreja kralje,
spreminja vsak meč v prah,

vsak lok v razneseno strnje?
Podi jih in mirno hiti naprej,
s svojimi nogami ne hodi po stezi.
Kdo je to storil in naredil?
On, ki kliče rodove od začetka:
Jaz, Gospod, ki sem prvi
in sem pri poslednjih še isti« (Iz 41,2-4).

JHVH ostaja isti, nacionalni bogovi drugih narodov pa izgubijo svojo moč, kadar je zrušena moč države. Spoznanje, da Izraelov Bog ni odvisen od politične in vojaške moči države, je osnova za zagotovilo, da bo Izrael rešen. Kakor so se uresničile prerokbe o kazni za njegov greh, tako se bo nujno uresničila tudi napoved rešitve. Zmaga poganškega vladarja bo prinesla izpolnitev obljub Izraelovega Boga. To je veliki dokaz, da je JHVH res Bog. Ker vlada in usmerja potek dogodkov neodvisno od nacionalne moči izvoljenega ljudstva, samo njemu od vseh bogov po pravici pripada naslov božanstva. To je Devterioizajev monoteizem.⁸

3. Pričakovanje dopolnitve časa

Eksilski in poeksilski preroki so sicer s svojim prikazovanjem dejavnosti JHVH še v veliki meri znotraj zgodovine, vendar pripravljajo tudi podobe in izraze za eshatološko pričakovanje, ki se stopnjuje proti koncu starozaveznega obdobja. Povezovanje zaupanja v JHVH kot rešitelja s teologijo stvarjenja daje tem prerokbam svetovni okvir. Samo uresničenje vrnitve iz izgnanstva ni bilo tako sijajno, kot bi kdo pričakoval po prerokskih besedilih (prim. Iz 51,3). Že s tem so se odpirala za nove perspektive. »Jahvejev dan« postaja vedno bolj trenutek dokončnega obračuna z vsemi, ki so sovražno razpoloženi do Izraela in njegovega Boga. Seveda imamo opraviti z različnimi teologijami, a vse težijo proti neki končni ureditvi sveta, ko se zgodovina pravzaprav konča. Za primer vzemimo Danielovo eshatološko videnje, ki jasno sega iz okvira zgodovine, podobno kakor je duhovniška pripoved o stvarjenju onkraj zgodovine. Kakor je prerokovanje Drugega Izaija povezano s krizo po padcu Jeruzalema v 6. stoletju, tako je Danielova teologija v zvezi s krizo selevkidskega zatiranja Judov in makabejske vstaje v 2. stoletju pr. Kr..

Shema štirih velikih kraljestev, ki drugo za drugim propadejo, ni več stvarna zgodovina. Štiri kraljestva predstavljajo celoto časa, v katerem vladajo človeški vladarji. Daniel pozna Judom naklonjene in Judom sovražne vladarje. Babilona ni več, Medijsko in Perzijsko kraljestvo je preteklost, Aleksandrov imperij je razpadel. Eden od njegovih naslednikov je postal zagrizen sovražnik judovstva, pravi »Anti-

⁸ Prim. C. Westermann, *Isaiah 40-66*, 17.

Jahve«.⁹ Antioh IV. Epifan. Najprej so tu Nebukadnezarjeve sanje in kako jih Daniel razloži v Dan 2. »Brez človeških rok« se je sprožil kamen in zadel stopala iz železa in ilovice pri kipu z zlato glavo. Kip pomeni štiri zaporedna kraljestva, kamen pa, ki je potem zrasel v goro, je večno kraljestvo »Boga nebes«. Pozornost je usmerjena proti temu kraljestvu. Medtem ko so druga nastala po človeških osvajanjih in človeškem delu, je to zrastle brez človeškega sodelovanja. Ne gre torej za nadaljevanje zgodovine, temveč za dokončni preobrat. Ni jasno, ali je tu avtor mislil na kraljestvo Izraela kot izvoljenega ljudstva, pomembno je, kateri bog je vzpostavil to mogočno državo, ob kateri so prejšnje velesile popolnoma brez pomena. To je Danielov Bog.¹⁰ To pa omogoča tudi univerzalistično interpretacijo.

Zlasti pa je pomembno videnje o štirih živalih in o tem, kako Bog (»Staroletni«) preda oblast skrivnostnemu »sinu človekovemu« v Dan 7. Eksegeti se v glavnem strinjajo, da štiri živali pomenijo ista zaporedna človeška kraljestva kakor pri kipu iz različnih kovin v Nebukadnezarjevih sanjah v Dan 2.¹¹ Tu avtor jasneje pokaže na skrajno točko zgodovine, ko za desetimi rogovi četrte zveri požene »majhen rog«. Oči in usta na njem kažejo na človeka, »drzne reči«, ki jih izgovarjajo usta, označujejo judovstvu sovražnega Antioha IV. (prim. Dan 7,8; 8,9-12). Potem se v Danielovem videnju zgodi tisto, kar lahko vzporejamo s kamnom, ki je zrasel v goro v Dan 2. Pred »Staroletnega« pride »nekdo kakor sin človekov«.

Njemu je bila dana oblast, čast in kraljestvo,

in vsa ljudstva, narodi in jeziki so mu služili.

Njegova oblast je večna oblast, ki ne preide,

in njegovo kraljestvo, ki ne bo uničeno« (Dan 7,14; prim. v. 22).

Bog je s svojo močjo uničil štiri zveri, ki pomenijo oblast zemeljskih vladarjev vseh časov. V trenutku, ko so zvesti Judje najbolj ogroženi, Bog izvrši veliki zasuk, ki pokaže, kdo je bil v resnici gospodar že ves čas, ko so se šopirili človeški oblastniki. V nasprotju s človeškimi kraljestvi bo Božje neuničljivo. Avtor Danielove knjige torej oznanja končno zmago Božjega kraljestva, ne glede na to, kako hitro naj bi se to simbolično videnje uresničilo.¹²

⁹ Prim. E. Haag, *Daniel*, NEB, Echter, Würzburg 1993, 17.

¹⁰ Prim. N. Porteous, *Daniel. A Commentary*, OTL, SCM Press, London ²1979, 50.

¹¹ Prim. N. Porteous, n.d., 103.

¹² Tu je seveda izredno zanimivo vprašanje, ali gre pri »sinu človekovem« le za simbol Božjega vladanja, za simbolnega predstavnika kolektiva »svetih najvišjega« ali za konkretno osebo Mesija. Treba je vedeti, da je ta izraz šel skozi različne faze v poznojudaevskem apokaliptičnem slovstvu, preden ga najdemo v Markovem evangeliju kot naslov, ki si ga daje Jezus. V tej razpravi je dovolj, da se opozori na prepričanje o absolutnem Božjem gospostvu nad zgodovino, kar je seveda v skladu z mesijansko idejo.

Ko pride Daniel še do vstajenja umrlih pravičnih Judov v večno življenje (Dan 12,2-3), imamo osnovo za popolnoma drug svet, v katerem ni več človeških kraljestev in je JHVH dokončno priznan kot absolutni gospodar vesolja in časov. Danielova apokaliptična prerokba je sicer omejena na »ljudstvo svetih Najvišjega«, toda pripravlja novozavežno oznanilo o zmagi »Sina človekovega« ob »polnosti časov« (prim. Gal 4,4; Ef 1,10) in dopolnitvi njegovega kraljestva ob koncu časov.

Ob letu 2000 kristjani ne bi smeli gojiti ne kakih strahov pred splošno svetovno katastrofo in ne kakih nerealnih upanj v splošen obrat zgodovine v splošen mir in napredek.¹³ Časovni mejnik naj nas predvsem opozori na razodetje Boga, stvarnika vesolja in gospoda zgodovine, da bo zaupanje vanj oblikovalo naše življenje v smeri njegove večnosti.

Povzetek: Marijan Peklaj, Bog, gospod časa in zgodovine. Nekaj pogledov iz Stare zaveze

Značilno za besedilo o stvarjenju sveta in človeka v prvem poglavju Geneze je, da je Bog na začetku pognal v tek menjavo med dnevom in nočjo in tako ustvaril čas. V sedmem dnevu, ki ga je Bog blagoslovil in posvetil, se za človeka nakazuje odprtost proti absolutni Božji prihodnosti. Medtem ko je stvarjenje pred zgodovino, se kaže absolutno Božje gospodstvo nad zgodovinskim dogajanjem v drugem delu Izaijeve knjige (pogl. 40-55). Prerok dokazuje, kako se Judovi izgnanci v Babilonu lahko zanesejo na svojega Boga. Njegova oblast namreč ni povezana s politično oblastjo države in ni odvisna od zmag na bojnem polju, kakor je to veljalo za druge bogove. Njegovo gospodstvo nad zgodovino se izkazuje tako, da poganski perzijski kralj Kir Judom odpira čudovito rešitev iz izgnanstva. Pisec Danielove knjige sega iz sosledja človeških režimov v zgodovini v absolutno prihodnost Božjega kraljestva.

Ključne besede: Stara zaveza, čas, zgodovina, prihodnost, Božje kraljestvo.

Summary: Marijan Peklaj, God, Lord of Time and History. Some Views from the Old Testament.

It is characteristic of the text about the creation of the world in the first chapter of Genesis that in the beginning God set in motion the alternation of day and night and thereby created time. In the seventh day blessed

¹³ Prim. K. Koch, »Fülle der Zeit«. Jenseits von Wendezeit und Endzeit. Jahrtausendwende in christlicher Sicht, v: *Münchener Theologische Zeitschrift* 49 (1998), 293-306.

and consecrated by God, man can see an opening towards the absolute Divine future. Whereas creation is before history, God's absolute control of historical events is shown in the second part of Isaiah (chapters 40-55). The prophet proves how Jewish exiles in Babylon can rely on their God since his power is not connected with the political power of the state and does not depend on victories on the battlefield as it was true of other gods. God's control of history is shown by the pagan king Cyrus delivering the Jews from exile. The writer of the book of Daniel reaches from the sequence of human regimes in history into the absolute future of God's kingdom.

Key words: Old Testament, time, history, future, God's kingdom

Drago Ocvirk

Kršćanstvo, človekove pravice in dostojanstvo

Z izpovedjo vere v Boga Očeta sledimo kristjani Jezusu Kristusu in se imamo v njegovem Duhu in Cerkvi za posvojene Božje otroke. Ta izpoved vere je povsem svobodno in želeno angažiranje, brez sence prisile, ki bi nas kakor koli razčlovečevala. Prav zato je vera osvobajajoče preseganje uničujoče samozadostnosti in veselo pletenje nove zaveze v Jezusovem imenu z drugimi ljudmi, v katerih vidimo svoje brate in sestre. Zato ne preseneča, da se katoliška Cerkve odločno zavzema za človekove pravice, kot so zapisane v *Splošni deklaraciji človekovih pravic* (1948) in z njo povezanimi drugimi mednarodnimi dokumenti.

V tej razpravi¹ imam namen pokazati, kako je Cerkve sodelovala in še sodeluje pri uveljavljanju človekovih pravic (1). Drugo vprašanje, ki ga je treba osvetliti za razumevanje katoliškega odnosa do človekovih pravic, se tiče njihovih zgodovinskih virov in filozofskih načel, na katerih so postavljene (2). Temeljno vprašanje pa je, ali more danes katolištvo najti skupni jezik s humanisti, ki želijo bolj okrepiti človekovo dostojanstvo in ga zavarovati pred vedno novimi teptanji (3).

1. Uveljavljanje človekovih pravic

Katoliška Cerkve že dalj časa podpira človekove pravice, ki so nekoč veljale za abstrakcijo, nedavno tega za ideološko iluzijo, danes pa navdihujejo vse človeštvo.² Janez Pavel II. je trdno prepričan, da je »skrivnost resničnega miru v spoštovanju človekovih pravic«.³ Takoj je treba poudariti, da se je to stališče v Cerkvi dokončno uveljavilo že med obema vojnama, po drugi svetovni vojni pa je Pij XII. prek Angela Roncallija, nuncija

¹ Ta razprava je bila podlaga za predavanje *Bogu otroci, bratje in sestre med seboj*, ki sem ga podal na velikonočnem teološkem tečaju v Stični in Celju aprila 1999. Predavanje je bilo na strokovni in ne znanstveni ravni in je bilo podano prosto, da sem poslušalstvu olajšal razumevanje.

² Prim. P. Manent, *The Modern State*, v: M. Lilla, *New French Thought. Political Philosophy*, Princeton 1994, 129.

³ Prim. Janez Pavel II., *Poslanica ob svetovnem dnevu miru, 1. Januar 1999*, Družina, Ljubljana 1998, 3. To poslanico bom navajal v besedilu s kratico SDM in številko člana.

v Parizu, odločno podprl prizadevanja za formuliranje teh pravic v obliki nekakšne splošne deklaracije.⁴ Ta prizadevanja so obrodila sad in ugle-dala beli dan 10. decembra 1948, ko je bila v Grand Palais v Parizu raz-glašena *Splošna deklaracija človekovih pravic*.

Pri nas se vedno znova slišijo očitki, da je Cerkev nasprotovala človekovim pravicam, zato bomo v ta razmislek o uveljavljanju človekovih pra-vic vključili tudi ta vidik.

V 19. stoletju je katoliška Cerkev res zavračala tisto liberalno pojmo-vanje človekovih pravic, ki je svobodo vesti in vere utemeljevalo z rela-tivizmom in popolno brezbriznostjo do resnice na moralnem in verskem področju.⁵ Da Cerkev tedaj ni bila sposobna ponuditi sama kakšne alter-native na tem področju, gre pripisati takratnim kaotičnim razmeram v Evropi, ki so sledile francoski revoluciji in se je zdelo, da vodi zamisel o političnih pravicah v vsesplošno anarhijo. To revolucionarno vrenje je zasenčilo pogled Cerkve, da ni opazila, kako je ozadje, iz katerega so zrasle zahteve po teh političnih pravicah, oblikoval in napajal evangeljski duh, njegovo pojmovanje človeka, družbe in oblasti.

Znano je, da evangelij postavlja človeka nad institucije, pa naj gre za tako religijsko-družbeno pomembno ustanovo, kot je sobota, ali pa za pojmovanje oblasti.

Že Leon XIII. (1878-1903) je zavzel spravno stališče do nove politične stvarnosti povsod v Evropi, razen v Italiji, kjer se ni sprijaznil z izgubo Rima in politične oblasti in je zato katoličanom prepovedal ukvarjati se s politikom. Nasprotno pa je v Nemčiji dosegel konec Kulturkamfa (1886). Še bolj usodnega pomena pa je njegov poziv francoskim katoličanom, naj sprejmejo republiko in se povežejo (*ralliement*) z republikansko vlado, kljub njenemu strupenemu antiklerikalizmu (zdravica kardinala Lavigerie v Algeru 1890 in okrožnica *Au milieu des sollicitudes*, 1892). Ko pa se je po prvi svetovni vojni jasno pokazalo, da je moderno družbo/kulturo zaradi mesta, ki ga je osvojil individuum, mogoče politično urediti le demo-kratično ali totalitarno,⁶ se je katoliška Cerkev povsem nedvoumno opre-

⁴ S. MacBride, *The Universal Declaration – 30 Years After*, in A. D. Falconer (ed.), *Understanding Human Rights: An Interdisciplinary and Interfaith Study*, Dublin 1980, 8. Navaja L. Swindler, *Human Rights: An Historical Overview*, in H. Kung and J. Moltmann (eds.), *The Ethics of World Religions and Human Rights*, 1990, 19-20.

⁵ Prim. D. Hollenbach, *A communitarian reconstruction of human rights*, v: R. B. Douglas & D. Hollenbach, eds. *Catholicism and Liberalism. Contributions to American Public Philosophy*, University Press, Cambridge 1994. Avtor pokaže med drugim, kako se je liberalna misel obrnila na glavo, ko danes v imenu relativizma spodbija splošnost človekovih pravic. »Tako Rortyeva verzija liberalizma zanika obstoj človekovih pravic na istem temelju, kot sta papeža Gregor XVI. in Pij IX. nekoč mislila, da jih liberalci utemeljujejo: brezbriznost do resnice vseh moralnih in verskih resnic« (137).

⁶ Prim. C. Lefort, *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fa-yard, Paris 1981.

delila za demokracijo in s tem za človekove civilne in politične pravice. To dokazujejo med drugim tudi odločne obsodbe, ki jih je izrekel Pij XI. na račun Action française (1926) in fašizma (1931), nacizma in komunizma (1937) kot neuspešni pozivi k miru (1938). Po drugi svetovni vojni, pa je katoliška Cerkev davno pred 'naprednim' levim komunističnim svetom in njegovimi zagovorniki, ki jih med intelektualci ni bilo malo,⁷ z vsemi močmi delala za spoštovanje državljanskih in političnih pravic, kot jih razglša *Splošna deklaracija* (členi 2-21).

Če upoštevamo čas in stanje duha v njem ter družbeno-politične tokove v Evropi, bi težko govorili o kakšni veliki zamudi Cerkve na področju zavzemanja za človekove pravice. To je toliko bolj očitno, če ne pozabimo dejstva, da se je del evropske desnice opredelil za fašizem in nacizem, del levece pa za komunizem z brezpogojno podporo večine levih intelektualcev, medtem ko je Cerkev zavrnila oba.⁸

Kak odnos so imele samooklicane napredne leve sile do človekovih pravic pri nas, pove že dejstvo, da smo šele leta 1988 – ob štiridesetletnici razglasitve *Splošne deklaracije človekovih pravic* (!) in leto pred zlomom zločinskega režima – dobili prevod pomembnih mednarodnih dokumentov o človekovih pravicah s spremnimi študijami.⁹ Ves ta čas je Cerkev objavljala svoje dokumente na to temo, začeni s okrožnico *Mir na zemlji* Janeza XXIII., vendar je o tem vladal medijski molk. Nasprotno pa se je v sedemdesetih letih zgrnila huda medijska in politična gonja proti teologu F. Perku, ki je v reviji *Znamenje* zavračal nasilno komunistično indoktrinacijo v šoli in zagovarjal pravico staršev do izbire vrednostnega sistema zase in svoje otroke.¹⁰ Spomnim se, da sem leta 1974 pri vojakih

⁷ C. Lefort pokaže v svoji knjigi *La complication. Retour sur le communisme*, Fayard, Paris 1999, da se zahodni intelektualci niso toliko navduševali nad komunistično ideologijo in bili pod čarom iluzije, kot pravi Furet, marveč jih je očarala Partija, njena organizacija in njena absolutna brezobzirnost, skratka, totalitarnost v dejanju. Med drugim spregovori o 'perveznosti', s katero je Sartre zagovarjal komunizem in SZ, čeprav je vedel, kaj se tam dogaja.

⁸ Prim. *Histoire du Christianisme des origines à nos jours*, dir. J.M. Mayeur et al., t. 11. *Libéralisme, industrialisation, expansion européenne (1839-1914)*, Desclée, Paris 1995; t. 12. *Guerres mondiales et totalitarismes (1914-1958)*, Desclée & Fayard, Paris 1990.

⁹ *Varstvo človekovih pravic, razprave, eseji in dokumenti*, ur. P. Jambreč, A. Perenič in M. Uršič, Mladinska knjiga, Ljubljana 1988.

¹⁰ Prim. Franc Perko, *Razčiščevanje odnosov med vernimi in nevernimi. Sožitje ali svetovnonazorski šovinizem*, v: *Znamenje*, 1973, 2, 97-104. Milan Kučan, ki je tedaj skrbel za 'pravo' šolstvo in 'prave' šolnike, je zagovarjal najbolj neizprosno indoktrinacijo in popolno enoumje v šolstvu. »Politična enakopravnost pomeni skupen boj za razvoj samoupravnih socialističnih odnosov pod vodstvom delavskega razreda in njegove avantgarde - ZK proti verskemu, nacionalnemu in drugemu razlikovanju ter politični organiziranosti na tej osnovi. Pravna enakost pomeni tudi pravico do svobodne izbire poklica. Vsak poklic pa ima določene zahteve, ki jim mora tisti, ki se zanj odloča, ustrezati. Vztrajamo na stališču, da je prosvetni delavec dolžan opravljati svoje delo v

v Vranju bral v Ninu v cirilici o ' aferi Perko ' na dveh straneh z naslovom: *Slovenački teolog Perko oče da uči Partiju*. Ja kaj hujšega!

Podobno usodo kot Perko je doživel pet let kasneje njegov sodelavec F. Rode. Ta je na teološkem tečaju jeseni 1978 podal predavanje *Resnično krščanstvo pri nas danes in jutri*. V drugem delu predavanja z naslovom *Kočljivi danes* se je dotaknil številnih kratenj človekovih pravic pri nas in videl v boju za svobodo eno pomembnih tedanjih nalog kristjanov. »Kristjani moramo biti vselej na strani svobode, ne samo takrat, ko gre za našo svobodo, ampak za svobodo katerega koli človeka ali človeške skupnosti; tudi drugače mislečih. V tem smislu nam daje lep nauk Voltaire; pisatelju, ki je imel težave s cenzuro, je pisal: 'Ne strinjam se s tem, kar trdite, vendar sem pripravljen iti v smrt, da boste imeli pravico trditi svoje.' Slovenska Cerkev bi morala bolj zavestno in odločno stati na strani svobode. Ne zato, da bi si s tem pridobila popularnost, temveč zato, ker je svoboda od Boga. Ko brani svobodo, brani božjo pravico. Kristjani se moramo boriti za svobodno pluralistično družbo in proti totalitarni nevarnosti, ki teži k privilegiranju določene ideologije.«¹¹ Komunistična oblast je odreagirala nasprotno od Voltaira, pri katerem se je sicer navdihovala, ko je smešila in zatirala vero in Cerkev, saj je Rodetovo predavanje obsodila in prepovedala, tako da je po Sloveniji krožilo v 'samizdatu', dokler ga ni objavila celovška Družba sv. Mohorja. Proti Rodetu so grmeli vrhovi partije od Šetinca do predsednika komisije predsedstva CK ZKS za idejno in teoretično delo v zvezi komunistov, Milana Kučana.¹²

skladu s sprejetimi družbenimi načeli, ki so opredeljena v učnih načrtih, v skupščinah in drugih uradnih dokumentih. To je njegova poklicna, službena obveza in dolžnost. Kolikor koga pri uresničevanju teh zahtev moti osebno prepričanje, je to za nas predvsem vprašanje njegove vesti in poštenja, če sicer opravlja svoje delo kvalitetno, v skladu z učnim načrtom in sprejetimi načeli.« (*Referat Milana Kučana na seji CK ZKS, 23. novembra 1972, objavljen v Delu naslednjega dne*). Kakor koli že je ta tekst spretno zavil, vendarle ne more prikriti usodnega dejstva, da »določene zahteve,« ki jim mora ustrezati učitelj, določa prav CK ZKS, pred katerim je Kučan prebral svoj referat. Kaj to pomeni, vedo najbolj učitelji in učiteljice, ki so jih prav v tistih letih morali proti svoji volji zapustiti solo.

¹¹ F. Rode, *Resnično krščanstvo pri nas danes in jutri*, Družba sv. Mohorja, Celovec 1979, 22-23.

¹² Kučan je 18. julija 1979 sklical sejo svoje komisije, ki se je ukvarjala samo z Rodetovim predavanjem. Seje so se udeležili: Žiga Kimovec, dr. Zdenko Roter, dr. Aleksander Kornhauser, Božidar Debenjak, Tone Poljšak, dr. Boris Paternu, dr. Boris Majer, Franci Pivec in Bojan Škrk. Prim. M. Horvat, *Prepovedi in zaplembe tiskane besede v Sloveniji 1945-1990*, v: *Temna stran meseca, kratka zgodovina totalitarizma v Sloveniji 1945-1990*, ur. D. Jančar, Nova revija, Ljubljana 1998, 132. V luči 'afere Rode' je razumljivejša tudi gonja, ki jo doživlja četrto stoletje kasneje tako dr. Rode kot slovenski metropolit kakor vsa Cerkev na Slovenskem. Še vedno je namreč v vrhu oblasti M. Kučan, ki vodi sile kontinuitete po preizkušanih poteh in ob močni enoumni medijski podpori. O kontinuiteti s totalitarnim režimom glej *Sproščena Slovenija. Obračun za prihodnost*, ur. N. Grafenauer idr., Nova revija, Ljubljana 1999.

Še bolje se je Cerkev odrezala na tistem področju človekovih pravic, ki so zapisane v drugem delu *Splošne deklaracije* (členi 22-27): to pa so gospodarske, socialne in kulturne pravice. Na tem področju se je hitro in uspešno odzvala na nove izzive, ki jih je prinašala: industrializacija, nova delovna razmerja (delodajalec – delojemalec), nove oblike trga in kapitala. Desetletja pred znamenito okrožnico *Rerum novarum* (1891) Leona XIII. so se krajevne Cerkve ukvarjale s socialnim vprašanjem, bile dejavne v ohranjanju narodnih kultur, ki so jih ogrožale hegemonistične kulture v večnarodnih državah ali pa kolonialne države.¹³ Spomnimo se delovanja škofa Slomška, ki je kot pastir skrbel poleg drugega tudi za gmotno preživetje malega človeka in narodnostni dvig vsega slovenskega naroda. Na tem področju je kasneje še kako uspešno deloval doslej zamolčani Janez Evangelist Krek.

Kdo lahko očita Cerkvi tudi, da se poteguje za človekove politične pravice tudi zato, da bi zaščitila versko svobodo svojih članov. Dejstvo je namreč, da je danes katoliška Cerkev z več kakor milijardo članov največja in najbolj razširjena verska skupnost na svetu; navzoča je skoraj v vseh državah sveta in šteje okrog 17,3 % svetovnega prebivalstva. Ta številka pove tudi, da smo katoličani še vedno manjšina in v večini držav manjšinsko verstvo. Omenjeni očitek bi imel težo, če bi se Cerkev prizadevala le za svoje pravice, ne oziraje se na druge ali pa bi jih drugim celo kratila. To pa seveda ne drži. Dovolj je, če človek vzame v roke koncilsko *Izjavo o verski svobodi* ali pa še enkrat prebere peti člen papeževe poslanice *Ob svetovnem dnevu miru* (1999). »Vera izraža najgloblja človekova hrepenenja, določa njegovo videnje sveta in uravnava njegove odnose z drugimi ljudmi. S tem odgovarja na vprašanja resničnega smisla življenja tako v njegovi osebni kot družbeni razsežnosti. Zato je verska svoboda prav v središču človekovih pravic. Njena nedotakljivost pomeni tudi to, da je treba osebi priznavati celo svobodo, da sprejme drugo vero, če to zahteva njena vest. Vsakdo je namreč dolžan v vsaki okoliščini slediti svoji vesti in ga ni dovoljeno siliti, da bi ravnal proti njej. V nobenih okoliščinah in iz nobenih nagibov ni mogoče od nikogar zahtevati, da bi na silo sprejel določeno religijo.« Edino vodilo papeževe misli v tem primeru je mirno sožitje in sodelovanje med člani različnih verstev in nazorov, ne pa enostranska zaščita katoličanov ali celo iskanje privilegijev zanje.

Sele spoštovanje in uresničevanje vseh človekovih pravic - vključno z verskimi, kot so zapisane v 18. členu *Splošne deklaracije* in razložene v poznejših dokumentih - more zagotavljati trajen mir med ljudstvi, verstvi in družbenimi sloji. Da je res tako, več kot zgovorno pričuje jugoslovanska tragedija, ki se je po kosovskem uvodu pred dobrimi desetimi leti začela prav pri nas v Sloveniji, se nadaljevala na Hrvaškem in v Bosni, svoj epilog pa doživlja na Kosovu, kjer se je začela.

Z vidika uveljavljanja človekovih pravic je prav tu treba omeniti izjemno pomembno spremembo, ki se je zgodila v zavesti mednarodne javnosti in politiki. V začetku jugoslovanske krize (1989) in potem še zalivske vojne je bilo najvišje načelo mednarodne politike še nedotakljivost suverenosti države in nevmešavanje v njene notranje zadeve. To načelo še vedno absolutizirajo države, ki ne spoštujejo človekovih pravic. To je eden glavnih razlogov, zakaj Rusija, Kitajska in še nekatere druge države podpirajo Miloševića. Naj kot zanimivost omenim, da je Hitler ogorčeno zapustil Društvo narodov, ko mu je to namignilo, naj bolje ravna z nekaterimi skupinami nemških državljanov. To dejanje sta z Goebbelsom utemeljila z argumentom: »Vsak človek je gospodar v svoji hiši. Ni vaša stvar, da bi raziskovali, kaj delamo z našimi socialisti, našimi mirovniki ali našimi Judi. Nimate pravice se vtikati v naše zadeve. To je suverena država.«¹⁴ V demokratičnem svetu pa se danes najbolj ceni spoštovanje človekovih pravic in sleherna država je deležna spoštovanja drugih le toliko, kolikor ščiti in pospešuje človekove pravice.

Človekove pravice se niso uveljavile zlahka, v zadnji polovici stoletja je bil storjen velik premik v smeri njihovega spoštovanja in delež katoliške Cerkve pri tem ni majhen, še več, vedno odločilnejši in bolj viden je.¹⁵

2. Zgodovinsko-idejni izvor človekovih pravic

Čeprav ima Cerkev pomembno vlogo pri uveljavljanju človekovih pravic, pa ne zagovarjam stališča, da so te v sedanji obliki izpeljane neposredno iz krščanskega razodetja ali zgolj iz Svetega pisma, kot trdijo nekateri.¹⁶ S tem seveda ne zanikam niti ne zmanjšujem dejstva, da so se te pravice izoblikovale v evropskem prostoru, kjer je krščanstvo imelo in še ima, civilizacijsko gledano, odločilno vlogo. Tu bomo najprej pogledali njihov zgodovinsko-vsebinski vir (2.1.), nakar se bomo zadržali ob njihovi utemeljitvi v človekovem dostojanstvu (2.2.).

¹³ R. Cassin, *From the Ten Commandments to the Rights of Man*, <http://www.udhr50.org/history/tencomms.htm>, ki omenja vlogo papežev pri uveljavljanju človekovih pravic vse od Leona XIII. do Pavla VI.

¹⁴ Prim. R. Cassin, *The Fight for Human Rights*, <http://www.udhr50.org/historycassin1.htm>

¹⁵ Prim. L. de Vaucelles, *La réception de la Déclaration universelle des Droits de l'Homme par l'Eglise catholique*, v: *Incroyance et foi*, n.87 (1998).

¹⁶ Prim. J. Witte, Jr., *Law, Religion and Human Rights*, v: *Columbia Human Rights Law Review* 28 (196), 1-31.

2.1. Pravica do življenja

Pojem človekovih pravic sta izdelala angleška filozofa Hobbes (1588-1679) in Locke (1632-1704), ko sta iskala izhod iz krize, v kateri se je znašla Evropa zaradi razkola zahodnega krščanstva in vojn, ki so mu sledile. Po njunem vodi boj med nesprajljivimi idejami o največji dobrini (*summum bonum*) v spopad vseh z vsemi, skratka v vojno. Ker je zaradi tega ogroženo življenje slehernega človeka, se smrt izkaže za največje zlo (*summum malum*). Čeprav se ljudje ne morejo zediniti, kaj naj bi bilo največja dobrina, pa se večina strinja, da je največje zlo smrt. Strah pred smrtjo je tako temelj, na katerem je treba zgraditi državo. Politika (država) si mora zato zadati nalogo, da bo zagotavljala mir med državljani, in se odpovedati visokim ciljem, kot je npr. prizadevanje, da bi napravila iz državljana krepkega človeka ali pa da bi skrbela za njegovo zveličanje. Zaradi te nove naloge si moderna država prisvoji vso in izključno pravico nad uporabo sile in nasilja.¹⁷ Njena policija in njena vojaščina ne trpita ob sebi še kakšnih vzporednih milic ali zasebnih vojsk, kot je bilo to nazadnje na Balkanu z arkanovci, četniki in drugimi.

Smrt kot največje zlo razodeva, da je največja dobrina golo preživetje, nagon po samoohranitvi, ki ni odvisen od nobenega nazora ali prepričanja. Varno življenje je tako izvirna človekova pravica in vir vseh drugih pravic. Človek je le revež, ki pred smrtjo trepeče za svoje življenje, do katerega ima pravico. Zato je naloga politike, da to življenje, ta osnovni skupni minimum vsega človeštva, zaščiti. Prve spodbude, ki so vodile k oblikovanju človekovih pravic, so bile torej obrambne.

S časoma se je Evropa umirila in ta osnovni minimum se je zazdel preskromen; pravica do samoohranitve je zato postala pravica do lagodne samoohranitve. Lagodnost predpostavlja lastnino, te pa ni brez dela; proizvodno delo predpostavlja prosto uporabo talentov in tega, kar z njimi ustvarimo. Iz tega sledi, da ni samoohranitve, če nista zaščiteni tudi človekova lastnina in svoboda (Locke). Sedaj človek ni več ubogi revež, ki trepeče za svoje življenje, marveč sposoben lastnik, ki se namerava pokoravati le sebi in svobodno izvoljenim predstavnikom. Korak za korakom človek, ki razglša svoje pravice, odkriva, da mu ne pripada le življenje, marveč tudi vse človeške dobrine od zdravja do 'kulture'. Toda vse te dobrine, ki nam jih zagotavljajo človekove pravice, že dolgo niso več tiste, zaradi katerih je prišlo do vojne vseh proti vsem. Prestale so namreč grozovit strah pred povsod prežečo smrtjo in so iz tega izšle močno spremenjene. Kljub hitremu nastajanju in raznolikosti 'novih pravic' pa ostaja pravica do samoohranitve njihov globinski in dejanski vir.¹⁸

¹⁷ Prim. Commission Sociale de l'Episcopat, *Réhabiliter la politique*, Cerf, Paris 1999.

¹⁸ Prim. P. Manent, n.d., 129.

»Prav zaradi tega, ker se ljudje ne strinjajo glede vsebine najvišjih zakonov in morajo kljub temu živeti skupaj, je treba poiskati temelj političnih zakonov na zemlji in ne v nebesih. Pred slehernim zakonom ali slehernim mnenjem o sebi in o vsem hoče ta uboga, krhka žival imenovana človek, preživeti. Ta naravna nuja je njena *naravna pravica*: kdo bi si upal trditi, da nima pravice do tega, kar nujno potrebuje? Liberalizem je tako postavil svojo domiselno zgradbo na nizek, toda zdrav temelj človeških potreb. Človekova pravica do življenja ima tri neločljive, a različne vidike: pravico do varnosti, to je do telesne nedotakljivosti; pravico do lastnine, to je do sredstev, ki mu omogočajo življenje; pravico do svobode, to je prosto izbiro sredstev za preživetje, o čemer lahko vsak sam najbolje odloča. Liberalne ustanove so le zato, da zagotavljajo te tri pravice, ki bi bile brez njih stalno ogrožene. Te politične ustanove so nepogrešljiva tvorba in so legitimne le, če uresničujejo omenjeno nalogo.«¹⁹

2.2. Dostojanstvo

Gledano zgodovinsko in filozofsko izvirajo torej pravice v *Splošni deklaraciji* iz človekove telesnosti in ranljivosti, krhkosti ter podvrženosti trpljenju in smrti; to so tudi sestavine njegovega dostojanstva. Državni aparat in ustanove so zato upravičeni le, kolikor takega človeka varujejo in spoštujejo. V liberalni perspektivi ni sprejemljiva nobena druga utemeljitev, ker ne bi dosegli soglasja in bi znova povzročili prepire, ki bi spet vodili v vojno vseh zoper vse. To je tudi razlog, da so nekateri sestavljalci *Splošne deklaracije* – predvsem Leonora Roosevelt – odločno vztrajali na stališču, da je treba te pravice izpeljati iz človekovega dostojanstva, ne da bi se spuščali v vprašanje, od kod to dostojanstvo.²⁰ Čeprav so si nekateri prizadevali, tudi Cerkev, da bi bila izrecno omenjena človekova bogopodobnost kot temelj človekovega dostojanstva, pa ta predlog ni obveljal, ker so ga zavračale tako liberalne kot komunistične dežele. Seveda pa to ne pomeni, da bi ne bilo mogoče tega dostojanstva kako utemeljiti, marveč le, da so se tudi pri tem vprašanju držali načela najmanjšega skupnega, za vse sprejemljivega imenovalca.

Tu se zastavlja vprašanje, ali je preprosta postavitev človekovega dostojanstva dovolj, da bi ljudje in država res spoštovali pravice, ki so postavljene na njem. Zdi se, da so s takim 'neutemeljenim' dostojanstvom pravice vse preveč v zraku nezavezujoče ali le poljubno obvezujoče. Čeprav namreč vemo, da obleka ne dela človeka, pa damo ljudje veliko na videz. Do človeka, ki nima določene moči – fizične, družbene, finančne ipd. – se

¹⁹ P. Manent, *The Contest for Command*, v: M. Lilla, *New French Thought. Political Philosophy*, Princeton 1994, 179.

²⁰ Prim. R. Cassin, *From the Ten Commandments to the Rights of Man*, n.d.

hitro vedemo prezirljivo in zaničljivo. Kot kažejo procesi razčlovečenja, jemljemo človeku dostojanstvo ravno tako, da ga spravimo ob premoženje ali ugled ali kaj drugega 'pomembnega'.

Tako npr. etnolog in kulturni antropolog dr. B. Jezernik opozarja na demoniziranje Slovanov v italijanski zgodovini, ki je sedaj globoko v njihovi podzavesti. »Vsako etnično čiščenje zahteva demoniziranje žrtev. (I) Proces demoniziranja je bil tak, kakor smo ga vajeni v vsakdanjem življenju. Človeku vzamejo spodobno stanovanje in rečejo, pogledjte, kakšna svinja je, saj živi kakor v svinjaku! Človeku vzamejo možnost oblačenja, vzdrževanja osebne higiene - glejte, kakšna svinja je! Odvzamejo mu hrano, da ne more živeti; lačni ljudje pa naredijo marsikaj, na primer brskajo po smeteh. Italijanski generali so to opazovali in rekli *Che gente negligente!* S tem so dobili dokaz o upravičenosti svojega poslanstva, tj. posredovanja dvatisočletne kulture barbarom.«²¹

Z mislijo, da je revež manj človek kot bogataš, se je srečal tudi apostol Jakob: »Moji bratje, svoje vere v našega Gospoda Jezusa Kristusa, Gospoda veličastva, ne združujte s pristranskostjo. Če pride k vašemu shodu mož z zlatim prstanom in v bleščeči obleki, pride pa tudi revež v umazani obleki, in se ozrete na tistega, ki nosi bleščečo obleko ter rečete: »Sédi semkaj na udoben sedež,« revežu pa rečete: »Ti stopi tja,« ali: »Sédi k mojim nogam« - mar niste delali razlike med seboj in postali sodniki s hudobnimi mislimi? Poslušajte, moji ljubi bratje! Ali ni Bog izbral tistih, ki so revni na svetu, a bogati v veri in dediči kraljestva, ki ga je obljubil vsem, kateri ga ljubijo? Vi pa ste osramotili reveža. Ali vas ne zatirajo in vlačijo pred sodišča prav bogati? Mar ne sramotijo ravno ti čudovitega imena, ki je bilo klicano nad vas? Če torej po Pismu izpolnjujete kraljevsko postavo: Ljubi svojega bližnjega kakor samega sebe, ravnote prav. Če pa ste pristranski, delate greh in postava vas razkriva kot kršilce postave« (Jak 2, 1-9). Kot vidimo, reši Jakob težavo tako, da se sklicuje na vero v Jezusa Kristusa in Boga, ki je izbral revne, in na izvrševanje 'kraljevske postave'.

Danes se mnogi vse bolj zavedajo teh težav in zato resno razmišljajo, da bi bilo treba izdelati nov splošni humanizem, s katerim bo moč to dostojanstvo podpreti in utrditi.²² Mednje lahko prištejemo tudi Vaclava

²¹ M. Drčar-Murko, *Dr. Božidar Jezernik o koncentracijskih taboriščih za Slovence. Vsako etnično čiščenje zahteva demonizacijo žrtev*, v: *Delo, Sobotna priloga*, 26. oktobra 1996, 39. »Ta metoda je navzoča tudi v italijanski znanosti. V rokah imam knjigo Ljudstva in rase sveta avtorja Biasuttija, eno najbolj znanih del fizične antropologije, ki je bila pri nas v časteh nekoč in je še zdaj. Vidite fotografijo tipičnega Italijana, ki je - Rudolf Valentino, potem pa - presenečenje - tipičnega Hrvata, ki je vojni ujetnik, neurejen, neobrit, utrujen, prestrašen. Na podlagi tega znanstveno dokazujejo, da so Italijani lepši, bolj urejeni.«

²² Prim. L. Ferry & A. Renaut, *How to Think about Rights*, v: M. Lilla, *New French Thought. Political Philosophy*, Princenton 1994, 151. S. Puleda, *On Being Human. Inter-*

Havla, ki meni, da je potrebno pokazati na duhovne korenine človekovega dostojanstva, in vidi v svetovnih verstvih tisto izročilo, ki more navdihniti sodobno človeštvo in mu dati novih moči v prizadevanjih za celovito spoštovanje človeka. »Sodoben filozof je nekoč izjavil: 'Sedaj nas lahko reši le še Bog'. Da, edino resnično upanje za ljudi danes je verjetno obnova naše gotovosti, da smo zakoreninjeni v zemlji in istočasno v kozmosu. Ta zavest nam daje sposobnost za samopreseganje. Politiki v mednarodnih ustanovah lahko tisočkrat ponovijo, da mora biti temelj nove svetovne ureditve spoštovanje človekovih pravic, toda to ne bo pomenilo nič, dokler te zahteve ne bomo izpeljali iz čudeža Bitja in čudeža stvarstva, čudeža narave in čudeža našega lastnega bivanja. Samo človek, ki se podredi avtoriteti vesoljne ureditve in stvarstva, človek, ki ceni pravico, da je del tega in v njem sodeluje, lahko iskreno ceni sebe in svoje bližnje in tako spoštuje tudi njihove pravice.« To, kar je vsem skupno, nadaljuje Havel, »je samopreseganje. Preseganje kot ponujena roka tem, ki so blizu nas, in onim, ki so tujci, človeški skupnosti in vsem živim bitjem, naravi in svetu. Presežnost je globoko in radostno doživeta potreba, da smo v harmoniji celo s tistim, kar nismo mi sami in česar ne razumemo, s tistim, kar se zdi daleč od nas v času in prostoru, a smo z njim kljub vsemu skrivnostno povezani. Vse to sestavlja skupaj z nami en sam svet. Presežnost kot edina resnična alternativa izumrtju. (Ameriška) Deklaracija neodvisnosti (1) pravi, da je Stvarnik dal človeku pravico do svobode. Zdi se, da lahko človek uresniči to svobodo le, če ne pozabi Tistega, ki ga je z njo obdaril.«²³

Iskanje novega humanizma, ki bi zadovoljivo utemeljil človekovo dostojanstvo, katerega del je tudi Havlovo razglabljanje, nas že usmerja k zadnjemu delu te razprave, kjer je govor o krščanskem pogledu na človekovo dostojanstvo.

3. Dostojanstvo v krščanski perspektivi

3.1. Po Božji podobi in sličnosti (prim. 1 Mz 1,27)

»Tisti, ki tako težko razumejo našo vero, si ustvarjajo preveč nepopolne predstave o veličastnem dostojanstvu človeka v stvarstvu, na mestu, kamor ga je povzdignil Bog, da bi se mogel on sam spustiti do njega. Ustvarjeni smo po božji podobi in sličnosti, ker smo sposobni ljubiti. Svetniki so geniji ljubezni.«²⁴ Ta misel, ki jo je Bernanos zapisal leta 1947, strnjeno povzema bistvo krščanskega utemeljevanja človekovega dostojanstva.

pretations of Humanism from The Renaissance to the Present, Latitude Press, San Diego 1997.

²³ V. Havel, *The Art of the Impossible. Politics as Morality in Practice*, New York 1998, 171-172.

²⁴ G. Bernanos, *Naši prijatelji svetniki*, v: *Izbranci*, Mohorjeva, Celje 1991, 31.

Klasične katoliške utemeljitve človekovega dostojanstva in njegovih pravic se začenjajo z Bogom Stvarnikom in Očetom, ki pokliče človeka v bivanje iz ljubezni in ga ustvari po svoji podobi. Ta bogopodobnost je tako presežni in neukinljivi vir človekovega dostojanstva. Nadalje razodeva učlovečenje Božje Besede v Jezusu iz Nazareta, do kod Bog ljubi človeka: tako da njegov Sin postane eden izmed nas. Še več, Sin stori vse to, da bi nas nanovo povezal z Bogom in ljudi med sabo v novi zavezi. In končno, da bi ta zaveza živela in bi je ne mogel greh več porušiti, nam je poslal oživljajočega Duha ljubezni, ki navdihuje vse človeštvo, še zlasti pa Cerkev, da kot zakrament Kraljestva o njem pričuje in ga med nami uresničuje.

Te teološke uvide najdemo v vseh dokumentih zadnjega koncila, ki so strnjeni in potrjeni v *Izjavi o verski svobodi*. Na te temelje postavlja človekove pravice tudi Janez Pavel II., ki ga upravičeno imenujejo tudi papež človekovih pravic. »Postanite glasniki človekovega dostojanstva! Vera nas uči, da je Bog vsakega človeka ustvaril po svoji podobi in sličnosti. Očeta ljubezen ostaja zvesta kljub človekovi zavrnitvi in ne pozna meja. Poslal je svojega Sina Jezusa, da je odrešil vsakega človeka in mu povrnil popolno dostojanstvo. Kako bi mogli spričo takšnega Božjega ravnanja kogar koli izključevati iz naše skrbi? Nasprotno, Kristusa moramo prepoznavati v najrevnejših in odrinjenih. Evharistija, ki je udeležba pri Kristusovem telesu in njegovi krvi, darovani za nas, pa nas zavezuje k služenju tem ljudem« (SDM 12,5).

Vsi ti dokumenti so na razpolago v slovenščini, zato jih tu ne bom širše predstavljal, marveč bom raje nakazal na možnosti, ki jih daje razodetje, da krščansko utemeljitev še bolj približamo sodobnikom, še zlasti humanistom, ki ne izpovedujejo krščanske vere, želijo pa zavarovati in okrepiti to ničkolikokrat poteptano dostojanstvo. »Izročilo Cerkve, podprto z drugim vatikanskim koncilom, nas spodbuja k raziskovanju *humanitas Christi*,«²⁵ pravi na koncu razprave *Humanitas Christi* J. Moingt. Kaj to pomeni? »Ko smo enkrat sprejeli, da je svet prenehal biti religiozen (kljub religioznosti, ki jo še ohranja), čutimo potrebo, da mu spregovorimo na nov način, vsaj za začetek, tako da bi mu odprli vrata k evangeliju. Ta pot je daleč od uvoda v kristologijo, je zgoraj ali spodaj; s tem namreč postavimo Jezusovo človeškost za delovno *hipotezo*. In to ne tako, da bi pokazali, kako je resnica tega človeka v tem, da je bog, ker bi s tem zmanjšali in prikrili njegovo človeškost, marveč tako, da je v polnosti človek, človek vseh, tisti, v katerem lahko prepoznamo in *uresničimo* svojo resnico ljudi v tem svetu. Takšna skrb izvede zasuk na poti kristologije: tega človeka odkrijemo kot Božjega Sina, ko se njegova človeškost da dojeti kot razodetje človeškosti Boga.«²⁶

²⁵ J. Moingt, *Humanitas Christi*, v: *Concilium* 279 (1999), 46.

²⁶ J. Moingt, n.d. 42.

Ker gre za pomemben zasuk v kristologiji, ki ga je omogočil koncil, kot to pokaže Moingt v svoji razpravi, naj dobrohotni bralec ve že vnaprej, da naslednje misli nastajajo med iskanjem, zato ne stoji na ne vem kakšni najdbi. Morda so lahko ali pripomoček tistim, ki iščejo, kako krščansko nagovoriti drugače misleče in živeče sodobnike v njihovem svetu, ali pa predmet za skupno in bolj uspešno iskanje med vernimi, kako naprej.

3.2. Ecce homo – ecce verba

Do kakšne mere ceni Bog človeka, nam je razodel v Jezusu iz Nazareta. V njem nam je skazal ljubezen do konca, ne le z podaritvijo življenja na križu, marveč v vsem, kar je Jezus bil, delal in govoril. Podaritev do konca se kaže tudi v novi govorici, ki je uglašena na sposobnost razumevanja poslušalcev, pa naj so ga sprejemali, zavračali ali bili do njega brezbrizni. »V Jezusa Kristusa verujem zato,« pravi dominikanec J. Cardonnel, »ker je edino on evangeliziral Boga,«²⁷ To seveda ne pomeni, da je Bog potreben evangelizacije, ampak jo je vedno znova potrebna naša govorica o Bogu in naša raba njegovega imena. Galilejec, v veri pravi Bog in pravi človek, govori o Bogu na valovni dolžini svojih poslušalcev: zanj so pomembni oni, zato jih evangelizira v govorici, ki jo morejo razumeti.

Zato tudi danes ni moč Jezusove 'vesele novice' v tem, da bi bila še eden možnih verskih pogledov, marveč je »kristjan verjetno od vseh religioznih ljudi človek, ki ima najmanj naravnega čuta za 'sveto'. To pa zato, ker se ne bliža k Bogu s strahom in trepetom, ne verjame, da se mu bo pridružil zaradi nepremagljive privlačnosti, ne stoji kot hrom na pragu Svetega nad Svetim, ki mu je za vedno prepovedan. V Jezusu, in samo v njem, spoznava drugačno možnost, drugačno Pot (Apd 18,26). O Jezusu zve vse, ko ta umiva noge svojim učencem. Ne pozabi, kakšna je veličina in cena pričakovanja Boga in želje po njem, vendar ve, da Bog ni nikoli bolj blizu kot v zakramentu brata, ki ga priznava in mu služi.«²⁸ Svoboda je poleg ljubezni ključ za razumevanje evangelija. Ni ljubezni brez svobode in samo ljubezen dopušča, bolje, vabi k svobodi in jo omogoča. 'Svoboda služenja' je onstran družbenega, političnega in celo religijskega. Še več, ona je s svojimi evangeljskimi uvidi oblikovala zahodno civilizacijo na povsem izviran način, tako da je izvir in duhovno obzorje človekovih pravic.²⁹

S takim načinom govorjenja in delovanja je Jezus izkazal popolno spoštovanje slehernemu človeku in do konca upošteval njegovo antropološko okolje. »Resnica krščanskega razodetja, ki jo najdemo v Jezusu iz

²⁷ J. Cardonnel, *Fidèle Rebelle*, Albin Michel, Paris 1994, 205. (prim. R. Luneau, 16).

²⁸ R. Luneau, *Jésus, l'homme qui évangélisa Dieu*, Seuil, Paris 1999, 212.

²⁹ Prim. J.-P. Rosa, *Jésus-Christ ou la liberté*, Bayard Ed., Paris 1999.

Nazareta, vsakomur omogoča, da prejme 'skrivnost' svojega življenja. Kot najvišja resnica ob vsem spoštovanju avtonomije ustvarjenega bitja in njegove svobode, ga nagovarja, naj se odpre presežnosti« (*Vera in razum* 15). Pri tem velja znova spomniti, da so učenci videli ves čas človeka in prav v tej Jezusovi človeškosti so počasi začeli odkrivati njegovo božanstvo. Božja Beseda govori v mnogih, vedno novih besedah, da bi bila razumljiva. Vključenost vere v antropološko polje je torej potrebna zaradi tega, ker je to polje hkrati kraj, kjer se poraja sleherni pomen in pomembnost. V tem smislu je antropologija obzorje, na katerem se ustvarjajo smisel in pomeni, ki oblikujejo miselni svet (modernega) človeka. Jezik vere se mora potemtakem metodološko izdelati v tem okviru, da bi lahko bil pomenljiv in pomemben, da bi imel pomen in bil razumljen.

Z učlovečenjem je krščanstvo v bistvu zgodovinska religija, nastaja v zgodovinskem uresničevanju. Ta trditev ne postavlja pod vprašaj njegove usmerjenosti v presežno, marveč kaže na to, da se presežno uresničuje v zgodovini in njeni usmeritvi k cilju. V življenju in usodi Jezusa iz Nazareta prihaja do povezav med človeškim in presežnim, ki usmerjajo zgodovino k cilju, ki si ga ne mora dati sama: k Božjemu kraljestvu. S tega vidika zgodovina ni več samo sad svojih lastnih 'zakovitosti', marveč odpira novo področje možnosti, kjer se srečujeta človeško in presežno. To misel močno izpostavi papež v *Veri in razumu*: »Božje razodetje se torej vpisuje v čas in v zgodovino. In celo učlovečenje Jezusa Kristusa se zgodi v »polnosti časa« (Gal 4, 4). Dva tisoč let po tem dogodku čutim potrebo, da znova z vso močjo potrdim, da 'ima v krščanstvu čas temeljno pomembnost'. V njem namreč pride na svetlo vse delo stvarjenja in odrešenja, in predvsem se razkriva dejstvo, da po učlovečenju božjega Sina živimo in že zdaj vnaprej okušamo, kar bo dovršitev časa (prim. Heb 1, 2)« (11).

Jezusovo novost in posebnost pokaže Janezov evangelij, ko obrne judovsko perspektivo in tako zariše bistveno ločnico z judovstvom, kasneje pa z drugimi verstvi in sodobnimi ideologijami. Na koncu uvoda povzema namreč Jezusovo razodevajočo vlogo z besedami: »Boga ni nikoli nihče videl; edinorojeni Bog, ki biva v Očetovem naročju, on je razložil« (1,18). V štirinajstem poglavju pa njegov Jezus pravi: »Jaz sem pot, resnica in življenje. Nihče ne pride k Očetu drugače kot po meni« (14,6). V teh povedih je strnjena logika, ki določa ves evangelij, logika, ki vodi po Jezusu, z njim in v njem neločljivo k Bogu kot Očetu in ljudem kot sestram in bratom.

Jezusovo razodetje se nanaša posebej na Božje očetovstvo in posledično na ljudi kot Božje otroke. Predstavo o Bogu kot očetu najdemo v številnih verstvih, še zlasti monoteističnih. Vendar pa je treba biti še kako pozoren na dejstvo, da se tej podobi daje posebno vsebino in pomen v vsaki religiji posebej. V judovskih svetih spisih se Božje očetovstvo razodeva v

Božji vsemogočnosti; ta pa se opira na podobo vsemogočnega patriarha z Jutrovega. Nasprotno pa se simbolika, ki jo iznajde in uporablja Jezus, nanaša na sinovstvo. Božje očetovstvo se uresničuje in dopolni v posinovljenju: Bog postane Oče v Sinu. Zanj ni očetovstva kar tako, samega na sebi, temveč le v odnosu, kot odnos. Očetovstvo ne more biti Božja lastnost drugače kakor v Sinu in po njem, ki je njegova uresničitev in razodetje. Zato »vera v Boga, ki je Oče, Jezusov Oče, Oče slehernega od nas, Oče vseh ljudi, ni nekaj lahkega, tako naravnega kakor se zdi na prvi pogled. Ponovno je potrebno odkriti pomen tega dejanja vere (...) kajti tu gre prav za vero! (...) Drugače povedano, dejstvo, da *verujemo* v Boga Očeta ne prenaša navade. Če bi se tega navadili, bi vera izgubila eno svojih bistvenih sposobnosti: presenečenje, in celo vsakdanje čudenje pred lastno skrivnostjo, pred vsemi zmožnostmi, s katerimi razpolaga v samem srcu svoje krhkosti. (...) Ime Očeta je dogodek, ki ga sprejemamo, ne pa teorija, ki jo obvladujemo.«³⁰

V simboliki moči, ki jo uporablja Stara zaveza, je izvir Božjega očetovstva Božja moč: ta je prva in temelj vsega. Medtem ko je v tej simboliki sin sad očetovstva, pa je v Jezusovem ravnanju in razmišljanju Sin tisti, ki se sprejema kot sin in tako priznava Boga za Očeta. Ta obrat je nadvse pomenljiv in pomemben. V simboliki moči je sinovstvo povezano z alienacijo, ker je sad odvisnosti in zahteva podrejanje, pri Jezusu pa se prav z njim ustvarjata identiteta in priznanje sebe. Ko postavlja krščanstvo najprej Sina v odnosu do Očeta, odpira še neprehojena in zanimiva pota svobodi. Tu smo namreč priče prehodu iz biološkega sinovstva k sinovstvu, ki je sad sprejemanja in priznanja samega sebe. Ko se namreč Jezus prizna kot Sin, razodeva Božje očetovstvo. Jezusovo samozavedanje in njegova identiteta se oblikujeta v tem sinovstvu, v priznanju Očeta, ne več vsemogočnega Boga. S tem pa prehaja iz naravnega reda v red svobode, kjer šele dobi antropologija svoj smisel in pomen.

To sinovstvo, ki mu da Jezus iz Nazareta povsem nov pomen, razodeva antropološko predpostavko slehernega religijskega in predvsem krščanskega delovanja. Človek oblikuje namreč svojo (p)osebnost v soočanju z drugim, brez njega bi ostal le biološko bitje (če sploh!?) in bi se nikoli ne dvignil iz narave v človeštvo. Toda ta nadvse pomemben – usoden – odnos se ne more vzpostaviti v okviru moči: podrejanja in podložnosti torej. Verska usmerjenost, ki se opira na neko vsemogočno bitje, pa naj bo še tako dobro, ne upošteva antropoloških zahtev, ki so jih razkrile vede o človeku in so dobile svojo praktično, družbeno uresničitev v demokraciji in z njo povezanim spoštovanjem človekovih pravic. Večtisočletni lik Vsemogočnega je povezan s patriarhalnimi civilizacijami, ki so hierarhične in ne poznajo človekove avtonomije, medtem ko je po besedah F. Varil-

³⁰ J. Caillot, *Croire en Dieu notre Père*, DDB, Paris 1999, 8-9.

liona vsemogočnost v krščanstvu ena od značilnosti ljubezni, ki postavlja človeka v njegovo svobodo.³¹

Če bi se vera še naprej izražala – teoretično in praktično – v tem patriarhalnem okviru, bi prezrla antropološke zahteve in s tem tudi racionalnost moderne družbe: zanjo bi bila zato brez pomena. Še več, sodobniki bi v njej videli grožnjo razčlovečenja in alienacije, kar nam nenazadnje tudi mnogi v vsej resnosti in iskrenosti očitajo.³² Prav zaradi tega menim, da je potrebno v krščanstvu postaviti za vir verskega mišljenja in delovanja vprašanje sinovstva in ne očetovstva. Samo to vprašanje se namreč ujema z osebno rastjo in uveljavljanjem, ki je zahteva sleherne antropologije, vredne tega imena. Jezus spoštuje to zahtevo, ko se sam od sebe prizna za Sina, samostojno in svobodno. Najbolj pomembno dejanje lastnega sinovskega priznanja je smrt na križu, ki je ne sprejema pasivno, marveč povsem svobodno: »Zato me Oče ljubi, ker dam svoje življenje, da ga spet prejmem. Nihče mi ga ne jemlje, ampak ga dajem sam od sebe. Oblast imam, da ga dam, in oblast imam, da ga spet prejmem. To naročilo sem prejel od svojega Očeta« (Jn 10, 17-18).

V tej točki se krščanstvo izjemno ujema s sodobno antropologijo in je zato pred nalogo, da razvije vse svoje možnosti, izhajajoč iz sinovstva, ki ga je uresničil Jezus iz Nazareta. S tem ko osredinja svoje sporočilo na to sinovstvo je v srcu človeškega, ki je priznanje sebe v drugem, z njim in po njem. V tem srečanju s človeškim daje krščanstvo sinovstvu presežno razsežnost in ga odpira novi zavezi z Jezusovim Očetom in slehernim človekom. V njej se človek svobodno usposablja za ljubezen brez meja, kristjan bo rekel za ljubezen po Jezusovi, Božji meri. In »... ker smo sposobni ljubiti« (Bernanos) smo odeti v dostojanstvo, ki je podobno in slično Božjemu. Sleherni se poraja iz ljubezni, ko jo sprejema in daje, vedno pa se to lahko dogaja le v odnosu do drugega, tako da človek dejansko iz drugega živi in za drugega umira. Ta neverjetna poklicanost in sposobnost deleženja pri taki – recimo velikonočni – ljubezni, dela slehernega človeka neskončno vrednega. In tu se lahko srečata krščanstvo in humanizem, ki išče trdni in trajni temelj človekovega dostojanstva.

Ko se Jezusovi učenci in učenke po njem, v njem in z njim prepoznajo in imajo za posvojene Božje otroke, ističasno priznavajo druge za svoje brate in sestre. Jezusovo svobodno izvoljeno sinovstvo, o čemer pripoveduje tudi boj s skušnjavcem, je pot za preboj iz stranpoti sodobne miselnosti in načina življenja, ki vodi v slepo ulico imanence in gole tehnike. Tako sinovstvo je preseganje narcistične samozadostnosti in odpiranje za sočloveka, ki je zame podoba in zakrament Očeta; tistega Očeta, ki me po sočloveku vabi v polnost in izobilje življenja v skupnost svetih, pove-

³¹ Prim. F. Varillon, *Dieu-Trinité: l'intimité d'un Dieu qui n'est qu'amour*, v: *Joie de croire, joie de vivre*, Le Centurion, Paris 1981, 132-142.

zanih z Božjo ljubeznijo. Prvo merilo sinovskega/hčerskega preseganja pa je v tem, ali sem se hvaležno sprejel v vsej svoji bornosti in smrtnosti ter ju znal prepoznati in lajšati v lačnih, žejnih, nagih, zaprtih ... Le tako bom namreč v dejanju izrazil Božje sinovstvo/hčerstvo, ki ga svobodno izpovedujem, ko bom imel druge za brate in sestre in bom z njimi tako tudi ravnal. Jezusovo Božje sinovstvo ustvarja tako iz mene tisto, kar bi sicer ne bil ali ne mogel biti. V svobodnem izpovedovanju lastnega Božjega sinovstva/hčerstva po Jezusu, z njim in v njem, pa se pred mano odpira čudovita avantura ljubezni z ljudmi in v neutrudnem prizadevanju za njihove pravice, da so siti, odžejani, oblečeni, prosti ...

Povzetek: Drago Ocvirk, Krščanstvo, človekove pravice in dostojanstvo

Čeprav je Cerkev nasprotovala liberalnemu pojmovanju človekovih pravic v 19. stoletju, se je že z Leonom XIII. opredelila zanje, med izkušnjo totalitarizmov in po njej pa jih je odločno podprla in vključila v svoj družbeni nauk (1). Te pravice so nastale iz potrebe po preživetju (evropskega) človeka, ki so ga ogrožale vojne, in so utemeljene na njegovem dostojanstvu. To dostojanstvo je neprepričljivo utemeljeno, zaradi česar se nenehno pojavlja njegovo zanikanje (2). Zato poskuša avtor ugotoviti, kje in kako lahko krščanstvo da temu dostojanstvu in poslednično človekovim pravicam potrebno trdnost, ki bi nagovorila podobna humanistična iskanja. Možnost za to vidi v kristologiji, ki izhaja iz Jezusove uresničene človeškosti, ki jo je mogoče dojeti kot človekost Boga in ne več kot 'pobožanstvenje' človeka. Ker je ta zasuk k Jezusovemu človeštvu kot izhodišču kristologije v začetni stopnji, avtor le odpira problematiko v povezavi s človekovim dostojanstvom in pravicami, ne da bi ponudil dokončne rešitve.

Ključne besede: Človekove pravice, dostojanstvo, katoliški prispevek k človekovim pravicam, Jezusova človeškost, antropološka določenost izrazov vere

³² Na ta očitek je bil pozoren že koncil, ko je spregovoril o koreninah ateizma: »Kajti ateizem, če ga gledamo v celoti, ni nekaj prvobitnega, marveč izvira iz različnih vzrokov, med katere spada tudi kritična reakcija zoper verstva, in sicer v nekaterih deželah zlasti zoper krščansko verstvo. Zato morejo pri tem nastanku ateizma imeti nemajhen delež verni ljudje, kolikor je treba o njih reči, da zaradi zanemarjene verske vzgoje, zaradi takega razlaganja nauka, ki vzbuja nesporazume ali pa s pomanjkljivostmi svojega religioznega, moralnega in socialnega življenja pristni obraz Boga in religije bolj zakrivajo kakor pa odkrivajo« (CS 19,3).

Summary: Drago Ocvirk, Christianity, Human Rights and Dignity

Although opposed to the liberal conception of human rights in the 19th century, the Church came out in favour of human rights already with Pope Leo XIII and supported them with much determination in totalitarian systems, making them also a part of its social doctrine. (1) These rights came into being out of the need of (European) man for survival, which was threatened by wars, and are based on man's dignity. This dignity, however, is not well-founded and therefore keeps being negated. (2) Thus, the author tries to establish where and how christianity can consolidate this dignity and, consequently, human rights and thereby appeal to similar humanistic endeavours. A possibility therefor could be a christology centred on Jesus' realized humanity, which can be understood as God's humanity and not as 'deification' of man any more. Since this turn towards Jesus' humanity as the starting point of christology is just beginning to develop, the author only touches on the problems in connection with human dignity and human rights without offering a final solution.

Key words: human rights, dignity, Catholic contribution to human rights, Jesus' humanity, anthropological determination of expressions of faith

Franc Perko

Prenova Cerkve na Slovenskem ob koncu 20. stoletja

Bližamo se koncu 2. tisočletja krščanske ere. Teče 3., to je zadnje leto priprave na veliki jubilej, posvečeno Bogu Očetu. Kristusova Cerkev v svetu se je zganila, dela obračune za nazaj in načrte za prihodnost. Božje delo odrešenja je kot kvas vsajeno v testo sodobnega človeštva. Slovenska sinoda naj bi prinesla ne samo obračun ampak tudi smernice za preno-vo in delovanje. Katoliške Cerkve na Slovenskem v 3. tisočletj. Ob teh mej-nikih je koristno pogledati kakšna je bila in je prenova Cerkve na Slo-venskem ob koncu 20. stoletja.

Naslov je zelo zahteven in obetajoč. Zahteval bi ne samo prerez da-našnjega stanja Cerkve na Slovenskem, ampak tudi različne analize de-lovanja Cerkve v smeri prenove. Iz različnih vzrokov, zlasti zaradi moje več kot 12 letne odsotnosti iz Slovenije, za kaj takega nisem sposoben. V času moje odsotnosti se je dogodilo in se dogaja v Sloveniji marsikaj, če-sar ne morem spremljati, ali spremljam bolj od daleč. Vendar sem prevzel to temo, ki ne bo pravi referat, ampak samo nekaj misli ob osvetlitvi posameznih področij.

I. Velike spremembe v Cerkvi in v družbi v zadnjih desetletjih

Zadnja desetletja našega stoletja so polna globokih sprememb tako v Cerkvi kot v družbi. Zdi se, da čas teče vedno hitreje. Tehnični dosežki povezujejo ljudi in celotno človeštvo v povezano enoto. Hitro se spreminja tudi miselnost ljudi, ki so vedno bolj kritični. Hkrati se pojavljajo nasprotja, ki, na žalost, še vedno vodijo do krvavih obračunavanj, namesto do dialošk-ega razreševanja. Naše stoletje je najbolj krvavo v zgodovini človeštva, znano po svetovnih vojnah in revolucijah. V teh nasprotjih se porajajo spremem-be, ki jih moramo upoštevati tudi v odrešenjskem delovanju Cerkve.

a) Spremembe v zadnjih desetletjih v Cerkvi

Za vesoljno Cerkev je 2. vatikanski koncil dogodek, ki je v marsičem preusmeril Cerkev in njeno delovanje. Jasno je, da v bistvu ostaja vedno ista božje-človeška ustanova in odrešenjsko dogajanje, toda svoje delo-

vanje mora prilagajati spremembam časa. Gre tudi za različne možne poglede na Cerkev. V tem pogledu moremo našteti nekaj sprememb in novih poudarkov, ki zadevajo tudi prenovo

Cerkve na Slovenskem:

- Cerkev ni le popolna družba, ampak je v prvi vrsti skrivnost in to skrivnost troedinega Boga, ki v skupnosti Cerkve uresničuje skrivnost odrešenja. Cerkev, je tako nekaj dinamičnega, je odrešenijsko dogajanje.

- Koncil nam je dalje predstavil Cerkev kot Božje ljudstvo, v katerem so enakovredni laiki in hierarhija. Vse ljudstvo je obdarjeno s trojno službo: učiteljsko, duhovniško in pastirsko. Je torej nosilec odrešenijskega dogajanja in je v zvestobi z naukom celotne Cerkve nezmotno. Sveti Duh to ljudstvo vodi z različnimi službami in karizmami. Ni zaprto v družbene strukture, ampak odprto vsem kristjanom, vsem verujočim in vsem, ki iščejo Boga. Vidna Cerkev je zakrament odrešenja za vse.

- Cerkev je po volji svojega ustanovitelja hierarhična skupnost, kajti odrešenje, ki ga posreduje, prihaja od zgoraj kot Božji dar. Vendar vlada v Cerkvi svojevrstna demokracija. Kristus s Svetim Duhom je navzoč in deluje v vseh udih svojega skrivnostnega telesa. Hierarhija ni postavljena za gospodovanje, ampak služi uresnitvi odrešenja in celotnemu Božjemu ljudstvu.

- Ti prenovljeni pogledi na Cerkev zahtevajo prenovo notranjih odnosov v njej. Koncil je naglasil zlasti kolegialnost v odnosih papež - škofje, škofje - duhovniki, duhovniki - verniki, prav tako je važno načelo subsidiarnosti. Glavni nosilec odrešenijskega procesa je celotno Božje ljudstvo, konkretno je to župnijsko občestvo.

Središče Cerkve ni v Rimu, ampak v vsaki župniji in v vsakem oltarnem občestvu. To je decentralizacija Cerkve in njenih struktur.

- V desetletjih po koncilu je prišla v ospredje podoba Cerkve kot »koinonije« - odrešenijskega občestva, v katerem vladajo svojevrstni odnosi, kajti središče tega občestva je v prvi vrsti Kristus s Svetim Duhom. To so globoke spremembe v gledanju na Cerkev, ki nujno zahtevajo vsestransko prenovo Cerkve. Čeprav se je pokoncilska prenova v Cerkvi na Slovenskem uspešno začela, je še vedno veliko stvari, ki se morajo spremeniti in tej prenovi služi vseslovenska sinoda, ki naj pripravi našo Cerkev za vstop v 3. tisočletje.

b) Spremembe v družbi

Najpomembnejša sprememba v naši družbi je zlom komunističnega totalitarizma. Čeprav ostajajo še mnogi sledovi komunističnega sistema, se je vendarle Cerkev znašla v novih okoliščinah, ki vplivajo na njene notranje odnose in na njeno mesto v družbi.

V zadnjem desetletju je naša družba v tranziciji na ekonomskem področju iz nekdanjega socialističnega dirigiranega k sodobnemu tržnemu

gospodarstvu. Na političnem področju je prišlo do prehoda od diktature komunistične partije v demokratični večstrankarski sistem. V zvezi s tem se javljajo različne težave, ker se staro le nerado umika novemu. V vseh državah vzhodne Evrope so podobne težave, ko ljudje starega sistema želijo v novih okoliščinah zadržati svoje privilegije.

Cerkev ima do političnega dogajanja ustaljena načela, ne stoji za nobeno politično stranko, ima pa pravico in dolžnost, da izreka moralno sodbo o političnih dogajanjih. S tem v zvezi je obračun s preteklostjo in sprava, za katero si Cerkev prizadeva. Cerkev nima pred očmi politične sprave, ampak ji gre za globljo spravo med ljudmi, za spravo, ki temelji na zgodovinski resnici in pravičnosti. Na žalost, se zdi da naša družba na tako spravo še ni pripravljena. Cerkev je na tem področju storila veliko. Nevarnost pa je, da kristjani kažemo s prstom samo na druge. Morda je premalo iskrene notranje kritike.

2. Prenova od zunaj in od znotraj

a) Prenova od zunaj

Kaj vidi od prenove nekdo, ki je zunaj Cerkve? Tu je predvsem prenova bogoslužja z uvedbo narodnega jezika. Ta prenova je šla brez težav in odpora. Prav tako je potekala prenova bogoslužnih prostorov in uveljavila se je nova cerkvena umetnost in arhitektura. Ponekod je bilo morda to storjeno prehitro, s premalo spoštovanja za vrednosti iz preteklosti.

Tudi novi organi za delovanje Cerkve, predvsem razni sveti, so se že dobro uveljavili. Sodelovanje laikov, zlasti v zadnjih letih raste. Notranji odnosi v Cerkvi se oblikujejo v novem duhu. Tudi odnosi do drugih kristjanov in nekristjanov so prežeti s koncilsko širino. Napredek je seveda še vedno mogoč in zaželen.

b) Prenova od znotraj

Zunanja prenova je odraz notranje prenove, ki se prav tako postopno uveljavlja.

- Tu je najprej prenova ciljev neposrednega delovanja Cerkve. Cilj ni družbena moč in obvladovanje človeka, ampak služba odrešenju, ki je namenjeno vsem. V tem pogledu se je Cerkev na Slovenskem prenovila že v času komunistične diktature, ko je bila omejena na strogo versko področje in še tu z omejeno svobodo. Cerkev je zadnje desetletje svobodneje zadihala, kar tistim, ki so prepojeni s staro komunistično miselnostjo, ni všeč. Očitki o politizaciji Cerkve so brez osnove. Jasno pa je, da ima Cerkev pravico in dolžnost, da se trudi za svoje mesto in svobodo delovanja v demokratični družbi.

- Notranja prenova zajema tudi prenovo odnosov tako znotraj Cerkve kakor tudi odnosov do drugih, do družbe, do kulture, do sveta. To je povezano s prenovo posameznega kristjana in krščanskih skupnosti. To prenavljanje človeka pa je pravzaprav stalna odrešenjska in vzgojna naloga Cerkve. To prenavljanje v duhu evangeljske širine in ljubezni je v današnjem ozračju in družbeni miselnosti izredno težko, a tudi izredno potrebno.

- Notranja prenova Cerkve mora iti v smeri osredotočenja Cerkve na njeno bistveno odrešenjsko poslanstvo. O tem več v naslednjem odstavku.

3. Prenova Cerkve, usmerjena na bistveno poslanstvo Cerkve

Cerkev je v zgodovini zaradi zunanjih okoliščin prevzemala različna poslanstva. V prvih treh stoletjih je bila usmerjena na odrešenjsko poslanstvo in postopno rast v družbi, ki ji ni bila naklonjena. S svobodo, ki jo je dosegla v rimskem imperiju, pa se je

marsikaj spremenilo. Cerkev je stopila na politični oder in krščanstvo je kmalu postalo ideologija rimskega imperija. Na zahodu je cesarstvo kmalu propadlo in cerkveno vodstvo se je moralo ukvarjati s političnimi zadevami.

- Zelo pomembno je bilo karitativno delovanje Cerkve. Skrb za bolne in za revne je bila v njenih rokah.

- Cerkev je delovala na kulturnem področju in ohranjala kulturno dediščino antike. Samostani so bili tudi kulturna središča.

- Važno je bilo prosvetno delovanje Cerkve. Dolga stoletja je edina skrbela za šole in ustanavljala univerze.

- Tudi v ekonomiji, v razvoju kmetijstva in obrtništva je bila pomembna njena vloga. Naša civilizacija se je razvila v okviru krščanstva. Tudi na slovenskem ozemlju je opravljala Cerkev te različne naloge.

V novih okoliščinah in z novo opredelitvijo Cerkve postajajo te naloge za Cerkev drugorazredne, kar so pravzaprav vedno bile. Bistveno poslanstvo Cerkve, ki ga nihče drugi ne more opraviti, je uresničevanje Kristusovega odrešenja. Uresničevati odrešenjski proces, v katerem se človek iz svoje ustvarjene omejenosti dviga v moči Kristusa in Svetega Duha v prostranstva Božjega življenja, je specifična naloga Cerkve vedno in povsod. Vse drugo je sicer dobro in koristno, vendar je stranski sad bistvenega, odrešenjskega poslanstva Cerkve.

Tu se lahko vprašamo, koliko je Cerkev na Slovenskem doživela prenovo v tej smeri. Pod komunistično diktaturo so jo zunanje okoliščine prisilile in omejile, kar sicer ni bilo dobro, vendar je v tem neki njen pozitivni kapital. Sedaj se obračamo, vendar se še nismo obrnili. Cerkev se mora neprestano obračati in reformirati v smeri svojega bistvenega odrešenjskega poslanstva. Tako osredotočenje na bitno poslanstvo osvobaja

Cerkev in posameznega kristjana. Tu je velika skrivnost odrešenja, ki se uresničuje samo na križu. Iz izničenja se poraja novo stvarstvo. To razumejo samo nekateri, ki so poklicani in izvoljeni. Morda pričakujemo včasih preveč. Radi bi spreobrnili vse človeštvo, a najbrž je Božji načrt drugačen. Odrešenijska skupnost Cerkve je bila, je in bo ostala vedno mala čreda.

Za resnično prenovo Cerkve je važno, da ostanemo, se trudimo in delujemo v smeri bistvenega. Uresničevanje odrešenja pa se dogaja vedno po poti križa, izničenja in nasprotovanja. Nekateri se pritožujejo nad nasprotovanjem Cerkvi v slovenskem prostoru. Morali bi pa reči: Hvala Bogu, da do takega nasprotovanja prihaja. To je dokaz, da je Cerkev na pravi poti. To je normalno stanje Cerkve. Cerkev je naprej živeči Kristus ki so mu stalno nasprotovali. To je napovedal tudi svojim učencem: »Ako vas svet sovraži, vedite, da je mene sovražil prej ko vas. Ko bi bili vi od sveta, bi svet svoje ljubil. Ker pa niste od sveta, ampak sem vas jaz od sveta odbral, zato vas svet sovraži« (Jn 15,18-19).

4. Prenova Cerkve kot duhovne voditeljice slovenskega kristjana

Cerkev je bila duhovna voditeljica slovenske družbe in krščanstvo je oblikovalo slovenskega človeka in njegovo kulturo. To je po eni strani dobro, po drugi zelo nevarno. Danes Cerkev ni več duhovna voditeljica slovenske družbe kot celote. Ostaja pa vedno duhovna voditeljica slovenskega kristjana. To poslanstvo opravlja z večjim ali manjšim uspehom. Tu ne mislim, da je duhovna voditeljica samo duhovščina. Hvala Bogu, da se sliši vse več glasov laikov. Dobro je, da se ne javljajo večja nasprotja med laiki in hierarhijo. Mislim, da se medsebojno dobro dopolnjujejo.

Tu vidim tudi veliko vlogo vseslovenske sinode. Cerkev, odrešenijska skupnost laikov in hierarhije, stopa na plan in daje smernice slovenskemu kristjanu za prihodnost. Cerkev kot občestvo vernih naj bi se na sinodi bolj ozavestila, opogumila in učvrstila svoje poslanstvo v slovenski družbi.

Danes je vloga sredstev družbenega obveščanja vedno večja. Večji vpliv imajo kot tradicionalna sredstva oznanjevanja in kateheze. Hvala Bogu, imamo veliko dobrega verskega tiska. Vpliv »Družine« in »Ognjišča« je velik. Prav tako je vplivno tudi delovanje radija »Ognjišča«. Na televiziji je bolj malo verskega, najbrž še niso izkoriščene vse možnosti. Cerkev more tako preko občil duhovno usmerjati slovenskega kristjana, ga hraniti in napajati iz pristnih krščanskih virov.

To so nove naloge, ki jih Cerkev na Slovenskem dokaj uspešno prevzema. Te naloge zahtevajo ogromno naporov in veliko materialnih sredstev. Mislim, da se prenova Cerkve na Slovenskem na področju sredstev družbenega obveščanja uspešno razvija in Cerkvi omogoča duhovno vodstvo slovenskega kristjana.

5. Prenova struktur Cerkve na Slovenskem

Poleg hierarhične strukture se tudi v Cerkvi na Slovenskem vedno bolj uveljavlja karizmatična struktura Cerkve. Ta je bila vedno prisotna, za kar pričajo najrazličnejše ustanove Bogu posvečenega življenja. Za globlje doživljanje odrešenja in medsebojne povezanosti so danes zelo pomembna mala ali bazična občestva in različna duhovna gibanja. Cerkev na Slovenskem je imela bogato izkušnjo malih občestev v soseskah ob podružnicah in v raznih bratovščinah. Tudi to bi bilo koristno gojiti naprej. Danes se pojavljajo različne nove oblike malih občestev, povezane navadno z raznimi duhovnimi gibanji. Večinoma niso avtohtona, zrasla v naši Cerkvi, ampak so se k nam razširila od drugod. Ta gibanja in občestva predstavljajo pomembno obliko prenove Cerkve na Slovenskem in ji zagotavljajo prihodnost. Včasih nastajajo napetosti med hierarhično strukturo Cerkve in raznimi posebnostmi duhovnih gibanj. O tem bo morala spregovoriti tudi sinoda.

Kratek pogled na prenovu hierarhičnih struktur:

- *Župnija* je osnova hierarhične strukture Cerkve. Tu se konkretno uresničuje odrešenje z oznanjevanjem, obhajanjem zakramentov, zlasti evharistije in s pastirskim vodstvom. Zato je župnija pravo središče Kristusove Cerkve. Podoba župnij se danes spreminja. Pri nas imamo še dosti klasičnih, zlasti manjših župnij, kjer gre vse po starem. Imamo pa tudi razgibane prenovljene župnije, kjer je duhovniku uspelo pritegniti župljane k skupnemu delu na različnih področjih. Važno je, da se krepí zavest, da glavni nosilec odrešenjskega poslanstva v župniji ni, oziroma ne bi smel biti duhovnik, ampak župnijsko občestvo. Tu se miselnost počasi spreminja. Proces spreminjanja in obnove župnij ni povsod enak, zato so podobe naših župnij zelo različne.

Veliko je odvisno od duhovnika, od njegove skrbi in iskanja najboljših rešitev za konkretno župnijo. Naši verniki so v tem precej pasivni in kaj radi vse prepuščajo duhovniku. Skoraj povsod so se že uveljavili župnijski pastoralni sveti, ki imajo ponekod zelo razvejano dejavnost. Prenova Cerkve na Slovenskem je v prvi vrsti odvisna od prenove naših župnij. Ta prenova se je začela, smeri prenove so dobre. Bo pa to dolgotrajen proces, ki se bo v različnih župnijah razvijal z različno hitrostjo. Sinoda bo mogla in morala pospešiti prenovu slovenskih župnij.

- *Vloga dekanij* se spreminja in hkrati krepí. Do izraza prihajajo *pastoralna področja*, ki navadno obsegajo več dekanij. Vse to je v zvezi s krepitvijo medsebojne pomoči pri pastoralnem delovanju Cerkve. Sinoda bo mogla k temu dati nove spodbude.

- *Prenova škofij* je zvesto sledila koncilske in pokoncilske smernice. Ustanovljeni so bili potrebni sveti in organi, kot so duhovniški in pasto-

ralni sveti, ki pomenijo razširitev odgovornosti in pomoč duhovnikov in laikov pri vodenju pastoralnega dela. Seveda sama organizacijska struktura ne pomeni veliko, če ni osebne zavzetosti članov, kar naj bi okrepila vseslovenska sinoda.

Pripravlja se ustanovitev novih škofij. Izdelan je bil program z več inačicami. Katera rešitev bo izbrana, se še ne ve. Morda bodo dve ali tri nove škofije, manj verjetno je, da bi jih bilo pet. Po koncilski opredelitvi je škofija krajevna Cerkev, ki more živeti sama zase z vsemi potrebnimi organi. V novejšem času se uveljavlja mišljenje, naj bi škofije bile predvsem zaožrožena pastoralne enote, medtem ko bi metropolija prevzela administrativne posle. Vendar to še nima podlage v kanonskem pravu Cerkve.

- V Sloveniji se uveljavljajo tudi *nadškofijske strukture*: škofovska konferenca in razni posvetovalni organi. Tu zadevamo na težave razdeljenosti slovenskega prostora in različnih navad. To je po eni strani slabost, po drugi pa prednost, ki jo daje bogastvo različnosti. Najbrž bi bilo napak, če bi hoteli vse poenotiti. Potrebna je širina, moramo se naučiti spoštovati bogastvo različnosti.

- Sodobno pastoralno delovanje ne sme biti stihijsko, ampak načrtovano. Že dolgo so prisotni *pastoralni načrti*, ki so potrebni vendar ne kot togi predpisi, ampak kot smernice za delovanje. Sinoda bo morala spregovoriti tudi o tem. Za Kristusovo Cerkev ostaja vedno osnovni pastoralni načrt oznanjevanje in uresničevanje evangelija.

- Vključevanje v *evropske strukture in strukture vesoljne Cerkve* je v naši Cerkvi prisotno. Zaradi majhnosti ne moremo pomeniti veliko v krogu Cerkev v Evropi in v svetu. Pomembna pa je zavest naših vernikov, da smo del vesoljne Cerkve. Tudi v naši Cerkvi se uresničuje vesoljna Kristusova Cerkev. Na nek način se Cerkev kot odrešensko dogajanje uresničuje v vsaki župniji in v vsakem oltarnem občestvu.

Dinamika povezanosti Cerkev pa ni samo hierarhična, ampak tudi karizmatična in duhovna. Kristjan vsake cerkvene skupnosti mora biti odprt vesoljni odrešenski skupnosti Cerkve, biti mora resnično »katoliški«, vesoljni, v svetni družbi bi rekli svetovljanski kristjan. Tako lahko premagamo tudi občutek majhnosti naše slovenske stvarnosti.

6. Prenova posebnih področij delovanja Cerkve

Odrešenje, ki se uresničuje v Cerkvi, zajema celotnega človeka, vse plasti njegove biti in njegovega delovanja. Zato vsa področja človekovega delovanja, čeprav so v sebi avtonomna, postajajo področja delovanja kristjana kot člana Cerkve. Dvojnost svetnega in svetega se v konkretnem človeku spaja v eno. Zato mora imeti kristjan pred očmi v prvi vrsti to, kar je bistveno - to je odrešenski proces, hkrati pa širino, da zna odrešensko prenašati kot sol v celotno življenje družbe.

Nekatera področja, ki so pomembna za delovanje Cerkve:

- *Karitativno delovanje* Cerkve na Slovenskem je moglo organizirano zaživeti šele v zadnjem desetletju, čeprav je bilo v nekih oblikah navzoče že prej. Slovenski kristjan ima čut za solidarnost zlasti ob humanitarnih katastrofah. Morda bi se lahko bolje poskrbelo za reveže različnih vrst v posameznih župnijskih skupnostih.

- Na *področju vzgoje in izobraževanja* je bila Cerkev na Slovenskem vedno navzoča vsaj s poučevanjem verouka. Danes ima širše možnosti v otroških vrtcih, šolah, gimnazijah. Z udejstvovanjem na tem področju vlaga kapital za prihodnost ne samo Cerkve, ampak tudi slovenskega naroda.

- *Ekumensko delovanje*, delo za edinost ima dolgo tradicijo na Slovenskem. Živimo v pluralni družbi. Čeprav je katoliška Cerkev večinska, ne smemo pozabiti naših evangeličanov, pravoslavnih doseljencev in raznih manjših skupnosti. Vedno več je med nami tudi muslimanov. Cerkev kot zakrament odrešenja za vse mora na nek način skrbeti za vse v zavesti, da je v katoliški Cerkvi polnost Kristusove Cerkve.

Pravijo da ima v obdobju globalizacije, v katerega vstopamo, prihodnost samo katoliška Cerkev. Zato pa mora biti odprta, razumevala za pluralnost, a hkrati samozavestna. Vprašanje je, koliko je vse to prisotno v Cerkvi na Slovenskem.

- *Misijonski čut* je bil v Cerkvi na Slovenskem vedno dokaj razvit. Za to pričajo naši misijonarji, pa tudi misijonske nabirke. Res je v večini župnij to bolj kampanjsko, omejeno na misijonsko nedeljo. Položaj pa se danes spreminja, ne samo Afrika in Azija, tudi Evropa in Slovenija postaja misijonsko področje.

- Rad bi opozoril še na eno področje, ki je sicer postransko, vendarle značilno in važno za Cerkev na Slovenskem. To so *romanja*. Lahko imajo pomembno oblikovalno funkcijo za slovenskega kristjana, lahko pa ostanejo samo romarski turizem. Prav bi bilo, da pastoracijo romarjev vzamemo resno.

- Tu so še razne *ljudske pobožnosti*, ki jih ne smemo zanemarjati, kajti tradicija ima važno vlogo v verskem življenju. Hvala Bogu, da so te pobožnosti še vedno žive in se marsikje pozabljene tudi obnavljajo. Važno vlogo v verskem življenju ima *glasba*. Slovenci imamo bogato cerkveno glasbeno dediščino, ki raste tudi z novimi oblikami glasbenega udejstvovanja.

Težko je oceniti *duhovno moč Cerkve na Slovenskem*. Ta moč je skrita, povezana z Božjim milostnim delovanjem. Mislim pa, da je ta moč velika. Oprta je na tisoče mučencev zadnje dobe, na armado molilcev, na skrite žrtve malih ljudi, ki dajejo Cerkvi pravo življenjsko moč. Bog ima Cerkev na Slovenskem rad. Daje ji odlične voditelje in dušne pastirje, vsem pa obilje svojih milosti.

Res je, da naša Cerkev doživlja tudi *velika nasprotovanja*. Danes je veliko ljudi daleč od Boga, prežetih z racionalizmom ali praznoverjem. Ti

ne morejo dojeti in sprejeti Cerkve, Božje glasnice v slovenskem narodu. Taka nasprotja morajo biti. Satan spretno izkorišča slabosti ljudi in slabosti Cerkve, da širi svoje kraljestvo zla in smrti. Cerkev pa oznanja Božje usmiljenje in se zavzema za življenje, za civilizacijo ljubezni proti prevladujoči civilizaciji smrti. Končna zmaga je na njeni strani, na strani usmiljenega Boga.

7. Prenova v odnosih Cerkev - družba - država

Družba in država sta dve različni stvari. Zato Cerkev razlikuje odnose do družbe od odnosov do države.

- *Cerkev kot skupnost Božjega ljudstva je del družbe.* Dolgo je bila pri nas izolirana, potisnjena na rob družbe. Načelo ločitve Cerkve od države, ki ga Cerkev danes sprejema, so nekateri razlagali kot izločitev Cerkve iz družbe in javnega življenja. Danes je to obdobje premagano, a tisti, ki so prežeti s starim komunističnim totalitarizmom, se s spremembo ne morejo sprijazniti. Zato se stanje le počasi spreminja. Cerkev se mora še vedno boriti za svoje mesto v demokratični družbi. V tem družbenem dogajanju so nasprotovanja lahko koristna, blokada Cerkve pa je nepravilna in škodljiva.

- *Odnosi med Cerkvijo in državo* pa se počasi urejajo. Za enkrat še nismo prišli daleč, veliko je problemov. Morda je moral priti novi slovenski metropolit, ki je s svojimi jasnimi stališči sicer vzbudil nasprotovanja in napade, hkrati pa pospešil urejanje odnosov Cerkev - država. Za kak novi zakon o verskih skupnostih nismo navdušeni. Taki zakoni so poznani iz totalitarističnih sistemov komunističnih držav. Kjer vlada prava demokracija, taki zakoni niso potrebni. Pač pa se Cerkev na Slovenskem zavzema za sporazum z Apostolskim sedežem. Upamo, da bo tak sporazum kmalu sklenjen. Pri tem so važne rešitve konkretnih vprašanj.

Napetost med Cerkvijo in državo je nekaj dobrega, drugače je nevarnost, da pride do podrejanja Cerkve državi, ali tudi obratno, do raznih oblik papocezariзма ali cezaropapizma. Medsebojni odnosi morajo biti vedno nekaj dinamičnega, prilagojeni konkretnim razmeram. Zato lahko tudi sinoda v tem smislu da svoje pobude.

Sklep

Če primerjamo Cerkev na Slovenskem s Cerkvami v sosednjih deželah, vidimo, da ima nekatere slabosti, pa tudi mnoge prednosti. Kot ljudska Cerkev (Volkskirche) zajema veliko večino slovenskega naroda. Tako bo, kakor upamo, tudi v prihodnje. V naši Cerkvi pa se oblikuje tudi elita aktivnih kristjanov, ki je upanje za prihodnost. Potrebna pa je stalna prenova, kateri naj bi dala smernice in zagon vseslovenska sinoda.

V neprijazni miselnosti sodobnega sveta, v hudih napadih Zla, ostaja

Cerkev luč in vodnica duhovnosti slovenskega človeka. V 3. tisočletje stopa Cerkev na Slovenskem z dobrimi osnovami. Ostala bo ljudska, množična Cerkev z vedno rastočo elito. Cerkev ima zagotovljeno prihodnost. S tem pa zagotavlja tudi prihodnost slovenskemu narodu.

V procesu preнове stopa Cerkev na Slovenskem s skromnostjo in potrpežljivostjo, s širino in samozavestjo v novo tisočletje krščanske ere.

Povzetek: Prenova Cerkve na Slovenskem ob koncu 20. stoletja

V zadnjih desetletjih smo bili priče velikih sprememb v Cerkvi in v družbi. 2. vatikanski koncil in zlom komunizma je zaznamoval naš čas. Cerkev se prenavlja od zunaj in od znotraj. Prenova Cerkve je usmerjena na bistveno poslanstvo Cerkve, to je uresničevanje Kristusovega odrešenja. Poleg duhovne preнове se prenavljajo tudi strukture Cerkve od župnije, dekanije, škofije do nadškofijskih struktur. Prenavlja se tudi drugo delovanje Cerkve: karitativno, ekumensko, misijonsko. Za prenovalo so pomembna tudi romanja in ljudske pobožnosti. Po padcu komunizma so se začeli oblikovati novi odnosi Cerkve do družbe in do države. Po hudih preizkušnjah in kljub velikim nasprotovanjem Cerkev lahko z optimizmom gleda v prihodnost.

Ključne besede: Prenova, Cerkev na Slovenskem, sinoda, družba, prihodnost.

Summary: Franc Perko, Renewal of Slovenian Church at the End of the 20th Century

During the last decades we have been witnessing numerous changes in the Church and in society. Second Vatican Council and the collapse of communism have marked our time. The Church has been renewing itself outside as well as inside. The renewal of the Church is directed to its essential mission i.e. the realization of Christ's redemption. In addition to a spiritual renewal, church structures such as the parish, the deanery, the diocese as well as the structures of the archdiocese are renewed, too. The renewal also extends to less essential activities of the Church such as charitable, ecumenical and missionary activities. Pilgrimages and popular devotions play another important role in the renewal. After the collapse of communism new relations between the Church and the society as well as the state have begun to develop. Having experienced heavy trials and faced with much opposition, the Church can nevertheless look into the future with optimism.

Key words: renewal, Slovenian Church, synod, society, future

Ciril Sorč

Milenarizem nekoč in danes

Uvod

V zgodovini je bila vedno navzoča želja in hkrati prizadevanje določiti čase in načine nastopa in razvoja eshatoloških dogodkov. Večkrat so njihov nastop povezovali z določenimi duhovnimi ali družbenimi razmerami ali posameznimi verskimi in duhovnimi gibanji in ustanovami. Bolj ko so bili časi in razmere slabe, več je bilo »prerokov« milenarizma. Zelo pogost pojav mileranizma opazamo ob raznih prelomnih časih in letnicah. Značilna je torej zamisel nekakšnega milostnega ali odrešenjskega časa, ki bo nastopil znotraj zgodovine kot njeno zadnje obdobje. Ker tudi danes na pragu tretjega tisočletja nismo pred tem imuni, je prav, da se tega vprašanja vsaj dotaknemo.¹

Pod izrazom *milenarizem* oziroma *hiliazem* (oboje izvira iz števnik »tisoč«: gr. *cilioi* [hilioi], lat. *mille*), razumemo v ožjem pomenu pričakovanje tisočletnega kraljevanja Kristusa in pravičnikov pred poslednjim bojem z zlom in hudičem, nato bo nastopilo dokončno povelicanje. V širšem pomenu je milenarizem pričakovanje, da se bo zemeljska zgodovina prevesila v nekakšen odrešenjski čas, ki ga bo Bog vzpostavil na tej zemlji, in ta čas bo povezan z nastopom določene družbe ali reda. Pripadniki te skupnosti so seveda izvoljenci, ki se skupaj s Kristusom pripravljajo na ta zadnji spopad z nosilcem vsega zla - satanom in njegovimi privrženci. Značilna je torej zamisel nekakšnega milostnega ali odrešenjskega časa (Heilszeit), ki bo nastopil znotraj zgodovine kot njeno zadnje obdobje.² Svetopisemsko oporo za takšno razmišljanje najdejo milenaristi v knjigi Razodetja 20.³ Iz Razodetja so vzeli opis ali »scenarij«, popolnoma zane-

¹ Prim. D. Thompson, *Das Ende der Zeit. Apokalyptik und Jahrtausendwende*, Claassen, Hildesheim 1997; G. Duby, *L'anno mille. Storia religiosa e psicologia collettiva*, Einaudi, Torino 1976; G.B. Winkler, *Chiliasische Ideen und christliche Wirklichkeit*, v: Theologisch-praktische Quartalschrift, zv. 137 (1989), 360-368; prim. še Concilium (it.) 34 (1998) celotno 4, številko, ki nosi naslov: *Il mondo va verso la fine?* in skoraj nepregledno literaturo glede naše teme zelo različnega izvora.

² Prim. F.-J. Nocke, *Eschatologie*, v: Handbuch der Dogmatik. 2, Patmos, Düsseldorf 1992, 391-395.

³ Prim. U. Vanni, *Il regno millenario di Christo e dei suoi (Apoc 20,1-10)*, v: Studia Missionalia 42 (1993), 67-95.

marili pa so resnično vsebino. Besede, ki jih je napisal Janez v spodbudo in tolažbo mučenim in preganjanim kristjanom ob koncu prvega stoletja (pri čemer je segel po raznih prispodobah iz stare zaveze in tedanjega časa), so mnogi kasneje prilagodili svojim pogledom (daleč od prvotne zamisli), ki so vnašali bolj strah in trepet kot pa zaupanje v Kristusovo zmagovito moč. Mnogi so primere in imena vzeli povsem dobesečno.

Zgodovinski razvoj milenarizma

a) Milenarizem v judovstvu

Takšna milenaristična misel je prevečala že *judovsko* miselnost in je sestavni del religioznega *sionizma*: ponovna vrnitev Judov iz suženjstva v obljubljeni deželo.⁴ Svetopisemske korenine niso samo v Dan 7,18 in 7,27, temveč tudi v Ez 37 in 38. Tisočletno mesijansko kraljestvo je tako poslednje obdobje sveta in zgodovine pred večnim Božjim *sabbat* v novem večnem stvarstvu. Kraljevanje mesije spada v zgodovino tega sveta; novo stvarjenje vsega, ki se začne s poslednjo sodbo, pride šele za tem. Ta mesijanska upanja se nanašajo vsekakor na krize, skozi katere je šla vera Izraela ob teološko-političnih katastrofah (preizkušnjah) in izkušnjah izgnanstva (eksila). Dajejo odgovor na stalno se vsiljujoča vprašanja: Zakaj morajo pravični toliko trpeti, brezbožni pa uspevajo? Kaj je z Božjo pravičnostjo? Iz zaupanja se porodijo spoznanja o prihodnosti: Bog ostaja svojim obljubam zvest!

V Raz 20-22 opisano apokaliptično dramo moramo gledati na ozadju Ezk 37-48, čeprav so razlike med obema besediloma pomembne. Velika podobnost pa obstaja med Janezovim Razodetjem in sirsko *Baruhovo apokalipso* ter 4. *Ezdrovo knjigo*, ki sta nastali približno v istem času kot Razodetje. Apokrifi večkrat izražajo mnenje, da bo zadnjih tisoč let zgodovine sveta zaznamovanih z materialno in duhovno blaginjo brez kakršne koli bolečine in trpljenja.⁵ Po njihovih trditvah naj bi vsako tisočletje zgodovine ustrezalo enemu dnevu stvarjenja, in zadnji dan, sobota, naj bi ustrezala prav temu zadnjemu tisočletju, ki bo tisočletje blaginje in počitka. Tisti, ki bo to zadnje obdobje zgodovine vzpostavil, bo pričakovani mesija.

⁴ M. Introvigne povzema prepričanje mnogih preučevalcev vprašanja milenarizma, da je le-ta specifično judovsko-krščanski pojav in da moremo govoriti o milenarizmu zunaj tega konteksta samo »per analogiam«. Prim. E. Introvigne, *Millenarismo e nuove religioni alle soglie del duemila. Mille e non più mille*, Gribaudi, Milano 1995, 29.

⁵ Tako *Enoh 61-62 in Knjiga jubilejev 22,27*.

b) Milenarizem v Janezovem Razodetju⁶

Kot smo že omenili, so milenaristi iskali in našli svetopisemsko oporo za takšno razmišljanje v Janezovi Apokalipsi ali Razodetju. Po Raz 20-22 bo nastopilo pred dokončnim, večnim povečanjem tisočletno obdobje vmesnega kraljestva, ki bo od poslednjega ločeno po katastrofi (Raz 20,1-15).⁷ Tisočletno kraljestvo bo nastopilo, ko bo angel za tisoč let zvezal Satana, zmaja in ga pahnil v podzemlje (Raz 20,1-3). Vstajenje nekaterih umrlih, mučencev in pričevalcev, tistih, ki so pričali za Kristusa s svojo krvjo, je uvod v tisočletno Kristusovo kraljevanje na zemlji. Kot stalne priče pri sodbi (Raz 20,4) kakor tudi kot duhovniki Boga in njegovega Mesija (Raz 20,6) bodo deležni »prvega vstajenja« (Raz 20,5) in bodo tisoč let z Mesijo kraljevali in vladali (Raz 20,4-6). Po tisočletnem obdobju bo Satan izpuščen iz ječe (Raz 20,7), čeprav samo za »nekaj časa« (Raz 20,3). Zapeljal in zbral bo ljudstva z vseh štirih strani sveta, »Gog in Magog« za poslednjo, eshatološko bitko za »ljubljeno mesto« Jeruzalem. Obkoljevalne čete bodo uničene z ognjem, ki bo padel nadnje z neba (Raz 20,8 s), zapeljivec hudič bo za vedno vržen v ognjeno žvepleno jezero, kjer ga že čakata kot edinega vladarja (Raz 20,10) žival in krivi prerok (Raz 19,20). Temu bosta sledila vstajenje še drugih ljudi in vesoljna sodba.

To besedilo, kakor tudi ostala besedila Apokalipse, moremo postaviti v kontekst novozaveznega oznanila samo, če ga razumemo v njegovem simboličnem pomenu.⁸ Besede, ki jih je napisal Janez v spodbudo in tolažbo mučenim in preganjanim kristjanom ob koncu prvega stoletja (pri čemer je segel po raznih prispodobah iz stare zaveze in tedanjega časa), so mnogi kasneje prilagodili svojim pogledom (daleč od prvotne zamisli), ki so vnašali bolj strah in trepet kot pa zaupanje v Kristusovo zmagovito moč.

Čeprav se o tisočletnem kraljestvu govori samo tukaj (in to štirikrat), vendar to ni nekakšen tujek v knjigi Razodetja. Podoba je vzeta iz takratnega judovskega in krščanskega sveta, očiščena je vseh poganskih, domišljijskih primesi, ter ji je dana nova, duhovna vsebina, ki je v sozvočju z ostalim novozaveznim oznanilom o Kristusovem prihodu, o mesijanskih časih, o eshatonu. »Tisoč let« ima simbolni pomen, tega prepričanja je večina svetopisemskih poznavalcev tako na Vzhodu kakor na Zahodu. Tega obdobja ne postavljajo v prihodnost, ampak vidijo v njem prispodobo določenega vidika sedanjega obdobja odrešenjske zgodovine, ki sega od

⁶ Prim. O. Böcher, *Die Johannesapokalypse*, 96-106; M. Kehl, *Eschatologie*, Echter, Würzburg 1986, 164-171; H. Ulfgard, *Heute das Buch der Offenbarung lesen*, v: Concilium 34 (1998), 378-386.

⁷ Prim. U. Vanni, *Il regno millenario di Christo e dei suoi (Apoc 20,1-10)*, v: Studia Missionalia 42 (1993), 67-95; C. Tomič, *Otkrivenje*, Zagreb 1997, 297-303.

⁸ Prim. J.L. McKenzie, *Dizionario biblico*, Cittadella ed., Assisi 1973, 617; U. Vanni, *Nuovo dizionario di Teologia biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, 96-97.

prvega do drugega Kristusovega prihoda. »Čeprav je podoba časovno pogojena, vsebuje močno duhovno vsebino in pušča globok vtis.«⁹

c) Odnos prve Cerkve do milenarizma

Prav predstave, ki so bile polne upanja in so obljubljale korenito prenovitev, zgodovinsko in družbeno izkustvo kraljevanja verujočih skupaj s Kristusom na *tej* zemlji in *pred* poslednjim dnevom, so postale vodilni motiv krščanske utopije skozi mnoga stoletja zgodovine Cerkve. Judovski krščanski krogi vidijo prav v viziji Raz 20, po razdejanju Jeruzalema, upanje, da bo le prišlo do vidnega Božjega kraljestva na zemlji. Tako najdemo starocerkvene pripadnike milenarizma predvsem v maloazijskem prostoru. Tu je v diaspori živelo veliko judov in tu lahko iščemo tudi naslovnike Janezovega Razodetja.¹⁰

Kerinth (konec 1. stol.), spreobrnjenec iz judovstva (Cerkev ga je razglasila za heretika), je prihodnje Kristusovo kraljestvo tako hedonistično označil (*chiliasmus crassus*), da je spraval na slab glas ne le milenarizem, temveč vse Janezovo Razodetje.¹¹

Že v novozavezni skupnosti so morali priznati, da se zgodovina nadaljuje, čeprav so živeli v pričakovanju skorajšnje dopolnitve časov: zdelo se je, da je Bog prestavil dopolnitev časov na pozneje. S tem problemom so se ukvarjali že apostolski očetje in zgodnjekrščanski apologeti.¹² V *Klemenovem pismu* (okr. 96) zasledimo svarilo pred tistimi, ki govorijo: »To so nam pripovedovali že naši očetje, pa glejte, postarali smo se in nič od tega se ni zgodilo« (1 Klem 23,3). Kot odziv na dvome najdemo v t.i. drugem Klemenovem pismu (prva pol. 2. stol.) preprost poziv k »vztrajanju v upanju« (2 Klem 11,5), pa tudi spremenjeno razlago o bližnjem koncu sveta: poudarek je tu prenešen iz časovne bližine na nenadnost: »Vsak čas pričakujmo Božje kraljestvo ..., kajti ne vemo za dan Božjega razodetja« (2 Klem 12,1).

Na 'zakasnitev' paruzije so gledali pozitivno: kot na zavestno od Boga dano možnost za spreobrnjenje. Tako razlaga tudi *Hermov Pastir* (2. stol.) v svoji viziji gradnje stolpa: Pri gradnji je prišlo do zamud zato, da bi imeli grešniki še čas za spreobrnitev in da bi svetniki med delavci postali kamni za zidavo.¹³

⁹ C. Tomič, *Otkrivenje*, Zagreb 1997, 297.

¹⁰ Prim. C. Tomič, *Otkrivenje*, 293-294.

¹¹ Prim. Eusebius, *Hist. Eccl.* VII 25,1-3.

¹² Glede zgodovinskega pregleda prim. F.J. Nocke, *Eschatologie*, v: Th. Schneider, *Handbuch der Dogmatik. Band 2*, Patmos Verlag, Düsseldorf 1992, 391-405.

¹³ *Hermas* (v) III 5,5; *Hermas* (s) IX 14,2. Podobno dokazano tudi 2 Pt 3,9; prim. F.J. Nocke, *Eschatologie*, v: Th. Schneider, *Handbuch der Dogmatik. Band 2*, 390.

Kakor je v cerkvenih krogih prisotna razlaga zakasnitve paruzije z vidika dodatne možnosti za spreobrnjenje grešnikov, tako pa se v apologetskih razpravah s poganskim svetom pojavi še drugačen dokaz: *možnost za svet* glede na njegovo skorajšnje uničenje. »Tudi ne dvomim, da svet še obstaja prav zaradi neprestane molitve kristjanov«, pravi *Aristides* (prva pol. 2. stol.) cesarju Hadrijanu.¹⁴ Zdi se, kot da je v ospredju strah pred koncem, tu strah pred uničenjem sveta, tam strah pred sodbo. Tako se je spremenila molitev za skorajšnji konec (Raz 22,20) v prošnjo za preložitev le-tega, iz upanja na paruzijo v upanje v njeno zakasnitev.

Tudi *Justin* pozna neke vrste »tisočletno kraljestvo«, ki ga postavlja med dva Kristusova prihoda: prvega »v mesu« in drugega »v duhu« ter v vsej slavi.¹⁵ Drugi prihod je potreben zaradi svobode, s katero človek razpolaga in s katero se mora odločati. Pravzaprav je ta drugi Kristusov prihod samo za človeka potrebno vidno uresničenje Logosa, ki je že prisoten kot dejavna moč (*dynamis*). Bog ima svoj načrt, po katerem se mora čas odvijati, dokler ne doseže svojega polnega pomena v drugem Kristusovem prihodu. Ta »vmesni prostor«, ki nastaja, je zelo vabljev za *milinarizem*. Že pred Justinom je Papija poznal neke vrste milinarizem.¹⁶ Za svoje pojmovanje časa tega sveta vidi oporo v Raz 20,3.7; Dan 7,9.22.27; Ps 90 (89), 4 in v tistih razlagah teh besedil, kakršne najdemo v poznem judovstvu. Še en dejavnik za tak razvoj je prisoten, in sicer spor z *montanisti* (druga pol. 2. stol.).¹⁷ Ti so oznanjali bližino paruzije; njihove rigorozne in preroške zahteve pa so prebudile nasproten tok, ki je konec sveta odrinil daleč v prihodnost. Tako je npr. *Hipolit* postavil konec sveta v leto 500 in njegova teorija se je zelo razširila.

Temeljna ideja milinarizma je v tem: Jezus Kristus bo ob svojem drugem prihodu združil v svoje kraljestvo vse pravične, ki bodo na zemlji; obudil jih bo in poveljčal; postavil se jim bo na čelo in bo uničil vse Bogu sovražne sile. Ko bo s tem božje gospostvo vzpostavljeno, bo kraljestvo doseglo svojo dokončno uresničitve. To bo čas, ko bodo vstali tudi drugi, čas vesoljne sodbe in konca tega sveta. Ime milinarizem, ki naj bi izrazilo to vmesno kraljestvo, temelji na prepričanju, da bo svet obstajal še tisoč

¹⁴ Aristides, *Apologia*, 16,5; gl. tudi Justin, *Apologiae*, II, 6.

¹⁵ Prim. sv. Justin, *Dialogus cum Tryphone Judaeo*, 80; PG VI, 664.

¹⁶ Milinarizem v milejši obliki so zastopali tudi Irenej, Tertulijan, Metod iz Olimpa, Laktancij, Viktorin Ptujski. Prim. T.J. Šagi-Bunić, Povijest kršćanske literature. I, Kršćanska sadašnjost, Zagreb 1976, 345-346.

¹⁷ Prim. M. Introvigne, *Millenarismo e nuove religioni alle soglie del duemila. Mille e non più mille*, 41-44.

let po Kristusovi smrti in vstajenju. Takšna t.i. umirjena hiliasta¹⁸ sta Irenej in Tertulijan. Temu se pridružuje Laktancij.

Laktancij (+ po 317), izobraženec in konvertit, ki ga je predvsem zanimal dialog med takratno filozofijo, je oblikoval podobo tisočletnega kraljestva; v njej se povezujejo tako podobe starozaveznih prerokb in Janezovega Razodetja z grško-rimskimi podobami zlate dobe.¹⁹

Tudi *Irenej* je zastopnik umirjenega milenarizma, kakor ga je našel v Mali Aziji, pri čemer se naslanja na poročilo o šestih dneh Božjega ustvarjanja sveta (»Bogu je tisoč let kot eno leto«).²⁰ Proti koncu šestega dne bo nastopil antikrist, ki bo mnoge zapeljal, v sedmem dnevu pa bo nastopilo Kristusovo tisočletno kraljestvo na zemlji. Na koncu pa bo nastopilo vstajenje vseh ljudi in poslednja sodba.²¹ Grešniki bodo vrženi v večni ogenj, pravični pa bodo sprejeti v Božjo slavo in nastopil bo nebeški Jeruzalem ter novo stvarstvo. Takšno pojmovanje prihodnosti človeka in razvoja stvarstva se lepo vključuje v judovsko-krščansko eshatologijo in je pri Ireneju sredstvo zavračanja gnostičnega dualizma. Pri *Ireneju* doseže torej eshatološki zgodovinski vidik antignostično podobo: razodetje ne sme zvodeneti v nekakšno alegoričnost. Irenej vidi prihod realnega zemeljskega odrešenja, v katerem bo prišlo do vnaprejšnje izpolnitve življenjskih pogojev dopolnitve časa (»Unverweslichkeit«).²² To bo čas uvajanja, razvoja in zorenja za dokončno odrešenje.²³ Vera v to mu je prav tako pomembna kot vera v realno (ne »alegorično« razumljeno) vstajenje od mrtvih.²⁴ Pričakovano zemeljsko Kristusovo kraljestvo ima torej pri Ireneju vlogo posredovanja med sedanjim časom in prihodnjim kraljevanjem. Tako je močno poudarjena kontinuiteta med stvarjenjem, zgodovino odrešenja in dopolnitvijo časov.

Origen je ostro zavračal milenarizem kot ostanek judovskega, preveč materialističnega in tako primitivno čutnega nauka. Njegovo duhovno alegorično razlago Svetega pisma in tako tudi Janezovega Razodetja je privzela tudi aleksandrijska teologija. Na Zahodu sta odločno nasprotovala milenarizmu Hieronim in Avgustin.

¹⁸ Sveti oficij je leta 1944 odgovoril na vprašanje: Quid sentiendum de systemate Milenarismi mitigati, docentis scilicet Christum Dominum ante finale iudicium, sive praevia sive non praevia plurim iustorum resurrectione, visibiliter in hanc terram regnandi causa esse venturum« takole: »Systema Millenarismi mitigati tuto doceri non posse« (DS 3839).

¹⁹ Prim. Laktancij, Epit. 67.

²⁰ Prim. Šagi-Bunić, n.d., 468-471.

²¹ Irenej, *Adversus haereses*, 5, 35, 1: PG VII, 1218B.

²² Prim. F.-J. Nocke, *Eshatologie*, v: Th. Schneider (Hrsg.), *Handbuch der Dogmatik* 2, 392.

²³ Irenej, *Adversus haereses*, 4, 39. Prim. Irenäus, *Gott in Fleisch und Blut*, 86.

²⁴ Irenej, *Adv. Haer.* 5, 35, 2.

Z nastopom Konstantinovega vladanja je milenarizem kot upanje v času stiske in preganjanja izgubil svoj pomen in veljavo tudi na Zahodu. Očitno je, da je svoj poseben pomen imel v času stiske, v katerem se je upanje krepilo ob misli na zgodovinski preobrat. Mnogi vidijo prav v nastopu Konstantinovega vladanja uresničitev tega kraljestva.

Milenaristične predstave so uspevale predvsem med zatiranimi in zapostavljenimi. V času preganjanja so vzdrževale upanje na spremembe vladajočih razmer, v srednjem veku so se prebudile v tistih, ki so trpeli zaradi obstoječih razmer v Cerkvi ter hrepeneli po korenitih reformah. Vsi so si bili edini, da socialne strukture očitno niso bile po Božji volji: tako se je oblikovalo krščansko upanje v svetspreminjajoče Božje kraljestvo *proti* obstoječi realnosti. Zaradi konkretne stiske je postalo eshatološko upanje konkretno in nazorno. Kako pa bo, ko bodo kristjani dobili možnost vzpostavitve političnega reda? Kakšna bo razporeditev med politiko, Cerkvijo in Božjim kraljestvom? To vprašanje se je pojavilo s Konstantinovo reformo in ostalo osrednji problem skozi ves srednji vek.

Evzebij (+ 340) je na svoji koži občutil državljansko vojno in preganjanje kristanov. Zato je Konstantinovo zmago razumel kot začetek mirnega časa, zedinjenja sveta in predvsem svobodo Cerkve. Dograditev novih cerkva in javno praznovanje cerkvenih praznikov so mu simbol za nov razcvet Cerkve, simbol za novo delovanje Svetega Duha v zgodovini.²⁵ Za Evzebija nastopi že v njegovem času izpolnitev preroških obljub.²⁶ Zanj je bil cesar Konstantin Božji odposlanec, rešitelj in mirotvorec, podoba Mesije. Evzebij ga je poimenoval »Božji ljubljeneec«,²⁷ Bog sam ga je izvolil za »Gospoda in vodnika« (I 24). Primerja ga z Mojzesom, ki ga je Bog določil za voditelja in osvoboditelja svojega ljudstva. Starozavezne zgodbe osvoboditve vidi v sedanjosti dopolnjene in presežene. V Konstantinovem cesarstvu doseže zgodovina sveta in odrešenja svoj vrhunec, Božje kraljestvo je uresničeno. Ta pogled je (delno pozitivno, delno negativno) vplival na razvoj teologije in politike prihodnjih stoletij.

Kot pravo nasprotje Evzebijevi »eshatologiji kraljestva« je delovalo *Avguštinovo* (+ 430) učenje v *Civitas Dei*. Sto let po Konstantinu so se dogodki odvijali bistveno drugače. Arianska politika Konstantinovega naslednika Konstancija in potem še poskus cesarja Julijana, da bi ponovno uvedel pogansko religijo, sta verjetno pripomogla k določeni stopnji streznitve glede pričakovanj o cesarju in kraljestvu. Tudi Cerkev je nudila spremenjeno podobo. Po Konstantinu so se ljudje množično vključevali vanjo. Teodozij je krščanstvo povzdignil v državno religijo, iz Cerkve mučencev je nastala Cerkev privilegirancev. Sprememba vlog je tako zelo spremenila podobo Cerkve, da je prepričanje o poistovetenju Cerkve in

²⁵ Prim. Evzebij, *Hist. Eccl.* X 3,1-3.

²⁶ Evzebij, *Hist. Eccl.* X 4,32 sl.

Božjega kraljestva izgubilo svojo težo. Krščanski rigoristi (donatisti) so pozivali k spreobrnjenju k pravi Cerkvi svetnikov, ločili naj bi se od teh, ki so se v časih preganjanja izkazali za nezanesljive. Uprl se jim je Avguštín s svojo razlago prilike o ljulki in pšenici (Mt 13,2-30): Cerkev je veliko polje, na katerem skupaj rasteta ljulka in pšenica; ločitev bo nastopila šele s poslednjo sodbo.

Donatist *Tihonij* se je v 4. stol. uprl slehernemu milenarizmu in tako potegnil za seboj tudi *Avguština*, ki se je nekaj časa nagibal k spiritualističnemu milenarizmu. Ta v svoji znameniti knjigi *De civitate Dei* (O božji državi) istoveti tisočletno Kristusovo kraljestvo s časom med Kristusovim vstajenjem in njegovim ponovnim prihodom.²⁸ V povezavi z Razodetjem (20,1-14) govori o dveh vstajenjih človeka. Prvo vstajenje je po njegovem pojmovanju uresničeno v krstu in učinkih milosti. Satan je vklenjen, vladarja »tega sveta« je premagal Kristus, ki je odrešil človeštvo. Kristusovo kraljestvo je Cerkev, ki živi v svetu in njeni udje kraljujejo skupaj s Kristusom, ker so že na zemlji deležni nebeške slave. To kraljevanje ima simbolično dolgot: tisoč let, kar pomeni točno določeno in zaključeno zgodovinsko obdobje. Sprostitev satana v poslednjih dneh simbolizira poslednja preganjanja, ki jih bo satan izvrševal nad Cerkvijo. »Drugo vstajenje« pa se bo uresničilo ob ponovnem oživljenju teles ob koncu sveta. Prvo vstajenje je torej vstajenje v duhu, drugo pa v telesu.²⁹ Avguštínu pa se zdi pomembno tudi razlikovanje današnje podobe Cerkev, v kateri raste poleg dobrega semena tudi plevel, z drugim Božjim kraljestvom, ki mora še priti.³⁰ »Prvo vstajenje« (Raz 20,5) je zanj »vstajenje duše«³¹ v tem času, kar pomeni: spreobrnjenje - v nasprotju z drugim, telesnim vstajenjem mrtvih ob dopolnitvi časov. Tako se Avguštín približa nekoliko alegorični, pa vendar zelo realni in ponotranjeni razlagi v Raz 20 napovedanega Kristusovega kraljestva. Vidi pa tudi zgodovinsko oprijemljivo, čeprav ne do potankosti izdelano podobo Cerkve. Kljub temu pa lahko govorimo o novem ekleziološkem vidiku, seveda z določeno eshatološko obarvanostjo. S tem je bil milenarizem za enkrat v zahodni teologiji premagan.

č) Nadaljnji razvoj milenarizma

Po letu 1000 se je milenaristična ideja ponovno uveljavila. Njen predstavnik je bil *Joachim da Fiore* (+ 1202).³² Seveda se je popolnoma spre-

²⁷ Evzebij, *Vit. Const.* I 3.

²⁸ Prim. D. Hattrup, *Eschatologie*, 171-204.

²⁹ Prim. *Mysterium salutis* 11,34. Več o hiliazmu glej npr. v Šagi-Bunić, *Povijest kršćanske literature* I, 468-471.

³⁰ Avguštín, *Civ. Dei*, XX 9.

³¹ Avguštín, *Civ. Dei* XX 10.

³² Prim. H. de Lubac, *La posterité spirituelle de Joachim de Fiore*, 2 zv., Paris 1978 in

menil časovno zgodovinski kontekst. Če je bil milenarizem prve Cerkve usmerjen predvsem na (politično) ozadje preganjanj in soočenje z gnozo, je bil v srednjem veku usmerjen v prizadevanje za prenovo Cerkve in obnovo uboštva, uprl se je preveč po-svetnemu krščanstvu. Joachim izhaja iz teze, da obstaja neka povezanost med zgodovino odrešenja in Sveto Trojico. Od tod izvirajo tri stanja sveta, tri kraljestva, ki si sledijo. Prvo kraljestvo je bilo kraljestvo Očeta, čas stare zaveze, drugo je bilo kraljestvo Sina, ki je imelo svojo predzgodovino že v stari zavezi, vendar je do svoje polnosti prišlo z nastopom Jezusa Kristusa, je tudi čas »petrove« (kleriške) Cerkve, tretje kraljestvo pa bo kraljestvo Svetega Duha, čas »janezove« Cerkve. Svojo predzgodovino ima v meništvi, začenši z Benediktom, javni nastop tega kraljestva pa je Joachim postavil v leto 1260. Nastopila bo »duhovna« Cerkev »duhovnih« ljudi, ki bodo svoje življenje uravnavali po govoru na gori ter živeli v uboštvi. Vojne bodo končane, prišlo bo do zedinjenja vseh kristjanov in zedinjenja z judi.

V naslednjem obdobju je to Joachimovo učenje povzelo franščiškansko gibanje v svojem prizadevanju za uboštvo in radikalnost (imenujejo se »duhovni«, »fraticelli«). Še več, Joachimova hiliastična ideja je vzniknila vedno znova v različnih obdobjih in celo dandanes je postala privlačna. »Ponovno se ponavljajo teženja po uveljavitvi znotrajsvetne eshatologije. Gre za tendenco, ki je v zgodovini teologije dobro znana in jo navadno imenujemo 'duhovno potomstvo Joachima da Fiore'«. ³³ Pozneje privzamemo milenarizem vedno bolj v zakup sekte ali ločine, od katerih prejme zanesenjaško podobo. Tako npr. pri valdežanih in katarih, v 15. stoletju pri taboritih, k čemer je vsekakor prispevalo svoj delež tudi odklonilno stališče sholastike in cerkvene hierarhije, ki je v tem utopičnem pričakovanju prihoda zgolj duhovnega Kristusovega kraljestva čutila neposreden napad nanjo. V času reformacije so imele veliko vlogo hiliastične ideje pri Thomasu Müntzerju in prekrščevalskem gibanju (posebej v njihovem »kraljestvu krščencev« /Täuferreich/ v Münstru). Milenarizem je doma tudi pri pietistih v 17. in 18. stoletju (Philipp Jakob Spener, J. Albrecht Bengel) ter pri liberalnih teologih v 19. stoletju (R. Rothe) in filozofih zgodovine (W.J. Schelling in Franz von Baader). ³⁴

Tomaž Akvinski (+ 1274) je milenarizem odklonil ter sledil Avguštinu. Naredil je še korak naprej in milenarizem označil za herezijo. ³⁵ Tako je milenarizem praktično izginil iz uradne katoliške teologije.

Augsburška veroizpoved, »Confessio Augustana« (1530), je obsodila vse, ki »razširjajo judovsko učenje, da bodo pravični posedovali kraljestvo

1981; G. Di Napoli, *La teologia trinitaria di Gioacchino da Fiore*, v: *Divinitas* 23 (1979), 281-312; D. Hattrup, *Eschatologie*, 139-171.

³³ Mednarodna teološka komisija, *Eshatološka vprašanja*. Uvod.

³⁴ Prim. M. Kehl, *Eschatologie*, Echter, Würzburg 1986, 172.

³⁵ Tomaž Akvinski, S.th. III, 77, 1 ad 4; In Sent. IV d.43. q. 1 a. 3.

pred vstajenjem mrtvih in da bodo brezbožni vsepovsod tlačeni» (CA 17).

Stoletni spori jasno predočujejo problem, ki ga poskuša krščanska eshatologija vedno znova razložiti. Po eni strani se bo morala teologija zgodovine odrešenja vedno znova spraševati o zgodovinskosti odrešenja, o njegovem prenovitvenem delovanju; ta težnja pričuje o judovsko-krščanskem izročilu v prvi Cerkvi. Po drugi strani pa biblična hermenevtika svari pred popredmetenostjo eshatoloških podob (tu je zelo vplivna aleksandrijska šola). Končno je potrebno preverjati zgodovinske oblike, koliko ohranjajo eshatološko vsebino upanja.

Sistematični prikaz milenarizma

Kot smo lahko že iz kratkega »zgodovinskega« pregleda videli, je milenarizem imel zelo veliko privlačno moč tja do nastopa Konstantinove dobe, kasneje so se ga oklepale nekatere sekte in začetniki duhovnih gibanj (npr. Joachim da Fiore), ki so očitala Cerkvi simpatiziranje s svetom. Tega milenarističnega duha pa so se navzela tudi nekatera sekularistična gibanja, ki zožijo tisočletno kraljestvo zgolj na svetne razsežnosti in uresničitev tega vzamejo v svoje roke.³⁶ Milenarizem ima v sebi vedno določeno mero (največkrat izkrivljeno) mesijanizma.³⁷

Ali je milenaristična eshatologija potrebna? Z Moltmannom smemo reči: zgodovinski milenarizem ne, eshatološki milenarizem da. Razlikovati moramo med *zgodovinskim milenarizmom* (ta pripisuje tosvetnim razsežnostim večnostni značaj in dokončno veljavo), hiliastičnim razumevanjem politične, cerkvene ali zgodovinske sedanjosti, in med *eshatološkim milenarizmom*, pričakovanjem prihodnosti v eshatološki združitvi konca sveta in njegovega novega stvarjenja (tu je ohranjena 'začasnost' in vdor večnosti v sedanjost). Zgodovinski milenarizem je religiozna teorija, ki opravičuje politično ali cerkveno moč; eshatološki milenarizem je nasprotno nujna podoba upanja v nasprotovanju, trpljenju in izgnanstvu v tem svetu. Milenarizem mora biti trdno povezan z eshatologijo, kajti brez nje vodi v zgodovinski polom, nanjo navezan pa daje moč za preživetje in upor. Zamisel o »tisočletnem kraljestvu« mora torej zopet prejeti tisto vlogo ali poslanstvo, ki ga je imela v Janezovem času. Takšen, eshatološko usmerjen milenarizem je utemeljen v Kristusovem vstajenju *od* mrtvih, ki pomeni

³⁶ Nekateri govorijo o predmilenarizmu, postmilenarizmu in amilenarizmu. Prim. J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 169.

³⁷ Moltmann se v svoji eshatologiji z naslovom *Das Kommen Gottes* obširno ukvarja z vprašanjem »tisočletnega kraljestva«. Vsako samovoljno pooistovetenje s tem »tisočletnim kraljestvom« je neupravičeno, nevarno in prinese obilo gorja. Prim. J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 167. Avtor obširno obdela različne oblike milenarizma na straneh 167-227.

upanje tudi za Izrael. Tudi danes lahko odkrijemo nekatere pokazatelje (pomislamo samo na 'eksodus' kosovskega ljudstva), ki govorijo o »resnosti časa«, v katerem živimo. Z njim se lahko učinkovito spoprimejo samo v moči apokaliptične eshatologije, ki prebuja *upor vere* in *potrpežljivost upanja*, saj ta širi upanje v nevarnostih, ker vidi v človeškem in kozmičnem koncu nov začetek Boga. Jasno moramo postaviti mejo med biblično apokalipso in »našimi« apokalipsami. Biblična apokalipsa povezuje pričakovan propad tega sveta z upanjem na nastop novega, pravičnega božjega sveta. 'Naše' apokalipse pa so brez Boga (gottlos), ne poznajo nobene sodbe, nobene milosti, ampak samo samouničenje človeka, katerega je človek sam zakrivil. Moltmann odgovori na vprašanje, ali je apokaliptična eshatologija potrebna, takole: »Apokaliptika obvaruje krščanski nauk o upanju pred lahkomiselnim optimizmom in pred krivimi preroki, ki pravijo: 'Mir, mir in ni nobenega miru' (Jer 8,11). Eshatologija ni nauk o *happy endu* vesoljne zgodovine.«³⁸ Krščanska teologija ni teologija vse-splošne, neodločne zgodovine, temveč zgodovinska teologija boja in upanja. Zato ne uči, kakor naivna vera v napredek, ta sekularizirani naivni milenarizem, da bo v prihodnosti vse vedno boljše. Tudi ne uči, da bo v prihodnosti vse vedno slabše, kakor uči prav tako naivna moderna apokaliptika. Zabičuje pa, da bo v prihodnosti tega sveta vedno bolj kritično. Z rastjo človeške moči in napredujočo koncentracijo te moči raste nevarnost, kajti s konstruktivnimi možnostmi človeka rastejo tudi njene destruktivne možnosti. Ko so enkrat izumljene formule za cepljenje atomov, jih ni več mogoče pozabiti. Človeštvo je po Hirošimi izgubilo svojo »atomsko nedolžnost«. Tisočletno Kristusovo kraljestvo, kraljestvo miru je pozitivna podoba upanja v nasprotju z antikristovim razdejanjem sveta z ognjem, in nepogrešljivo za vsako življenje in delovanje, ki je alternativa razdejanju sveta. Brez upanja izgubi krščanska etika upora in dosledne hoje za Kristusom svojo najmočnejšo motivacijo. Brez pričakovanja alternativnega Kristusovega kraljestva izgubi krščansko občestvo značaj (karakter) »skupnosti drugačnih« (Kontrastgemeinde).³⁹ Ker je bil izvirni judovski in krščanski milenarizem v resnici eshatologija mučencev, je neposredno nasprotje vsakemu eshatološkemu eskapizmu in vsakemu odrešenjsko-zgodovinskemu pametnjakarstvu (vsevednemu razlaganju odrešenjske zgodovine).

³⁸ J. Moltmann, n.d., 273. M. Introvigne razdeli milenarizem na *mesijanizem*, *postmilenarizem*, ki poudarja njegovo nastajanje (večkrat evolucionistično, napredujoče) tukaj in sedaj, *premilenarizem*, ki poudarja nenadnost nastopa (zato tudi katastrofični milenarizem) in pomembnost pripadnosti določeni skupnosti, *adventistični* in *gnostični milenarizem*. Prim. M. Introvigne, n.d., 39-61.

³⁹ Prim. G. Lohfink, *Wem gilt die Bergpredigt? Beiträge zu einer christlichen Ethik*, Freiburg 1988, 99 ss.

Poslednji časi človeške zgodovine z vidika milenarizma

Za razumevanje milenarizma je pomembna tudi *apokaliptična eshatologija* in njen zgodovinski predjem ter sekularizacija.⁴⁰ V strahu, katerega je človeštvo v tem stoletju prestalo, ga doživlja in ki ga v prihodnjem stoletju še čakajo, je beseda 'apokalipsa' vsem na jeziku, z njo se poimenuje vedno nove pojave 'konca'. V času hladne vojne se je govorilo o infernu 'nuklearne apokalipse' človeštva in o 'jedrskem Harmaggedonu' (Ronald Reagan). O kosovskem etničnem čiščenju, ki želi izbrisati ljudi ne samo iz dežele, ampak tudi iz »seznama živih« (uničevanje osebnih podatkov!), govorijo nekateri, da zavzema »biblične razsežnosti«. Nepopravljivo uničenje tisočih rastlinskih in živalskih vrst zaradi industrijskega pretiranege izkoriščanja narave je razumljeno kot 'nema pomlad' (Rachel Carson) in 'ekološka apokalipsa'. Černobilsko katastrofo so raziskovalci Svetega pisma razumeli kot znamenje konca sveta. Masovno umiranje med ljudstvi Tretjega sveta, kjer 1,5 milijarde ljudi strada in 50 milijonov na leto od lakote in od kuge umre, imenujemo danes 'nemo apokalipso' modernege sveta.

Ali imajo ti 'poslednji časi' človeške zgodovine kaj skupnega s 'koncem zgodovine'? Judovska in krščanska apokalipsa sicer govori o strahotah zgodovinskih in kozmičnih katastrof, toda ne kakor Kasandra; človeških zločinov in kozmičnih katastrof ne razlaga religiozno, da bi se ljudje z njimi sprijaznili, z njimi sodelovali ali se jim prepustili. Svetopisemska apokalipsa prebuja *upor vere, vztrajnost upanja in potrpljenje rasti*. Širi *upanje v nevarnostih*, ker oznanja v človeškem in kozmičnem koncu nov začetek, katerega povzročitelj je Bog. Apokaliptični preroki niso bili nikakršni preroki konca sveta, kakor so to moderni, samozvani 'preroki', ki 'prerokujejo' prihodnja uničenja, temveč preroki Božje stvariteljske besede in duha. V izkustvih in slutnjah zgodovinskih in kozmičnih strahot prerokujejo Božjo prihodnost, njegovo sodbo in njegovo večno kraljestvo. Zato so tudi apokaliptični spisi (Danijel in Janezovo Razodetje) pričevanja mučencev in ne pripovedke gledalcev.⁴¹

Moderna apokaliptična razpoloženja, ki jih razširjajo časnikarji, cineasti in zadnje čase tudi pogosto razlagalci zgodovine in filozofi postmoderne, so popolnoma brez posledic: srednjeročnega načrta za počitnice nikakor ne prekinejo (med vojno v Bosni je cvetel celo 'vojni turizem'). Mnogi ljudje, posebej v bogatih industrijskih deželah ZDA in Evrope, pričakujejo 'apokaliptične' strahote v tej generaciji, toda komaj kdo računa z njego-

⁴⁰ J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 225-229.

⁴¹ Prim. K. Koch, »Fülle der Zeit«, *Jenseits von Wendezeit und Endzeit. Jahrtausendwende in christlicher Sicht*, v: Münchener theologische Zeitschrift 49 (1998), 293-306; J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, 159.

vo lastno smrtjo (ena tretjina Američanov pričakuje konec sveta že za časa njihovega zemeljskega življenja). Apokaliptično razpoloženje časa ostaja megleno, globokoumne, apokaliptične napovedi ne povzročijo nikakršnega spreobrnjenja od ustaljenih navad, ki vodijo k uničenju. Pojavlja se samo splošni katastrofizem in alarmizem. Ljudje postajajo ohromljeni in se ne odločijo za 'čuječnost in molitev'.

Sedanost v luči milenarizma

Milenaristična pričakovanja konca so bila v krščanstvu vedno navzoča.⁴² Z začetkom modernega časa pa se pojavi nova napoved: *sedaj in tukaj* je čas izpolnitve. *Danes* se to upanje lahko uresniči. Sekularizacija ne pomeni »posvetenje«, temveč udejanjenje religioznega. To je torej *novi vek* (v nasprotju s starim in srednjim vekom in njihova dovršitev). To je »tretja doba« v spogledovanju z Joachimom da Fiore in »končni čas« zgodovine. *Sedaj* bo človeštvo doseglo svojo »zrelo dobo«, *sedaj* se bo zgodovina sveta dovršila, *sedaj* se uresničuje nezadržan razvoj na vseh področjih. Če ne stoji naproti tej moderni človeški civilizaciji nobena alternativa, potem je nastopil »*konec zgodovine*« in pozgodovinsko, brezzgodovinsko, »posthistoire« obdobje.

Preden se pijani razvoja preselimo v postmoderno, to je v čas, ki pomeni konec moderne, je prav da »preštejemo« vse žrtve, ki so bile potrebne za ta razvoj. Lepa mesijanska vrhnja plast skriva strašno apokaliptično »temno stran meseca«. Zmagoviti napredek Evrope je povzročil veliko izgubo in nazadovanje drugih ljudstev. Zgodovina uspeha »prvega sveta« ima za posledico trpljenje in nazadovanje »tretjega sveta«. Ko sta Lessing in Kant izdala svoje razsvetljenske spise, so prodali v Ameriki letno več sto tisoč črnskih sužnjev. Industrijski napredek modernega sveta se je vedno dogajal na račun uničevanja naravnega okolja, kar nazorno vidimo v opustelih industrijskih deželah v Nemčiji, srednji Angliji, Pennsylvaniji, Sibiriji, na Jesenicah, v zasavskih revirjih. Napredek modernega »prvega sveta« je tako zrastel na plečih drugih ljudstev, brezobzirnem izkoriščanju narave in na račun prihajajočih generacij. Če bi potegnili črto pod ta napredek, bi videli, da ga komaj smemo tako imenovati. Tako se ponovno obujajo apokaliptični toni pri pogledu na usodo človeštva in sveta. Govori se o ekonomskem, ekološkem koncu časov in koncu časov kot krizi smisla (apati-ja), kar je povezano tudi s krizo orientacije ter posledično krize vere v Boga.

Ob upoštevanju vseh teh milenarističnih izzivov je potrebno: 1. *Obvarovati upanje v Boga brez triumfalizma in milenarizma.*⁴³ Pred tisočletnim

⁴² J. Moltmann, *Gott im Projekt der modernen Welt*, Chr. Kaiser - Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1997, 17-25.

⁴³ Prim. J. Moltmann, *Gott im Projekt der modernen Welt*, 26-30.

kraljestvom je mučeništvo, pred millenium je martyrium: »Samo tisti, ki trpijo s Kristusom, bodo tudi z njim kraljevali« (2 Tim 2,12). Milenarizem sedanjega časa je navzočnost Božje prihodnosti v trpljenju, upor, preganjanju in mučeništvu preskočil. Teološko moramo zopet od apokaliptičnega »Harmagedona« priti na krščansko »Golgoto«. Kristus ni zmagal v apokaliptičnem Harmagedonu, marveč na zgodovinski Golgoti. Tam je prihajajoči Bog navzoč v zgodovini. Preden bo nastopilo njegovo večno kraljestvo, je prihajajoči Bog navzoč v svoji *šekina*, ki se je na najbolj nepreklicen način izvršila v Jezusu, po katerem je Božja Beseda »meso postala in prebivala med nami« (Jn 1,14).

2. Človekoljubni projekti moderne izjavljajo, da so vsi ljudje ustvarjeni kot svobodni in enakopravni, ter da svoboda, enakost in bratstvo spadajo skupaj. Vse te prvine so bile prav po razglasitvi teh pravic neusmiljeno teptane. Za njihovo vzpostavitev je potrebna *pravičnost, solidarnost, bratska ljubezen (caritas)* in enaki življenjski pogoji.

3. Živimo na pragu ekološke spremembe modernega časa. 19. in 20. stoletje je bilo obdobje ekonomije, ker je bilo gospodarstvo v središču pozornosti. 21. stoletje pa bo *ekološko obdobje*, ker bo moral biti »zemeljski organizem« deležen vse pozornosti. Za ekološko spremembo družbe potrebujemo »novo duhovnost« in »novo teološko arhitekturo«. V naravi bomo ponovno odkrili Božjo imanenco. »Nobena stvar ni tako oddaljen od Boga, da ne bi v njem Bog prebival« (Tomaž Akvinski). »Gospodov Duh prežema ves svet« (Mdr 1,7). Morali se bomo odpovedati zahodnemu antropocentrizmu, ki postavlja človeka za »središče sveta« (Pico della Mirandola). Ni človek središče in merilo sveta, ampak Bog, in človek toliko, kolikor mu je merilo Bog.

Soočenje z različnimi milenarističnimi tokovi

Da milenarizem ni samo »ostanek iz preteklosti«, opozarja tudi *Katekizem katoliške Cerkve*: »Pred Kristusovim prihodom mora Cerkev prestati poslednjo preizkušnjo, ki bo omajala vero številnih vernikov. Preganjanje, ki spremlja njeno romanje na zemlji, bo razkrilo 'skrivnost hudobije' v obliki religiozne prevare, ki prinaša ljudem navidezno rešitev njihovih problemov za ceno odpada od resnice. Najhujša religiozna prevara je antikristova prevara, to je prevara lažnega mesijanstva, kjer človek poveljuje samega sebe namesto Boga in njegovega Mesija, ki je prišel v telesu« (KKC 675). Milenarizem označi kot »*religiozno prevaro*«, saj nosi v sebi religiozno razsežnost, prepričanost, da ima nadnaravno moč, da ga potrjuje nadnaravna sila in je tako mesijansko prežet. Obljublja zadovoljitev in doseženje tistega, kar človek pričakuje od najvišje sile ali Boga. Omejenim, zgolj zemeljskim stvarnostim, dobrinam, pripisuje religiozno vrednost ali pomen. Večkrat se nosilci takšnih milenarističnih idej in pro-

jektov odevajo v nekakšno nadsvetno, misteriozno, nadčloveško ali nadnaravno moč. Zahtevajo vso poslušnost in pogosto odpoved lastnim načrtom. Za potrditev uporabljajo verska besedila, religiozne obrede, ki pa so samo fasada, za katero se skriva izkrivljena vsebina in kratkoročni ter sebični nameni. Tu gre za posnemanje religiozne govornice, obredov in zahtev, tako da človek ne pogrša teh razsežnosti. Da pa gre za prevaro, lahko prepoznamo iz dejstva, da neko religiozno vsebino posploši, univerzalizira in jo postavi v nasprotje do celote. Milenarizem je nekakšna rakasta tvorba, ki se prekomerno razraste in tako zamori ostale celice. Kot pri vseh herezijah je tudi tukaj del v nasprotju s celoto, se iz nje izključuje in se absolutizira. Milenarizem tako gradi na ekskluzivizmu, izločenosti, izbranosti (religioznega značaja) in na pravem religioznem strahu.

Poleg tega ponuja milenarizem zgolj »navidezno rešitev« in *zavaranost*. Seveda so načini in oblike te rešitve zelo različni; lahko rečemo, da so po meri človeka ali skupine. Rešitev največkrat ni povezana s spreobrnjenjem, temveč z določeno prakso, ki ji pripisuje voditelj magično moč. Gre za nekakšno samoodrešenje; rešitve ne vidi v ljubečem zavzemanju Boga za človeka, temveč v človekovi praksi, ki more doseči večnostne dobrine. Tukaj (predvsem v sekulariziranih milenarizmih) nima spreobrnjenje srca nobene vrednosti. Rešenje ima predvsem individualistični značaj in skoraj dosledno značaj rešitve iz preostalega sveta, družbe ali prvin (duša). Univerzalnost rešenja je milenarizmu tuja in ga skoraj ne zanima; rešenje lahko človek doseže tudi na račun drugih. Izvolitev ni nikoli namestniška, v smislu prinašanja odrešenja drugim, temveč izključujoča. Dualizem, ki je skoro »razpoznavno znamenje« milenarizma, je navzoč v vseh njegovih porah. Zato ni prostora za občestveni značaj odrešenja, saj so tudi tisti, ki jih družijo ista ideja ali praksa, le skupek posameznikov, ki svoj cilj dosegajo drug ob drugem in ne drug z drugim ali drug za drugega. Takšen »religiozni individualizem v svetu brez središča« odkrivamo dandanes tudi v Cerkvi.⁴⁴

Katekizem tudi poudarja, da je za vsak milenarizem značilno »*lažno mesijanstvo*«. Mesijanska razsežnost izvira iz določene moči, ki jo izvaja ali vsiljuje drugim in jo pojmuje kot edino veljavno in edino zveličavno. Obljube so »po meri« človeka. Lažnost je v njihovi utopičnosti,⁴⁵ saj ne gradijo na Bogu, temveč na človekovih, večkrat zelo čudnih, pričakovanih.

Sedanje oblike milenarizma imenuje Katekizem »antikristova prevara, ki se zarisuje v svetu vsakokrat, ko si ljudje domišljajo, da bodo v zgodovini

⁴⁴ Prim. J.C. Nyíri, *Religiöser Individualismus in einer Welt ohne Zentrum*, v: Th. Faulhaber - B. Stillfried (Hrsg.), *Wenn Gott verloren geht. Die Zukunft des Glaubens in der säkularisierten Gesellschaft*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1998, 86-96.

uresničili mesijansko upanje, ki se more izpolniti samo onstran nje prek eshatološke sodbe: tudi v njeni omiljeni obliki je Cerkev zavrnila ta pod imenom milenarizem nastopajoči ponaredek prihodnjega kraljestva, predvsem v politični obliki sekulariziranega mesijanstva, 'notranje sprevrženega'⁴⁶ (KKC 676). S tem jasno izključi vsakršno uresničitev mesijanskega upanja znotraj zgodovine, kar obljublja to »sekularizirano mesijanstvo«.

Milenarizmi pa imajo tudi svojo sporočilno in izzivalno vlogo: materialistični milenarizem npr. obrača pozornost na zemeljske stvarnosti v času ali okolju, ki je »zemeljskim stvarnostim« sovražno ali vsaj do njih brezbrizen; spiritualistični milenarizem pa opozarja na presežne stvarnosti, ki jih zanemarja ali podcenjuje v tosvetno zagledana družba. Tako se je milenarizem v zgodovini uveljavljal v več oblikah. Skoraj vedno je šlo za reakcijo na enostranske poudarke v verovanju, katerih napaka pa je v tem, da so sami zašli v drugo skrajnost, ki je nespravljiva in ekskluzivistično naravnana.

1. *Duhovni milenarizem* je že eden takšnih. Ta zavrača vsako združljivost snovnosti in duhovnosti (v svetu) ter duše in telesa (v človeku). Največkrat je zelo dualistično obarvan: snovnost in telesnost sta manjvredni prvini, ki tudi izvirata iz demiurgičnega počela, ali pa sta podvržena demonskim silam, ki si ju prilaščajo za svoje bivališče. Večkrat je prav telesnost (mesenost) izvir in sedež greha. Zato je rešitev človeka v rešitvi njegove duše iz telesa in ne v rešitvi duše in telesa. Telo je »ječa duše«. Takšni duhovni milenarizmi skušajo svojo sovražno naravnost do snovi in telesnosti doseči na nasilen način, največkrat z veliko mero neučakanosti.

Ti milenarizmi so v velikem nasprotju s svetopisemskim pogledom na stvarjenje in na človeka. Pozabljajo na dejstvo inkarnacije, »inkarniranega krščanstva« in poveličanja celega človeka. Človek je v resnici poduhovljeno telo in utelešen duh. Tako je duša »forma corporis«, kakor se je posrečeno izrazil Tomaž Akvinski. Takšnemu duhovnemu ali tudi gnostičnemu milenarizmu se je uprla prva Cerkev; predvsem po zaslugi Ireneja in Tertulijana: »Caro cardo salutis!«.

2. Z duhovnim milenarizmom je v tesni zvezi *svetobežni milenarizem*. Gre za izbrance, ki se rešijo iz tega veka, sveta, da bi bili vredni postati prebivalci drugega, ki ni obremenjen: duhovni milenarizem (duhovna elita). V mnogih svetobežnih milenarističnih gibanjih odkrijemo veliko mero strahu in včasih obupa nad stanjem, v katerem se človeštvo nahaja, kar je izraz pomanjkanja zaupanja v Božjo previdnost.⁴⁷

⁴⁵ Pomembno je razlikovati med krščansko utopičnostjo, ki opozarja na dejstvo, da tukaj ni kraj (u-topos) dokončne dovršitve stvarstva, in med milenaristično utopičnostjo. Prim. M. Kehl, *Eschatologie*, 171-176.

⁴⁶ Prim. Pij XI., okrožnica *Divini Redemptoris*, ki obsoja »lažni mysticizem« te »ponaredbe odrešenja ponižanih«; CS 20-21.

⁴⁷ Prim. Janez Pavel II, *Vera in razum*, 91,3: CD 80.

Svetobežni milenarizem pozablja na vključenost človeka v stvarstvo, ki je njegovo »naravno« okolje, brez katerega ne bo dosegel cilja. Je v nasprotju s pokoncilskim »za svet zavzetim krščanstvom«, ki izvira iz teologije »zemeljskih stvarnosti«. »Ljubezen in njena dela bodo ostala, in vse stvarstvo, ki ga je Bog ustvaril zaradi človeka, bo rešeno suženjstva ničevosti. Opomnjeni smo seveda, da človeku nič ne pomaga, če si ves svet pridobi, sam sebe pa pogubi. Vendar pa pričakovanje nove zemlje ne sme oslabiliti, marveč spodbuditi vnemo za delo na tej zemlji, kjer raste tisto telo nove človeške družine, ki že more dati nekak obris novega sveta. Zato je zemeljski napredek treba sicer skrbno razlikovati od rasti Kristusovega kraljestva, vendar pa je ta napredek, kolikor more prispevati k boljši ureditvi človeške družbe, velikega pomena za božje kraljestvo« (CS 39).

3. *Material(istič)ni milenarizem* - ta je pravo nasprotje prejšnjih dveh. Povsem zanemarja ali zavrača duha in transcendenco. Izhaja iz imanence materije in njene silne moči, katero si človek podreja. Tudi tim. duhovne prvine so samo »izdelek« ali oblika materije. Materialistični pogledi na svet (npr. marksizem, kapitalizem!) so zelo primerna podlaga za te milenarizme. Zadovoljitev telesnih potreb je najvišji cilj in komur to uspe, pa čeprav na račun izkoriščanja drugih, temu ni treba pričakovati drugih nebes.

Ta milenarizem pozablja na človekovo duhovno razsežnost, da je človek po svojem bistvu tudi (ali predvsem) duh, kar pomeni, da materialne dobrine ne morejo nadomestiti duhovnih.

4. *Sekularizirani, tosvetni ali v svetu uveljavljeni milenarizem*, ki išče »raj na zemlji«, ima v sedanjem času nešteto obrazov. »Današnji svet postavlja krščanskemu upanju številne zasede. Je namreč močno zaznamovan s sekularizacijo oziroma s 'sekularizmom'«. ⁴⁸ Dandanes nastopajo tudi preroki »konca zgodovine«; čas, v katerem živimo, naj bi bil poslednji in ga smemo imenovati končni čas. In takšen čas ne dopušča nikakršnega »novum«, ampak samo stopnjevanje že doživetega in že doseženega. Človek takšnega časa nima več nobene zgodovinske odgovornosti, saj živi v brez alternativnem času. Med preroke tega časa prištevamo predvsem Alexandra Kojeva in Francisca Fukujama. ⁴⁹ - Ta milenarizem pozablja, da je tudi ta svet namenjen za poveličanje in da svojo pravo vrednost prejema prav iz te »večnostne« perspektive.

5. *Militantni milenarizem* skuša vzeti usodo in potek dogajanja v lastne roke, je nestrpen in tako opravičuje herojstvo: toliko, kolikor sem pripravljen »vložit«, toliko bom deležen kraljevanja v tem kraljestvu. Človek tako pripravlja in spodbuja nastop kraljestva. Značilna je pre-

⁴⁸ Mednarodna teološka komisija, *Eshatološka vprašanja*. Uvod.

⁴⁹ Prim. Fukujamovo delo *The end of History and the Last Man*, New York 1992.

drznost, nestrpnost in neučakanost (»vse in takoj!«).⁵⁰ Drugi vatikanski cerkveni zbor opozarja, da »povečana moč človeštva grozi z uničenjem človeškemu rodu samemu« (CS 37,1). - Bojeviti milenarizem pozablja, da zveličanje ni odvisno samo od človeka, temveč je predvsem Božje delo. Zato je vsaka neučakanost znamenje nezaupanja v Božjo moč in previdnost.

6. S konkretno cerkveno-hierarhično zgodovinsko obliko (npr. cezaropapizem, sveto rimsko cesarstvo) poistoveten milenarizem. »Cerkve bo dospela v slavo božjega kraljestva le skozi poslednjo pasho (veliko noč), v kateri bo sledila svojemu Gospodu v njegovi smrti in njegovem vstajenju. Božje kraljestvo se torej ne bo dovršilo z zgodovinskim zmagoslavjem Cerkve na podlagi rastočega napredka, ampak z zmago Boga nad poslednjim divjanjem hudobije, Boga, ki bo storil, da bo prišla z neba njegova Nevesta. Božje zmagoslavje nad upornostjo zla bo zadobilo obliko poslednje sodbe po zadnjem kozmičnem majanju tega minljivega sveta« (KKC 677). V določenih obdobjih so delne Cerkve ali njihovi predstavniki preveč pozabljali, da se »Božje kraljestvo ne uresniči z zgodovinskim zmagoslavjem Cerkve«. ⁵¹ So pozabljali, da je Cerkve »zakrament«, »znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinstvo vsega človeškega rodu« (C 1), »nekakšno znamenje odrešenja«, da je »kal in začetek Božjega kraljestva« (C 5) in ne že njegova polna uresničitve.

7. Milenarizem »*elitnih skupin*« je lasten določenim gibanjem ali skupinam znotraj Cerkve ki se prav zaradi svoje izvoljenosti in ekskluzivnosti ne vključujejo v življenje Cerkve, temveč vidijo svoje poslanstvo v kritični razdalji do vsega, kar se v Cerkvi dogaja. Te skupine pozabljajo na mnogovrstnost darov in legitimnih poti pri hoji za Kristusom. Cerkveni značaj določenega občestva ali gibanja se izraža prav v njegovem služenju in vključevanju v Cerkev, ki je sveta in vedno potrebna spreobrnjenja, in v sprejemanju drugih v njihovi drugačnosti.

8. *Politični milenarizem* se istoveti z določenim zgodovinskim pojavom ali idejnim tokom ali socialno obliko ali vojaško ter politično močjo (racionalistični, vojaški, komunistični, naci(onali)stični [»Tretji Reich«], kapitalistični, informacijski ...). Tukaj se srečamo z močjo ali organizacijami, ki predstavljajo za tiste, ki so *znotraj* zavarovanost in izbranost (Evropska zveza!), za one zunaj pa nevarnost.⁵² - Ti milenarizmi, ki gradijo na moči

⁵⁰ Prim. B. Forte, *La teologia come compagna, memoria e profezia*, PaolineCinisello Balsamo (Milano) 1987, 143 ss.; M. Introvigne, *Heaven's Gate. Il paradiso non può attendere*, ElleDiCi, Leuman (Torino) 1997.

⁵¹ Prim. J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes*, Chr. Kaiser, München 1975, 153-221.

⁵² Prim. U. Duchrow, *Das Christentum im Kontext globalisierter kapitalistischer Märkte*, v: Concilium 33 (1997), 167-176.

in neobrzdanim konkurenčnem boju, pozabljajo, da obljube o Božjem kraljestvu niso identične z vsebino tistih socialnih in političnih utopij, ki si prizadevajo doseči novega človeka in novo zemljo, in sicer s pomočjo družbenih bojov in procesov.⁵³ Božje kraljestvo se izmika vsaki identifikaciji s konkretno politično ali državno ureditvijo (tej nevarnosti se niso povsem izognile politična teologija, teologija osvoboditve, socialistična teologija ...).

9. Če kje, so različne milenaristične prvine navzoče v ločinah.⁵⁴ Pri *milenarizmu sekt* je še posebej navzoča nestrpnost do drugih in do prihodnosti. Pomembna je pripadnost določeni sekti in dosledna praksa (hrana, način oblačenja, odpoved zakonu, rojevanju ...).⁵⁵

10. Brisanje meje ali prehoda med tisočletnim kraljestvom in eshatološkim kraljestvom: po sedanjem kraljestvu nobenega »kraljestva« več; nič »novega« več, samo še izpopolnjevanje sedanjega. Po »postmoderni« nobene dobe več, po *New Age* samo še *Next Age*.⁵⁶

Sklep

Pri vseh teh in mnogih drugih milenarističnih tokovih vidimo, da ni prostora za neomajno *upanje*, za *prihodnostno* eshatologijo, katere namen je »osrediniti vse v Kristusu«, za *milost*, ki je zastonjski Božji dar, za *solidarnost* (saj ne poznajo odrešenja *skupaj* z drugimi, temveč odrešenje *brez* drugih in večkrat *na račun* drugih!), za *ljubezen* (do Boga in do bližnjega).

Krščanska teologija kot teologija Božjega kraljestva mora biti v nasprotju z omenjenimi milenarističnimi »ponudbami« *odprta*, občutljiva za probleme družbe in ji prinašati odprto, kritično in preroško upanje, ki je zakoreninjeno v Bogu. To tudi lepo izpove Janez Pavel II: »Ko verujoči potujejo naproti tretjemu tisočletju, ne čutijo utrujenosti, ki bi jo lahko prinašalo breme dvatisočletne zgodovine. Nasprotno, kristjani se čutijo opogumljeni zaradi spoznanja, da prinašajo svetu pravo luč, Kristusa Gospoda. Ko Cerkev oznanja Jezusa iz Nazareta, ki je pravi Bog in popoln Človek, odpira vsakemu človeku možnost za 'pobožanstvenje', da tako postane še bolj človek. To je edina pot, na kateri more svet odkriti vzvišeno poklicanost, v katero je povabljen, da jo uresniči prek odrešenja, ki mu

⁵³ Izjava Nemške Škofovske konference *Unsere Hoffnung*, I. 6; prim. Kongregacija za verski nauk, *Navodilo o teologiji osvoboditve*: CD 24; Kongregacija za verski nauk, *Navodilo o krščanski svobodi in osvoboditvi*: CD 31.

⁵⁴ Prim. M. Introvigne, n.d., 63-149.

⁵⁵ Glede milenarističnih razsežnosti različnih sekt in novodobskih gibanj prim. V. Škarfar (ur.), *Verstva, sekte in novodobna gibanja*, MD, Celje 1998; J. Sudbrack, *Gnosis, Gnosticismus in der Moderne*, v: *Communio-IkZ* 26 (1997) 551-562.

⁵⁶ G. Barbiellini Amidei, *New Age - Next Age*, Piemme, Casale Monferrato 1998; M. Introvigne, *Mille e non più mille*, Gribaudo, Milano 1995.

ga Bog naklanja.«⁵⁷ In prav programske so njegove besede, ki jih je izrekel na petdeseti generalni skupščini Organizacije združenih narodov: »*Ni se nam treba bati prihodnosti. Ni se nam treba bati človeka.* Ne obstajamo po naključju. Vsaka posamezna človeška oseba je bila ustvarjena po 'podo- bi in sličnosti' Njega, ki je izvir vsega, kar obstaja. V sebi imamo zmožnosti za modrost in krepost. S temi darovi in s pomočjo božje milosti bomo mogli v naslednjem stoletju in tisočletju zgraditi civilizacijo, vredno človeške osebe, resnično kulturo svobode. *To zmoremo in smo tudi dolžni storiti!* Ob tem prizadevanju pa bomo spoznali, da so solze, prelite v tem stolet- ju, napojile zemljo za prihod nove pomladi človeškega duha.«⁵⁸

Povzetek: Ciril Sorč, Milenarizem nekoč in danes

Namen razprave je prikazati različne pojavne oblike milenarizma v zgodovini ter opozoriti na današnje oblike tega pojava. Avtor opozori na milenaristične nastavke v judovstvu, predstavi besedilo iz Raz 20,1-15, ki so ga mnoga gibanja vzela za osnovo svojim milenarističnim idejam. Po kratkem zgodovinskem prikazu in predstavitvi različnih milenarističnih tokov v današnjem času poda vrednostno oceno milenarizma. Razlikovati moramo med *zgodovinskim milenarizmom* (ta pripisuje tosvetnim razsežnostim večnostni značaj in dokončno veljavo), milenarističnim raz- umevanjem politične, cerkvene ali zgodovinske sedanjosti, in med *esha- tološkim milenarizmom*, pričakovanjem prihodnosti v eshatološki združitvi konca sveta in njegovega novega stvarjenja (tu je ohranjena 'začasnost' in vdor večnosti v sedanjost). Zgodovinski milenarizem je religiozna teorija, ki opravičuje ekonomsko, politično ali cerkveno moč; eshatološki mile- narizem je nasprotno nujna podoba upanja v nasprotovanju, trpljenju in izgnanstvu v tem svetu. Milenarizem mora biti trdno povezan z eshatologi- jo, kajti brez nje vodi v zgodovinski polom, nanjo navezan pa daje moč za preživetje in upor proti zlu.

Ključne besede: milenarizem, Razodetje 20,1-15, Božje kraljestvo, seku- larizem, apokalipsa.

⁵⁷ Janez Pavel II., *Skrivnost učlovečenja*, 2: CD 79.

⁵⁸ Janez Pavel II., *Govor na petdeseti generalni skupščini Organizacije združenih naro- dov*, 18: CD str.23.

Summary: Ciril Sorč, Millenarian Conceptions in the Past and Today

The treatise intends to show the thread of millenarian conceptions through history and to outline the contemporary forms of this phenomenon. The author draws attention to millenarian beginnings in judaism and presents the text of Rev 20:1-15, which was taken by numerous movements as the basis of their millenarian notions that keep taking on quite a secularistic form. After a short historical outline and a presentation of different millenarian currents in contemporary thought, an evaluation of millenarian conceptions is given. One has to distinguish between *historical millenarian conceptions* (attributing an eternal character and final validity to temporal dimensions), a millenarian understanding of political, ecclesiastical or historical present, and *eschatological millenarian conceptions*, the expectation of a future in an eschatological joining of the end of the world and of the new creation thereof (here the 'temporariness' and the penetration of eternity into the present have been preserved). Historical millenarian thinking is a religious theory justifying economical, political or ecclesiastical power; eschatological millenarian thinking, on the other hand, is an image of hope which is necessary at experiencing opposition, suffering and exile in this world. Millenarian thinking must be closely connected to eschatology or else it leads into a historical failure. In connection with eschatology, however, it gives strength to survive and to resist evil.

Key words: millenarian thinking, Rev 20:1-15, God's kingdom, secularism, apocalypse

Rafko Valenčič

Božje usmiljenje – rehabilitacija človeka

V pastirskem pismu za pastoralno leto 1998/99 se milanski kardinal Carlo Maria Martini takole pogovarja s Pavlom VI., svojim predhodnikom na škofovski stolici:

Pavel VI.: Kakšno temo boš izbral za pastoralno pismo v letu 1998-1999? Kaj boš predlagal škofiji, ki je bila več kot osem let (1954-1963) moja ljubljena škofija?

C. Martini: Razumljivo, temo o Bogu Očetu, ki jo je predlagal tvoj naslednik Janez Pavel II. za tretje leto priprave na veliki jubilej.

Pavel VI.: Prav to sem sam izbral za veliki misijon leta 1957 v Milanu, ko sem bil tamkajšnji nadškof. Ta tema mi je bilo zelo pri srcu. Z njo sem hotel opozoriti, kot sem tudi pojasnil duhovnikom milanske nadškofije 22. oktobra istega leta, »na bistvene odnose in konstitutivne resnice krščanske vere« ter na iskanje »temeljev našega odnosa z Bogom«.

C. Martini: Pogovor o temeljih mi povzroča mnogo skrbi. Bojim se, da bo moje pismo preveč abstraktno, zasnovano preveč pojmovno. Obravnavanje se bo tako razširilo preko mere: Bog kot »Oče« je izvor vsega, »po katerem se imenuje vsako očetovstvo v nebesih in na zemlji« (Ef 3, 15). Čemu torej dati prednost?

Pavel VI.: Tudi sam sem bil v stiski, ko sem premišljeval o teh vprašanjih, ki so bila neskončno večja od mojih zmognosti. Toda ne boj se: zaupaj v previdnost Očeta, ki hrani ptice neba in skrbi za lilije na polju, ki mu je znano število las na tvoji glavi. Dajem ti tale nasvet: dovoli, naj te navdihuje »prilika o izgubljenem sinu in usmiljenem očetu«, ki jo opisuje evangelist Luka. To je prilika o današnjem človeštvu, ki je izgubilo smisel o tem, kaj je v resnici oče.

C. Martini: Oh, današnji človek! Ti si imel vedno pred očmi tega zahtevnega in nemirnega sogovornika. Prav v tem vidim še drugo težavo: govorijo, da je naša družba »družba brez očeta« (A. Mitscherlik). Kako bo torej poslušala govor o Božjem očetovstvu? Že slišim, kako naraščajo hudourniki ugovorov in kritik...

Pavel VI.: »Skrbi in vznemirja te veliko stvari« (Lk 10, 41). Zaupaj v Svetega Duha ter v modrost in srce tvojih bralcev. »Nihče ne pozna Očeta, razen Sina in tistega, komur hoče Sin razodeti« (Mt 11, 27). Povej, kar čutiš v svoji notranjosti in se ne vznemirjaj. Ne prizadevaj si, da bi vse povedal. Sveti Duh, ki je notranji Učitelj, bo opravil svoje delo, le-to pa

ima prvenstvo. Zaupam tudi v župnije naše ambozijanske škofije. Prepričan se, da si bodo zagotovile v začetku tega pastoralnega leta trenutek miru za razmišljanje, da bodo razumele duha tvojega pisma.

C. Martini: Hvala ti za spodbude. Res sem jih potreboval. Tudi ti bodi priprošnjik pri Očetu v času, ko mineva 100 let od tvojega rojstva in tvojega krsta (1897) in 20 let od tvoje smrti (1978), da mi bo dovoljeno narediti nekaj malega, kar lahko storim in Bog od mene pričakuje. Prosi tudi za tiste, ki bodo brali te strani. Prosi, da bodo znali z menoj znova brati priliko evangelista Luka in tako globlje razumeli Očetovo srce.«¹ Tako papež Pavel VI. in kardinal Carlo M. Martini.

Leto 1999, tretje leto priprave na veliki jubilej 2000, je posvečeno Bogu Očetu. Beseda »oče« ima lahko veliko pomenov ali pa samo enega, ki izraža bogastvo ali pa revščino človeških misli in odnosov. Kdo je oče, kako ga doživljamo kot otroci in starši, kakšna je njegova vloga? »Oče je tisti, ki daje smisel življenju. Kdor nima očeta, ne ve, od kod prihaja in kam gre. Samega sebe ne prepozna. Oče je izvor identitete, izvor zaupanja v prihodnost, kajti on je na začetku, človeka usmerja, kam mora iti: Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče« (Mt 5, 48). Tako je zapisal Bernard de Castera.² Gilbert K. Chesterton pravi, da je »današnji človek popotnik, ki je pozabil ime svojega potovanja; vrniti se mora na kraj svojega začetka, da bi vedel, kam gre«.³ »Očetje, kje ste?« je zaklical Pavao Brajša,⁴ hoteč s tem opozoriti na odsotnost očeta v življenju otroka, na pomanjkanje vzorca, ki je za otrokovo vzgojo in identifikacijo odločilnega pomena.

Današnja družba je »družba brez očeta« (A. Mitscherlik). Kako naj človek razmišlja o očetu, če nima pred seboj ne pristne podobe ne izkustva o očetu in očetovstvu? C. M. Martiniju se zdi govor o očetu in očetovstvu danes sporen na različnih ravneh. Človek zavrača vlogo očeta. Ali ni tudi v priliki o izgubljenem sinu in njegovem starejšem bratu izraženo podobno vprašanje: ne prvi ne drugi nista našla pravega odnosa do očeta (prim. Lk 15, 11-32)? Prilika pove, da je mlajši sin zopet našel ta odnos, za starejšega brata nimamo odgovora, ali in kako se je to zgodilo. Pomembno je, ali bomo danes našli pot, na kateri bomo doživeli osebno in občestveno spravo z Očetom. Avtor opozarja, da so lahko beda in lakota, zapuščenost in nesmisel, ki jih doživlja današnji človek, klic, da spet od-

¹ C. M. Martini, *Ritorno al Padre di tutti. Lettera pastorale 1998-1999*, Centro Ambrosiano, Milano 1998, 7-8.

² Bernard de Castera, *Etre fils du Pere, c' est la verite de l' homme*, v: *L' homme nouveau*, 53 /1999/, št. 1203, 7. marca 1999, str. 10-11.

³ Gilbert Keith Chesterton, *La Nouvelle Jerusalem*, 1. poglavje. Chestertonovo knjigo »Sv. Tomaž Akvinski« smo letos dobili v slovenskem prevodu (Tretji dan, Družina, 1999).

⁴ Prim. Pavao Brajša, *Očetje, kje ste?* Delavska enotnost, Ljubljana 1987.

krije očeta, začetnika in cilj bivanja, kot tistega, ki človeka ljubi, sprejema, dviga in opravičuje. To je hrepenenje po »izvoru, naročju, domovini, domači hiši, ognjišču in srcu, ki mu lahko zaupamo to, kar smo, da je to iskanje obraza, ki ga gledamo brez strahu«. ⁵ Človek se mora vrniti na začetek, v katerem bo odkril razlog svojega obstoja, da bi mogel priti do cilja, h kateremu je namenjen.

Ponovno najdenje očeta in vrnitev k njemu ni preprosta stvar. V odhodu izgubljenega sina so izražene mnoge prvine: želja po svobodi, biti in živeti brez očeta, ne priznavati njegove vloge, pozabiti njegovo podobo. Podoba očeta naj bi otroku preprečevala, da bi bil prost, svoboden, da bi sam odločal o svojem izvoru, smislu in cilju. Toda današnji človek doživlja osamljenost, odtujenost sebi in drugim. Komu naj se zaupa, koga naj sprejme kot ideal, kam naj se obrne, da bi našel izgubljeno samozavest in trdnost? Vrnitev k očetu ni v iskanju izgubljenega stanja, v ponovnem najdenju sebe v nekdanji vlogi, v regresiji v otroško odvisnost (»regressio infantilis«). Dozorevanje je v ponovnem sprejetju tako očetovstva kot sinovstva, v sprejemanju osebnega odnosa z Bogom, ki je izvor in cilj človekovega bivanja. ⁶ Če tega človek ni sposoben storiti, postane čustveni torzo.

Vprašanje je, kako prenesti izkustvo božjega otroštva in sinovstva človeku, ki nima pozitivnega izkustva očetovstva in materinstva od doma? Ali je lahko pomanjkanje tega izkustva razlog, da se bo sodobni človek zopet vrnil k svojemu izvoru in ga zažele iskati? Kam naj se, utrujen popotnik, vrne, če ne k svojemu izvoru, ki ga ni sam ne določil ne izbral? Vse to mu je dano kot dar Boga, Očeta, ki ga je priklical v življenje iz ljubezni, ki ga z isto ljubeznijo sprejema in spremlja, ki mu je blizu zlasti tedaj, ko je osamljen, ranjen in izgubljen.

1. Božje stvariteljsko očetovstvo

Očetovstvo je na začetku vsega obstoječega, stvarstva s človekom vred. Je izvor, ki pojasnjuje obstoj vsega, cilj, h kateremu je vse usmerjeno. V nicejsko-carigrajski veroizpovedi izpovedujemo: »Verujem v enega Boga, Očeta vsemogočnega, Stvarnika nebes in zemlje, vseh vidnih in nevidnih stvari.« ⁷ Božje očetovstvo ni ne človekova zamisel ne zgolj človeško spoznanje, marveč vsebina razodetja, ki ga je človeku v polnosti posredoval Kristus, Božji Sin. Starozavezni človek je stvarjenje in očetovstvo razumeval kot enoto. Mojzes je tako govoril ljudstvu: »Zakaj oznanjal bom

⁵ C. M. Martini, *Ritorno al Padre di tutti*, 17; prim. prav tam, 11-14.

⁶ Prim. C. M. Martini, *Ritorno al Padre di tutti*, 18-19.

⁷ Prim. *Katekizem katoliške Cerkve*, Ljubljana 1993, 279; 287; prim. tudi Janez Pavel II., Nagovor 17. 3. 1999, v: Informativna katoliška agencija (IKA), 18. 3. 1999, str. III-IV.

Gospodovo ime; priznajte veličino našemu Bogu!... Mar ni tvoj oče, ki te je ustvaril, ki te je naredil in te utrdil?» (5 Mz 32, 3-6). Prerok Izaija posebej poudarja enost stvarjenja in očetovstva, ko pravi: »In zdaj, Gospod, ti si naš oče! Mi smo glina, ti si naš upodabljavac, vsi smo delo tvojih rok« (Iz 64, 7). Malahija, ki mu je blizu socialni vidik odnosov med ljudmi, se sprašuje: »Mar nimamo vsi istega Očeta? Mar nas ni ustvaril en Bog? Zakaj torej varamo svojega brata in oskrunjamo zavezo svojih očetov?» (Mal 2, 10). Starozavezno očetovstvo je utemeljeno na Božji izvolitvi, leta pa na skrivnosti stvarjenja.⁸

Nova zaveza vključuje v vsemogočnost in očetovstvo Boga Očeta tudi Kristusa, Božjega Sina, v katerem in za katerega so bile ustvarjene vse stvari: »Ta (Kristus) je prvorojenec vsega stvarstva, kajti v njem je bilo ustvarjeno vse, kar je v nebesih in kar je na zemlji, vidne in nevidne stvari ... Vse je bilo ustvarjeno po njem in zanj« (Kol 1, 15-16). »Bog je v svojem bistvu Oče. Njegova vsemogočnost je v očetovstvu ... Kajti on je Bog, kolikor je Oče; nobena izmed njegovih dejavnosti ni tuja njegovemu očetovstvu. Ko ustvarja, razširja na vsa bitja svojo ljubezen, iz katere je rojen Sin, in jih vključuje v isto skrivnost.«⁹ Človek je Božji otrok tako po stvarjenju kot po usmiljenju in odrešenju, ki nam je razodeto v Kristusu.¹⁰ Božje očetovstvo je v stvariteljski moči, v rodovitnosti in bogastvu njegovih del, ki imajo v njem svoj izvor in cilj, vendar so nekaj drugega kot on sam. Tako:

- »ima stvarstvo svoj začetek in cilj, medtem ko je Bog večni;
- v stvarstvu se prepletata luč in tema, v Bogu pa je polnost luči in svetlobe;
- stvarstvo napolnjuje mnoštvo živih bitij, Bog pa je absolutno eden;
- stvarstvo se dopolnjuje v času, v milijadah let, v Bogu je absolutna popolnost, On je absoluten v večni sedanjosti.«¹¹

Božje očetovstvo je tudi izvir človekove ustvarjalnosti in njegove rodovitnosti. »Bodita rodovitna in množita se, napolnita zemljo in si jo podvrzita« (1 Mz 1, 28). Kot Božja podoba je človek poklican k rodovitnosti, ki jo izraža očetovstvo. V Bogu je rodovitnost tudi učinkovitost. Prav to mora postati tudi v človeku. Božje stvarstvo je bilo ustvarjeno kot »dobro« in »zelo dobro« (prim. 1 Mz 1, 1-31). V stvarstvu Bog uresničuje svoj načrt. Človek se vključuje v uresničevanje tega načrta, ki je v notranji in medosebni harmoniji ter v harmoniji vsega ustvarjenega. Toda človek je svobodo, to veliko odliko in znamenje podobnosti z Bogom, zlorabil. Namesto nenehne rasti v dialogu z Bogom, Očetom in Stvarnikom, je odrekel Bogu pokorščino. Tako zlorabljen svoboda mu ni prinesla ne rasti ne sreče, ne njemu ne njegovim potomcem.

⁸ Giovanni Paolo II., *Padre...*, Piemme, Casale Monferrato 1999, 42.

⁹ F. Xavier Durrwell, *Il Padre. Dio nel suo mistero*, Citta Nuova, Roma 1998, 101.

¹⁰ Prim. Bernard de Castera, *Etre fils du Pere...*, 10 (kol. 1-2).

¹¹ Prav tam, 10 (kol. 1-2).

Vendar pa Božja stvariteljska in očetovska moč zaradi človekove neporokščine ni bila izničena. V tem položaju Bog človeka ni prepustil naključju, marveč je obljubil Odrešenika: »Ko pa je nastopila polnost časa, je Bog poslal svojega Sina« (Gal 4, 4). V usmiljenju se je na nov način pokazala Božja stvariteljska moč in očetovska ljubezen. Bog kot oče tedaj izkazuje človeku neskončno bogastvo svojega usmiljenja (prim. Ef 2, 4). Božje »usmiljenje je totalno, je najpopolnejše razodetje Božjega očetovstva«. ¹² Ne samo to: rodovitnost Božjega očetovstva in usmiljenja se mora nadaljevati tudi v tem, da človek to Božjo dejavnost uresničuje v razmerju do drugih. Prejel je namreč naročilo: »Bodite torej popolni, kakor je popoln vaš nebeški Oče« (Mt 5, 48). Človek spolnjuje to naročilo tedaj, ko tudi sam obleče Božje usmiljenje, ko sprejme in spolnjuje zapoved »Bodite usmiljeni, kakor je usmiljen tudi vaš Oče« (Lk 6, 36).

2. Usmiljenje kot rehabilitacija človeka

Besede »rehabilitacija« ni svetopisemskega izvora. V vsakdanjem pomenu govorimo o rehabilitaciji tedaj, ko tisti, ki je storil krivico, ali njegov zakoniti naslednik, krivico popravi, vrne dobro ime ali imetje in vzpostavi prvotno stanje. Če dejanje poravnave stori država ali ga državljanom nalaga kot obvezo, ima rehabilitacija tudi pravni značaj.

Odrešenje, kakor ga razume svetopisemsko in krščansko izročilo, presega rehabilitacijo kot vzpostavitev prvotnega stanja. Odrešenje je, na neki način, novo stvarjenje. Tako ga npr. razumejo liturgična besedila, ki to dejstvo tudi izrecno omenjajo. Mašna prošnja 26. navadne nedelje pravi: »Veliki Bog, svojo vsemogočnost razodevaš predvsem z usmiljenjem in prizanašanjem«. ¹³ Prikličimo si v spomin tudi nekdanjo darovanjsko molitev, ki pravi: »O Bog, ki si dostojanstvo človeške narave čudovito ustvaril in še čudoviteje prenovil« - »Deus, qui humanae substantiae dignitatem mirabiliter condidisti et mirabilius reformasti.« ¹⁴ Teologi upravičeno govorijo, »da je usmiljenje največji od Božjih pridevkov, največja Božja popolnost.« ¹⁵

Teološko razmišljanje o usmiljenju izhaja iz dejstva, da je človek zaradi grešnih dejanj pred Bogom zadolžen. Na tem mestu ne moremo odpirati raznih teoloških vprašanj, ki so s tem v zvezi, npr. zakaj je človek podvržen grehu, kaj greh sploh je, kako se odrešenje uresničuje v času in razmerah, v posamezniku in v občestvu. Analiza svetopisemskih besedil

¹² Prav tam, 11 (kol. 9).

¹³ Rimski misal, Ljubljana 1975, 244.

¹⁴ Rimski misal, Red sv. maše, Zadruga katoliških duhovnikov, Ljubljana 1965, 593.

¹⁵ Janez Pavel II., *Okrožnica o Božjem usmiljenju*, Cerkevni dokumneti 10, Ljubljana 1981, 13.

odstira v tej zvezi mnoge vidike človekovega grešnega dejanja, še bolj pa ravnanja Boga, ki je »bogat v usmiljenju« (Ef 2, 4). Nobeno človeško dejanje Boga ne more odvrniti od odrešenjskega načrta in delovanja. Po grehu sta se Adam in Eva skrila pred Bogom sredi drevja v vrtu; zbla sta se, ker sta bila naga, zato sta se skrila (prim. 1 Mz 3, 8-11). »Sram zaradi golote označuje njuno krivdo.«¹⁶ Zaradi storjenega greha človek beži pred Bogom, prav tako beži pred samim seboj, ker se sramuje svojih dejanj. V vsakdanji govorici Človek pogosto izraža, kakor da je on, človek, tisti, ki išče Boga, ta pa se pred njim skriva. Resničnost je, kakor pravi Henri J. M. Nouwen, drugačna: »Ni vprašanje, kako naj najdem Boga, marveč, kaj naj storim, da me Bog najde. Tudi ni vprašanje, kako naj spoznam Boga, marveč kako naj dovolim Bogu, da me spozna. In končno, ni vprašanje, kako naj ljubim Boga, marveč kako naj dovolim Bogu, da me ljubi.«¹⁷ To resničnost zlasti razlagajo evangelijske prilike o dobrem pastirju, ki gre za izgubljenega ovco, o ženi, ki skrbno išče izgubljenega dražbo (prim. Lk 15, 1-10). Svetopisemsko in življenjsko izkustvo potrjuje, da se človek zaradi greha skriva pred Bogom in beži pred samim seboj. Bog je tisti, ki išče človeka, le-ta pa z lastno močjo ni sposoben spremeniti svojega življenja. »V Jezusu Kristusu Bog ne samo govori človeku, ampak ga išče. Učlovečenje Božjega Sina priča, da Bog išče človeka... To je iskanje, ki se poraja v Božji notranjosti in ima svoj vrhunec v učlovečenju Božje Besede. Bog išče človeka, ustvarjenega po svoji podobi, zato, ker ga večno ljubi v Besedi in ga v Kristusu hoče dvigniti na dostojanstvo posinovljenega otroka. Bog torej išče človeka, ki je njegova posebna lastnina... Zakaj ga išče? Ker se je človek oddaljil od njega, se skril kot Adam med drevesa zemeljskega raja« (prim. 1 Mz 3, 8-10).¹⁸

V priliki o izgubljenem sinu oziroma o usmiljenem očetu je ta resničnost nazorno prikazana. Izgubljeni sin v imenu svobode in želene samostojnosti beži od očeta; v izgubi imetja je izražena tudi izguba dostojanstva; v izkušnji lakote in zavrženosti pride do spoznanja, da je zapustil in zavrnil očetovo ljubezen, pa tudi samega sebe. Dvoje doživetij mu je v tem trenutku v pomoč. Prvo se rojeva iz dejstva, da se podcenjevanju samega sebe upira njegova razumna narava in hrepenenje po sreči. Ko sebe primerja živalim, ki imajo dovolj hrane in so deležne skrbi svojega gospodarja, se zave, da po dostojanstvu neskončno presega svet živali. Zanimivo je, da sodobni politični, ekonomski in reklamni sistemi žanjejo uspeh ravno tedaj, ko človeka načrtno podcenjujejo in mu kradejo še ti-

¹⁶ Bernard de Castera, *Etre fils du Pere*, 11 (kol. 9).

¹⁷ Henri J. M. Nouwen, *L'abbraccio benediciente. Meditazione sul ritorno del figlio prodigo*, Queriniana, Brescia 1994, 156.

¹⁸ Janez Pavel II., Apostolsko pismo *V zarji tretjega tisočletja*, Cerkevni dokumenti 58, Ljubljana 1995, 7.

sto trohico samospoštovanja, ki bi bilo sposobno spremeniti ravnanje ljudi. Če se človek prepusti podcenjevanju in poniževanju, gre njegova pot strmo navzdol.¹⁹ Božja milost pa človeku kliče v spomin izgubljeno dostojanstvo in odlike, ki jih je mogoče zopet doseči, če človek stopi na pot spreobrnjenja. Zato prezir samega sebe ni krepost, tudi ni pot do spoznanja izgubljenega dostojanstva. Greh je v tem, da človek zanika prvotno ljubezen Boga do njega, da prezre svojo primarno dobrost. Tedaj izgubi pravi odnos do samega sebe in postane plen samouničenja.²⁰

Drugo izkustvo pa je v tem, da zavest, da je oče dober in ga ne bo zavrzel, kakor je to sam storil, v izgubljenem sinu spodbudi notranje spreobrnjenje. Čeprav se zdi, da je začetek spreobrnjenja v izgubljenem sinu, je dejansko očetova dobrota tista, ki ga zopet pritegne v svoje območje. To je milost, milost spoznanja, kesanja, spreobrnjenja in vrnitve, ki ima svoj izvor v očetovi ljubezni, zvestobi, odpuščanju in usmiljenju. »Greh namreč zapira človeka pred Bogom, iskreno kesanje in priznanje pa odpira njegovo vest za prenovitveno delovanje Božje milosti.«²¹

Koncil je to stvarnost, da namreč greh človeka ne samo ponižuje, marveč tudi preprečuje, da bi s svojimi močmi storil prvi korak k spreobrnjenju, izrazil tako: »Bog je človeka postavil v stanje pravičnosti; toda zapeljan od hudobnega duha je človek takoj od začetka zgodovine zlorabil svojo svobodo s tem, da se je dvignil zoper Boga in hotel doseči svoj cilj zunaj Boga.«²² Koncil nadaljuje s Pavlovo mislijo, da »čeprav so ljudje Boga spoznali, ga niso kot Boga slavili, ampak je otemnelo njih nespamentno srce in so služili rajši stvarjem kot Stvarniku (Rim 1, 21-25)«. Spoznanje Boga, kakor ga razume Pavel, se dogaja sredi sveta: iz vidnega človek prihaja do spoznanja nevidnega, v svoji vesti spoznava, kaj je dobro in kaj zlo. Takšno misel in spoznanje mu v vsakem primeru navdihuje Božji Duh, ki vodi človeka od znotraj, po njegovi vesti. V nadaljevanju koncil pravi, da »greh človeka samega zmanjšuje, ko ga odvrča od tega, da bi dosegel svojo polnost«.²³ S tem hoče reči, da je greh, kakor ga razume in spoznava krščansko izročilo, v tem, da se človek, čeprav z lučjo razuma spoznava, kaj je resnica, v našem primeru, kaj je dobro in kaj zlo, odloča za zlo. Ko je pred izbiro, na katero pot se bo podal, se odloča za zgrešeno pot. Njegov razum (spoznanje) in volja (hotenje), če ju ni bistveno zmanjševal kaka ovira (strah, strast, nevednost), sta se odločila za tisto, kar je bodisi delna dobrina nasproti večji ali celo absolutni dobrini, bodisi kar je samo v sebi zlo. Če gre pri tem še za pomembno področje ali predmet delova-

¹⁹ Prim. Henri J. M. Nouwen, *L'abbraccio benedicente*, 157.

²⁰ Prim. Henri J. M. Nouwen, prav tam, 158.

²¹ Janez Pavel II., Nagovor 17. 2. 1999, v: Informativna katolička aganecija (IKA, 7/99, str. 1).

²² CS 13.

²³ CS 13.

nja, ki ga človek kot takega spoznava, je analiza njegove odločitve naslednja: odrekel se je temu, kar je njegovo najbolj osebno in globoko spoznanje in hotenje, resnica in dobro. Ker gre za nepokorščino najglobljim spoznanjem duha, gre tudi za nepokorščino Bogu, ki je v človeka vsadil hrepeneње po resnici in dobrem. V nekem smislu se tedaj človek odpove same-mu sebi, zanika to, kar je v njem najglobljega. »Greh je vedno razsipanje naše človečnosti, razsipanje velikih vrednot, kot je dostojanstvo osebe in deleženje na Božji milosti.«²⁴

Okrožnica Sijaj resnice (*Veritatis splendor*) posebej obravnava danes pogosto osporavano resnico glede narave grešnega dejanja. Nekateri namreč menijo, da je (smrtni) greh le tisto dejanje, ki ga človek stori v izrecni odklonitvi in zanikanju Boga, ki ga izraža človekova temeljna usmeritev (*optio fundamentalis*), ne pa posamezno dejanje. Dejanje, ki bi ga človek storil brez kakršnega koli spoznanja in odnosa do Boga, ki ga ni hotel ne žaliti ne zapustiti, ne bi bilo grešno. Opirajoč se na tradicionalni cerkveni nauk okrožnica povzema, da je »smrtni greh vsak tak greh (dejanje), katerega vsebina je tehtna, pomembna, in ki ga poleg tega človek stori s polno zavestjo in s premišljeno privolitvijo... Smrtni greh namreč obstaja tudi tedaj, če človek zavestno in hote iz kakršnega koli razloga izbere nekaj hudo neurejenega. V taki izbiri je namreč že obsežen prezir Božje zapovedi, odklonitev Božje ljubezni do človeštva in vsega stvarstva: človek samega sebe oddalji od Boga in izgubi ljubezen.«²⁵ Vsako dejanje, ne glede na spoznanje Boga in vero vanj, ki ga človek stori v nasprotju s svojim notranjim spoznanjem glede dobrega in hudega, je greh, ker gre za dejanje, ki je v nasprotju z notranjim spoznanjem in prepričanjem. »Kar koli ne izvira iz vere (prepričanja), je greh«, pravi apostol Pavel (Rim 14, 23). Če je bil človek nezvest svojemu prepričanju, tedaj je v sebi zanikal najbolj osebno jedro, to je glas vesti. Ko človek zanika zakon, vpisan v njegovo vest, tedaj je nezvest sebi in Bogu. Takšno razumevanje greha pojasnjuje celoten proces, ki se dogaja v človeku, ki greši. V zanikanju navedenih osebnih zmožnosti, ki so dane človeku kot razumnemu in svobodonemu bitju, zavrača lastno človeško poklicanost k popolnosti in svetosti, torej tudi k osebni sreči, s tem pa zanika tudi Boga.

V takšnem stanju človek ne more sam od sebe, iz lastnih moči, začeti tistega procesa, ki ga imenujemo proces spreobrnjenja in sprave. Samo usmiljeni Oče more človeka pritegniti nazaj v območje Božjega, svetega, resničnega in dobrega. Priča smo dvojnemu procesu: prvemu, ki se dogaja v človeku, ki se je z grehom oddaljil od Boga in se zgolj svojimi močmi ne more vrniti k Očetu; drugemu, ki se dogaja v Bogu, ki v bogastvu svojega usmiljenja človeka (od)rešuje.

²⁴ Janez Pavel II., Nagovor 17. 2. 1999, v: IKA (7/99, str. 1).

²⁵ Janez Pavel II., Okrožnica *Sijaj resnice*, Cerkevni dokumenti 52, Ljubljana 1994, 70.

V človeku, grešniku, ki ga nazorno prikaže prilika o izgubljenem sinu, se dogaja proces oddaljevanja in spreobrnjenja, ki ima svoje zakonitosti. Človek, ustvarjeno in minljivo bitje, nima sam v sebi ne izvora ne cilja. Vendar hoče svobodno razpolagati z darovi, ki so mu podarjeni brez njegovih zaslug: življenje, dostojanstvo, spoznanje, svobodo, glas vesti, hrepenenje po sreči. Pogosto se odloča za pot, za katero nima ne gotovosti ne izkušnje, da mu bo prinesla to, kar pričakuje. Delež, ki mu ga je oče dal, je podoba darov, ki jih je neodgovorno zapravljal: Božje sinovstvo, dostojanstvo, zavrnitev očetove ljubezni. Ko je zapustil očeta, je moral doživeti prevaro, revščino, zapostavljenost in ponižanje, da je spoznal, kaj je zapravljal. Pot oddaljevanja se je ob premišljevanju o izgubljenem dostojanstvu spremenila v pot spreobrnjenja: najprej pot vase, v podoživljanje in doživetje dobrega in hudega, nato pot k drugemu, k očetu. Če izgubljeni sin ne bi imel izkušnje, kaj je Očetova dobrota, se ne bi upal vrniti nazaj k njemu. Kaj pomeni izkušnja dobrega in plemenitega, razumevanja in odpuščanja, vidimo najbolj tedaj, ko se kdo za dalj časa oddalji bo Boga, od vere svoje mladosti, od izvira veselja in dobrega. Izkušnja, ki jo je nosil v sebi - iz družine, od staršev in vzgojiteljev, iz občestva -, je lahko odločilna za njegovo vrnitev. Dejansko gre za milost, ki je bila dana človeku na začetku njegovega bivanja, ki ga je spremljala v življenju in je bila nenehni klic k zvestobi. Če je bil nezvest, se ta milost izraža v nenehnem klicu k spreobrnjenju.

Spreobrnjenje ima vedno začetek v Božji milosti, ki išče človeka, da bi ga znova dvignila v dostojanstvo Božjega otroka. Kakor je pri stvarjenju sveta in človeka primarno delo Boga, Stvarnika, tako je tudi v delu odrešenja primarno Božje delo. To delo se kaže in uresničuje v Božji zvestobi očetovstvu in ljubezni, s katero spremlja izgubljenega sina; v osredotočenosti na njegovo človečnost in dostojanstvo, ki ju s slabim dejanjem ni izgubil, marveč le ranil. Kaže se v izkazovanju usmiljenja in odpuščanja, ki padlega človeka ne ponižuje, marveč dviga in ga ima za vrednega, da mu nakloni obnovljeno prijateljstvo; v veselju, s katerim sprejme izgubljenega sina in mu pripravi gostijo, celo drugim v pohujšanje; v dejstvu, da izgubljeni sin začne samega sebe drugače vrednotiti, ker ga je tako ovrednotil oče, čeprav je sam želel biti med zadnjimi v hiši svojega očeta.

Na ta način se »Božja razsežnost odrešenja ne uresničuje le v pravični sodbi nad grehom, ampak v tem, da v ljubezni obnavlja tisto ustvarjalno moč v človeku, ki mu spet omogoča polnost življenja in svetosti, ki prihaja od Boga. Tako odrešenje obsega tudi razodetje usmiljenja v njegovi polnosti.«²⁶ Samo v Bogu je »absolutna polnost popolnosti: polnost pravičnosti in ljubezni, ker pravičnost temelji na ljubezni, izhaja iz nje in teži k njej.«²⁷ Takšna enotnost in harmonija med pravičnostjo, ljubeznijo

²⁶ Janez Pavel II., *Okrožnica o božjem usmiljenju*, 7.

²⁷ Prav tam, 7.

in usmiljenjem sta možni le v Bogu, kjer ena lastnost prehaja v drugo. Človeške lastnosti so enostranske in nepopolne, zato ne uspejo izreči tistega, kar slutijo, da bi bilo pravilno.

3. Cerkev v službi človeka in človeštva

Ne le človek kot posameznik, tudi človeštvo kot celota, potrebuje Božjega usmiljenja. Po božjem zgledu mora človek biti do drugih usmiljen, zanje mora prositi Božjega usmiljenja. Kaj glede tega pove krščansko izročilo? V Stari zavezi je bila močno izražena izkušnja Božjega usmiljenja, »tako socialno in občestveno kakor individualno in notranje«. ²⁸ Izvoljeno ljudstvo se je zavedalo svoje grešnosti, na katero so ga opozarjali preroki in ga hkrati spodbujali, naj v molitvi in pokori pričakuje Božjega usmiljenja; le-tega je tudi bilo deležno (prim. Lk 1, 50.72). Apostol Pavel je sebe štel za grešnika, ki je bil deležen Kristusove milosti, kajti »Kristus Jezus je zato prišel v svet, da bi rešil grešnike, med temi pa sem jaz prvi« (1 Tim 1, 15).

Klic po Božjem usmiljenju je danes še silnejši, kajti »današnja miselnost - morda bolj kot nekdanja - nasprotuje Bogu usmiljenja in skuša že sam pojem usmiljenja izločiti iz življenja ter ga iztrgati in človeškega srca«. ²⁹ Tej miselnosti je zapadel sodobni človek, ki je ponosen in ljubosumen na dosežke svojega znanstvenega in tehničnega razvoja, na nove možnosti komunikacije in izmenjave dobrin, ki se, kakor sam pravi, zaveda svojega dostojanstva in poklicanosti, hkrati pa doživlja vso nemoč in razklanost, needinost in napetost v osebni in družbeni življenju, nove oblike ogroženosti in nevarnosti, z eno besedo - doživlja »sence in neravnovesja« svojega bivanja. ³⁰ V tem je dokaz več, da potrebuje usmiljenja. Gre predvsem za telesno in moralno zlo, ki se je nakopičilo nad današnje človeštvo, tako npr. prvenstvo stvari nad osebo, kar zagovarjajo nekatere ideologije, bojazen pred izgubo notranje in zunanje svobode, ki ju ogrožajo politični in ideološki sistemi, nevarnost manipulacije in drugih pritiskov, nasprotja med narodi, nevarnost vojnih spopadov, revščina in nerazvitost, ki dobiva nove razsežnosti, lakota in bolezni, naravne nesreče, ekološka ogroženost, izguba čuta za sveto in transcendentalno ter druge napetosti in protislovja. Ni dvoma, da imajo te napetosti in neravnovesja svoje korenine v zanemarjanju etičnih načel. ³¹ Človek ne uspe obvladovati svoje narave, podvržene grehu, zato se v svetu vedno bolj širi hudobija, nasilje in sebičnost.

²⁸ Prav tam, 4.

²⁹ Prav tam, 2.

³⁰ Prim. prav tam, 10.

³¹ Prim. prav tam, 11-12.

Temu in takšnemu svetu Bog danes izkazuje svoje usmiljenje, ga opravičuje in odrešuje. Cerkev kot »zakrament ali znamenje in orodje za notranjo zvezo z Bogom in za edinost vsega človeškega rodu«³² je dolžna danes udejanjiti Božje usmiljenje. Ne le osebno, tudi občestveno spraševanje vesti je potrebno, da bi se tega bolj zavedali. Vzorec, kakršnega daje papež Janez Pavel II. v duhu 2. vatikanskega cerkvenega zbora, ima nekatere prednostne prvine. Te prvine so namreč znamenja časa, ki jih narekuje Bog. Navajamo nekaj teh prvin:

- Kakor Kristus ni prišel, »da bi mu stregli, ampak da bi stregel in dal svoje življenje v odkupnino za mnoge« (Mt 20, 28), tako je tudi Cerkev poklicana biti v službi človeka in družbe.³³ Cerkev »pričuje o Božjem usmiljenju... s tem, da ga najprej izpoveduje kot zveličavno versko resnico,... da ga skuša uvesti in uresničevati v življenju svojih vernikov in, kolikor je mogoče, v življenju vseh ljudi dobre volje«.³⁴

- Cerkev ne le oznanja, ampak tudi slavi Božje usmiljenje, ko obhaja evharistijo, ki je spravna daritev Kristusa za ves svet, v zakramentu pokore, ki je zakrament Božjega usmiljenja, v katerem »lahko vsak edinstveno doživlja usmiljenje, se pravi ljubezen, ki je močnejša od greha«.³⁵

- »Čim bolj človeška zavest podlega sekularizaciji in pozablja na pravi pomen besede usmiljenje, čim bolj se oddaljuje od Boga in s tem od skrivnosti usmiljenja, tem večja je pravica in dolžnost Cerkve, da s silnimi klici kliče k Bogu usmiljenja«.³⁶ Čim bolj se torej človeštvo zaradi greha pogreza v sovraštvo, razprtije in nasprotja, tem bolj mora biti Cerkev vidno znamenje Božjega in človeškega usmiljenja.

- Ko Cerkev oznanja in posreduje Božje usmiljenje v njegovi družbeni dimenziji, to stori s tem, da se zavzema za enakost med ljudmi, za medsebojno odpuščanje in spravo, da človeštvu kot celoti pričuje o resničnosti Božjega delovanja v svetu. Usmiljenja ne posreduje v svojem imenu, iz lastnega nagiba in moči, marveč iz moči vstalega Kristusa.

- Vsako posredovanje usmiljenja med ustvarjenimi bitji, je obojestransko prejemanje in dajanje. Ko Cerkev oznanja in posreduje usmiljenje, se ne postavlja nad drugega, ne nad posameznika ne nad skupnost (državo, narod). Ko daje, tudi prejema; daje, da bi prejemala, prejema, da bi dajala. Tudi sama je potrebna usmiljenja in odpuščanja najprej s strani Boga zaradi svoje nezvestobe, prav tako tudi s strani družbe, ki so jo njeni otroci s svojimi dejanji prizadeli, pa naj bodo to krivice, pohujšanja, opustitve, grehi proti edinosti, metode nestrpnosti in nasilja v imenu resnice ipd.³⁷

³² Prim. CS 1.

³³ Prim. CS 41-43.

³⁴ Janez Pavel II., *Okrožnica o božjem usmiljenju*, 12.

³⁵ Prav tam, 13.

³⁶ Prav tam, 15.

³⁷ Prim. Janez Pavel II., *V zarji tretjega tisočletja*, 34-35.

Gre za eno najtežjih in najbolj zahtevnih nalog današnje Cerkve. Če bo Cerkev zmožna pokazati, da sama potrebuje usmiljenja in razumevanja s strani človeštva, bo s tem tudi druge spodbujala k podobni drži.

V razlagi prilike o izgubljenem sinu in usmiljenem očetu Henri J. M. Nouwen opozarja še na nek pozabljen vidik. Ko razlaga, da je v vsakem človeku prisoten tako izgubljeni sin kot tudi njegov brat, da se ljudje lahko identificiramo z enim in drugim, opozarja, da človek doživlja usmiljenega očeta kot nekoga »drugega«.³⁸ Toda podoba očeta je pogosto zmaličena: je podoba strogega in avtoritarnega očeta, med njim in otrokom je distanca, strah in negotovost, ravno nasprotno, kar bi beseda »oče« morala pomeniti. Če hočemo takšno stanje popraviti, moramo v duhu svetopisemskega poročila tudi sami postati usmiljeni oče. Človek ne sme ostati ne izgubljeni sin ne njegov brat, marveč mora njuno ravnanje prerasti s tem, da postane oče za druge. »Želim biti ne samo tisti, ki mu je odpuščeno, marveč tisti, ki odpušča; ne samo tisti, ki je slovesno sprejet v hišo, marveč tisti, ki sprejema; ne samo tisti, ki je deležen usmiljenja, marveč tisti, ki ga daruje?«³⁹ Ali ni to Kristusova zapoved, ko naroča: »Bodite usmiljenj, kakor je usmiljen tudi vaš Oče« (Lk 6, 36)? Vsak človek je poklican, da zavzame mesto očeta do svojih bratov. V tem je krščanska zrelost, odraslost in odgovornost.

Podoba takšne zrelosti in odgovornosti je Kristus. V njem se nam je razodela podoba sina in očeta. »On je mlajši sin, toda v njem ni upornosti. Je njegov starejši brat, toda brez užaljenosti. V vsem je pokoren Očetu, vendar ni njegov suženj. Posluša vse, kar Oče govori, toda zato ne postane njegov služabnik. Izpolni vse, kar mu Oče naroči in ostane vedno svoboden. Vse daje in vse prejema.«⁴⁰

Pred sklepnimi mislimi še to vprašanje: Kaj bi morala Cerkev na Slovenskem storiti, da bi bila za verujoče in drugače misleče bolj prepričljiva v ozanjanju evangeljskih resnic, tudi resnice o Božjem usmiljenju, katere napake bližnje ali daljnje preteklosti bi morala obžalovati, kakšno bi moralo biti njeno razmerje do družbene stvarnosti ob tako različnih napakah v preteklosti in danes? Čeprav ni mogoče imeti enoznačnega in takojšnjega odgovora, omenjam nekaj predlogov:

- v duhu spodbud cerkvenega učiteljstva bi se moral vsak kristjan kot posameznik in kot član občestva zavedati svoje grešnosti in vsak dan stopati na pot pokore in spreobrnjenja;⁴¹

³⁸ Henri J. M. Nouwen, *L' abbraccio benedicente*, 177.

³⁹ Prav tam, 179-180.

⁴⁰ Prav tam, 187.

⁴¹ Prim. Pavel VI., *Apostolska konstitucija Paenitemini*, Ljubljana 1967; Janez Pavel II., *Apostolsko pismo o spravi in pokori*, Cerkevni dokumenti 25, Ljubljana 1985; *Človek in kristjan v današnji slovenski družbi in Cerkvi*, Prenova 6, Ljubljana 1979.

- polstoletno trpljenje, zapostavljanje in izrinjenje iz družbe v času po vojni je v slovenskem kristjanu ustvarilo obrambno držo; krivdo je zvrčal na drugega, zato je ni sposoben premagati s tisto sproščenostjo, ki bi tudi nasprotniku pokazala pot in mu pomagala, da bi laže priznal svoj delež odgovornosti za pretekle krivice in zamere;

- občestvenost ni odlika slovenskega človeka in kristjana, prej sta zanj značilni zamerljivost in privoščljivost, ki ne dajeta prostora usmiljenju, kakršnega potrebujemo sami in ga moramo imeti do drugega;

- bolj ali manj upravičen ugovor, da se je Cerkev, tudi Cerkev na Slovenskem, družila z bogatimi in močnimi, da ji je do oblasti in denarja, je mogoče odstraniti samo s tem, da se postavi v službo malih, ubogih, revnih, zapostavljenih, grešnih in zavrženih. Takšnega ravnanja ji ne bo nihče očital. Hkrati bi morali tudi pri pastoralnem delu več pozornosti posvečati tistim, ki so se oddaljili od vere in Cerkve.

4. Sklepne misli

Današnji človek je, kljub času in prihodnosti, ki jo imenujemo komunikacijska, osamljeno in sebi prepuščeno bitje. Zunanji stiki ne morejo nadomestiti notranjega odnosa, ki je *relatio et communio personarum* - odnos in občestvo oseb. Polnost in ideal takšnega odnosa je uresničen v odnosih med Božjimi osebami - Očetom, Sinom in Svetim Duhom. Glede tega je današnji čas, kljub nasprotnim dejstvom in teženjem, ugoden čas za človeka, ki išče ljubezen v občestvenosti in občestvenost v ljubezni.

»Človek je pot Cerkve«,⁴² vsak človek, veren, neveren ali drugače misleči. Ta že močno uveljavljena maksima sodobne Cerkve ima neprecenljivo vrednost v času, ki je ljubosumen na človekovo dostojanstvo, svobodo in pravice. V tem duhu je potrebno razumeti in si prizadevati za uveljavljanje vrednot, kot so vrednote človeške osebe, družinske in družbene vrednote, le-te pa so temelj mednarodnih in medverskih odnosov.

Usmiljenja je potreben tako posameznik kot človeška skupnost. Če je prvo mnogim dokaj razumljivo, pa je občestvena razsežnost v naši zavesti manj prisotna. Ko Janez Pavel II. naroča, naj posamezni narodi in krajevne Cerkve ob spominu na svojo zgodovino spoznanjo napake preteklosti in se jih kesajo, predlaga, naj to storijo kot občestva.⁴³ Takšnega priznanja so potrebne naše družine, soseske, ustanove, krščanske skupnosti in druga občestva, krajevne Cerkve in narodi. Podobno priporoča tudi

⁴² Janez Pavel II., *Okrožnica Človekov Odrešenik*, Cerkveni dokumenti 2, Ljubljana 1979.

⁴³ Prim. Janez Pavel II., *V zarji tretjega tisočletja*, 32-38.

Komisija za verske odnose z judovstvom, ko spodbuja krajevne Cerkve, naj priznajo svoja dejanja ali opustitve v zvezi s preganjanjem judov.⁴⁴

Zakonitost človeškega delovanja in izkustva govore v prid večjemu poudarku na občestvenem vidiku v pastoralnem delu. Krščanstvo je vera občestva, kot takšno je utemeljeno na občestvu Svete Trojice kot izvoru občestva in vzorcu, ki ga uresničuje v vsakdanjem življenju. Od intimističnega krščanstva, ki skrbi le zase in osebno duhovno rast, od individualistične morale, ki išče sebe in osebno korist, je potrebno preiti k morali in usmiljenju, ki traja in se kaže »od roda v rod« (Lk 1, 50).

Povzetek: Rafko Valenčič, Božje usmiljenje kot rehabilitacija človeka

Današnja družba je »družba brez očeta« (A. Mitscherlik). Človek je pozabil, od kod prihaja in kam gre. Klic po očetu ni rešljiv v vrnitvi v otroštvo, marveč v razumevanju in sprejemanju očetovstva.

1. Božje stvariteljsko očetovstvo je izvor, ki pojasnjuje obstoj vsega, cilj, h kateremu je vse usmerjeno. Božje očetovstvo je izvor človekove ustvarjalnosti, je klic k popolnosti, za katero si mora človek prizadevati (prim. Mt 5,48). Nova zaveza vključuje Kristusa v božje očetovstvo in stvariteljstvo (Kol 1, 15-16).

2. Božja stvariteljska vseomogočnost se kaže na poseben način v usmiljenju. Bog »svojo vseomogočnost razodeva predvsem z usmiljenjem in prizanašanjem«. Greh je zanikanje človeškega dostojanstva, je nepokorščina Božjemu zakonu, ki je vpisan v človekovo naravo. Človeka more opravičiti le Božje usmiljenje, ki izhaja iz njegove ljubezni in pravičnosti. Človek sam ni sposoben uresničiti spreobrnjenja in se vrniti v Očetovo hišo.

3. Tudi človeška družina, ki jo bremenijo mnoga nasprotja, je potrebna Božjega usmiljenja. Cerkev je po Kristusovem zgledu poklicana razodevati svetu podobo usmiljenega Očeta. Ob premišljevanju prilike o izgubljenem sinu in njegovem bratu, zlasti pa ob zgledu usmiljenega Očeta, mora tudi sama sprejeti vlogo Očeta. To velja tudi za Cerkev na Slovenskem, ki si mora ob zatonu drugega tisočletja posebej prizadevati za narodovo spravo, da bo deležna usmiljenja in bo usmiljenje prepričljivo oznanjala.

Ključne besede: stvarjenje in očetovstvo, greh kot zanikanje človečnosti, usmiljenje kot novo stvarjenje in rehabilitacija človeka, jubilej leta 2000 in naloge Cerkve.

⁴⁴ Prim. Komisija za verske odnose z judovstvom, *Spominjamo se: Premišljevanje o holokavstu*, Cerkveni dokumenti 77, Ljubljana 1998, 1-3.

Summary: Rafko Valenčič, God's Mercy as Rehabilitation of Man

Today's society is a "fatherless society" (A. Mitscherlich). Man has forgotten where he comes from and where he goes to. The call for father cannot be answered by returning to childhood but by understanding and accepting fatherhood.

1. God's creative fatherhood is the origin explaining the existence of everything, the aim to which everything is directed. God's fatherhood is the origin of human creativity, an invitation to perfection that man must strive for (cf. Mt 5:48). New Testament includes Jesus Christ into God's fatherhood and creativity (Col 1:15-16).

2. God's creative omnipotence is shown in a special manner by his mercy. God "reveals his omnipotence primarily by mercy and consideration". The sin represents a negation of human dignity and disobedience to God's law inscribed in human nature. Man can only be justified by God's mercy emerging from his love and righteousness. Man alone is not capable of conversion and of returning to his Father's house.

3. Also the human family burdened by many conflicts needs God's mercy. The Church is called to reveal to the world the image of the merciful Father according to the example of Jesus Christ. When reflecting about the parable of the prodigal son and his brother and especially at the example of the merciful Father, the Church must accept the role of the Father. This also applies to the Slovenian Church, which at the end of the second millennium has to try to achieve a national reconciliation so that it will itself be blessed with mercy and will persuasively preach mercy.

Key words: creation and fatherhood, sin as negation of humanity, mercy as new creation and rehabilitation of man, A.D. 2000 Jubilee and tasks of the Church

Vinko Škafar

Nova verska gibanja

V zgodovini velikih verstev se občasno pojavljajo manjše skupine, ločine, ki navadno razvijejo svojo različico nauka in se odločijo za svojevrsten življenjski slog. »V ozračju verskega in kulturnega relativizma in včasih tudi zaradi slabega vedenja kristjanov se danes širijo 'nova verska gibanja', imenovana tudi sekte ali kulti, z mnogimi imeni in težnjami, tako da jih je težko razporediti v organski in določen okvir. Kolikor se da razbrati, bi mogli razločevati: gibanja krščanskega porekla, druga, ki izhajajo iz vzhodnih verstev, in tretja, ki pripadajo ezoteričnim tradicijam. Ta gibanja vzbujajo zaskrbljenost zaradi nauk in načina življenja, ki se večkrat oddaljuje od vsebin krščanske vere.«¹ Ta trditev, v *Splošnem pravilniku za katehezo*, ki ga je izdala Kongregacija za duhovščino, velja tudi za slovenske razmere.

1. Opredelitev pojmov: sekta, kult in nova verska gibanja

1.1. Sekta (ločina)

Beseda sekta (ločina), ki ima v današnjem sekulariziranem svetu pogosto slabšalni pomen, lahko izhaja iz dveh korenin: 1. iz latinskega glagola *sequi* (slediti, naslediti, nekomu slediti); 2. iz latinskega glagola *secare* (sekati, odsekati, odrezati, razsekati, raniti, pohabiti). V prvem primeru je poudarek na razmeroma majhni, zaprti, s konfliktnostjo nabiti verski, politični, psihološki skupini ali organizaciji, ki izvira od ustanovitelja novega nauka. Druga razlaga pomeni predvsem odcep, ločitev od kake večje religije. Zato jo slovenimo z besedo ločina, ki navadno pomeni razmeroma majhno in izključujočo skupnost. Zanja sta značilna nauk in življenjska praksa, ki se odmikata od matične religije; iz celotnega nauka iztrgajo le del ter ga povežejo z lastnimi, dozdevno razodetimi verskimi prepričanji.²

¹ Kongregacija za duhovščino, *Splošni pravilnik za katehezo*, CD 75, Ljubljana 1998, št. 201.

² V. Škafar, *Uvod*, v: V. Škafar - J. Nežič, *Verstva, sekte in novodobna gibanja*, MD, Celje 1998, 9-10.

1. 2. Kult

V anglosaških deželah pogosto namesto izraza sekta (ločina) uporabljajo besedo *kult*, in sicer tako za sekte kot za novodobne usmeritve, ki jih pri nas pogosto imenujejo *duhovna gibanja* (tudi nereligijska), čeprav je to zelo nedoločljivo, nejasno in lahko tudi zavajajoče. Pomislimo samo na nejasnost izraza *Duhovna univerza* in *Center za duhovno kulturo*, ki se na Slovenskem tolikokrat omenjata v množičnih občilih in poudarjata tako imenovano nereligijsko duhovnost.³

Psihokulti, ki z mesijansko gorečnostjo širijo razlage sveta, ki da so nujne za odrešenje in osebno srečo, uporabljajo različne psihološke tehnike, kjer verska narava pogosto ni več v ospredju. V kult (sektu) se spremenijo tedaj, ko se osamijo ter privržencem vsilijo svojo prakso. Težko je prepoznati mejo med temi psihokulti in okultnimi krožki oz. pristranskimi psihološkimi šolami, ki si domišljajo, da izboljšujejo svet. Te skupine prirejajo delavnice in seminarje za posredovanje spoznanja in razsvetljenja.

1. 3. Nova verska gibanja

Drugi vatikanski cerkveni zbor razlikuje Cerkve in cerkvene skupnosti (C 15; E 19; CS 40; M 15). Pokoncilski vatikanski dokument *Pojava sekt ali novih verskih gibanj*⁴ omenja, da bi bilo boljše uporabljati bolj nevtralne pojme, kot so *nova verska gibanja* ali *nove verske skupine*, četudi ima sam dokument v naslovu izraz sekta. V sintezi interventov glavnih poročevalcev na izrednem kardinalskem konzistoriju leta 1991 o tej temi je prefekt Kongregacije za evangelizacijo narodov, kardinal Jozef Tomko, še uporabljal izraz sekte⁵. V istem dokumentu pa se predsednik Papeškega sveta za medverski dialog kardinal Francis Arinze že odloča za izraz *nova verska gibanja*⁶. *Direktorij za službo in življenje duhovnikov*,

³ Prim. V. Škafar, *Center za duhovno kulturo in 10. obletnica Duhovne univerze*, v: *Tretji dan* 28(1999), 81-93.

⁴ Segretariato per l'unione dei cristiani - Segretariato per i non cristiani - Segretariato per i non credenti - Pontificio consiglio per la cultura, *Il fenomeno delle sette o nuovi movimenti religiosi basato sulle risposte a un apposito questionario e sulla documentazione pervenute al 30 ottobre 1985 dalle conferenze episcopali regionali*, *Enchiridion Vaticanum*, 10, EDB. Bologna 1991, 255.

⁵ *Sintesi degli interventi dei Relatori Generali al Concistorio Straordinario dei Cardinali del 1991*, I, *La sfida delle Sette e l'annuncio di Cristo unico Salvatore, Sette e Religioni*, GRIS, Bologna 1994, vol. 13, št. 1, 118-123.

⁶ Kardinal piše: »In questa presentazione utilizzerò dunque in generale il termine 'Nuovi Movimenti Religiosi' (abbreviato NMR) perchè è neutrale e abbastanza generale da includere i nuovi movimenti di origine protestante, le sette con un retroterra cristiano, i nuovi movimenti orientali o africani e quelli di tipo gnostico o esoterico« (Sintesi degli interventi dei Relatori Generali al Concistorio Straordinario dei Cardinali

ki ga je izdala Kongregacija za duhovščino, uporablja izraze *sekte*, *novi kult* in *nove vernosti* (slovenski prevod omenja *sekte* in *nove vere*).⁷ *Pastoralna skrb Cerkve glede novih verskih gibanj in sekt*, ki ga je izdalo Tajništvo za ekumenizem in dialog pri Italijanski škofovski konferenci, že v naslovu uporablja besede *nova verska gibanja in sekte*.⁸ *Vodnik za katehiste*, ki ga je izdala Kongregacija za evangelizacijo narodov, govori o *sektah*.⁹ *Instrumentum laboris* Afriške škofovske konference in *Ekumenski pravilnik* uporabljata izraze *sekte* in *nova verska gibanja*.¹⁰

Italijanska škofovska konferenca uporablja izraze *nova verska gibanja* ali *sekte*.¹¹ V Katekizmu za odrasle *Resnica vas bo osvobodila*, pa dosledno uporabljajo izraz *nova verska gibanja*.¹² *Splošni pravilnik za katehezo*, ki ga je izdala Kongregacija za duhovščino, govori o »hitrem širjenju sekt in novih verskih gibanj« in o »novih verskih gibanjih«, imenovanih tudi *sekte* in *kulti*.¹³ Obstajajo še drugi predlogi. Znan je izraz na nemškem jeziku v območju *Jugendreligionen*,¹⁴ ki pa ni edini.¹⁵ Zdi se, da bo prevladal izraz *nova verska gibanja*, ki je vse pogostejše navzoč tudi v uradnih cerkvenih dokumentih. Romanski in slovanski jeziki pa še vedno radi

del 1991, Francis Arinze, II. *La sfida delle Sette o nuovi movimenti religiosi: un approccio pastorale*, v: *Sette e Religioni*, GRIS, Bologna 1994, vol. 13, št. 1, 126).

⁷ Kongregacija za duhovščino, *Direktorij za službo in življenje duhovnikov*, CD 56, Ljubljana 1994, št. 36 in 82. *Directorium pro presbyterorum ministerio et vita*, v: *Enchiridion Vaticanum*, 14, EDB, Bologna 1997, št. 36, (sette e dei nuovi culti), 82 (sette e delle nuove religiosita).

⁸ *L'impegno pastorale della chiesa di fronte ai nuovi movimenti religiosi e alle sette*, Paoline, Milano 1993.

⁹ Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, *Guida per catechisti*, Documento di orientamento in vista della vocazione di missione che dipendono dalla Congregazione per l'evangelizzazione dei popoli, 3, 12, 1993, EDB, Bologna 1994, št. 16, 35-36.

¹⁰ *Instrumentum laboris, Assemblea speciale per l'Africa*. Sinodo dei vescovi, EDB, Bologna 1993, št. 87-89, 68-71. Papeški svet za pospeševanje edinosti med kristjani, *Ekumenski pravilnik*, CD 53, Ljubljana 1994, št. 35-36. *Direttorio ecumenico*, v: *Enchiridion Vaticanum*, 13, EDB, Bologna 1995, št. 35-36 (Le sette e i nuovi movimenti religiosi).

¹¹ Prim. Segretariato per l'Ecumenismo e il dialogo CEI, *La formazione ecumenica nella Chiesa particolare*, *Enchiridion CEI* 4 (1986-1990), EDB, Bologna 1991, št. 2213 (173), 1113.

¹² Prim. Conferenza Episcopale Italiana, *La Verità vi farà liberi. Catechismo degli adulti*, Libreria Editrice Vaticana 1995, št. 470-481, 231-234.

¹³ Kongregacija za duhovščino, *Splošni pravilnik za katehezo*, št. 22, št. 201.

¹⁴ O. Bischofberger, *Jugendreligionen*, Kanisius Verlag, Freiburg 1984, hrvaški prevod *Novi religiozni pokreti*, *Znak vremena i izazov za nas*, UPT, Djakovo 1986.

¹⁵ Nemška revija *Berliner Dialog*, *Informationen und Standpunkte zur religiösen Begegnung*, ki izhaja od leta 1994, ima na naslovnici naslednje izraze: *Neureligionen*, *Psycho-Organisationen*, *Jugendreligionen*, *Gurubewegungen*, *Sekten*, *Kulte*, *New Religious Movements*.

uporabljajo tudi izraz sekta, ločina. Po novi dobi (new age) nekateri svetujejo *novodobska verska gibanja*.¹⁶

2. Okultizem, ezoterika in gnosticizem kot spremljevalci novih verskih gibanj

Interes za okultizem in ezoteriko se navadno poveča v kriznih zgodovinskih obdobjih, predvsem ob prehodih iz starega v novo. Tudi gnosticizem oz. neognosticizem spremlja številna nova verska gibanja. Zato tudi ti izrazi zaslužijo, da jih predstavimo.

2. 1. Okultizem

Okultizem izhaja iz latinske besede *occultus*, kar pomeni skrit, prikrit, skrivnosten. Okultizem je najrazličnejše prizadevanje priti do skrivnostnih moči, ki so skrite in položene v vesolje. Te moči pripisujejo duhovom, urokom, zlim silam, dušam mrtvih. Zato okultizem pogosto vstopa v magijo in se z njo istoveti. Da bi se dokopali do posebnih moči, morajo poznati različne magične tehnike in čudodelniške postopke. Gre za astrologijo, čaranje, parapsihologijo, zdraviteljstvo, demonologijo, videnja. Nekateri si na ta način služijo kruh, svoje prevare prodajajo naivnim in lahkovernim ljudem. Okultizem se je redko dvigal na višjo raven, kjer bi vključeval »resnejše« pojave: spiritizem, telepatijo, hipnozo, telekinezo (premikanje predmetov na daljavo), levitacijo (lebdenje). Tu gre za težje razložljive pojave. Zato lahko govorimo o navadnem ljudskem okultizmu in o »razvitem« okultizmu.¹⁷

2. 2. Ezoterika

Ezoterika se navezuje na staro okultistično dediščino in na njej gradi svoje učene sisteme in abstraktne špekulacije, bliže filozofiji kot religiji. Ezoterizem prihaja iz grške besede *ezoterikos* - notranji. Ezoterika je sočasno *svetovni nazor, način spoznavanja in način delovanja*. Po tem *svetovnem nazoru* se resnično spoznanje ne doseže z analitičnim razumom ali z znanstvenim raziskovanjem, marveč z notranjim razsvetljenjem, videnjem in uvajanjem v ta notranji nauk. Kot svetovni nazor ezoterika oznanja zbirko načel in vedenja, ki predpostavljajo edinost vesolja in povezanost vsega v njem. Najpomembneje je povedati, da so danes vse tri stvari izgub-

¹⁶ Izraz *novodobski* je za zbornik *Verstva, sekte in novodobska gibanja* (MD, Celje 1998) predlagal dr. Janez Dular.

¹⁷ J. Jukić, *Nove društvene prilike i ezoterično okultna religioznost*, v: M. Nikić (ur.), *Novi religiozni pokreti*, Zagreb 1997, 128.

ljene in jih je treba spet odkriti v njihovi skrivnostnosti. To pa lahko naredijo samo izbrani posamezniki, nadarjeni karizmatiki, in ne vse ljudstvo. Pot ezoterike je jasna: vstopa se v lastno notranjost, da bi se v njej po spoznanju prišlo do posebnega razsvetljenja in osebnega odrešenja. Ne vstopa se kar tako, marveč po zelo strogih iniciacijskih postopkih.¹⁸ Obstaja torej navadno in običajno spoznanje, ali na višji ravni polnejše in popolnejše spoznanje. Po ezoteriki rešuje samo modrost, in ne vera tako se ezoterika enači z gnozo, ki je tudi danes navzoča v nekaterih novodobnih verskih gibanjih. Alice Bailey (1880-1949), plodovita pisateljica in ustanoviteljica mednarodnega ezoteričnega gibanja, naj bi - kot pravijo teozofi - na čudežen telepatski način napisala knjigo *Kristusova vrnitev*.¹⁹ Tako imajo teozofi Kristusa za svojega predhodnika, ki naj bi se v novi dobi ponovno pojavil kot univerzalni duhovni voditelj. Nekateri Kristusa, duhovnega voditelja, avatarja, pričakujejo kot Mesijo, drugi kot Krišno, tretji kot Velikega učitelja ali razsvetljenega nadčloveka. Ljubljanski *Center za duhovno kulturo* neguje številne ezoterične prvine.²⁰

2. 3. Gnosticizem

Gnosticizem je sinkretistična mešanica verskih učenj, ki se pojavlja že prav od začetka Cerkve. Izraz »gnosis« pomeni »spoznanje«. Toda v gnostičnem pomenu gre za nadnaraven predmet spoznanja, za spoznanje Boga. Ker pa je Bog pojmovan kot tisti, ki ta svet presega, ga ni mogoče spoznati z naravnim razumskim spoznanjem, temveč samo s tistim spoznanjem, ki je povezano z razodetjem v svetem in skrivnostnem nauku ali po notranjem razsvetljenju, ki nadomešča razumske in teoretične argumente.²¹ Cilj takšnega spoznanja je odrešenje, še več, že samo spoznanje je odrešenje.

Z druge strani je antični gnosticizem večplasten in različen pojav. Gnostične skupine ofitov so učile, da je kača človeku posredovala spoznanje; tudi perati in setijevci so ponujali podobne odgovore. »Njihovi sistemi so bili prežeti s številnimi mitskimi prvinami. Poleg kozmogonije v Platonovem spisu *Timaios* je svetopisemska predzgodovina ponujala snov za raznovrstna ugibanja. V njih so slikali predzgodovinsko katastrofo in prav kači, podobi večnosti, dajali pozitivno vlogo. Prav tako so

¹⁸ A. Faivre, *Accès de l'ésoterisme occidental*, Gallimard, Paris 1986, 14.

¹⁹ A. Bailey, *Die Wiederkunft Christi*, Lorch 1954.

²⁰ Prim. B. Škoberne, *Prihaja čas čudežev*, VEP, Ljubljana 1996. Omenimo tudi ezoterika Vilija Ravnjaka, ki je napisal dve knjigi (*Spoznanje višjega jaza*, Maribor 1993 in *Smaragdna pot ali Potovanje k Notranjemu učitelju*, Priročnik za osebno rast, Maribor 1999) in je avtor televizijske serije v desetih delih *Tretje oko*.

²¹ Prim. H. Jonas, *Lo gnosticismo*, Torino 1991, 55.

uporabljali Apokalipso in njene izjave tolmačili v smislu osebnih izkušenj.«²² Temeljne skupne poteze različnih gnostičnih sistemov so:

a) ostrejši dualizem med onstranskim »prapočelom« in smrti zapisanim materialnim svetom;

b) božje iskre luči v gnostikovem »jazu« ne moremo izgubiti, tudi če je videti, da je njegova duša zaradi propadanja popolnoma v oblasti zla;

c) po poti spoznanja se »bit« more rešiti vezi materije in doseči, da se vrne v kraljestvo luči pravega Boga;

č) gnostični nauk o »padcu« in »dviganju« je prežet z mitološkimi spekulacijami in obogaten s prviniami iz tedanje filozofije, vere in astrologije, kar poudarja njegov sinkretizem.

V raznoliki, predvsem psevdoepigrafski literaturi so izraženi ti gnostični odrešitveni nauki, ki so bili kljub značilnemu pesimizmu zelo privlačni.²³ S sklicevanjem na apostolsko izročilo in določanjem kanona knjigam Svetega pisma se je Cerkev upirala gnostikom, ki so si lastili osebno razodetje. Dandanašnji eksistencializem je zelo soroden antičnemu gnosticizmu, zato ni čudno, da se danes veliko govori o vračanju gnosticizma.²⁴ C. Formenti je prepričan, da je novo vernost in razširjanje gnosticizma pospešil protestantizem,²⁵ ki je zavrnil izročilo in vsako posredovanje med Bogom in človekom, revidiral pomen katoliške ekleziologije in tako spodbudil razvoj novih verskih gibanj in sekt, ki na najrazličnejše načine razlagajo Sveto pismo. Elitizem in izbranost gnostičnih asketskih skupin pospešuje tudi kalvinistično učenje o predestinaciji.²⁶

V novih verskih in duhovnih gibanjih je moderni gnosticizem navzoč v dveh temeljnih oblikah: a) v strogi verski in b) v magični obliki. Strogo verski gnosticizem nima veliko sorodnosti z antičnim gnosticizmom, v drugem pa mu je močno podoben.

Neognosticizem strogo verskih oblik nove vernosti je kljub temu podoben antičnemu gnosticizmu v individualizmu in subjektivizmu, ki je pri obeh navzoč. To se izraža v novi vernosti kot »privatizacija svetega«, kar pomeni, da si posameznik sam določa svoj credo in si ustvarja svoje verstvo tako, da si izbira iz različnih prvin tisto, kar mu ponuja verstveni »supermarket«. Seveda pa ta nova verska gibanja po lastni izbiri niso v skladu s krščanstvom, ki ne pozna zasebnega Boga, saj je za krščanstvo nekaj

²² P. Stockmeier - J. B. Bauer, *Nastanek krivoverstev - gnosticizem*, v: R. A., *Zgodovina katoliške Cerkve*, MD, Celje 1999, 47.

²³ P. Stockmeier - J. B. Bauer, n. d., 48.

²⁴ Prim. M. Introvigne, *Il ritorno dello gnosticismo*, Carnago 1993, 32; G. Filoramo, *Il risveglio della gnosi ovvero diventare dio*, Roma - Bari 1990.

²⁵ C. Formenti, *Piccole apocalissi. Tracce della divinità nell'ateismo contemporaneo*, Milano 1991, 25.

²⁶ Prim. Formeti, n. d., 25; I. Devčić, *Antikršćanski karakter nove religioznosti*, v: M. Nikić (ur), *Novi religiozni pokreti*, 223.

bistvenega eklezialno doživetje vere. Druga podobnost je v odnosu do sveta, ki večkrat vključuje dualizem. Odnos do sveta je pogosto podoben antičnemu gnosticizmu: a) beg in umik s sveta duhovno in telesno (npr. privrženci Hare Krišne), ali samo duhovno (ostanejo v svetu, toda psihološko in duhovno ločeni, npr. Jehovove priče); b) popolno poistenje s svetom, ki ga nekritično sprejemajo z vsemi vsebinami. Takšno držo opravičujejo s trditvijo, da obstajata dve rabi resničnosti, površinska, z razlikami in neskladji, in globinska, dostopna samo iniciiranim, kjer se razlike izbrišejo in spravijo. Izhajajoč iz teh izhodišč, se številne skupine novih verskih gibanj povezujejo v ezoterično-mistično meglenost, kjer bi radi povezali nasprotnosti različnih verstev, filozofij, kultur in znanosti. »Sinkretistično učenje učiteljev, kot so pokojni 'Osho' Rajneesh, Sathya Sai Baba, Sri Mataji Nirmana Devi, Reverendo Mun - v vsakem primeru s posebnimi razlikami - ustreza temu modelu,« trdi Introvigne.²⁷

»Ideja, da je svet, ki nas obdaja - in pojmovanje, ki ga imajo verniki 'velike Cerkve' o svoji veri - samo površinski in navidezen, da je odrešenje odvisno od dviganja iz tega sveta v skrivnostno območje in od njegovega spoznanja, in da je to spoznanje nedostopno večini ljudi in je rezervirano samo za redke, je tipični vzorec številnih magičnih gibanj, kjer se lahko antični gnostik najde brez težav.«²⁸ V ta sklop razmišljanja gredo tudi gibanja, ki preveličujejo človekove zmožnosti (npr. scientologija).

Neognosticizem magičnih gibanj je še bolj podoben antičnemu gnosticizmu. V verskih in duhovnih gibanjih, ki imajo magični poudarek, je neognosticizem še bolj podoben antičnemu gnosticizmu. Sem lahko prištevamo skupine, ki vključujejo prostožidarstvo in spiritizem, okultizem in satanizem. Prav iniciacijska praksa (stopnje) je vzrok, da tudi prostožidarjem (masonom) pripisujemo magični značaj. V spiritizmu lahko glede na gnostilčne prvine razlikujemo dve drži: klasični spiritizem in neospiritizem. V klasičnem spiritizmu (v reinkarnacijski in nereinkarnacijski različici) so gnostični elementi manj navzoči kot v neospiritizmu (ki ga v ZDA nekateri imenujejo channeling), kjer naj bi medij komuniciral ne samo s pokojnimi ljudmi, ampak tudi z Bogom, Kristusom, duhovi, angeli in celo z »multipersonalnimi bitji«, ki so zašla v svet. Cilj channelinga je prebujanje zavesti v vsakem posamezniku o tem, kaj pravzaprav je, kako je nastal in kako se lahko reši svoje individualizacije in se poveže z univerzalnim duhom ali božanstvom. V okultno magičnih gibanjih je tudi povsod neognostična prvina kozmologije, po kateri je človek, v katerem je božja iskra, padel v ta pojavni materialni svet in je potrebno, da bo v okultnem redu ali društvu iniciiran ne samo v skrivnost svojega izvora, ampak tudi o tem, kako se lahko reši iz suženjstva materialnega sveta in uresniči prvotno edinost.

²⁷ M. Introvigne, *Il ritorno del gnosticismo*, 56.

²⁸ M. Introvigne, *Il ritorno del gnosticismo*, 59.

To se dogaja s pomočjo magičnih tehnik in moči, ki jim je cilj telesni prerod, ker je to poroštvo prihodnje nesmrtnosti. V ta namen se pogosto zlorablja spolnost, kar bi naj bilo navzoče tudi v antičnem gnosticizmu.²⁹

3. Vzroki za nastanek in uspeh sekt in novih verskih gibanj

W. Bartz je že pred leti v svoji knjigi *Sekte danes*³⁰ zapisal, da so vzroki za nastajanje sekt večplastni, kot so tudi same sekte zelo različne. Na nastanek nove sekte pogosto vpliva subjektivno nagnjenje do sočasnih verskih in verstvenih tokov, čeprav je treba gledati na nastajanje sekt v luči duhovnozgodovinskih odnosov, ki so povzročili že v prejšnjem in predvsem v našem stoletju različna združevanja tudi znotraj krščanskih Cerkva (številne nove redovne skupnosti v katoliški in drugih krščanskih Cerkvah ter različna duhovna gibanja, ki so jih zgodovinske Cerkve sprejele za svoja).

Poleg morebitnih psiholoških anomalij omenja W. Bartz religiozne, socialne in materialne vzroke za nastanek in hiter uspeh sekt. Mi bomo dodali še okultistične, gnostične in ezoterične vzroke.

3. 1. Religiozni vzroki

Razlog za pristop k sekti ali novemu verskemu gibanju je lahko resnična verskonravna odločitev, ki izhaja iz človekove potrebe, da zaživi v osebni in intenzivni vernosti, da dejavno sodeluje pri bogoslužju in se podredi predpisom in disciplini določene verske skupnosti. Ko se človek pridruži neki sekti ali novemu verskemu gibanju, upa, da bo v njej našel tisto, kar pogrša v svoji Cerkvi. Tako postaja sekta zavetje za cerkvene brezdomce. V njej ljudje iščejo dušnega pastirja, duhovnega voditelja, človeka z versko izkušnjo in doživetji, ne zgolj cerkvenega uradnika, ki opravlja »cerkveni servis«. Današnji človek išče versko doživetje in izkušnjo skrivnosti. Marsikdo pa se lahko oklene verske sekte ali novega verskega gibanja, ker le-ta daje prostor nadčutnemu v današnjem zmaterializiranem svetu, drugi pa zato, ker ga v tako brezskrbno verovanje potiska razkrojeni in brezobzirni racionalizem.

- Izkušnja kaže, da se v sekte in nova verska gibanja večkrat zatekajo ljudje, ki so v konfliktu s svojo vestjo, ter v njih iščejo pomiritev. To se pogosto dogaja s tistimi katoličani, ki so razvezani in se ne morejo v katoliški Cerkvi ponovno poročiti.

²⁹ I. Devčić, *Antikrščanski karakter nove religioznosti*, v: M. Nikić, *Novi religiozni pokreti*, Zagreb 1997, 227. Ob zadnji trditvi se Devčić sklicuje na Mirceja Eliadeja (prim. M. Eliade, *Occultismo, stregoneria e mode culturali*, Firenze 1982).

³⁰ W. Bartz, *Sekten heute - Lehre, Organisation, Verbreitung*, Herder, Freiburg im Breisgau 1970; hrvaški prevod *Sekte danas, Nauk, organizacija, rasprostranjenost*, Krščanska sadašnjost, Zagreb 1984, 14-16.

- Sekte in nova verska gibanja navadno zelo negujejo propagandno dejavnost, pri kateri mora vsakdo sodelovati, ker je vsakdo misijonar. To pa pospešuje razširjanje sekte in novega verskega gibanja ter pridobivanje novih članov.

- Rodovitna tla za uspeh sekt in novih verskih gibanj je tudi bolezenska religioznost. Psihatri pogosto ugotavljajo zvezo med duševnimi anomalijami in pripadnostjo določeni sekti.

Toda tudi duševno zdravi niso povsem imuni pred ekscentričnimi pojavi v verstvih. Nekatere premaga radovednost, ko pripadniki sekte in novega verskega gibanja razglašajo nova razodetja, prerokbe in videnja, ki so jih doživeli sami ali drugi.

3. 2. Socialni vzroki

- Številne sekte in nova verska gibanja obljubljajo večni ali vsaj tisočletni raj tuzemeljske sreče. To še posebno vpliva na hudo preizkušane.

- Sekte in nova verska gibanja oznanjajo tudi enakost in bratstvo, zato so posebej privlačne za tiste, ki so družbeno odrinjeni, npr. za črnce, Azijce, Indijance in tudi za priseljence iz bivše Jugoslavije.

- Sekte in nova verska gibanja se povezujejo v trdno organizirano, četudi večkrat strogo nadzorovano skupnost, ki omogoča osebna srečanja, kar ustreza osamljenim, bolnim, ostarelim, brezdomcem, zdomcem in beguncem. Pripadniki sekt in novih verskih gibanj navadno zelo zavzeto pomagajo ljudem v stiski (npr. v Južni Ameriki, Afriki, v deželah bivšega real-socializma).

- Sekte in nova verska gibanja svojim pripadnikom zagotavljajo večno srečo, kar magično vpliva na ljudi, ki živijo v bivanjskem strahu (npr. strah pred atomsko ali biološko bombo, strah pred ekološko katastrofo itd.).

3. 3. Psihološki vzroki

Privrženci nove dobe in sekt dajejo poudarek osebnemu doživetju in ne nauku ali ideologiji. Hrepenijo edinole po miru v lastnem srcu, le-tega pa najdejo v majhnih skupnostih enako mislečih. V času krize subjekta in osebnosti se ljudje iščejo na osebnih srečanjih, iščejo tudi verska doživetja, versko resnico. To ni več teoretična »resnica«, ker nove sekte in nova verska gibanja ne samo da se med seboj precej razlikujejo, marveč je skoraj vsaka od njih razvila lastno učenje, ki je sestavljeno iz elementov različnih svetovnih nazorov in verstev.³¹ Nedoločenost in nedogmatičnost, sakral-

³¹ O. Bischofberger, n.d., 18. Kardinal G. Danneels med stebri nove dobe (new age) omenja poleg znanstvene podstrukture, vzhodnih verstev in astrologije tudi novo psihologijo (prim. G. Danneels, *Le Christ ou le Verseau?*, Mechelen-Brussel 1990; hrvaški

nost brez vere so zelo privlačne za človeka, ki želi zbežati iz tega »nehumanega sveta«, ki se približuje katastrofi, kot večinoma verjamejo. Vsa nova verska in psevdoverska gibanja so gibanja bega in umika iz tega sveta zaradi vstopa v nov svet.

3. 4. Materialni vzroki

Po drugi svetovni vojni so sekte v ZDA zelo zavzeto podpirate Nemčijo in hkrati pomnoževale svoje članstvo. Pomoč potrebnim je treba pohvaliti, ni pa prav, če gre za zlorabo dobrodelnosti. Tudi danes so sekte in nova verska gibanja zelo dejavne v vseh vzhodnih deželah bivšega real-socializma, predvsem tam, kjer je večinsko prebivalstvo pravoslavno, ker so prav tam v času socializma popolnoma prepovedali verouk in vlada velika verska nevednost. Romunija, Bolgarija in ozemlje bivše Sovjetske zveze so še posebej rodovitna tla za sekte in nova verska gibanja. Zato ni čudno, da je Rusija prepovedala njihovo delovanje.

Seveda pa bi bilo krivično povezovati vsako pridruževanje sektam in novim verskim gibanjem z materialnimi koristmi. Znano je, da so se sektam in novim verskim gibanjem, ki so prihajale z Vzhoda, v dokaj velikem številu pridruževali mladi ameriški oporečniki, ki so bili pogosto otroci bogatašev. Sicer pa je znano, da večina sekt in novih verskih gibanj zahteva od svojih članov veliko večje in strogo določene finančne prispevke kot Cerkve (katoliška, pravoslavna, protestantska in anglikanska), nekatere tudi desetino njihovih prihodkov.

3. 5. Okultistični, gnostični in ezoterični vzroki

Okultizem, gnoza in ezoterika so postali zanimivi za nekatere ljudi že v 19. stoletju, za mnoge pa predvsem v 20. Okultistična prenova v 19. stoletju je nastala iz odpora zoper zmaterializirano in stehnazirano razumevanje človeka in sveta. V življenje so si prizadevali vnesti poezijo, lepoto, skrivnost, domišljijo. Tako je postal okultizem najhitrejšo sredstvo, s katerim moderni človek napolnjuje praznino smisla, teši »metafizično lakoto«, se bojuje s strahom pred prihodnostjo, s potrlostjo, obupom, brezimnostjo, izgubljenostjo, občutkom nemoči. To duhovno pomanjkanje najbolj boleče občutijo sloji, skupine in posamezniki, ki imajo biološke, socialne, psihološke ali kakšne druge vzroke za neprilagojenost utečenim normam: mladi, umetniško razpoloženi, izobraženi, intelektualci. Raziskave po svetu kažejo, da so prav ti najpogostejše nagnjeni k fascinaciji z okultnim. Še posebej to velja za izobražence, ki so vse pričakovali od uma in doživljajo

odčaranje tega razsvetljenskega božanstva še bolj boleče kot drugi: »Vse-mogočnost duha, ki ga obljublja okultizem, je zanje privlačna možnost, da ohranijo svoj prestiž kot avantgarda nove elitne zavesti.«³² Okultizem prepletajo z gnosticizmom in ezoteriko. Zato se ga tako številni oklepajo s tako ihto in upajo, da se bodo s poznavanjem »višjega jaza« in z različnimi tehnikami »razširjene zavesti« dokopali do najvišjega možnega uživanja. Žal se okultistična in ezoterična želja po obvladovanju ponavadi uresničuje kot beg iz resničnosti.

4. Poskus razdelitve sekt in novih verskih gibanj

*Poskus razdelitve sekt in novih verskih gibanj je težaven in samo delno možen. Kljub temu jih bomo poskusili strniti v šest skupin:*³³

1. Sekte in verska gibanja s krščanskim in psevdokrščanskim izhodiščem (Jehovove priče, mormoni, Združitevna cerkev Korejca Muna itd.).

2. Alternativna verska gibanja, ki izhajajo iz vzhodnih verstev (Skupnost za zavest Krišne, Šri Radakunda, Saj itd.).

3. Alternativna verska gibanja s sinkretističnimi združitvenimi značilnostmi (bahajska verska skupnost itd.).

4. Alternativna verska ali psevdoverska gibanja s tavmaturgičnimi, čudežnimi, čudodelniškimi ali psevdoznanstvenimi značilnostmi.

5. Alternativna verska gibanja z ezoteričnimi, spiritističnimi, okultističnimi, magičnimi, gnostičnimi, panteističnimi, politeističnimi, neopoganskimi in ufologičnimi (neznani leteči predmeti) značilnostmi.

6. Satanske sekte.³⁴ Pravi *satанизem*, tj. zavestno češčenje zlih sil, je zelo redek. Leta 1966 je bila v Kaliforniji ustanovljena Satanova cerkev. Nekaj Crowleyevih besedil je izšlo tudi v slovenščini.

Med sektami in novimi verskimi gibanji moramo natančno razločevati tista gibanja, ki priznavajo, da odrešenje prihaja od Boga in se zanj zahteva spreobrnjenje, in tista, ki zagovarjajo samoodreševanje, ki ga želijo doseči zgolj s človeškimi sredstvi (gnoza). V prvem primeru gre za držo ponižnosti, v drugem za držo napuha.

³² A. Goljevšček, *New age in krščanstvo*, Ognjišče, Koper 1992, 122.

³³ *L'impegno pastorale della Chiesa di fronte ai nuovi movimenti religiosi e alle sette*, Nota pastorale del Segretariato per l'ecumenismo e il dialogo della CEI, Paoline, Milano 1993, 49.

³⁴ Prim. W. Maccantelli, *Spiritizem, okultizem in satанизem v modernem svetu*, v: M. Knep (ur.), *Človek na razpotju*, Teologija za laike, Ljubljana 1998, 90-115; V. Škafar, *Satанизem*, v: *Škrat* 8 (1998), št. 7-8, 15-20.

5. Glavne značilnosti krščanskih ločin in novih verskih gibanj

Čeprav je skoraj nemogoče natančno opredeliti sekte in nova verska gibanja, je vsaj za ločine in nova verska gibanja, ki izhajajo iz krščanstva, lažje odkriti skupne poteze, le da jih ne smemo iskati pri vsaki od njih, kar še posebej velja za nova verska gibanja. Te skupne značilnosti lahko opredelimo takole:³⁵

5. 1. Fundamentalizem

Krščanske ločine in nova verska gibanja povečini gojijo t.i. fundamentalno, tj. docela nekritično razlago Svetega pisma, ki se krčevito oklepa vsake besede. Ponavadi ozko in togo vztrajajo pri določenih idejah ali zahtevajo perfekcionistično (pikolovsko) izvrševanje določenih zapovedi. Obrobne stvari postavljajo v središče. Strogo nadzirajo notranjo disciplino in s kaznijo izključitve (ekskomunikacije) ohranjajo doktrinalno čistost skupnosti.

5. 2. Ekskluzivizem in elitizem

V skladu z gornjim ne priznavajo, da bi poleg njihove obstajala še kakšna druga pot, ki bi vodila k odrešenju. Tisti, ki hodijo po njej, so elita, izbranci, izvoljenci. Povsem prepričani so, da bodo ob koncu sveta dosegli večjo rajsko srečo. Ta konec je blizu in z njim začetek tisočletnega Kristusovega kraljestva. Trdijo, da so odkrili avtentično razlago Svetega pisma, pravi ezoterični (izbranim pridržan) nauk rabija Jezusa, da prihaja zlata doba prvotnega krščanstva, ki so ga velike Cerkve okrnile in se mu izneverile.

5. 3. Subjektivizem

Značilna za ločine in nova verska gibanja sta osebno prizadevanje in pobožnost, ki temelji na doživljanju. Prizadevanje je osredotočeno na osebno rešitev, ki je jedro religije. Versko življenje bolj teži k intenzivnosti kot k ekstenzivnosti.

5. 4. Pomen izrednih pojavov

V mnogih ločinah in novih verskih gibanjih imajo odločilno vlogo osebna razodetja, videnja, preroštva, ekstatični pojavi in obsedenost z nadčutnim.

³⁵ Prim. B. Dolenc, *Kristjan pred ponudbo sekt*, v: V. A., *V somraku duhovnih avantur*, Zbornik predavanj s teološkega tečaja o aktualnih temah za študente in izobražence, Ljubljana 1992, 55-56.

5. 5. Iracionalnost

Splošna lastnost ločine in novega verskega gibanja je, da se ne meni dosti za znanstveno razlago svojega nauka. Ne gre za to, da bi bilo njeno bogoslužje »po pameti«, primerno božji in človeški naravi, kot naroča apostol Pavel Rimljanom (Rim 12,1). Hočejo samo slepo religiozno poslušnost besedi ali črki Svetega pisma, kakor jo razlaga njihov utemeljitelj ali voditelj. Sklicujejo se na čustvo, čutenje in voljo, ne na razum. Na zgrešenost iracionalnosti je opozoril papež Janez Pavel II. v okrožnici *Vera in razum*.³⁶

5. 6. Eshatološka (končnostna) usmerjenost

Napovedujejo konec sveta, skorajšnji velik preobrat, ki mu bo sledilo tisoč let sreče na zemlji (milenarizem). Vabijo k vstopu v rešilno ladjo, v kateri se bodo rešili apokaliptične katastrofe. Ta verski čustveni zanos in pričakovanje konca odvrčata člane ločine in novih verskih gibanj od prizadevanja za gmotne dobrine in jih vzgajata za skromnost. Tudi pri nas nekateri študentje zaradi vstopa v sekto prenehajo študirati. Člani nekaterih ločin in novih verskih gibanj pretrgajo vse stike s starši, drugi z zakoncem, če se le-ta ne pridruži sekti.

5. 7. Separatizem

Ker so privrženci ločine in novega verskega gibanja neomajno prepričani, da so izbranci, se čutijo med seboj bratsko povezani. Zavest pripadnosti se še bolj krepi zato, ker se zapirajo pred drugače mislečimi in ker so njihova krajevna občestva maloštevilna. Vse to spodbuja tudi medsebojno pomoč in solidarnost.

5. 8. Misijonarska vnema

Ker so prepričani o svojem božjem poslanstvu, mnogi člani razvijajo izredno živo oznanjevalno dejavnost, povezano z osebnimi in finančnimi žrtvami.

5. 9. Antidialoškost

Navadno je dialog s pripadnikom ločine in novega verskega gibanja vnaprej obsojen na neuspeh, ker ni skupnega izhodišča. Skoraj vse ločine in nova verska gibanja so zaprte pred vsakim ekumenizmom in dialogom, čeprav nekateri to prikrivajo in celo organizirajo »dialoške« okrogle mize.

³⁶ Janez Pavel II., *Vera in razum*, CD 80, Ljubljana 1999.

V zadnjem akademskem letu (1998/99) je tako Alenka Bone Tara, predstavnica Zveze budistov v RS - Buda Darma, organizirala okrogle mize s predstavniki verskih skupnosti v Sloveniji.

6. Razlogi za razširjanje ločin in novih verskih gibanj

Leta 1985 je Papeški svet za medverski dialog dobil od 75 škofovskih konferenc odgovore o razlogih za razširjanje novih verskih in psevdoverskih gibanj in ločin. Navedeni so naslednji razlogi:³⁷

6. 1. Iskanje pripadnosti (občutek za skupnost)

Številne tradicionalne družbene skupnosti so ogrožene ali uničene, zato se mladi čutijo izkoreninjeni in osamljeni. Predvsem pa čutijo potrebo, da bi nekomu pripadali.

Zdi se, da ločine in novodobna gibanja dajejo človeško toplino, pozornost in podporo v svojih skupnostih, kjer posameznik čuti varnost in gotovost.

6. 2. Iskanje odgovorov na življenjska vprašanja

Življenje je polno problemov, ugank in zapletenih situacij, ki zahtevajo prave odgovore.

Zdi se, da ločine in nova verska gibanja dajejo preproste in jasne odgovore na vsa boleča in zapletena vprašanja in situacije.

6. 3. Iskanje celovitosti

Mladi se pogosto počutijo ranjene in nesprejete od staršev, prijateljev, profesorjev in Cerkve. Čutijo, da ne živijo usklajeno sami s seboj, z drugimi in okoljem. Hrepenijo po ozdravitvi duše in telesa.

Zdi se, da ločine in nova verska gibanja ponujajo religiozno doživetje, ki zadovoljuje ne samo intelektualne, marveč tudi čustvene potrebe ogrožene osebe. Ponujajo fizično in duhovno ozdravitev in pomoč ob zasvojenosti z drogami in alkoholom.

6. 4. Iskanje kulturne identitete

V številnih deželah tretjega sveta je družba globoko razdvojena med tradicionalnimi družbenimi in verstvenimi vrednotami, ki so potrebne predvsem mladim za oblikovanje njihove identitete.

³⁷ M. Nikić, *Fenomen novih religioznih pokreta istočne i zapadne proveniencije*, v: M. Nikić (ur.), *Novi religiozni pokreti*, Zagreb 1997, 34-36.

Zdi se, da ločine in novodobna duhovnost v tretjem svetu premorejo bogato tradicionalno religijsko-kulturno dediščino, veliko spontanosti in so zmožne sodelovati.

6. 5. Potreba po posebnosti in priznanju

Ljudje ne želijo biti anonimni, številka brez imena v množici. Želijo se počutiti pomembni, sprejeti, želijo osebni in spoštljiv pristop. V velikih župnijah je to težko uresničljivo.

Zdi se, da ločine posvečajo določeno skrb posamezniku, dajejo enako priložnost za služenje in vodenje, možnost, da se razvijejo osebni darovi, priložnost, da pripadajo elitni skupini.

6. 6. Iskanje transcendence

Človek je iskalec resnice, išče tudi tisto, kar je skrito, mistično, vse tisto, kar bi lahko osmislo in spremenilo njegovo bivanje. Človek išče tisto, kar ga presega; rad bi odkril tisto, kar je skrivnostno, zanima ga mesijanizem in preroštvo.

Zdi se, da ločine in nova verska gibanja osmislijo odrešenje ali samoodrešenje, krščanske ločine ponujajo svetopisemsko vzgojo, obljublajo na dokaj hiter in lahek način darove Svetega Duha in duhovno izpolnjenost.

6. 7. Potreba po duhovnem vodstvu

V številnih družinah ni resnične starševske podpore in potrpežljivega vodstva. Tudi v tradicionalnih večjih verskih skupnostih ni zaznati zadostnega prizadevanja odgovornih v Cerkvi za potrpežljivo vzgojo in vodstvo v duhovnem življenju.

Zdi se, da ločine in nova verska gibanja ponujajo vodstvo in orientacijo karizmatičnih voditeljev. Oseba učitelja, voditelja, guruja ima zelo pomembno vlogo pri povezovanju učencev. V nekaterih primerih gre za svojevrstno histerično vdanost vplivnemu duhovnemu voditelju, ki se imenuje mesija, swami, prerok, guru ali voditelj.

6. 8. Potreba po viziji, po novem svetu

Današnji svet je večkrat upravičeno zaskrbljen za svojo prihodnost, zato mnogi čutijo vznemirjenost ali so celo obupani, brez moči. Tradicionalnim verstvom ne zaupajo več in iščejo nova znamenja upanja, da bi se rešili svoje nemoči.

Zdi se, da ločine in nova verska gibanja premorejo »*novo vizijo*«² za posameznika, človeštvo, zgodovino, vesolje. Obljublajo novi svet in novo dobo (new age).

6. 9. Potreba po sodelovanju in angažiranosti

Današnji človek, predvsem mladina, želi sodelovati pri odločitvah in predvidevanjih, ki ustvarjajo novi svet.

Zdi se, da ločine in nova verska gibanja ponujajo konkretno poslanstvo za boljši svet, zahtevo po popolni predanosti.

7. Odnos do pripadnikov ločin in novih verskih gibanj

Kjer preventiva ni uspela, je potrebno uporabiti kurativo, vendar to ni preprosto in ni čudežnega recepta. Kljub temu omenimo nekaj dejstev, ki lahko pomagajo zaskrbljenim sozakoncem, staršem in drugim.

1. Ohraniti je treba stik in odnos v duhu sprejemanja in dialoga. Dolge teoretične razprave niso koristne, potrebno je pokazati človeško toplino. Nerazsodni napadi na določeno ločino najpogosteje v novem članu sekte ali novega verskega gibanja vzbudijo potrebo, da brani svoj pristop k sekti ali novemu verskemu gibanju.

2. Poskušati razumeti sogovornika, saj v sekto ali novo versko gibanje ni vstopil brez motivov. Mladi pogosto vstopajo v sekto ali novo versko gibanje, ker so v njej, morda prvič v življenju, našli nekoga, ki jih potrpežljivo posluša.

3. Ne dajajte mlademu privržencu novega verskega gibanja na razpolago večjih vsot denarja, četudi prosi, saj denarja navadno ne uporabi zase, marveč ga da na razpolago sekti ali novemu verskemu gibanju.

4. Če otrok še ni polnoleten, najbrž voditelj nove verske skupnosti ne bo od njega zahteval denarja, marveč bo rajši počakal. Mladoletnikov navadno ne nagovarjajo k ilegalnim dejanjem, saj guruji in različni voditelji poznajo zakonodajo in se ne izpostavljajo. Zato imajo starši malo možnosti, da bi pravilno ukrepali.

5. Drugega je treba sprejeti takšnega, kakršen je v svojem novem položaju. To sicer ne pomeni opravičevati njegovo odločitev, toda samo tako si pridobimo moč in svobodo, da mu bomo smeli in mogli povedati vse, kar je zanj pogubno v sekti ali novem verskem gibanju, ki se mu je pridružil.

6. Koristno je tudi izmenjavati komunikacijo verskega izkustva in tako pokazati pripadniku sekte ali novega verskega gibanja, da je pristno izkustvo Boga mogoče doživeti tudi v naši krščanski veri.

Ko človek zapusti neko totalitarno sekto ali totalitarno novo versko gibanje, ga je treba sprejeti z ljubeznijo in mu pomagati, da polno zaživi v družbi. Potrpežljivost in poslušanje sta potrebni vrlini, izogibati se je treba tudi interpretacije tistega, kar je oseba doživela v sekti ali novem verskem gibanju. Ni prav, da bi se postavili kot novi voditelji ali vsemogočni guruji, marveč je potrebno človeka spodbujati, da zaupa v sposobnost lastnega pametnega razmišljanja in odgovornega obnašanja.

Ljudje, ki so zapustili kako sekto ali novo versko gibanje, na začetku čutijo žalost in tesnobo zaradi izgube topline in prijateljske sprejetosti, ki so jo tam doživljali. Tak človek se pogosto počuti kot odvisnik, ki je prenehal jemati mamilo. Človek, ki je dalj časa živel v neki totalitarni in destruktivni sekto ali novem verskem gibanju, bo tudi po izstopu iz sekte ali novega verskega gibanja razmišljal na isti način in se obnašal kot prej, ko je še živel v krogu ljudi, ki jih je zapustil. Zato je z bivšimi člani sekt ali novih verskih gibanj treba biti zelo potrpežljiv in jim sočasno pomagati, da pridejo do novega načina razmišljanja in obnašanja, ki je drugačno od tistega, ki so se ga naučili v sekto oziroma novem verskem gibanju. Včasih je potrebna tudi strokovna pomoč.³⁸

8. Ločine, verska in duhovna gibanja so izziv za kristjana, predvsem pastoralnega delavca

Vse zgoraj omenjene ločine, verska in duhovna gibanja starejšega in novejšega datuma so za pastoralnega delavca velik izziv, priložnost za preverjanje pastoralne prakse in spodbuda za iskanje odgovorov na potrebe današnjega iskalca, ki je na eni strani razočaran nad praktičnim materializmom, porabništvom in sekularizmom na Zahodu, na drugi strani pa se v velikih Cerkvah ne znajdejo.

Omenimo le nekaj poudarkov, ki bodo morda komu pomagali, da lažje odgovori na izziv ločin, verskih in duhovnih gibanj.

8. 1. Prenova cerkvene vernosti

Novi kulti in ločine, ki se jim pogosto pridružujejo tudi formalni katoličani, opozarjajo na nekatere slabosti Cerkve in cerkvenega oznanjevanja. Današnji človek čuti odpor do velikih organizacij in institucij. Bolj kot znanstveno teologijo si želi osebno povezanost, manj dogmatike in več skrivnostnosti in predvsem osebnega srečanja z Bogom. Krščanska vera stoji seveda trdno na tleh razuma, in to tudi mora ostati, toda vednost mora biti v službi osebnega srečanja z Bogom. Pristno krščanstvo je neločljivo od zdrave mistike.³⁹ Na področju mistike ima zahodno in vzhodno krščanstvo takšne zaklade, da nam ni treba pripomočkov najprej iskati v nekrščanskih kulturnih področjih, čeprav so lahko koristna vzpodbuda in tudi obogatitev pri odkrivanju duhovnega sveta. Ne smemo pa pozabiti, da se tudi znotraj azijskih verstev pojavljajo nekakšne ločine, ki pristno azijsko duhovnost maličijo, in nekateri guruji po Evropi in tudi že po Sloveniji z

³⁸ Prim. Mijo Nikić, *Fenomen novih religioznih pokreta istočne i zapadne provenijencije, v: Novi religiozni pokreti*, Zagreb 1997, 37.

³⁹ Prim. B. Dolenc, n. d., 62-64.

njo manipulirajo (Paramhanza svami Mahešvarananda, ki je učitelj joge v vsakdanjem življenju).

8. 2. Radikalnost

Zanimivo, da je skoraj v vseh ločinah in novih verskih in duhovnih gibanjih določen radikalizem v askezi in tudi nekaj fundamentalističnega v brezpogojnem sprejemanju nekaterih »dogem«. Pomislimo na gibanje Hare Krišna, ki se odloča za absolutno vegetarijanstvo, na mormone in adventiste, ki absolutno zavračajo vsa poživila (alkohol, nikotin itd.) in tudi pri Gospodovi večerji ne uživajo alkohola.

Evangelij je radikalen. Kdor ga oznanja, ga ne more in ne sme ponujati polovičarsko, v neki prilagojeni in zminimalizirani izdaji. Seveda pa mora evangelijski radikalizem nastopati s ponižnostjo in resnicoljubnostjo, sicer je že vnaprej obsojen na neuspeh. Bistvo krščanstva pa je ljubezen.

8. 3. Evangelizacija pred zakramentalizacijo

Pri nas, vsaj v mnogih župnijah, je zakramentalizacija pogosto pred evangelizacijo, kar ni prepričljivo. Tako imamo še vedno veliko krščencev in precej manj članov živih občestev. Nova evangelizacija Evrope in tudi Slovenije mora biti pred zakramentalizacijo, oziroma ne sme biti zakramentalizacije pred evangelizacijo. Več in bolj načrtno bo treba delati predvsem z odraslimi katehumeni.

8. 4. Vključevanje laikov v »novo evangelizacijo«

Še bolj načrtno vključevanje laikov obeh spolov je imperativ za novo evangelizacijo na Slovenskem. Zadnji cerkveni zbor je dal odlično teološko izhodišče za laiški apostolat. Sicer se naši laiki svojega poslanstva vse bolj zavedajo, žal pa so v zadnjem času dosedanja dejavni laiki politično preobremenjeni in ne utegnejo evangelizirati v ožjem pomenu besede, čeprav je služba, ki jo opravljajo, prav tako nujna in odgovorna. Imeti pogum v politiki je izziv časa, ker kristjani tega poklica pri nas dolga desetletja niso mogli opravljati. Kljub temu je treba vključevati v pastoralno dejavnost več laikov. Veliko upanje so laiški teologi. Duhovniki naj se še posebej prizadevajo, da bi se razvile vse karizme, predvsem še laiške, ki jih Bog podarja občestvu.

8. 5. Pregledna in živa občestva

V današnjem času so številni ljudje, predvsem mlajši, izgubljeni. »Pri mladih ljudeh, ki se pridružujejo novim sektam, je to manj rezultat dolgega

procesa razmišljanja in bolj posledica doživetja oziroma nenadnega spoznanja.«⁴⁰ V velikih skupnostih in velikih prireditvah se človek ne more več osebno najti. Ker se posameznik ne najde v velikih verskih skupinah, se zateka v male skupine, kjer je oseba ovrednotena in lažje uresniči svoje čustvene potrebe. Male skupine novih verskih gibanj in sekt najpogostejše dobivajo svoje privrženke na čustvenem področju in zelo redko iz dogmatičnih razlogov (v mali skupini se vsi poznajo in tolažijo). Velike skupnosti so sicer prepričljive v nauku, manjkata pa emocionalnost in sentimentalnost. Za pripadnost velikim verskim skupnostim (cerkvam) so potrebna osebna trdnost, močna vera in globlja izkušnja Boga. Nova duhovna gibanja in sekte kljub vsej svoji zmedenosti opozarjajo, da so se klasična verstva preveč pozunanjala in spremenila v velike manifestacije in pri tem ne zadovoljujejo čustvene osebne notranjosti. Prevelika manifestativnost je velika verstva oropala notranjega soka, ki je ostal skrit pod manifestacijo. Zato lahko rečemo, da je veliko sporočilo sekt in novih duhovnih gibanj, četudi nimajo razvitega nauka, creda, nezadovoljstvo in iskanje odgovora na potrebe današnjega človeka.

Čeprav ne zanikamo možnosti manipulacije in drugih nevarnosti v malih občestvih, lahko razumemo beg v zaprti svet novih verskih in drugih skupin kot protest proti pomanjkanju občestvenosti, topline in opore v cerkvenih občestvih, predvsem v velikih mestnih župnijah. Zato je pred pastoralnimi delavci nujna naloga omogočati in animirati življenje malih skupin po župnijah, ki bodo bolj bratske, zavzete za živo vero, toplino in spravo, občestva molitve in tudi občestva, ki bodo v oporo ljudem s posameznimi težavami (begunci, priseljenci, zdomci, ločeni in drugič poročeni, osamljeni itd.), saj se prav ti pogosto zatekajo v varstvo ločin in novih verskih gibanj. Seveda pa morajo biti ta mala občestva odprta do drugih občestev v župniji, dekaniji in škofiji.

8. 6. Uvajanje v branje in razumevanje Svetega pisma

Krščanske ločine in nova krščanska verska gibanja nastajajo in se razširjajo tam, kjer ni prave, temeljite poučenosti glede Svetega pisma. Kjer kristjani živijo v mlačnosti in brezbriznosti do Svetega pisma, tam se nujno širijo zmote, ki so pa vedno združene s prvinami resnice, saj popolne zmote skorajda ni.

Reformatorji so katoličane že v 16. stoletju opomnili, da premalo poznajo in cenijo Sveto pismo. Zdi se, da nam danes izrekajo opomin predvsem nekatere manjše cerkvene skupnosti protestantskega izvora (baptisti, binkoštniki, adventisti idr.), četudi jih večina goji t. i. fundamentalno, tj. docela nekritično razlago Svetega pisma, ki se krčevito oklepa vsake besede. Sveto

⁴⁰ O. Bischofberger, n.d., 28.

pismo mora vsekakor postati knjiga našega življenja. Če ne bo uspelo katoliškim pastoralnim delavcem, da bi svoje vernike uvedli v branje Svetega pisma in razmišljanje o njem, bodo to storili drugi. Vsaka (predvsem večja) župnija bi se morala truditi, da bi imela stalno svetopisemsko šolo ali vsaj skupino, ki bi postajala tudi molitvena in kateri bi se iskalci lahko pridružili. Omenimo Katoliški svetopisemski tečaj, ki ga ponuja Slovensko biblično gibanje in Delavnice molitve in življenja.

8. 7. Zavestno sodelovanje s Svetim Duhom

Poslušnost Svetemu Duhu je eno od temeljnih zagotovil, da bosta prenova Cerkve in nova evangelizacija uspešni. Cerkev potrebuje v sedanjem času predvsem ljudi, ki imajo dar razločevanja. Najbrž bodo odigrala zelo pozitivno vlogo v novi evangelizaciji tudi katoliška cerkvena (eklezijska) gibanja, združenja in skupnosti, ki jim je papež Janez Pavel II. naklonjen in jih ima za dar Svetega Duha današnji pokoncilski Cerkvi.⁴¹

8. 8. Duhovno vodstvo

Kardinal G. Danneels poudarja pomembnost duhovnega spremljanja in duhovno vodstvo, saj se mnogi čutijo sami in nemočni, ko gre za njihovo dušo. Zato morajo velike Cerkve usposobiti svoje člane, da bodo lahko druge potrpežljivo spremljali in pomagali pri iskanju Božje volje. Sekte imajo različne voditelje (učitelje, mojstre, guruje itd.), ki pomagajo iskalcem pri odločitvah. »Moderen človek, se zaveda edinstvenega pomena svojih duhovnih doživetij in se sprašuje: 'Kdo mi bo pomagal najti Boga?' Med svojim rojstvom in smrtjo vsak človek kot romar hodi svojo neznano pot: kdo mu bo v roke dal palico, ki mu bo pomagala nadaljevati pot? Kdo mu bo pomagal na nov način razumeti stare resnice, jih odeti v novo miselno podobo in jih oblikovati?«⁴²

Sklep

Vsa novodobna verstvena in neverstvena gibanja izhajajo, najsi se tega zavedajo ali ne, iz neoezoterike, gnosticizma, interiorizma, panteizma, paramisticizma, okultizma in pogosto tudi praznoverja.

⁴¹ Prim. Giovanni Paolo II., *I movimenti Ecclesiali rappresentano frutti significativi della primavera della Chiesa preannunciata del Concilio*, v: *L'Osservatore Romano*, 31. maj 1998, 2; isti, *Oggi a tutti voglio gridare apritevi con docilità ai doni dello Spirito! Non dimenticate che ogni carisma è dato per il bene comune*, v: *L'Osservatore Romano*, 31. maj 1998, 3. Prim. I. Bahovec, *Praznovanje Svetega Duha*, v: *Družina* 47 (1998), št. 24, 10.

⁴² G. Danneels, n. d., 30; 23-24.

Primerjavo med novimi verskimi gibanji (new age) in krščanskim učenjem bi lahko strnili z A. Valevičiusom: »V novi dobi je človek popoln, v krščanstvu je grešnik. Nekateri (nova doba) ga sprejemajo takšnega, kakršen je (zakaj ne, saj je popoln), drugi (krščanstvo) ga vabijo k spreobrnjenju; pri nekaterih se potrjuje s svojo neodvisnostjo, pri drugih se odpoveduje; nekateri vidijo človekovo slabost v neznanju, drugi v grehu. Prvi častijo stvarjenje, drugi Stvarnika; nekateri vidijo mysticizem in spremembo zavesti v sebi kot cilj, drugi vidijo cilj v Drugem. Nekateri se odrešujejo s svojimi lastnimi sredstvi, pri drugih samo Bog odrešuje; nekateri iščejo polnost, drugi kenosis. Za nekatere je duhovno izkustvo cilj v samem sebi, drugi ga iščejo v Kristusu. Nekateri verujejo v reinkarnacijo, drugi v regeneracijo (preroditev). Za nekatere so čustva in občutki temelj vere, za druge je to razodetje in zgodovinski Jezus: volja ima večji pomen od čustev. Za nekatere je resnična samo narava, za druge pa je minljiva. Nekateri govorijo o paranormalnem in iščejo nenavadnosti (senzacije) in povečevanje človekovih skritih zmožnosti, drugi govorijo o nadnaravnem, ne opirajo se na nenavadno, marveč na duhovno življenje v Božji slavi. Nekateri ne verujejo v resnico, drugi izpovedujejo svoj credo. 'Vera' nekaterih je umik v samega sebe, vera drugih je umik v Boga. Za nekatere je Bog nedoločena moč, za druge je oseba. Za nekatere je Bog v človeku, za druge je Bog presegajoči suveren.«⁴³

Pastoralni pristop Cerkve k ločinam, novim verskim in duhovnim gibanjem ne sme biti napad na njihove člane, temveč mora biti dialog ljubezni in resnice, če so le zanj odprte, vendar, žal, tega pri nekaterih (npr. Jehovove priče, mormoni, gibanje Hare Krišna idr.) ni čutiti. Staro načelo »ljubi grešnika, zavračaj greh« toliko bolj velja za človeka v zmoti. Ljubi vsakega človeka, čeprav se ne moreš strinjati z njegovimi spoznanji in trditvami. Seveda pa bodo nekatera gibanja najbrž ostala vsiljiva in prozelistična in, žal, nekatera tudi do katoliške Cerkve zelo enostranska in kritikarska ali pa celo napadalna. Pastoralni delavci, ki imajo v svojem okolju različna središča ločin ali novih verskih in duhovnih gibanj, se morajo vsaj informativno seznaniti z njihovim naukom in načinom življenja, saj morajo tistim svojim bratom in sestram, ki jih o njih sprašujejo, dajati odgovore, ti pa ne smejo biti zgolj splošni in pavšalni. Vsekakor pa so ločine in nova verska in duhovna gibanja izziv za pastoralnega delavca in za katoliška cerkvena občestva. Dar razločevanja med pristno in navidežno duhovnostjo in vernostjo je v današnjem času usodno pomemben.

⁴³ A. Valevičius, *Le Nouvel Âge ou l'éternel retour du meme*, v: *Nouvelle revue theologique* 117 - 127(1995), 698.

Povzetek: Vinko Škafar, Nova verska gibanja

Avtor v razpravi Nova verska gibanja najprej opredeli pojme sekta, kult in nova verska gibanja. Kot spremljevalce novih verskih gibanj pojasni tudi izraze okultizem, ezoterika in gnosticizem, ki spremljajo nova verska gibanja. Nato navaja religiozne, socialne, psihološke, materialne, okultistične, gnostične in ezoterične vzroke za hitro razširjanje sekt in novih verskih gibanj. Poskuša tudi razdeliti sekte in nova verska gibanja v šest skupin in nato našteje glavne značilnosti krščanskih ločin in krščanskih novih verskih gibanj. Vprašuje se tudi o razlogih za razširjanje verskih ločin in novih verskih gibanj in o odnosu do privržencev. Ob koncu je še nekaj besed o ločinah in novih verskih gibanjih kot izzivu za kristjane in pastoralne delavce.

Ključne besede: sekta, kult, nova verska gibanja, ezoterika, okultizem in gnosticizem.

Summary: Vinko Škafar, New Religious Movements

The author first defines the terms 'sect', 'cult' and 'new religious movements'. He also explains the terms 'occultism', 'esotericism' and 'gnosticism' often accompanying the new religious movements. further, he states religious, social, psychological, material, occultist, gnostic and esoteric reasons for the fast spreading of sects and new religious movements. He tries to divide sects and new religious movements into six groups and then enumerates the main characteristics of Christian sects and Christian new religious movements. He asks himself about the reasons for the spreading of sects and new religious movements and about the relation to their followers. The article concludes with some observations on the sects and new religious movements as a challenge to Christians and pastoral workers.

Key words: sect, cult, new religious movements, esotericism, occultism, gnosticism

Christian Gostečnik OFM

Duhovna podoba človeka 20. stoletja

Uvod

Ko s pastoralnega vidika razmišljamo o človeku 20. stoletja, se pred nami razgrne cela paleta najrazličnejših vidikov duhovnosti, ki jih človek tega stoletja zasleduje. V tej razpravi pa se bomo predvsem ustavili pri temeljnih problemih, s katerimi se srečujemo v naši pastorali.

Tri najbolj kritične populacije

1) Mladostniki

Temeljna potreba vsakega mladostnika se odraža v globoki želji, da ostane s starši v zadovoljivem odnosu oziroma v tem, da hočejo mladostniki s starši ohraniti vsaj osnovni stik. Kljub temu, da v puberteti mladostniki z vso silovitostjo težijo navzven, njihova družba sovrstnikov jim postane nadvse pomembna, ostaja njihov stik s starši izredno pomembna komponenta v njihovem razvoju. To svojo potrebo mladostniki pokažejo tako, da starše nadlegujejo in so lahko zelo neprijetni in utrujajoči. Mladostnike vodi v tako nasprotujoče vedenje želja in potreba, da bi staršem pokazali, da jih ne potrebujejo več. Močno pa si želijo njihove pozornosti, za kar so se pripravljani tudi žrtvovati. Ker si te svoje želje po pozornosti staršev ne upajo (ne smejo) povedati na primeren način, jih skušajo pritegniti s svojim večkrat zelo neprimernim vedenjem. Tedaj so nemirni, nadležni in sitni.¹

Mladostniki si želijo biti močni in vplivni, kar pokažejo tako, da starše jezijo in jih vedno znova vznemirjajo. Starši se običajno hitro zapletejo v igro boja moči, kar občutijo kot jezo ali bes. Občutek moči je za mladostnike zelo pomemben, saj hočejo vplivati na okolico, še posebej pa na starše.

Želijo pa si tudi zaščite, vendar tudi te potrebe ne morejo pokazati neposredno. Dokazati hočejo, da imajo svojo osebnost, svoje želje, potrebe, zahteve in hotenja. Če te potrebe ne uspejo zadovoljiti z vznemirjanjem, jezo in izzivanjem, postanejo nesramni. Starše silovito ranijo, tako z besedami kot tudi z vedenjem.

¹ Prim. M. Kirshenbaum - Ch. Foster, *Parent/Teen Breakthrough*, New York 1991, 3-9.

Mladostništvo je doba izzivov. Mladostnike zanima vse, kar je novo, neznano. To svojo potrebo kažejo tako, da pripovedujejo stvari, ki jih počnejo ali jih bodo počeli, pri tem pa se staršem ježijo lasje. Na ta način hočejo vzbuditi pozornost in pomembnost. Izzivanje samo po sebi pomeni prav tako željo po pozornosti staršev in okolja.

Velikokrat pa se radi tudi umaknejo, kar pokažejo s pasivnostjo. Kljub temu, da je umik v zasebnost naravna potreba odraslih in mladostnikov, je za mladostnike tudi to lahko pot do pozornosti staršev. Včasih so lahko predolgi čustveni in fizični umiki zelo nevarni, saj so lahko znanilci depresije, uživanja alkohola, drog. Za starše je prepoznavanje tiste meje, do koder je umik potreba obdobja odraščanja in od koder je znak za to, da se z mladostniki nekaj dogaja, zelo težavno opravilo. Nekateri starši to mejo pri svojih mladostnikih dobro poznajo in ob prekoračitvah tudi ukrepajo; starši, ki svojega mladostnika ne poznajo, pa najdejo prav v mladostništvu opravičilo za vse težave. Le-ti ne naredijo ničesar in čakajo, da bodo težave sčasoma same minile.²

Če bi le opisali vedenje mladostnikov, bi morda le s težavo prepoznali tudi mladostnikove potrebe, ki tičijo za njimi; če pa se v mladostnika zares tudi vživimo, bomo kmalu ugotovili, da mladostnik predvsem potrebuje oziroma pričakuje od svojih staršev naslednje:

- a. da jih imajo starši radi;
- b. da imajo zanje čas;
- c. da se zanimajo zanje;
- č. da starši poznajo sebe;
- d. da starši obvladajo sebe;
- e. da starši poznajo obdobje mladostništva in njegove potrebe.³

Če ima starševski odnos do mladostnikov te sestavine, potem lahko deluje kot filter, ki prevede sporočila mladostnikov in staršem pomaga, da reagirajo na odrasel, zrel način in ne sprejmejo igre, ki jim jo mladostniki ponujajo. Edino na ta način jim lahko pomagajo zadovoljiti njihove potrebe.

Ko jih mladostniki nadlegujejo, si to prevedejo in prepoznajo njihovo potrebo po odnosu, stiku s starši, zato jim ponudijo priložnost, da so skupaj in jih povabijo k sodelovanju. Sodelovanje pri skupnih družinskih opravilih daje mladostnikom občutek pomembnosti in predvsem sprejetosti. Kadar se trudijo, da bi starše razjezili, naj staršem to pomeni, da si želijo dokazati svojo moč. V takšnih primerih naj se pogovorijo v umirjenem tonu. Mladostniki niso sami zmožni predelati zanje uničujočih čustev jeze, zato nujno potrebujejo odrasle, svoje starše, ki zmorejo mirno sprejeti njihovo jezo, bes in razočaranja. Ne potrebujejo »pridiganja«, pač

² Prim. M. Popkin, *Active Parenting of Teens*, Atlanta 1990, 26-31.

³ Prim. T.S. Hauser, *Adolescence and their Families*, Toronto 1991, 28-29.

pa nekoga, ki jih zares posluša in jim ne vsiljuje svojega mnenja. Starši z umirjenostjo pomagajo mladostnikom najti načine mišljenja, čutenja, vedenja, ki so ustreznejši in sprejemljivejši od njihovih silovito jeznih, nepremišljenih in impulzivnih. V takih situacijah so mladostniki zelo sprejemljivi za modele ravnanja, tako pozitivne kot negativne, česar staršem nikakor nočejo pokazati.⁴

Tudi nesramnost ni sama sebi namen, mladostniki si želijo, da jih starši zaščitijo, jim postavijo meje, spregovorijo pa tudi o njihovi stiski. Lahko bi celo rekli, da so mladostniki neprestano v neki stiski, zelo hitro postanejo vznemirjeni in ogroženi. Vsaka najmanjša stvar, s katero se ne strinjajo, jih potisne čez rob njihovih zmogljivosti sprejemanja drugačnosti. Vzrok za tako ravnanje je krhka samozavest, njihova nestabilnost in spremenljivost, včasih celo muhavost. Če se starši odzovejo na njihovo ravnanje s strogostjo, ostro kritiko, to doživijo kot neposreden napad nase. Zagotovo se uprejo in postanejo nesramni in zajedljivi. V konfliktno situacijo gredo zaradi principa, vsebina največkrat niti ni pomembna.⁵

Ko mladostniki starše strašijo s svojimi podvigi, sedanjimi ali bodočimi, skušajo zadovoljiti svojo potrebo po izzivu. Starši naj se pogovorijo z njimi o pomenu tveganja zanje in o posledicah le-tega. Mladostniki se morajo naučiti razumno tvegati, pretehtati posledice tveganja in se smiselno in odgovorno odločati. Zato pa potrebujejo starše, ki jih razumejo, jih poslušajo in se znajo in zmorejo z mladostniki pogovarjati. Če se mladostniki nimajo priložnosti pogovarjati, bodo starše izsiljevali z nesmiselnim tveganjem in izzivanjem.⁶

Kadar se mladostniki umaknejo v pasivnost, naj jih starši nekaj časa pustijo, da so sami. Včasih je tak umik odraz pomanjkanja smisla, ciljev, elana. Zato se morajo starši z mladostniki o tem pogovoriti in jih tudi spodbuditi, da ne bodo obtičali v osamljenosti. Ko starši začutijo, da se mladostniki izogibajo ne samo njim, temveč tudi vrstnikom, je lahko to znak, da se z njimi dogaja nekaj nenavadnega. Nikakor naj jih ne pustijo v njihovi osamljenosti. Mladostniki so lahko žalostni, brezvoljni, črnogledi, iz česar se skušajo reševati s pasivnostjo, alkoholom, drogo; z načini, ki zanje niso dobri. Pasivno vedenje pa je lahko tudi znak, da jih preveva občutje globoke nemoči, nesmisla bivanja, nerazumljenosti, nesprijetosti, ki lahko vodi tudi v samomor.⁷

Za odnos staršev z mladostniki je velikega pomena, da starši znajo ločiti vrednost osebnosti mladostnikov od njihovih dejanj. Mladostniki imajo lahko težave v šoli, se kdaj neprimerno vedejo, vendar jih imajo starši kljub

⁴ Prim. M. Popkin, *n.d.* 27-28.

⁵ Prim. M. Popkin, *n.d.* 28-29.

⁶ Prim. M. Popkin, *n.d.* 29-30.

⁷ Prim. M. Popkin, *n.d.* 30-31.

temu radi. Napak bi bilo, da bi izenačili vedenje mladostnikov z vrednotenjem njihove osebnosti: ker so neuspešni v šoli, so slabi ljudje. Mladostniki zelo hitro povežejo odzive in vedenje staršev; to si razlagajo s tem, da je z njimi kot osebnostmi nekaj zelo narobe. Mladostniki bodo zaradi tega razvili globok občutek sramu, krivde in manjvrednosti. Ta občutja pa so zelo trdoživa in jih bodo spremljala skozi življenje.⁸

Družina mora ostati za mladostnike kraj, kjer so doma, kamor lahko vedno pridejo, kjer se počutijo varne. Če dom mladostnikov ni tak, bodo varnost in sprejetost iskali na ulici, ki pa deluje po drugih načelih. Predvsem nima prostora za učenje, napake pa so lahko usodne.⁹

Kaj se zgodi, če starši ne razumejo mladostnikovega vedenja? Kadar jih mladostniki nadlegujejo, starši to razumejo kot izraz objestnosti. Mladostnikov se želijo čimprej znebiti; zgodi pa se ravno obratno, mladi ljudje starše še bolj nadlegujejo in odnos postane borba moči. Mladostniki jih še bolj vznemirjajo, kar lahko v starših zaseje kali nemira, ki se razraste tudi v nestrpnost do mladih.¹⁰

Ko se mladostniki jezijo in jim starši jezo vračajo, jih mladostniki zapletejo v igro, ki jo vodijo oni. Ko jezijo starše, prikrito uživajo, še zlasti, če so uspeli starše razjeziti do meje, ko le-ti »izgubijo živce«. S tem staršem neposredno vcepijo lastno neobvladljivo občutje jeze in besa. Njihova reakcija na jezo staršev pomeni njihov še večji upor.¹¹

Ko si želijo zaščititi staršev in so do njih nesramni, se lahko zgodi, da tudi starši odgovorijo z nesramnostjo. Tedaj postanejo mladostniki maščevalni in starše strahovito ranijo. Natančno vedo, kaj morajo reči ali narediti, da starše globoko prizadenejo.¹²

Ko strašijo starše, želijo zadovoljiti svojo potrebo po izzivu. Če se starši odzovejo s strahom, se oni še bolj bojijo in strah se pri obojih stopnjuje.¹³

Ko se mladostniki čutijo nemočne in se tudi starši odzovejo z nemočjo, se mladostniki le umikajo življenju.¹⁴

Vsi ti odzivi mladostnikov kažejo, na kako različne in močne načine si prizadevajo, da bi starši končno odgovorili tako, da bi zadovoljili njihove potrebe.

Starši naj ne sprejemajo igre, ki jim jo ponujajo mladostniki, ostanejo naj starši in spoštujejo sebe in svoj način komunikacije. Z drugimi besedami, naj ne sprejemajo njihovih jeznih odzivov in če je le mogoče, naj ne odgovarjajo »z jezo na jezo«. Tak način škoduje njihovemu odnosu z

⁸ Prim. T.S. Hauser, *n.d.* 17-21.

⁹ Prim. M. Kirshenbaum - Ch. Foster, *n.d.* 35-40.

¹⁰ Prim. M. Popkin, *n.d.* 27.

¹¹ Prim. M. Popkin, *n.d.* 28.

¹² Prim. M. Popkin, *n.d.* 29.

¹³ Prim. M. Popkin, *n.d.* 30.

¹⁴ Prim. M. Popkin, *n.d.* 31.

mladostniki, škoduje pa tudi mladostnikom samim, saj postane jeza način, kako lahko staršem posredujejo svoj nemir in notranjo razrvanost. Mladostniki pričakujejo od staršev, da jim bodo pomagali razdelati ta neobvladljiva čustva na zrel in odrasel način.¹⁵

Če se starši odzivajo, kot se odzivajo mladostniki, se odnos spremeni v bojno polje, kjer mladostniki sicer dobivajo bitko, a izgubljajo vojno. Tak odnos ni v zadovoljstvo niti mladostniku niti staršem.

Res pa je, da je kratkoročno tak način, kot ga ponudijo mladostniki, veliko lažji, starši porabijo zanj tudi manj časa. Dolgoročno pa pomeni poraz za mladostnike, ki bodo postajali čedalje bolj vznemirjeni, njihov nemir pa se bo sčasoma preselil tudi na starše. Takšno počutje poraja nova in nova nesoglasja, ki vodijo v vse večjo čustveno in tudi fizično oddaljenost. Starši se bodo ob vsem skupaj počutili nemočne, ker bodo ostali brez osnovnega pripomočka, to je odnosa z mladostniki. Tako bodo mladostniki »vodili« starše, ker jim preprosto ne bodo kos.

Mladostniki so preplavljeni z vsemi spremembami, ki so jim nenehno izpostavljeni. Vseh sprememb ne obvladujejo, še manj pa so jih sposobni predelati in sprejeti kot del sebe. Zato so v tem obdobju izredno občutljivi za odnos med zakoncema, pa tudi za odnos med staršema, saj iz nje razberejo vse tisto, česar jim starši ne bi želeli povedati. Iz odnosa staršev do njih prav tako razberejo tisto, česar jim le-ti ne želijo povedati in jim tudi ne povedo.¹⁶

Mladostniki potrebujejo torej starše, ki so jih sposobni voditi skozi ta vznemirljivi svet neobvladljivega fiziološkega, čustvenega in razumskega razvoja. Potrebujejo nekoga, ki jim zmore vse spremembe ovrednotiti, jim zrcaliti njihova doživetja in razumska dožemanja ter jih naučiti predelati vse te vsebine. Mladostniki nezavedno pričakujejo, da starši predelajo silovite izbruhe čustev, zlasti jeze, besa in frustracije. Na ta način starši mladostnikom omogočijo, da bodo ta predelana čustva zmogli zdravo sprejeti in jih ponotranjiti ter se začeli učiti iz lastnih doživljanj sveta in drugih.

Če zakonca nista osveščena, če sta odtujena drug drugemu, je odraščanje otrok grožnja vsakemu zakoncju posebej. Postane ju strah, ker imata več časa zase, pa tudi določena področja mladostnikovega življenja postanejo zanj nedostopna, zmanjkuje jima snovi za pogovor, včasih tudi problemov z mladostniki, ki so ju povezovali. Nimata pa razvitih svojih želja in ne vesta, kaj bi drug z drugim.¹⁷

Mladostniško obdobje ni težavno le za mladostnike, pač pa je tudi za starše, ki imajo kljub težavam ponovno možnost polneje zaživeti svoj partnerski odnos.

¹⁵ Prim. M. Kirshenbaum - Ch. Foster, *n.d.* 135-137.

¹⁶ Prim. I.S. Greenspan, *The Course of Life*, Washington, D.C. 1991, 119-135.

¹⁷ Prim. T.S. Hauser, *n.d.* 20-27.

Obdobje mladostništva sovpada tudi s krizo srednjih let pri starših, ko tudi sami delajo neke vrste vrednostni pregled svojega življenja. Tisti starši, ki so živeli precej mimo svoje družine, ker so bili pretirano zaposleni, ali so na kakšen drug način »odšli« iz družine, navadno začno ugotavljati, da so mnogo stvari pri svojih mladostnikih zamudili, še zlasti, če se pojavijo težave. So pa drugi starši, ki niso poznali »svojega« življenja, ampak so živeli le »za svoje otroke«. Oboji težko prenesejo odraščanje in osamosvajanje otrok in bi jih želeli zadržati. Starši, ki imajo občutek, da so zamudili otroštvo svojih otrok, želijo izgubljeno nadoknaditi, ne zmorejo pa jim dati tistega, kar bi mladostniki potrebovali. Starši, ki so pretirano navezani na svoje mladostnike, z njihovim odraščanjem izgubljajo smisel svojega bivanja, občutek potrebnosti, koristnosti. Taki starši ne morejo biti v oporo mladostnikom, ker jih hočejo na posreden ali neposreden način prisiliti v vlogo otroka, ki naj bi izpolnjeval njihove potrebe, ne pa iskal svojih lastnih poti v odraslost.¹⁸

Za starše pomeni mladostniško obdobje neke vrste poslavljanje. Pomeni slovo od otroštva svojih otrok, soočanje s samimi seboj, z lastnim smislom. V tem obdobju se starši srečujejo z onemoglostjo, boleznijo in tudi smrtjo lastnih staršev, kar pomeni še eno poslavljanje.

Starši pregledujejo svoje cilje glede poklicnega in osebnega življenja ter kujejo načrte za prihodnost, kar prinaša dodatno negotovost in strah, še zlasti, če jim dosedanje življenje ni prineslo tega, kar so želeli. Mnogi postanejo celo depresivni in sami izgubijo smisel življenja. Tu se srečujejo strah in negotovost staršev ter mladostnikov, kar vodi v globoko krizo odnosov v družini. Ta zaplet je mogoče razrešiti, če starši prevzamejo odgovornost za reševanje svojih težav, prav tako pa tudi mladostnik - seveda ob ljubeči skrbi in pomoči staršev. Če se starša svojega problema ne zavedata, bosta za svoje nezadovoljstvo poiskala primerne »grešnega kozla« v mladostnikih, ki bodo odrasli in odšli, njun problem pa bo ostal. Tako tudi mladostnike zamika, da bi za vse svoje tegobe obdolžili starše, vendar tudi oni na ta način ne bodo zmogli opraviti nalog, ki jih prednje postavlja odraščanje.¹⁹

Mladostniško obdobje je kot zrcalo, v katerem lahko starši zagledajo vse tisto, kar so vlagali v partnerski odnos in v odnos z mladostniki. Zagledajo tudi vse pomanjkljivosti. Če jih želijo videti in se jih zavejo, je lahko to obdobje ponovna priložnost, da za odnos še kaj naredijo. V nasprotnem primeru pa to obdobje doživijo samo kot težavo, svoj poraz, ki jih pusti razočarane nad seboj in nad vsemi okoli njih. Želijo si, da ta doba čimprej mine, odnosi pa ostanejo še naprej nezadovoljujoči.

¹⁸ Prim. T.S. Hauser, *n.d.* 27-29.

¹⁹ Prim. T.S. Hauser, *n.d.* 30-35.

Mladostništvo je v tem pogledu popravni izpit za starše, oziroma nova možnost, da uresničijo tisto, česar prej niso zmogli ali so zamudili. Mladostniki jim dajejo še eno priliko.²⁰

Iz tega sledi, da mladostniki staršev nikoli niso tako potrebovali, kot jih potrebujejo ravno sedaj in nikoli več jih ne bodo tako potrebovali, kot ravno sedaj. Vsekakor bodo mladostniki skušali narediti vse, da bi staršem dokazali, da jih ne potrebujejo. Vendar je to le zunanja in povsem izmaličena slika ravno nasprotnega. Glasnejša je njihova jeza, upornišтво in izzivanje, močnejše lahko starši zaslutijo, da gre za eno samo iskanje sprejetosti, pozornosti, razumevanja in ljubezni in je pravi krik po odnosu s starši: »Oče, mati, opazita me, potrebujem vaju, ne morem brez vaju. Pokazita mi pot, kako naj se obvladam, zaživim v tem svetu, v katerega odhajam in katerega me je grozovito strah.«

2) Zakonci

V zahodnem svetu je izbira zakonskega partnerja utemeljena na svobodni izbiri, naše poroke niso vnaprej zrežirane, vendar ima naša podzavest pri tem povsem svoj program, ki bistveno definira in odločilno vpliva na izbiro zakonskega partnerja.²¹ Naša podzavest hoče restavrirati primarni občutek življenjskosti in celote, s katerim smo se rodili. Da pa to lahko stori, mora najprej popraviti škodo, ki nam je bila prizadejana v otroštvu, v dobi odraščanja in je posledica naših nezadovoljenih potreb. Skratka, naša podzavest išče partnerja, ki bo lahko dal, kar nam naši starši niso bili sposobni dati zaradi kateregakoli vzroka.²²

Predstavljal bi si, da bomo izbrali za življenjskega prijatelja nekoga, ki ima karakteristike, ki jih naši starši niso imeli, in zares naša zavest išče prav to. Z drugimi besedami, išče partnerja, ki nas bo ljubil in sprejemal brezpogojno in s tem nadomestil tisto, kar smo pogrešali v dobi odraščanja. Vendar je podzavestni program tisti, ki vodi naš proces izbiranja.²³ Podzavest ima torej svoje razloge, ki so zavesti prikriti, zato svojo predstavo o pravem partnerju, kompleksno sintezo karakteristik, na osnovi katerih skuša podzavest dokončati tisto, kar je ostalo neizpolnjeno v naši dobi odraščanja.²⁴ Podzavest skuša na ta način zaceliti rane in razrešiti konflikte iz otroštva. Za to je potrebno poiskati partnerja, ki ustreza starševskemu

²⁰ Prim. T.S. Hauser, *n.d.* 35-39.

²¹ O tem so pisali H. Hendrix, *Getting the Love you want*, New York 1990; I. Charny, *Existential/Dialectical Marital Therapy*, New York 1992; M. Solomon, *Narcissism and Intimacy*, New York 1992; J. Lachkar, *The Narcissistic/Borderline Couple*, New York 1992; J. Framo, *Family-of-Origin Therapy*, New York 1992.

²² Prim. H. Hendrix, *n.d.* 15-19.

²³ Prim. H. Hendrix, *n.d.* 19-20.

²⁴ Prim. H. Hendrix, *n.d.* 20-30.

modelu odnosnosti, da na osnovi tega reinkarniranega modela ponovno ustvari podobna izkustva na temelju podobnih personalnih in odnosnostnih karakteristik, ki spominjajo na, pomembne osebnosti iz mladosti.²⁵

Gre torej za restavracijo starega, družinskega modela, pa čeprav boli in je travmatičen, in sicer z upanjem, da se bo tokrat stara drama odigrala na drugačen, pozitiven način.²⁶ Vsi pomembni odnosi z drugimi v našem otroštvu so na nas pustili svojska znamenja in vsi ti vtisi skupaj oblikujejo podobo, ki jo zasledujemo, skušamo doseči pri iskanju partnerja, kajti ravno ta in samo ta oseba nas lahko naredi ponovno celovite.²⁷

Kljub temu da zavest išče samo pozitivne karakteristike in zanika vse negativne pri izbiri partnerja, so negativne lastnosti veliko globlje vpisane v to podobo, ker so ravno to tiste karakteristike, ki so povzročile toliko ran, ki potrebujejo zdravljenja.²⁸ Naša podzavestna potreba je, da nekdo, ki nas spominja na naše starše, restavrira primarno življenjskost in celotnost. Z drugimi besedami, pri izbiri partnerja iščemo nekoga z istimi karakteristikami, nekoga, ki ga že poznamo, saj je samo z njim možno priti do prvotne celotnosti, ki nam je v dobi odraščanja niso nudili, kar pomeni, da bodo v nas zaživel tudi vsi prepovedani elementi naše psihe - vse tiste karakteristike, ki smo jih morali zanikati, potlačiti, ker se naši starši z njimi zaradi svoje frustrirane osebnosti niso strinjali in so bile zato prepovedane.²⁹

V gornjem pomenu je torej odnos otroka do staršev bistvenega in osnovnega pomena. V prvih dneh otrokovega življenja je edini dialog med materjo in otrokom v telesni povezavi, v dotiku, v odgovarjanju na otrokove potrebe. Mati mora biti sposobna preko intuitivnega zaznavanja začutiti, kaj otrok rabi, in odgovoriti na njegove potrebe, želje in zahteve. Če je mati neodzivna, bo otrok ostal zaznamovan z občutkom neželenosti, zane-marjenosti, zavrnjenosti in nezaupanja. Prek tega osnovnega dialoga se otrok tudi uči prvih modelov obnašanja, odzivanja in prilagajanja na materino odzivnost. To je tista temeljna odzivnost, ki vedno nosi v sebi odnosnostni pečat zadovoljenosti, veselja ali pa razočaranosti, zavrnjenosti, saj je ravno ta dialog prva izkušnja, ki v svojem jedru določa ves nadaljnji razvoj človekih odnosov do sveta in ljudi. Ves nadaljnji emocionalni, kognitivni in medosebnostni način doživljanja in mišljenja ter odzivanja bo v veliki meri odvisen od tega primarnega odnosa.³⁰

Otrok se torej že v zelo zgodnji dobi razvoja nauči, da se mora prilagajati na materino odzivnost in iskati sozvočje svojih potreb z njenimi. Če je mati neprisotna, depresivna, razočarana, bo otrok to čutil in bo skušal

²⁵ Prim. H. Hendrix, *n.d.* 32.

²⁶ Prim. I. Charny, *n.d.* 26.

²⁷ Prim. H. Hendrix, *n.d.* 33-40.

²⁸ Prim. H. Hendrix, *n.d.* 40-43.

²⁹ Prim. H. Hendrix, *n.d.* 44.

³⁰ Prim. A. Miller, *Drama je biti otrok*, Ljubljana 1993, 22-32; M. Solomon, *n.d.* 29-52.

svoje želje in potrebe izražati samo v za mater sprejemljivem kontekstu. Naučil se bo, da mora skrbeti za mater, biti senzitiven in odziven na njena emocionalna stanja, kajti šele na ta način bodo njegove potrebe po varnosti, zavetju, pozornosti, nežnosti, ljubezni zadovoljene, oziroma bo upal, da bodo nekoč dobile zadovoljiv odgovor.

In če mu ne bo uspelo, si bo sam zgradil svoj svet, v katerem se bo počutil sicer osamljenega, razočaranega, nepotešenega; strah ga bo, čutil se bo ogroženega, vendar bo to znal prikriti z vrsto obrambnih mehanizmov. Krivil bo na primer sebe in bo ob tem še vedno upal in si želel, da bodo nekoč le sprevideli njegovo bolečino in nanjo odgovorili. Ostal bo emocionalno povezan s starši, ker je zanj ta odnos nujno potreben, pa če je še tako boleč. Brez tega odnosa namreč ne more preživeti.

a) Romantična ljubezen

Romantična ljubezen je po svoji naravi sila privlačnosti, ki dve nekompatibilni osebnosti pripelje v zakon, ali kot trdi Hendrix,³¹ je trik narave, ki združi partnerja z namenom, da zacelita rane iz mladosti s tem, da na osnovi relacijskih modelov iz mladosti ponovita, ponovno ustvarita psihično atmosfero, v kateri sta bila ranjena. V krščanstvu temu rečemo, da smo drug drugemu namenjeni. Konflikt, ki temu nujno sledi, je znamenje in energija, ki pokaže na najbolj boleče rane, neizpolnjene želje in potrebe iz mladosti. Zato je primarna naloga in odrešenijski vidik zakona preusmeriti energijo, ki se pojavi v konfliktu, iz procesa ponovnega travmatičnega podoživljanja v proces odrešenja, razreševanja in zdravljenja.³² V tem pomenu romantična ljubezen, oziroma zaljubljenost prinaša obljubo izpolnitve vseh želja in potreb; konflikt pa je vedno odgovor na razočaranje, ker se obljube romantične ljubezni niso izpolnile.³³

b) Iracionalna prepričanja, ki vodijo v konflikt:

1) Če partnerja ranim dovolj, bo izpolnil moje želje, potrebe in me ljubil; če mu prizadenem dovolj gorja, bo končno uvidel, da ne dela prav, ko mi prizadeva neznosne bolečine.³⁴

2) Partner natančno ve, kaj potrebujem, zato mu tega ne bom povedal. Kajti če mu povem, če ga moram vprašati, potem bo izpolnil moje želje samo zato, ker mora to narediti in ne zato, ker to hoče narediti ali zato, ker me ljubi.³⁵

³¹ Prim. H. Hendrix, *n.d.* 81.

³² Prim. H. Hendrix, *n.d.* 81-83, M. Solomon, *n.d.* 86.

³³ Prim. H. Hendrix, *n.d.* 75.

³⁴ Prim. H. Hendrix, *n.d.* 76.

³⁵ Prim. H. Hendrix, *n.d.* 72-75.

3) Partner mora živeti samo zame, pripada samo meni, je moja last in me mora zato brezpogojno sprejemati.

Tako prvo kot drugo prepričanje temelji na otrokovi izkušnji odzivnosti njegovih staršev. Otrokova logika gre nekako takole: Samo če bom dovolj glasen, če v starše vnesem dovolj nemira, dovolj napetosti, dovolj bolečine z jokom, vpitjem, razposajenim obnašanjem, potem me bodo slišali in mi odgovorili.³⁶ »Odrasel način« tega istega prepričanja je nenehno kritiziranje, kazanje na napake, podcenjevanje, cinizem, sarkazem ali pa brutalno vedenje, divja vožnja z avtomobilom, fizična, mentalna in emocionalna zloraba. Samo mati v najzgodnejši dobi zares sluti (in sicer preko intuitivnega zaznavanja) tako imenovane empatije, kaj otrok zares potrebuje: hrano, objem, nežnost, ker sicer otrok ne bi preživel. Pozneje pa te popolne empatije nihče več ni zmožen. Na podoben način je tudi tretje prepričanje odsev otroške dobe, ko naj bi mati obstajala izključno samo za otroka.

V poznejši razvojni dobi se ta prepričanja korigirajo, seveda če je mati pravilno in dovoljno čustveno prisotna in naravnana na otroka. Na ta način postane otrok samostojen in začne iskati zadovoljitev svojih potreb v bolj recipročni interrelacijski obliki.³⁷ Če pa tega sozvočja med materjo in otrokom ni, potem ta otrok v odrasli dobi še vedno išče tisti izključno posesivni občutek v partnerju, ki mora vse razumeti, vse razbrati in preko prizadejane bolečine in frustracije ugotavljati, kaj njegov partner najbolj potrebuje. Ker se to ne uresniči, lahko partner podleže strahu, grozi, obupu in sprejema drugega kot objekt zastrašujoče groze, saj ga lahko leta spet rani in s tem »natrosi nove soli« na stare rane, ki niso bile nikoli zaceljene.³⁸

c) Vrste in dinamika konflikta - boja moči

Raziskovalci zakonskega konflikta razlikujejo dve osnovni dinamiki, ki se odigravata v areni boja moči: dimenzijo zahteva-umik in dimenzijo konflikt-izogibanje.³⁹

1) Zahteva-umik: eden izmed partnerjev karakteristično zahteva odzivnost, bližino, intimnost, medtem ko drugi odgovarja s tišino, umikom in neodzivnostjo, ki prvega spodbudi še k večji zahtevnosti. S tem se konflikt veča in partner, ki zahteva bližino, v drugi stopnji še intenzivneje zasleduje umikajočega z novimi zahtevami. Na tretji stopnji se partner, ki zahteva odzivnost, začne razočaran umikati in tedaj se začne umikajoči se previdno bližati, ker se v njem prebudi strah po izolaciji. To na četrti

³⁶ Prim. H. Hendrix, *n.d.* 78; A. Miller, *n.d.* 95-100.

³⁷ Prim. M. Solomon, *n.d.* 92-96.

³⁸ Prim. H. Hendrix, *n.d.* 110.

³⁹ Prim. I. Charny, *n.d.* 43-45; J. Lachkar, *n.d.* 92; M. Solomon, *n.d.* 166.

stopnji še bolj razvname partnerja, ki zahteva odzivnost in začne neusmiljeno napadati umikajočega, ki odgovarja s protinapadom. V zadnji, peti stopnji, se oba partnerja zasidrata v varni razdalji in tam ostajata, vse dokler se ne prebudi nov konflikt, ki se odigra na podoben način.⁴⁰

2) Konflikt-izogibanje: oba partnerja se bojita konflikta in naredita vse, da se mu izogneta. V tej dinamiki pride do navideznega razumevanja, zanikanja realnosti, ki vodi v različne oblike psihične vznemirjenosti in organske obolezlosti. Največkrat pa prav otroci odreagirajo na prikriti konflikt s tem, da razvijejo psihične motnje, nezmožnost emocionalnega razvoja, motnje pri učenju, pojavijo se lahko celo različne variacije psihotičnih obolenj.⁴¹

Obe konfliktni dinamiki lahko vodita do razporeke, pri čemer pa se zakonca, ki se konfliktu izogibata, ponavadi nenadoma ločita brez posebnih vnaprejšnjih opozoril, ki vsekakor v veliki meri presenetijo in vznemirijo okolico.⁴²

č) Zaporednost zakonske interakcije - boja moči

Zakonca si v svojem psihičnem prostoru ustvarita celo plejado medosebnih intrakcij, ki so hitro zaznavne. Izoblikujeta si repertoar stereotipnih obnašanjskih modelov, neke vrste »partnerski emocionalni ples« ali sistem, ki determinira in definira način reagiranja in odzivanja drug na drugega.⁴³

V tem svojskem »emocionalnem plesu« ponavljata vznemirljivo igro, v kateri eden izmed partnerjev izvabi v sopartnerju zanj karakteristični odziv, na katerega izzvani odgovori avtomatično ter s tem confirmira vedenjski model, interakcijo, ki jo je partner v svoji originalnosti doživljal v relaciji s svojimi starši. Na ta način izzvani partner samo še bolj utrdi sopartnerjevo prepričanje, da ga bo le-ta ponovno ranil, ga ponovno zapletel v originalno travmatično igro ter s tem rekreiral zastrašujočo interakcijo, ki je samo reinkarnacija, ponovna materializacija spomina na doživetja iz otroštva.⁴⁴

Raziskave s tem v zvezi kažejo, da sta partnerja ob poroki skoraj vedno na isti ravni emocionalne zrelosti in da se na tej osnovi tudi odločata za poroko. Poleg tega sta si zelo sorodna v svoji psihični zgradbi, oblikah obrambnih mehanizmov in si na temelju tega dogradita sistem svojskih interakcij, na osnovi katerih delujeta.⁴⁵

⁴⁰ Prim. I. Charny, *n.d.* 46.

⁴¹ Prim. I. Charny, *n.d.* 48.

⁴² Prim. I. Charny, *n.d.* 49-51.

⁴³ Prim. I. Charny, *n.d.* 49-50; M. Solomon, *n.d.* 172-173.

⁴⁴ Prim. I. Charny, *n.d.* 50, 96-99, 145-146, 167; M. Solomon, *n.d.* 194-198.

⁴⁵ Prim. I. Charny, *n.d.* 42-45.

Zakonca, ki imata otroke, tudi te vključita v svojo interakcijsko igro; otroci s svojim vedenjem in čutenjem odigravajo najbistvenejše interakcijske komponente jeze, frustracije, strahu, razočaranja in depresije. Velikokrat se zgodi, da ravno otroci starše opozorijo preko svojih emocionalnih težav ali prek težav v šoli, oziroma s svojim odnosom do staršev in okolice, da je njun odnos pripeljal do vznemirljivega konflikta. Starši se ponavadi v polnosti zavedo, da je problem osnovan v njunem zakonskem odnosu šele, ko jima otroci to pokažejo s svojim nefunkcionalnim obnašanjem in ko jih terapeuti pri družinski terapiji na to izrecno opozorijo.⁴⁶

Tipičen primer za to je nenadno opozorilo iz šole, kjer otrok naenkrat ne zmore več v korak z ostalimi učenci, pa čeprav je bil prej soliden in skrben v vseh pogledih. Otroci v teh primerih lahko tudi nenadoma razvijejo tako imenovano fobijo pred šolo - postane jih strah, bojijo se zahtev v šoli in začno izostajati. Vse to je zaradi zakonskega konflikta, ki je prešel dovoljeno sistemsko interakcijsko raven. Nabralo se je vse preveč bolečih, travmatičnih in anksioznih doživetij, da bi zakonski in družinski sistem še bil sposoben le-to predelati. Otroci na ta način prevzamejo vlogo nosilcev zakonskega konflikta.

Mladostniki so še posebej nagnjeni k skrajnim reakcijam, ki jih povzročajo zakonski problemi. Mladostnik tako začne izostajati od pouka v šoli, zapira se vase, postane agresiven in nepričakovano začnenja kazati simptome depresije. V tem stanju se marsikateri mladostnik zateče v svet alkohola, mamil in v neprimerno družbo. Prek teh simptomov skuša pokazati na napetost v družini in nepremostljivo stisko, ki jo doživlja ob svojih starših

Vse dokler se torej zakonca ne bosta odločila, da se resno soočita s svojimi težavami, zlasti s čustvenimi, ki sta jih doživljala v svojih izvirnih družinah ter razrešila te osnovne konflikte, se bosta zapletala v vedno nove in nove konflikte in travme, katerih nosilci bodo velikokrat njuni otroci; ravno tako kot sta bila onadva nekoč nosilca konfliktnih občutij v njunih izvirnih družinah.

3) Družina z ločenimi starši

Stopnje konflikta - boja moči

a) *Šok*: Partnerja po prvem bolečem konfliktu padeta v šok, saj je boleče spoznanje vse preveč kruto, da bi ga mogla sprejeti.⁴⁷ Nikakor se namreč ne moreta sprijazniti z dejstvom, da partner, ki je obljubljal vse najboljše lahko tudi tako neizmerno rani.

⁴⁶ Prim. I. Charny, *n.d.* 96-99; M. Solomon, *n.d.* 81-91; J. Framo, *n.d.* 15-24.

⁴⁷ Prim. H. Hendrix, *n.d.* 115.

b) *Zanikanje*: Ko se počasi začneta zavedati, da njuna odločitev za skupno življenje vodi v nova razočaranja, se v začetku skušata reševati z obrambnim mehanizmom zanikanja - saj ni tako hudo, imel-a sem samo slab dan, saj ni bilo namerno, kljub vsemu me ima rada, gotovo so vzroki drugje, samo prespati je treba vse skupaj in spet bo vse dobro.⁴⁸

c) *Jeza*: Nastopi ob spoznanju, da nikoli ne bo drugače, da partner zares prizadeva rane.⁴⁹

č) *Žalost, depresija*: Ob bolečem spoznanju razočaranja se prebudi neizprosna žalost, ki ji sledi depresija. Le-ta je odsev izgube podobe idealnega partnerja, ki se je »spremenil«, ki naj bi se poprej samo sprenevedal.⁵⁰

d) *Pogajanje*: Partnerja se začneta pogajati na »daj-dam« osnovi - če boš ti naredil to, bom jaz naredila to in se tako pogajata v zvezi z denarjem, otroki, dejavnostmi v hiši, razvedrilom.⁵¹

e) *Obup*: Partnerja spoznata, da nista sposobna in pripravljena dajati tistega, kar sta najbolj želela, oziroma v idealni sliki pričakovala drug od drugega. To kruto spoznanje ju vodi do nove tragike, začneta se drug drugega bati, saj drug drugemu predstavljata največjo nevarnost - če sem odprt in s tem ranljiv, dajem partnerju možnost, da me še globlje rani.⁵²

f) *Razporoka - dejanska ali pa emocionalna*: Ko partnerja dokončno uvidita, da so njuni konflikti nerazrešljivi, njun obup in globoko razočaranje brez izhoda, se razporočita ali pa si najdeta vsak zase svoj intimni svet, v katerem se počutita varna, zelena in se s tem emocionalno ločita.⁵³

Vsekakor ni nujno, da zakonca izkusita vse stopnje po gornjem zaporedju - lahko se razporočita ali emocionalno ločita že prej, še zlasti, če si ob novem partnerju najdeta »prijazno«, »razumljeno« in »sprejemajočo« atmosfero.

Žene ali moške, ki so jih njihovi partnerji zapustili, se torej znajdejo pred krutim dejstvom, da so ostali sami. Tudi če je prišlo do ločitve po dolgih travmah, bodo ob soočenju s to travmo padli v šok; ne bodo mogli verjeti, da se je to zares tudi zgodilo. Vendar se bodo kmalu soočili z grozo izdajstva, prevaranosti in zapuščenosti. Pred njimi bo zazijala bolečina in poraz ter občutje krivde, ki jih bo silovito razjedalo. Le kaj sem naredila narobe, kje se je zalomilo, v čem sem ga razočarala? Zakaj je odšel, le kaj mu nudi nova zveza, česar mu jaz nisem bila sposobna dati? Ali pa: Zakaj je odšla, v čem sem jo razočaral? Zakaj je ni več, kaj je videla na meni takega, da ni mogla več vzdržati ob meni?

⁴⁸ Prim. H. Hendrix, *n.d.* 116.

⁴⁹ Prim. H. Hendrix, *n.d.* 115.

⁵⁰ Prim. H. Hendrix, *n.d.* 115.

⁵¹ Prim. H. Hendrix, *n.d.* 115.

⁵² Prim. H. Hendrix, *n.d.* 116.

⁵³ Prim. H. Hendrix, *n.d.* 116.

Občutja jeze, razočaranja, zmede, nemoči in globoke žalosti ter prizadetosti se z vso silovitostjo hitro menjavajo. Ti ljudje se čutijo ponižane, nerazumljene, razvrednotene, zavržene in prihodnosti jih je strah. Ta paleta občutij se prikazuje ob vsakem dnevnem dogodku, ki jih boleče opominja, da so ostali sami in nemočni. Zazdi se jim celo, da bi jim bilo lažje, če bi njihov partner umrl, lažje bi preboleli bolečino odhoda. Ker pa je partner še vedno tu, ker še vedno živi, in to z drugim, se njihova travma samo še pogloblja. Le počasi in z veliko težavo se začnejo učiti, da morajo odslej živeti sami in brez podpore.

Njihov socialni status se vrtoglavo spremeni. Naenkrat se morajo sami srečevati s svetom, v katerem živijo, se zanašati samo na svoj lastni zaslužek. Čutijo, da nikomur več ne pripadajo v celoti. Prej so bili del zakonskega para, neokrnjena družina, sedaj pa so sami, nihče jih ne razume, nihče ne zmore prav dojeti, kaj se je zgodilo in kako se počutijo v krogu starih prijateljev. Tudi v družbi in celo v cerkvi se počutijo nerazumljene in nespoštovane. Kdo so in kaj so? Le čemu so nesprejemljivi? Zgodila se jim je nepopravljiva krivica, ki pa se ob soočenju z okoljem samo še pogloblja.

Če so v to vključeni še otroci, tudi oni čutijo grenkobo izdajstva in osamljenosti. Težko sprejemajo in razumejo, kaj se je zares zgodilo; v njih pa se naseli nemir, žalost, strah in bolečina. Tudi otroci pri sebi iščejo najrazličnejše vzroke in krivdo za ločitev njihovih staršev. Bojijo se, da jih bo tudi tisti od staršev, ki je ostal, zapustil in zavrzel, če se ne bodo vedli v skladu z njegovimi željami in zahtevami. Še težje pa je, če oče nenehno krivi in grdo govori o mami, če mama obtožuje očeta za svojo in njihovo nesrečo.

Ločeni zakonci se morajo naučiti, da jih je zapustil mož, žena; od otrok pa je odšel oče oziroma mama. To pomeni, da bo za otroke oče vedno ostal oče in mama vedno ostala mama. Z njim in z njo bodo vedno ostali na neki način povezani. Staršev ne bodo mogli zamenjati, tudi če se bosta oče ali mati ponovno poročila. Razvrednotiti očeta ali mamo je zato lahko za otroka katastrofalno. Otroci, katerih starši so bili ponižani, bodo v sebi za zmeraj nosili občutek sramu. Še slabše je, če otroci postanejo nosilci ali posredovalci konfliktov, bolečin in razočaranj ločenih staršev. Krivica, ki se jim pri tem dogaja, jih bo zaznamovala za vse življenje; oropala jih bo varnosti ter občutja pripadnosti in ljubljenosti.

Potreben bo čas in veliko molitve, da bodo ločeni partnerji zmogli ohraniti otroke pred njihovo bolečino izdajstva, in še več truda in molitve bo potrebno, da bodo partnerju, ki jih je izdal, odpustili, ga pustili, da oddide iz njihovega čustvenega sveta in zaživi svoje življenje.

Razprava

Mladostniki vsekakor predstavljajo enega izmed največjih izzivov v naši pastoralni. To kaže že kratek »sprehod« po naših župnijah, kjer morajo vse

prevečkrat mladinski verouk prevzemati bogoslovci, diakoni, mladi kateheti in katehistijnje ali pa ravnokar posvečeni duhovniki, in sicer z izgovorom, da se bo mladi, četudi neizkušeni katehet lažje zbližal z mladino. Vendar ni tako, saj si mladostniki želijo predvsem nekoga, ki jih bo ne samo razumel, ampak predvsem zmožel nositi njihova večkrat zelo konfliktna čutenja. Na novo bomo morali ovrednotiti naš pristop k prehodu od birmancev do mladincev, saj je mogoče opaziti, da je na tem področju narejenega premalo oziroma birmanci niso dovolj aktivno uvedeni v mladinsko pastoralo, saj večkrat ostajamo bolj pri vspodbudah s »prižnice«, kot pa da bi v tem pogledu zares tudi kaj bolj konkretnega storili.

Vsekakor je s tem v zvezi treba poudariti da je za mladostnika bolj pomembno oziroma veliko večje vrednosti, kdo ob njih, kakor kaj jim ta zmore povedati. Želijo biti močni in vplivni, kar pokažejo tako, da kateheta vznemirjajo in če jih katehet v tem ne razume, ga razjezijo in mu s tem večkrat pripravijo zelo grenke izkušnje, še zlasti če se katehet z njimi zaplete v igro boja moči, ali igro dolgotrajnih »debat« brez pravega razloga, smisla ali rezultata.

Mladostniki hočejo predvsem dokazati, da imajo svojo osebnost, svoje želje, potrebe, zahteve in hotenja. Če te potrebe ne bodo uspeli zadovoljiti z vznemirjanjem, jezo in izzivanjem, bodo postali nesramni. Kateheta lahko s tem spravijo v težak položaj, v katerem bo nemočen in večkrat brez pravega razloga krivil mladostnike, češ, da so povsem nemogoči, zlasti pa bo prizadet in razočaran.

Mladostniki so po svoji naravi izzivalni. Zanima jih vse, kar je novo, neznano, vendar od njih večkrat zaman pričakujemo, da se bodo zanimali za moralne vrednote; le-te bodo skušali na vsak način razvrednotiti. To storijo tako, da hočejo preizkusiti vse, početi stvari, ki so večkrat povsem nesprejemljive in na ta način skušajo zbudijo pozornost. Njihova obleka in način vedenja sta velikokrat znamenje, da hočejo vzbuditi pozornost in pomembnost. Izzivanje samo po sebi pomeni prav tako željo po pozornosti s strani okolja. Pri verouku se vedejo neprimerno, iščejo pozornost s svojimi neumesnimi pripombami, dokazujejo nemogoče in se s tem skušajo uveljaviti med sovrstniki; katehet pa pri tem velikokrat spregleda, da mladostnikov cilj ni izzivanje, ampak da si pridobi njegovo pozornost, čeprav je negativna.

Velikokrat pa se radi tudi umaknejo, kar pokažejo s pasivnostjo. Kljub temu, da je umik v zasebnost naravna potreba odraslih in mladostnikov, je za mladostnike tudi to lahko način, kako pridobiti pozornost kateheta. S svojo pasivnostjo hočejo pokazati, da so ranjeni, užaljeni, ker jih po njihovem mnenju nihče ne razume. Včasih so lahko predolgi čustveni in fizični umiki mladostnikov zelo nevarni, saj so lahko znanilci depresije, uživanja alkohola, drog. Za kateheta je prepoznati tiste meje, do koder je umik potreba obdobja odraščanja in od koder je znak za to, da se z mladostni-

ki nekaj dogaja, zelo težavno opravilo. Katehet, ki razume to spremembo pri mladostnikih in tudi pozna ta način obnašanja, se bo zato hitro soočili z mladostnikom, ki se je nenadoma umaknil v pasivnost; katehet, ki mladostnikov ne pozna, pa lahko razume apatijo in pasivno obnašanje kot izzivanje ali celo trmasto nasprotovanje katehetu. Zato te mladostnike kritizira, pri čemer pa ne doseže tistega, kar si želi, namreč več sodelovanja. Z drugimi besedami, pozabi, da mladostniki za vsako ceno iščejo pozornost in strukturo, ki pomeni varnost, čeprav se bodo temu obenem najbolj upirali.

In kaj storiti? Ko mladostniki kateheta nadlegujejo, naj skuša v tem videti predvsem njihovo potrebo po odnosu, stiku z njim in ostalimi sovrstniki, saj na podoben način išče stik tudi s starši; zato naj jim ponudi priložnost, da skupaj načrtujejo, naj jih povabijo k sodelovanju. Sodelovanje pri veroučnih urah daje mladostnikom občutek pomembnosti in predvsem sprejetosti. Kadar se trudijo, da bi kateheta razjezili, naj to skuša katehet razumeti, da si želijo dokazati svojo moč. V takšnih primerih naj se z njimi pogovarja v umirjenem tonu, naj ne popušča, saj pomeni struktura za mladostnike varnost. Mladostniki niso sami zmožni predelati zanje uničujočih čustev jeze, zato nujno potrebujejo odrasle: svoje starše, kateheta, ki zmorejo mirno sprejeti njihovo jezo, bes in razočaranja. Ne potrebujejo »pridiganja«, pač pa nekoga, ki jih zares posluša in jim ne vsiljuje svojega mnenja. Tako katehet kot starši lahko samo z umirjenostjo pomagajo mladostnikom najti načine mišljenja, čutenja, vedenja, ki so ustrežnejši in sprejemljivejši od njihovih silovito jeznih, nepremišljenih in večkrat zelo impulzivnih odzivanj. V takih situacijah so mladostniki zelo sprejemljivi za vzorce obnašanja, tako pozitivne kot negativne, česar pa odraslim ne pokažejo, saj morajo na vsak način ohraniti občutek samostojnosti in neodvisnosti.

Tudi nesramnost ni sama sebi namen, mladostniki si želijo, da jih katehet zaščiti, jim postavi meje, spregovori pa tudi o njihovi stiski. Lahko bi celo rekli, da so mladostniki neprestano v neki stiski, zelo hitro postanejo vznemirjeni in ogroženi. Vsaka najmanjša stvar, s katero se ne strinjajo, jih potisne čez rob njihovih zmogljivosti sprejemanja drugačnosti. Vzrok za tako ravnanje je krhka samozavest, njihova nestabilnost in spremenljivost, včasih celo muhavost. Če se katehet odzove na njihovo ravnanje s strogostjo, ostro kritiko, to doživijo kot neposreden napad nase. Zagotovo se uprejo in postanejo nesramni in zajedljivi. Nasprotujejo zaradi principa, vsebina največkrat niti ni pomembna. Pri verouku je zato izrednega pomena, da se na začetku ure vedno zberejo, skušajo pregledati pretekli teden, ovrednotiti delo v skupini in šele nato nadaljujejo s temo, ki so jo določili za srečanje.

Ko mladostniki kateheta in ostale sovrstnike strašijo s svojimi podvigi, sedanjimi ali bodočimi, skušajo zadovoljiti svojo potrebo po izzivu.

Katehet mora vzeti njihove načrte, pa čeprav so velikokrat samo načrti in sanjarjenje, zelo resno. Pogovori naj se z njimi o pomenu tveganja zanje in o posledicah le-tega. Mladostniki se morajo naučiti razumno tvegati, pretehtati posledice tveganja in se smiselno in odgovorno odločati. Zato pa potrebujejo odrasle, ki jih razumejo, jih poslušajo in se znajo in zmorejo z njimi pogovarjati. Če se mladostniki nimajo priložnosti pogovarjati, odrasle nenehno izsiljujejo z nesmiselnim tveganjem in izzivanjem.

Kadar se mladostniki umaknejo v pasivnost, naj jih katehet nekaj časa pusti, da so sami, saj to večkrat zares potrebujejo, da lahko sami premislijo o načinih svojega mišljenja in delovanja. Včasih je tak umik tudi odraz pomanjkanja smisla, ciljev, elana. Zato se morajo odrasli z mladostniki o tem pogovoriti in jih tudi spodbuditi, da ne bodo obtičali v osamljenosti. Ko npr. katehet začuti, da se mladostnik izogiba ne samo njemu, temveč tudi vrstnikom, je lahko to znak, da se z njim dogaja nekaj neobičajnega. Na to naj bo katehet še posebej pozoren. Mladostniki so lahko žalostni, brezvoljni, črnogledi, iz česar se skušajo reševati s pasivnostjo, alkoholom, drogo; z načini, ki zanje niso dobri. Pasivno vedenje pa je lahko tudi znak, da jih preveva občutje globoke nemoči, nesmisla bivanja, nerazumljenosti, nesprejetosti, ki lahko vodi tudi v samomor. O teh temah je zato treba pri veroučnih srečanjih veliko govoriti. Sami naj pripravijo teme, katehet pa naj jim bo oče, ki zna razumeti in predvsem predelati ter razsoditi, kaj se v resnici dogaja.

Za odnos z mladostniki je velikega pomena, da znajo odrasli ločiti vrednost osebnosti mladostnikov od njihovih dejanj. Mladostniki namreč zelo hitro povežejo odzive in vedenje odraslih; to si razlagajo s tem, da je z njimi kot osebnostmi nekaj zelo narobe. Zaradi tega lahko razvijejo globok občutek sramu, krivde in manjvrednosti. Ti občutki pa so zelo trdoživi in jih bodo spremljali skozi življenje. Pomembno je torej, da zna katehet ohraniti zdravo razmejitve med sabo in svojimi problemi ter potrebami in mladostnikovimi hotenji in željami. Drugače povedano, katehet naj zna sprejeti čutenja mladostnikov, jih v sebi predelati, ovrednotiti in se z njimi o tem opogovoriti. Le na ta način jih lahko tudi versko in tudi sicer vzgaja.

Katehet mladostnikov naj se predvsem zaveda, da se mladostnikom ne sme prilagajati, mora pa jih razumeti; ne sme postati eden izmed njih, ker s tem izgubi vse. Ne sme se jim prilagajati in se neposredno odzivati na njihova izzivalna čustva jeze, nadlegovanja in iskanja pretirane pozornosti. Naj to sprejme, vendar skuša za vsem tem razumeti, da mladostniki predvsem iščejo odnos in varno strukturo, kar pomeni, da je čas njihovih srečanj zelo natančno določen, naj se tega držijo ter da so veroučna srečanja in teme, ki jih obravnavajo, predvsem odgovornost mladostnikov, katehetova vloga pa je predvsem v vspodbujanju in vodenju pogovorov. Njegova vloga je torej predvsem v vzgajanju in učenju.

Podobno vlogo ima duhovnik pri zakoncih, za katere tudi predstavlja steber stabilnosti; duhovnik, ki zna ovrednostiti zakonski konflikt in s svojim načinom učenja prinaša odrešenijski vidik zakona. Osnovna predpostavka zakonskega konflikta, kot smo razmišljali je, da se boleča doživetja, travme in zapleti iz mladosti v zakonu ponovno reaktivirajo, in sicer tokrat z novim upanjem, da se bo ta boleča interakcijska igra odigrala na drugačen način in bo imela drugačen konec.

Duhovnik ali voditelj predzakonske skupine naj odprto spregovori o zaljubljenosti, naj jo ovrednoti, pove naj, da je dinamika zaljubljenosti v samem temelju namanjena temu, da združi dve nekompatibilni osebnosti, da je samo v funkciji podzvestnega programa, ki skuša obnoviti izvirno psihično-emocionalno atmosfero iz mladosti z namenom, da jo tokrat razreši. Konflikt, ki se ponovno ustvarja, je znanilec ranjenosti; konfliktni odnosi pa v svojem jedru kažejo na prvotni odnos med starši in otrokom, ki se v zakonskem odnosu ponovno vzpostavlja in vzdržuje z vso silovitostjo ter natančnostjo v zakonskem odnosu. Zakonski odnos s svojo dinamiko torej predstavlja možnost odrešenja primarnih emocionalnih zapletov in njihovih posledic.

Kot so bile rane, emocionalne vznemirjenosti in konflikti ustvarjeni v odnosu s starši, tako je celjenje ran, razreševanje konfliktov in s tem odrešenje močno le v odnosu z intimnim partnerjem, s katerim je mogoče ponovno vzpostaviti globok intimni odnos, ki je podoben intimnemu odnosu med starši in otrokom. O tem naj duhovnik odkrito spregovori. Čim bolj je bil namreč ta primarni intimni odnos razrvan, tem globlje so rane in tem večji bo pozneje konflikt med zakoncema, saj se bo ta arhaični odnos ponovil, in sicer z namenom razrešitve in odrešenja. Z drugimi besedami, v rekreaciji podobnih konfliktov in doživetij podzvest išče odrešenje, razrešitev najglobljih bolečin in travm. Konflikt je s svojo dinamiko v tem smislu zrcalna slika primarnega odnosa s starši in obenem skript, ki določa način in obliko odrešenja.

Zakon je v tem pogledu odrešenijski akt, odrešenijsko dejanje, oziroma instrument, ki daje možnost, da se odrešenijska dinamika aktualizira. Bistvena komponenta pri tej odrešenijski dinamiki je empatija, to je vživljanje v partnerjevo bolečino, saj je samo prek empatije možno razumeti, kaj in kje je travma, in jo razrešiti.

Zakaj je temu tako? V zaljubljenosti partner začuti in doživi preko empatičnega odnosa, da je ponovno povezan z nekom, ki ga brezpogojno sprejema, ga ima zastonjsko rad in ga na ta način ovrednoti kot enkratno, celostno osebnost; to je podobno tistemu, kar je doživljal v primarnem odnosu s starši, oziroma po čemer je hrepenel v idelani sliki, ki je vrisana v samem temelju človeške psihe.

Zato je osnovni pogoj za razrešitev konflikta, da se odrešenijska dinamika zares aktualizira v zavezi, ki daje možnost, da si partnerja empatično,

zavestno in aktivno prisluhneta v svojih bolečinah in zavestno reorganizirata svoje dožemanje drug drugega ter skušata drug drugega videti predvsem v njuni ranjenosti, strahu, ogroženosti, bolečini in ne sprejemata več drug drugega kot tistega, ki je hudoben, zavidljiv, prepirljiv, siten in trmast; kajti za vsakim izpadom jeze, sarkazma in besa se skriva skeleča rana, bolečina in strah, saj se partner najbolj boji, da bi se katastrofa, ki ga je najbolj prizadela, travma, ki je ni nikoli prebolel, spet ponovila. Ravno v tej dinamiki strahu in ogroženosti pa se skriva paradoks. Partnerja namreč na prefinjen način s svojimi zakonskimi zapleti ponavljata ravno tisto, česar se najbolj bojita, ker ravno bolečina, travma in konflikt, ki sta ga rekreirala s svojim odnosom, najbolj potrebuje razrešitve in s tem odrešenja.

V zakonski dinamiki se, kot je bilo že rečeno, obnovijo najgloblji notranje-psihični, nerazrešeni konflikti tokrat na medosebni ravni. Partnerja morata tako rekoč ponovno skozi »dolino senc«, kajti samo na ta način je možno priti do odrešenja. V konfliktu se ponovno ranita, kot sta bila že primarno ranjena; izgubita varnost in empatijo, kar zanju pomeni dve največji izgubi, ki tako boleče spominjata na arhaične travme. Zaradi tega se zapreta, se bojita vsake nove odprtosti, saj jima le-ta predstavlja katastrofalen strah, grožnjo in ranljivost, ki vodi v neizbežno bolečino nove ranjenosti.

Vendar pa je navkljub vsemu ravno odprtost ter z njo ranljivost edini način, preko katerega je možno odrešenje, razrešitev sporov, konfliktov in celjenje ran. Edino ranljivost in odprtost namreč omogočata empatiji, ki zdravi, da začne svoj proces. Če katerakoli boleča rana ni naslovljena, bo vedno zavirala odprtost in s tem ozdravljajoče odrešenje, ker je zavita v obrambni mehanizem, ki jo varuje pred nevarnostjo ogroženosti in ponovne ranljivosti.

Zakrament zakona je v tem smislu odrešenjski proces, ki s pomočjo milosti daje možnost za nov začetek in nove, drugačne odnose. Ta proces pa se lahko začne šele tedaj, ko partnerja sprejmeta odgovornost za svoja dejanja, se zavestno odločita, da bosta prekinila ta začarani krog konfliktnih, bolečih iger, ki so bile v originalu ustvarjene v mladostnih doživetjih, in začela z graditvijo novih, drugačnih odnosov.

V naravi odrešenjske oikonomije človeških odnosov je torej dana možnost, da se dve nekompatibilni osebnosti, ki pa sta si po notranji psihični strukturiranosti komplementarni, združita v zakonski zvezi in s tem dejanjem pričneta odrešitveni proces. Ko si partnerja izpovesta ljubezen in si obljubita zvestobo, si s tem zagotovita varno psihično atmosfero intimnosti, v kateri lahko tvegata odprtost drug drugemu in s tem ranljivost, ki je potrebna, da se intimnost poglobi. Na tej osnovi je možno razkriti rane in bolečine, na katere kaže zakonski konflikt, in si priznati travme, ki kličejo po razrešitvi in odrešenju.

Pastoralist 20. stoletja pa se znajde še pred eno skupino, ki je najbolj problematična. Gre za ločene h katerim ne znamo pristopiti in jim poma-

gati. Zato predstavljajo morda največji problem v sodobni pastoralni. Tudi če je prišlo do ločitve po dolгих travmah, ob soočenju s tem dejstvom padejo v šok, ki mu sledijo grozovita občutja izdajstva, prevaranosti in zapuščenosti. Soočajo se z bolečinami poraza, krivde in večkrat tudi sramu ter izredne nemoči.

Ločeni partner se sreča z občutji jeze, razočaranja, zmede in globoke žalosti ter prizadetosti, nihče ga zares ne razume. Čuti se ponižanega, nerazumljenega, razvrednotenega in zavrženega. V soočenju s Cerkvijo, ločeni partnerji čutijo, da niso več sprejemljivi in le z velikimi težavami začnejo počasi sprejemati dejstvo, da niso več niti družina, niti zakonci; da ne spadajo nikamor več.

Prej so bili del zakonskega para, neokrnjena družina, sedaj pa so sami, nihče jih ne razume, nihče ne zmora prav dojeti, kaj se je zgodilo in kako se počutijo v krogu starih prijateljev, ki jih ne zmorejo več sprejeti.

Še veliko težje bo tedaj, ko se novo poročijo in zaradi tega tudi samim sebi postavijo oviro pred prejetjem zakramentov. Njihovi otroci to čutijo, globoko v sebi so razdvojeni, čutijo, da so nesprejemljivi in drugačni oziroma da je tudi z njimi nekaj zelo narobe. Predvsem pa nastanejo težave pri prejemanju zakramentov, kot so sv. spoved in sv. obhajilo, še zlasti, ko gredo njihovi otroci k sv. spovedi ali sv. birmi. Morda šele tedaj v polnosti začutijo, da jih tudi Cerkev več ne sprejema. Večkrat boleče okusijo, da jih je »zapustil tudi Bog sam«.

Gre torej za eno najbolj zapletenih in izzivalnih področij naše pastore, ki bo morala najti nov pastoralni pristop v soočenju z ločenimi partnerji, še prav posebej, če so vključeni tudi otroci.

Sklep

V tej razpravi smo se srečali s tremi najbolj perečimi skupinami v sodobni pastoralni. Najprej z mladostniki in z njimi v zvezi s krizo družinskih vrednot, saj se velikokrat dogaja, da je ravno zakrament sv. birme, ki predstavlja potrditev vernosti, večkrat dan odpadništva od vere. Predvsem pa smo se soočili s pastoralno mladino, torej tistih, ki obiskujejo mladinska srečanja in ob tem ugotavljali, da so kateheti večkrat nepripravljeni na pastoralno najbolj kritičnih vernikov, torej mladostnikov.

Predstavili smo tudi problem zakoncev, prežetih s konflikti, napetostmi in razdiralnimi posledicami za vso družino ter skušali ovrednotiti zakonski konflikt kot znamenje možnosti za odrešenje. Zakon je zakrament oziroma zakrament sv. zakona je eden izmed najbolj odrešenjskih dejavnikov v konkretnem življenju človeške družine, saj razrešitev zakonskega spora predstavlja upanje na drugačno, lepšo prihodnost celotne družine in tudi družbe kot take.

Na koncu pa smo skušali ovrednotiti še problem ločenih zakoncev, ki so v Cerkvi večkrat popolnoma nerazumljeni in se zato počutijo, kot da jih je Cerkev ne samo spregledala, ampak tudi zavrgla. Vsekakor je treba reči, da naša pastorala na problem ločenih še vedno ne zna zadovoljivo odgovoriti.

Povzetek: Christian Gostečnik, Duhovna podoba človeka 20. stoletja

Razprava oriše tri najbolj pereče skupine sodobne družbe, ki v marsičem predstavljajo velik izziv sodobni pastoralni, in sicer mladostnike, zakonce in ločene partnerje. Poleg psihološkega pregleda ta članek skuša predstaviti tudi konkretne rešitve, kako se soočiti s to perečo problematiko. Mladostniki v svojem hitrem psihičnem, fiziološkem in mentalnem razvoju predvsem potrebujejo nekoga, ki jih bo znal v tem razumeti in ovrednotiti njihova čutenja ter jih zlasti znal razumeti v njihovem večkrat zelo nepredvidljivem in uporniškem vedenju. Ravno tako pa tudi zakonci in zlasti ločenci predstavljajo vse večji izziv sodobni pastoralni. Predvsem bo morala sodobna pastorala na novo ovrednotiti pristop k ločenim zakoncem in jim s tega novega stališča pomagati v njihovem večkrat zelo tragičnem doživljanju sveta in odnosov v njem.

Ključne besede: pastorala, mladostniki, zakonci, ločeni partnerji.

Summary: Christian Gostečnik, Spiritual Picture of the Man of the 20th Century

The author describes three groups in the modern society representing a most urgent challenge to the contemporary pastoral activity, namely adolescents, married people and divorced partners. In addition to a psychological survey, the author tries to present concrete solutions in confronting these pressing problems. Adolescents in their fast psychological, physiological and mental development primarily need someone who will understand and evaluate their feelings and will be able to understand their often very unpredictable and rebellious behaviour. In the same way married people and especially divorcees represent a growing challenge to contemporary pastoral activity. It will have to re-evaluate the approach to divorced partners and to help them in their often tragic experiences of life and human relations.

Key words: pastoral activity, adolescents, married people, divorced partners

Stanislav Slatinek

Naravno pravo – temelj človeškega pravnega reda

1. Človek in naravno pravo

Ko govorimo o človeku in naravnem pravu, nam je krščansko razodetje v veliko pomoč, ker nas vodi do globokega umevanja zakonitosti, ki jih je Stvarnik zapisal v človekovo naravo za vse večne čase. Krščanska antropologija vidi v Bogu izvir človekove narave in naravnega prava.

V Stari zavezi beremo v Sirahovi knjigi, da je Bog na začetku ustvaril človeka (prim. Sir 15, 14). Zato pravi Tomaž Akvinski, da nam je vednost o naravno razumljivih načelih vsadil Bog, ker je on sam ustvaril našo naravo. Človek ne more biti sam sebi vzrok, zato si tudi svoje narave ni sam dal, ampak mu jo je dal Bog.¹ Človekova narava ima torej svoj izvor, urejenost in smotrnost v Bogu. Človek v svojem delovanju dejansko posnema Boga in tako soustvarja božji svet.² V tem smislu je človek po Tomažu sestavni del narave, obenem pa tudi njen dejavnik, kolikor jo samostojno preoblikuje in dopolnjuje Stvarnikovo delo.³

Za človeka je torej najbolj naravno, da je pri Bogu, pri svojem Očetu. Prav tako je naravno, da hrepeni po Bogu, po resnici, ljubezni in sreči. Ena sreča je tista, ki smo jo deležni v življenju, druga pa je popolna in jo bomo deležni v nebesih, pravi Tomaž Akvinski.⁴ Človek pa kljub svojemu velikemu hrepenenju po sreči ne sledi suženjsko vsemu, kar se mu ponuja ampak po svoji »naravi« isče notranjo logiko sveta.

Druga značilnost narave sodobnega človeka je beg. Človek je begunec. Vedno je na poti, vedno je zdoma; utrujeno isče svoj dom in svojo domovino; želi biti svoboden, spoštovan in cenjen. Težko pa sprejme naravo, ki mu jo je Bog dal in večne naravne zakone, ki jih nosi v sebi. Zato je upornik, begunec in skrivnostnež. V sodobnem človeku je veliko lažje prepoznati Kajna, ki blodi in bega po zemlji, kakor pa Abela (prim. 1Mz 4, 14). Kajn

¹ Prim. Tomaž Akvinski, *Summa contra gentiles* II. XXI, c. 4. Na tem mestu je primerno omeniti, da milost predpostavlja naravo, kot pravi Tomaž: »Gratia supponit naturam et perficit eam«, v: *Summa Theologiae* I-II, q. 99, a. 2.

² Prim. Tomaž Akvinski, *Summa Theologiae* I, q. 45, a. 5.

³ Prim. Tomaž Akvinski, n. d., I-II, q. 19, a. 4.

⁴ Prim. Tomaž Akvinski, *Expositio super librum Boethii De Trinitate* q. 6, a. 4.

se je namreč skrival pred Bogom, ko je dejal: »Glej danes me izganjaa iz dežele in moral se bom skrivati pred tvojim obličjem« (1Mz 4, 14). Očitno je torej človekova narava bistveno popolnejša, kakor je narava stvari. Obstajajo namreč velike razlike med človekovo naravo in naravo rastlin in živali. Ovčja narava na primer vodi ovco, da beži pred volkom kot nekom, ki ji bo škodoval. Ovca namreč po naravni oceni sodi, da je volk zanje škodljiv in po tej presoji beži pred njim.⁵ Človekova narava pa kaže svojo drugačnost tudi po tem, da človek ne beži samo pred človekom, ampak lahko beži tudi pred Bogom.

Pristna podoba sodobnega človeka »begunca« je Joseph Mallord William Turner, ki velja za enega najbolj priljubljenih slikarjev med Britanci. Izogibal se je vsakemu prijateljstvu, zavračal misel na poroko, pogosto se je predstavljal pod izmišljenim imenom, namerno je zakrival mesto svojega bivanja. Njegova strastna želja po svobodi ga je silila v ukane. In zdi se, da je prav to tisto, kar ga je naredilo za uspešnega slikarja. V svoje slike je zarisal bolešno logiko sveta, ki vedno znova ločuje ljudi na srečne in nesrečne, bogate in revne, lepe in grde, dobre in slabe, uspešne in neuspešne.⁶

Na tem mestu želim poudariti še tretjo značilnost človekove narave. Človek danes začudeno strmi nad svojimi iznajdbami in nad svojo lastno močjo. Pogosto ga vznemirjajo tesnoba vprašanja, kakšno mesto in nalogo ima v vesoljstvu, kakšen smisel imajo njegovi napor in končno, kakšen je zadnji namen stvari in ljudi. Prizadeva si globlje prodreti v najbolj skrito notranjost svoje narave. Samo v iskrenem poslušanju svoje duševnosti lahko korak za korakom spozna, da ga je znotraj zemeljskega reda v katerem živi, Bog sam postavil za absolutno vrednoto. To je človekov primat. Samo po tej poti je mogoče, da človek spozna svoje dostojanstvo in poklicanost. Ko človek priznava v sebi duhovno naravo in sebe nima samo za del narave ali za brezimno prvino v družbenem življenju, prodira do resničnih globin stvarnosti. Ko se človek obrača v globine svoje notranjosti, se obrača k svoji naravi in v svoje srce, kjer ga čaka Bog, ki ga je ustvaril.

Na področju prava je torej človek prvi temelj poslednji cilj in sam vrh. Svoje korenine ima v večnem Božjem pravu. Samo če pravo izhaja iz pojma človekove osebe in se ponovno vrača k njej, more ohraniti svojo neokrnjeno in prvinsko nepotvorjenost. Za verujoče je človekova oseba Božje stvariteljsko delo. Človek najde svoj obstoj v Bogu. To dejstvo vere kaže, da človek ni popolnoma avtonomen. Njegove naravne korenine so v Bogu. Zato imata človek in pravo svoj poslednji cilj in temelj v Bogu.

Govoriti o naravnem pravu pomeni govoriti o najpomembnejši sestavini Božjega prava. Papež Pij XII. je Božje in naravno pravo imenoval za

⁵ Tomaž Akvinski, *Summa contra gentiles* I, II, c. 48.

⁶ O. Rimele, *Slika kot udejanjanje svetlobe*, v: Večer (10.5.1997), 45.

dva studenca, ki izvirata iz Boga. Naravno pravo je dejansko to, kar je v zapovedih in evangelijih. V razodetju najde naravno pravo svojo podlago. V stvarstvu pa je naravno pravo odtisnjeno v ljudi vseh časov. S tem mislimo dejansko na človekovo srce. Človek v svojem srcu in s pomočjo razuma spozna Božje navdihe in merila. V svojem srcu ima človek od Boga zapisano postavo. Tako se njegova narava srečuje z Bogom. Ravno v poslušnosti tej postavi je človekovo dostojanstvo. Tisti, ki po naravi izpolnjujejo to, kar velewa postava, pravi apostol Pavel, so sami sebi postava, čeprav so brez postave. Ti dokazujejo, da je delo postave zapisano v njihovih srcih, o tem spričuje tudi njihova vest in misli, ki se medsebojno obtožujejo ali pa zagovarjajo (prim. Rim 2, 14-16). Človek se tako zave, da ga je Bog ustvaril po svoji podobi in sličnosti. Ker je naravno pravo od Boga, je večno in nespremenljivo. O njem ne moremo razpravljati ali ga postavljati pod vprašaj. Zato končno vsi pravni sistemi slonijo v svojem bistvu na spoznanjih naravnega prava.⁷

Ob srečanju italijanskih katoliških pravnikov v Rimu leta 1988 je papež Janez Pavel II. posebno pozornost namenil vlogi naravnega prava. To je naša izvorna dota, pravi papež. Ob vstopu v življenje nam Bog daje pravico do temeljnega človeškega dostojanstva. Naravno pravo je brezpogojni dar Stvarnika. Namenjeno je sleherni človeški osebi in pomeni temeljni izvir človekovih pravic in dostojanstva. Naravno pravo zagotavlja blagor posameznega človeka, mu omogočiti popolni razvoj tako v javnem kot njegovem zasebnem življenju in kar je najpomembnejše, omogoča mu odnos z Bogom.⁸

Zato si krščanstvo prizadeva za čim doslednejše spoštovanje človeka, njegovega dostojanstva, njegovih pravic in dolžnosti, njegovih vsakodnevnih pričakovanj, želja in potreb, njegovih možnosti do popolnega razvoja, upoštevajoč vedno okolje, v katerem živi in pravic, ki so mu zagotovljene. To je težka naloga, ki se lahko uresničuje v družbi samo, če se zares hoče pomagati človeku. Tudi Cerkev lahko pri tem pomaga, ker je nadnaravna skupnost, ki ima svojo hierarhijo, svoje zakone in končno svojega zakonodajalca Kristusa.

⁷ Prim. I. Riedel-Spangenberg, *Gottesrecht und Menschenrecht. Zur Legitimation, Limitation und Normierung positiven kirchlichen Rechts*, v: *Theologia et Jus canonicum, Festgabe für Herbert Heinemann zur Vollendung seines 70. Lebensjahres*, Herausgegeben von H.J.F. Reinhard, Essen 1995, 101-104.

⁸ Prim. Janez Pavel II., *All'Unione dei Giuristi Cattolici Italiani. La società internazionale ha bisogno di un ordine giuridico che sia versamente al servizio della dignità umana* (10.12.1988), v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II.*, XI, 4 (1991), 1826-1827. »Naravni red ima samo v Bogu svoj obstoj. So nekateri, ki si drznejo trditi, da ne obstaja naravni zakon, ki bi bil nad vidnim svetom in nad človekom, brezpogojno obvezen, veljaven za vse ljudi in za vse enako«. Glej: Janez XXIII., *Mater et magistra*, v: *AAS LIII* (1961), 3. 454.

Pravni sistemi, ki bi se temu hoteli zavestno odreči, bi se popolnoma izrodili in bi za človeka predstavljali največjo katastrofo. Vsak režim, ki bi zanikal naravno pravo ali ga skušal odpraviti, bi se postavil nasproti ne samo temeljnim normam vsega človeškega prava ampak tudi proti same-mu božjemu pravu. Tam kjer se ne spoštuje božje pravo se človek »postavlja po robu celo Kristusu in se obrača vstran od njega«⁹ da bi poslušal samo še glas svojega razuma. Zanikati božje pravo pomeni »ponižati človeka, da postane sredstvo obvladovanja, njegova usoda je tako prepuščena sebičnosti in ambiciji drugih ljudi ali premoči totalitarne države, ki je bila povzdignjena v najvišjo vrednoto.«¹⁰ Kjer ni spoštovano božje pravo, se ne spoštuje naravno pravo niti katero koli drugo pravo. Človeku se odreka pravica do življenja in tako se dela zločin in velika žalitev Boga.¹¹

2. Kako bo moderni svet danes opravičil svojo moralno odgovornost?

Ko človek gleda v svoje srce, odkriva, da je nagnjen tudi k zlu in pogreznjen v mnogotero zlo, ki ne more izvirati iz Božjega prava. Mnogokrat človek noče priznati Božjega in naravnega prava, s tem pa pretrga svojo naravnost na svoj zadnji cilj in obenem poruši ves pravi red v svojih odnosih, do samega sebe bodisi do drugih ljudi in do vseh ustvarjenih stvari.¹²

V zgodovini so se vedno znova ponavljali poskusi ukiniti, utišati ali popolnoma zradirati naravno Božje pravo. In to samo iz enega razloga, da bi človek lahko delal, v imenu popolne svobode posameznika, kar bi hotel. Ko se zradira naravno Božje pravo, človek ne živi več za drugega, ampak zoper drugega. Resnico nadomesti z lažjo, pravičnost s krivico, enakost z neenakostjo, ljubezen s sovraštvom.¹³ V preteklem in polpreteklem obdobju se je večkrat dogajalo, da se je človek vdal svoji oholosti in bil prepričan, da je sebi in drugim merilo za ravnanje, ne da bi se mu bilo treba ozirati na naravno Božje pravo.

V vojnem času človek najpogosteje pomisli, da ni Boga in da ni nobene-ga pravnega reda. Vojna pomeni, da človek ne obvlada več svojih dejanj in ko ga zgrabi panika, so njegove slabosti podčrtane z rdečo. »Vsakokrat,

⁹ T. Jamnik, *Liberalizem in vprašanje pravičnosti*, v: Tretji dan 11 (1998), 51.

¹⁰ Janez Pavel II., *L' omelia della Messa per i giovani e gli studenti a Belo Horizonte. Costruire il vostro futuro sul fondamento di Cristo (1.7.1980)*, v: Insegnamenti di Giovanni Paolo II; III, 2 (1980), 8-9. Glej tudi: L. De Vaucelles D.J., *Splošna deklaracija o človekovih pravicah in katoliška Cerkev*, v: Tretji dan 11 (1998), 81.

¹¹ Prim. Janez Pavel II., *Quando manca Dio l' umanità diventa un triste scenario di guerra, di violenze e di tragedie senza fine (14.3.1993)*, v: Insegnamenti di Giovanni Paolo II., XVI, 1 (1995), 631-632.

¹² Prim. CS 13, 1.

¹³ Prim. B. Košir, *Aksiomatičnost povezav med božjim, naravnim in pozitivnim človeškim pravom*, v: Tretji dan 11 (1998), 71.

ko ubijem človeka, sem korak dlje od doma,« je osrednja misel filma »Reševanje vojaka Rayana«. Režiser Steven Spielberg v skoraj triurnem filmu izostreno pokaže vojno viхро, kjer posameznik ne šteje, in posameznika, ki je kljub temu merilo vsega. Rayan se za svoje življenje lahko zahvali admiralu, ki mu bolj kot za posameznika gre za načelo. Načelo je v tem primeru človečnost. Zaradi človečnosti dela admiral v korist in dobro drugega. Zaradi človečnosti rešuje ubogega vojaka in mu tako priznava pravico do življenja.

Na kongresu katoliških pravnikov v Rimu leta 1991 je spregovoril papež Janez Pavel II. Njegov govor je bil osredotočen na naš čas, ki je zaznamovan z velikim trpljenjem človeške družine. »Povsod«, pravi sveti oče, »se vrstijo atentati na človekovo dostojanstvo. Človeštvo potrebuje danes družbo, ki bo naravno pravo sprejela za resnico prava. Velike drame, ki so v zadnjem času prizadele človeštvo, zahtevajo, da se govori o človekovih pravicah.«¹⁴

Kadarkoli govorimo o človekovih pravicah, se moramo zavedati, da izvirajo iz naravnega prava. Naravno pravo ne nudi posebnih norm, ampak samo tiste, ki so skupne vsem ljudem in blizu vsem verstvom. Norme, kot so ne ubijaj, ne pričaj po krivem, ne kradi in druge, so tako pristno človeške, da so skupne tako kristjanom kot muslimanom, hebrejcem in članom drugih religij. Zato se naravno pravo ne trudi za vsako ceno izoblikovati nek nov kodeks obnašanja, ampak zahteva, da človek preprosto prisluhne govorici svoje lastne narave. Navedel bom droben primer iz zgodovine, ki nas lahko spomni, kako usoden je za človeštvo sistem, ki ne priznava naravnega prava.

Novembra leta 1955 so ruski vojaki in znanstveniki preizkušali termonuklearno orožje. Pri poskusu se je zgodila nesreča in umrla sta mlad vojak in dveletna deklica. Na slavnostnem banketu je bil navzoč tudi velik znanstvenik in fizik Andrej Dimitrijevič Saharov. Ko je prišel na vrsto, da spregovori nekaj besed, je v zdravico vpletel misel, da znanost lahko služi človeštvu, lahko pa postane tudi orodje zla. Zato upa, da rusko orožje ne bo nikoli eksplodiralo nad nobenim mestom. Med oficirji je takoj nastal nemir. Eden izmed njih mu je rekel, da je naloga znanstvenikov, da orožje izboljšajo, kako se bo uporabljalo, pa ni njihova stvar. Njihova vest ni pristojna, da se s tem ukvarja. Saharov je na to odgovoril: »Noben človek se ne more odreči svojemu delu odgovornosti za stvari od katerih je odvisen obstoj človeštva. Nihče nima te pristojnosti, da bi delil pravico ubijati ljudi ali pustiti, da se jih ubija.«¹⁵ Zaradi svojega človekoljubnega razmiš-

¹⁴ Janez Pavel II., *Ai partecipanti ad un convegno promosso dall' Unione Giuristi Cattolici Italiani. I diritti umani sono universali e inviolabili* (11. 1. 1991), v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II.*, XIV, 1 (1991), 74-75.

¹⁵ J. Ratzinger, *Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*, Herder, Freiburg im Breisgau 1993, 14.

ljanja je bil Saharov od leta 1968 izključen iz političnega življenja. Izgnali so ga v Gorki, v mesto, ki je 400 km oddaljeno od Moskve in nima tako rekoč nobene povezave s svetom. Saharov je bil človek, ki je imel smisel za pravičnost in jo je tudi glasno zagovarjal. Prav zato so ga zaprli, mu odvzeli vse državljske pravice in ga pregnali.

Kako usodno je zanikati naravno pravo, so čutili člani nürnberskega sodišča, ko so iskali pravno podlago za kaznovanje nacističnih zločinov. Ker obstoječa pravna zakonodaja ni imela nobenega zakona v tej smeri, so se bili dolžni ozreti v zgodovino ljudskega prava, ki je najbližje naravnemu pravu, da so tako našli osnovo kaznivih dejanj zoper človeštvo.

Zavračanje naravnega prava ima svojo filozofsko podlago v Sartrovem eksistencializmu, ki je zagovarjal predvsem človekovo svobodo. Takšnega razmišljanja so se navzeli reformatorji v 16. stoletju, še posebej Luter, Melanton, Bohnhoefer. Prvi, ki se je zopet vrnil k naravnemu pravu, je bil nemški protestantski teolog Ulrich Kuhn. Zgodovinska dejstva kljub temu danes ne mečejo sence na vsa pozitivna prizadevanja protestantov za človekove pravice, ki so splošne in univerzalne in s tem posredno tudi za priznanje naravnega prava.

Naravno pravo nikakor ni neka neresnična, nadčasovna in breztelesna platonska stvarnost, niti neka nostalgija po abstraktnem sistemu. Naravno pravo je predvsem pojem za temeljne in najbolj osnovne vrednote, ki omogočajo sleherni človeški osebi, da se ne izgubi med lastnimi potrebami in zahtevami družbe. Najosnovnejša vrednota, ki jo zagovarja naravno pravo, je dostojanstvo sleherne človeške osebe.

Zavračati naravno pravo je podobno, kakor če bi rekli, da je pravo izključno v domeni zakonodajalcev in sodišč. Danes pa je na dlani, da obstaja kup nepravilnih zakonov in odločb. Zato je nujno, da obstaja pravo, ki pove, kaj je prav in kaj ni prav in ni odvisno od nobenega pozitivnega prava, ampak je nad njim.

V Sofoklejevi *Antigoni* je Kreon podoba okrutnega vladarja, ki je ravnokar prevzel oblast v državi. Takoj razglasi svoj vladni program, katerega osrednja točka je sovraštvo do državnih sovražnikov, sovraštvo, ki ne ugasne niti po smrti. Kreontov vladni program je torej program sovraštva: »Na teh načelih bom gradil oblast«. ¹⁶ Toda komaj Kreon konča svoj nastopni govor, že se pojavi stražar in sporoči, da je Antigona prekrila Polinejkovo truplo s tanko plastjo zemeljskega prahu in tako opravila simboličen obred pokopa. Kreontu ob tej novici prekipi srd. Vklenjeno Antigono sprašuje, zakaj si je drznila kršiti zakon. Antigona odgovarja: »Vem, da razglas minljivega človeka nima moči, da omaje neomajne in nenapisane bogov zakone. Njih zakon ni od danes ne od včeraj, na vek velja, nihče ne ve, od kdaj. Kako bi mogla v strahu pred človekom kršiti

¹⁶ Sofokles, *Antigona, kralj Ojdipus*, Mladinska knjiga 1987, verz 190.

ga, da s tem si božjo kazen nakopljem? Da zapisana sem smrti, sem vedela že brez razglasov tvojih; če prej umrem, si štejem le v dobiček. Kdor kakor jaz živi v tegobah samih, temu prinese smrt le čist dobiček. Če mi odmeriš smrt, me ne boli. Bolelo bi me le, če bi pustila, da truplo bratovo nepokopano trohni. Nič drugega me ne boli. Če se ti zdi norost, kar jaz počnem, je, kot bi norec mi norost očital». ¹⁷

To, kar dela Antigona, bi lahko označili za državljansko nepokorščino, ali če bi hoteli uporabiti drugačno terminologijo, tudi za revolucijo. Toda Antigona svoje revolucije ne izvaja v imenu nekih družbenih zakonitosti, namen njene revolucije ni rušenje obstoječega družbenega reda, temveč uveljavljanje najosnovnejših človečanskih pravic, ki so utemeljene v večnih, nenapisanih zakonih, kot jih sama imenuje. To so tisti nenapisani zakoni, ki so od vekomaj vsajeni v človeška srca in ki jim mora človek brezpogojno prisluhniti, tudi če pride zaradi njih v navzkrižje s trenutno politično zakonodajo. Osnovno načelo nenapisanih zakonov, na katere se sklicuje Antigona, definira junakinja sama, ko pravi: »Ne da sovražim, da ljubim, sem na svetu«. ¹⁸

Človek se mora truditi, da bo povsod zlo premagala civilizacija ljubezni. Zakon ljubezni je položen v srce slehernega človeka, zato takšno razmišljanje ni utopija. To je poslanstvo kristjanov, da vsi spoznajo, da je glavni temelj človeške družbe prav dostojanstvo človeške osebe, za kar bi se morali popolnoma svobodno truditi vsi ljudje. Človekov prvi cilj tudi ni njegova lastna dobrobit, ampak biti solidaren z drugimi. Dolžnost solidarnosti je, če lahko tako rečemo, prva zapoved naravnega prava in je globoko zapisana v vsakem človeškem srcu takoj za ljubeznijo.

Na srečanju katoliških pravnikov leta 1980 v Rimu je papež Janez Pavel II., med drugim poudaril, da lahko civilizacijo gradimo le na ljubezni in ne na nasilju. Vsako nasilje, pravi papež, oskruni ljubezen. ¹⁹ Ideologija nasilja je usmerjena proti vrednotam, zato je usmerjena proti človeku in proti pravu. Kakor z nasiljem ni mogoče graditi človeške civilizacije, tako si prava in države ni mogoče zamisliti brez ljubezni. Če pravo pomeni red pravičnosti med ljudmi, je vsa njegova skrb namenjena človeku kot osebi. Nasilje pa se postavlja po robu vsakemu dostojanstvu človeške osebe, zato ga lahko imenujemo oskrnitev reda pravičnosti med ljudmi in tudi oskrnitev naravnega prava.

Kristus je odkrito nasprotoval vsakemu nasilju. Sam je bil kakor »jagne, ki ga peljejo v zakol, in kakor ovca, ki umolkne pred tistimi, ki jo

¹⁷ Sofokles, n.d., verz 450-470.

¹⁸ Sofokles, n.d., verz 520.

¹⁹ Prim. Janez Pavel II., *Ai Giuristi Cattolici, Oppore all' ideologia della violenza l'universale civiltà dell' amore* (6.12.1980), v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II.*, III, 2 (1980), 1598-1599.

strižejo, in ne odpre svojih ust« (Iz 53, 7). Proti tistim, ki so delali nasilje, ni ščuval, ampak je rekel: »Ljubite svoje sovražnike, delajte dobro tistim, ki vas sovražijo. Tistemu, ki te udari po enem licu, nastavi še drugo, in kdor ti hoče vzeti plašč, mu tudi obleke ne brani« (Lk 6, 27. 29). Kristjani smo poklicani, da nikomur ne vračamo hudega s hudim, ampak »če je tvoj sovražnik lačen, mu dajaj jesti«, pravi apostol Pavel, »če je žejen, mu dajaj piti. Ne daj se premagati hudemu, temveč premagaj hudo z dobrim« (Rim 12, 20-21). In potem Pavel zaključi: »Ljubezen bližnjemu ne prizadeva hudega; ljubezen je torej izpolnitev postave« (Rim 13, 10).

Ob obisku kraja, kjer je bilo koncentracijsko taborišče Brzezinka na Polskem, je papež Janez Pavel II. v svojem govoru ponovil besede rektorja Jagelonske univerze v Krakovu Pavla Wlodkowica: »Tam, kjer deluje bolj sila kakor ljubezen, se iščejo lastni interesi in ne to, kar je Kristusovega. Torej se z lahkoto odstranijo norme Božjega prava. Končno se nasprotuje vsakemu pravu, civilnemu, kanonskemu in naravnemu pravu. Skratka, nasprotuje se Božjemu pravu, ki z zapovedjo ne kradi, prepoveduje vsako krajo in z zapovedjo ne ubijaj vsak zločin«. ²⁰

Čeprav so velike ideologije, ki so se hotele obdržati z nasiljem, že v zatonu, se danes prebuja druga nič manj nevarna utopija: to je nihilizem. Moderni zgodovinar prava Leo Strauss meni, da zavrnitev naravnega prava vodi človeka v nihilizem, oziroma je nihilizem. ²¹ Robert Spaemann naveda ameriškega filozofa Richarda Rotya, ki je prav tako prepričan, da pravi ideal svobodne družbe niso več vrednote, ampak skrajni skepticizem. Edina stvar, za katero se bo človek lahko še trudil, bo ugodje.

Težnja nihilizma je, da odvrne pozornost od žalosti, smrti in trpljenja. Človeku ponuja svobodo, katere edina vsebina je uresničitev vseh želja. Človek naj bi zgradil svet brez zakonov, brez norm in brez prava. Podobno takega egoističnega in površnega človeka najdemo v Rebulovem eseju Na stockholmskem pokopališču. ²² Opisuje italijanskega pisatelja, ko v Stockholmu stopa po velikem pokopališču smrek in brez in si zapisuje svoje občutke. Z grenkim prepričanjem ugotavlja, da je moderni človek nad grobovi zasadil lep gozd, da bi smrti zakril obraz, jo udomačil in napravil iz nje nekaj »naravnega«. Tale nihilizem je za človeka najbolj krut, ker se smeje smrti, bolezni in trpljenju. Da bi človek ne nasedel zviti zapeljivosti nihilizma, nam Saharov postavlja že na začetku druge točke zapisano vprašanje: Kako bo moderni svet danes opravičil svojo moralno odgovornost? ²³ Ali se bo človek zopet spoprijateljil z nasiljem starih

²⁰ Janez Pavel II., *Al Campo di Concentramento di Brzezinka. Vittoria della fede e dell'amore sull'odio* (7.6.1979), v: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II., II* (1979), 1486.

²¹ Prim. J. M. Aubert, *Diritti umani e liberazione evangelica*, Queriniana, Brescia 1989, 59-60.

²² Prim. A. Rebula, *Na stockholmskem pokopališču*, v: *Družina* 44 (8.11.1998), 32.

²³ Prim. J. Ratzinger, n.d., 17.

ideologij in bo znova teptal besede, kot so »prav« in »dobro« ali pa bo svoje dostojanstvo reševal s prezirljivim nasmehom, ki se ne zmeni za nobenega človeka. Nobena od teh dveh poti ni prava. Pravo pot nam zapiše pisatelj Alojz Rebula: »Nad mrtvimi res ne pomenijo kaj še tako estetski gozdovi. Pomenijo edinole besede Njega, ki je takrat v Betaniji, tri kilometre od Jeruzalema, rekel Lazarjevi sestri Marti z božjo samoza-vestjo: Jaz sem vstajenje... Vera v Kristusa je vera v vstajenje. Vstajenje ostaja največji in nepremagljivi adut krščanstva, kakor ostaja najžlahtnejša prвина v kristjanovem življenju: prвина, ki kakor z atomskim žarčenjem prešinja njegove dni in jih rešuje iz prevladujoče povprečnosti in mizer-nosti bivanja«. ²⁴

3. Naravno pravo - temelj človeškega pravnega reda

Težko je zelo preprosto opredeliti nalogo in poslanstvo naravnega prava. Zdi se, da je pogosto njegova vloga zelo neopazna z ozirom na zahteve moderne družbe. Kljub temu so nekatera znamenja, ki zelo od-krito govorijo o navzočnosti naravnega prava. Pomislimo na zahtevo po socialni pravičnosti med posamezniki, med stanovi, med revnimi in boga-timi narodi.

Ideja o pravičnosti ima svoj smisel samo v razumni ureditvi človeških odnosov, tako da se noben človek ne postavlja nad drugega, da ima vsak narod sveto in neokrnjeno pravico do lastnega razvoja in da se za to upo-rabljajo sredstva, ki so mednarodno priznana, ki nikogar ne ogrožajo in nikomur ne jemljejo svobode. Končno je ideja o pravičnosti smiselna, če obstaja nekaj, kar imamo vsi ljudje skupno, kar je v nas in presega vse narodnostne in socialne razlike. Zdi se, da je ta resničnost tako velika in obvezna, da se je zanjo potrebno in nujno boriti in če je potrebno, je za njen obstoj treba dati tudi življenje.

Danes živimo v družbi, ki je do človeka kruta. Na eni strani se različni narodi med seboj združujejo, poudarja se ekonomska stabilnost, na vseh ravneh je opaziti željo po kulturnem in političnem uspehu. Na drugi stra-ni pa se teptajo človekove pravice, bohoti se krivičnost in zatiranje. Prav zato je vrnitev k naravnemu pravu tako blagodejna. Potrebno je temelj-no pravo, ki je pravzaprav temelj vsakega pravnega reda in osnova za vse človekove pravice.

Najbolj pomembno vprašanje človeštva je: Zakaj je človeku danes potrebna svoboda? Kdor zna odgovoriti na to vprašanje, zna odgovoriti tudi na vprašanje, zakaj je danes potrebno priznati naravno pravo in ob-stoj večnih človečanskih vrednot. Človeška narava je pravzaprav tista, ki nujno zahteva, da je človek svoboden in da obstaja naravno pravo. Brez

²⁴ A. Rebula, prav tam.

svobode in naravnega prava je nemogoče obsoditi vojne zločine in vsako drugo nasilje nad človekom.²⁵

Praški kardinal Miloslav Vlk v letih 1979 do 1988 kot mlad duhovnik, ni smel opravljati duhovniške službe. Kljub temu, da je politični sistem načrtno teptal vsak pravni red, so vsi ljudje vedeli, da to ni prav in da je tako ravnanje protičloveško in pomeni kršenje najbolj osnovnih človekovih pravic, ki jih vsakdo nosi v sebi in se oglašajo vsakemu človeku. V svoj dnevnik je zapisal: »Prepoved, da ne smem opravljati duhovniške službe, se me je takrat močno dotaknila. Bilo je, kakor da bi mi sam Bog rekel: 'Ne potrebujem tvojega dela, želim, da je ves tvoj čas zame. Tvoje delo tako ne bo več ovira med nama, želim, da ne živiš več za duhovniško delo, ampak zame«. Takrat sem našel novo vero v Božjo ljubezen. Moja vera ni bila več teorija, bila je konkretna življenjska drža. Vera v Božjo ljubezen mi je podarila notranji mir, ko sem po praških ulicah čistil izložbena okna. Skoraj deset let sem v tem delu prenaal vročino in mraz. Lahko prisežem, da je bil ta čas zame najbolj blagoslovljen. Prinesel mi je veliko milosti in luči, predvsem pa veliko miru. Nisem se počutil manj vrednega, ampak sem spoznal, da lahko tudi to moje duhovniško življenje postane podobno Kristusu. V tem času sem na skrivnem za zaprtimi vrati z majhno skupino obhajal sveto mašo in delil zakramente, čeprav vedno v nevarnosti, da me odkrijejo in kaznujejo po 172. paragrafu kazenskega zakonika.«²⁶

Vse krščansko izročilo zagovarja obstoj naravnega prava, saj bi bilo predrzno zanikati, da človekova narava ni od Boga, da ni obdana z milostjo in da ni odrešena po Kristusu. Sam krščanski ideal ljubezni do Boga in do bližnjega predpostavlja obstoj neskončne Božje ljubezni, ki more popolnoma spremeniti človeka in se lahko imenuje duša moralnega življenja. Duša je smiselna samo v materiji, ki jo poživlja. Ta materija je človeško življenje, katero poživlja neskončna Božja ljubezen.

Kristusova zapoved ljubezni zato razvnama ljudi do skrajne meje njihove aktivnosti. Zapoved ljubezni ne pomeni, da je Kristus dal nov moralni predpis. Je tako globoko človeška, tako pristno osebna, da je človek nikoli ne bo mogel preslišati. Vsak človek in še posebej vsak kristjan je osebno poklican, da v sebi odkoplje in ponovno očisti od vekomaj postavljen vodnjak. Božja ljubezen, ki je v nas, lahko samo po tej poti znova prodre v vse pore vsakdanjega življenja.

Za kristjana naravno pravo ni nekaj posvetnega in neduhovnega, ampak izraža prav to kar je Bog hotel, ko je z milostjo ozdravljajl z grehom ranjeno človekovo naravo. Vsa antična filozofija, osvetljena s Platonom

²⁵ Pontificia Commissione »Iustitia et Pax«, *La Chiesa di fronte al razzismo. Per una società più fraterna*, Città del Vaticano 1988, 26.

²⁶ M. Vlk, *Reifezeit. Dietlinde Assmus im Gespräch mit dem Erzbischof von Prag*, München 1996, 27-29.

in Aristotelom, je poudarjala, da imajo temeljne človekove pravice svoj globok izvor prav v naravnem pravu. Krščanstvo je zato neprekinjeno poudarjalo resnično vrednost človeka, ki je v bogopodobnosti.

Temeljno sporočilo evangelija je enakost vseh ljudi pred Bogom. Čeprav se bo to v polnosti uresničilo šele v večnosti, se konkretno uresničuje že zdaj. Človek, ustvarjen po Božji podobi nikakor ne more biti ponižan na red stvari. Vsak človek je resnična podoba Boga. Svetopisemsko oznanilo nam govori, da je sleherni človek po Kristusu poklican, da je deležen Božjega življenja. Tudi neverni so deležni dostojanstva, ki je enako za vse, ne glede na raso, jezik, spol ali vero.

Vsaka civilna družba je zato dolžna, tudi če vsega tega ne priznava, zagotoviti vsakemu človeku dostojanstvo osebe s tem, ko priznava njegove temeljne pravice.

Tudi Cerkev se mora potegovati za človekove pravice. Njena vloga je v tem, da oznanja Kristusov nauk in pomaga pri odstranjevanju napestosti. Poučena po Božjem razodetju, zatrjuje, da je Bog človeka ustvaril za blaženi cilj onkraj meja zemeljske bednosti. Hkrati pa se zaveda, da je potrebno vse storiti, da bodo človekove najsvetejše pravice resnično spoštovane v vsaki človeški družbi. Cerkev je dolžna, da globoko čuti s tistimi, ki trpijo zaradi nasilja, da jih tolaži, brani in če je potrebno, po svojih udih zanje daruje tudi življenje.²⁷

Sklep

Iz vsega povedanega se vidi, da je naravno pravo temelj vsakega prava, pravnega reda in vsake oblasti. Vsaka javna oblast je končno utemeljena v človekovi naravi. Prav tako vsaka javna oblast izvira iz reda, ki ga je postavil Bog. Zato je treba vsako oblast, tako v skupnosti kot v ustanovah izvajati vedno le v mejah naravnega prava in z namenom, da se doseže skupna blaginja.

Skupna blaginja je vsota vseh tistih pogojev, ki so potrebni, da more vsak človek čim lažje doseči lastno popolnost. Državna skupnost je na primer osnovana zaradi skupne blaginje in od nje dobiva svojo popolno upravičenost, svoj smisel in tudi svoje pravo. Kljub temu, da je izbira državnih voditeljev prepuščena svobodnemu odločanju državljanov, je potrebna oblast, ki je utemeljena v človekovi naravi, da usmerja sile vseh ljudi v skupni blagor.

Kadar pa javna oblast zatira človeka in prestopa meje svoje pristojnosti, gre za hudo zlorabo oblasti. S teptanjem človekovih pravic, človekovega dostojanstva se prekoračijo meje, ki jih je načrtovalo naravno pravo. Zato

²⁷ F. Kardinal König, *Vera je svoboda. Spomini in razmišljanja. Razgovori z Yvonne Chauffin in Jelko Žmuc-Kušar*, Celje 1985, 177.

je popolnoma nečloveško, če državna oblast zaide v totalitarne in diktatorske oblike, ki kršijo pravice človeka in osebe.²⁸

Stvarni način, kako si lahko državna skupnost prizadeva spoštovati temeljne norme naravnega prava, je spoštovanje osnovnih človekovih pravic, k čemur so se z različnimi izjavami zavezale skoraj vse države. Med prvimi je 4. julija 1776 človekove pravice na temelju naravnega prava priznala »Izjava o ameriški neodvisnosti«. V omenjeni Izjavi je zapisano, da se vsi ljudje rodimo z enakim dostojanstvom, da nam je naš skupni Stvarnik dal neodtujljive pravice, pravico do življenja, do svobode in do sreče. Civilne oblasti imajo zato nalogo, da skrbno branijo vse te človekove pravice.²⁹

Trinajst let kasneje, 26. avgusta 1789, je v Franciji izšla znamenita »Izjava o pravicah človeka in meščana«, kjer je ob temeljnih človekovih pravicah posebej omenjeno tudi naravno pravo. Tako se je začela nova doba. Po dobrih 150 letih (leta 1948) so Združeni narodi, sprejeli »Izjavo o splošnih človekovih pravicah«.

Papež Janez XXIII. je v encikliki *Mir na zemlji* poudaril vrednost človekovih pravic in naravnega prava. Posebno skrb je temu namenil 2. vatikanski koncil. Prav v naravnem pravu so korenine naše enkratne podobnosti z Bogom, našim skupnim Očetom in zadnjim virom našega skupnega dostojanstva. V naravnem pravu so končno položene temeljne osnove za vsak pravni red, pa naj bo to pri nas ali pa kjerkoli drugje na svetu.

Povzetek: Stanislav Slatinek, Naravno pravo – temelj človeškega pravnega reda.

Krščanska antropologija vidi v Bogu izvir človekove narave in naravnega prava. Govoriti o »ius naturale« o naravnem pravu, pomeni govoriti o najpomembnejši sestavini božjega prava. »Ius naturale« - naravno pravo je dejansko to, kar je v zapovedih in v evangelijih. Ker je »ius naturale« - naravno pravo od Boga, je večno in nespremenljivo. Pravni sistemi, ki zanikajo »ius naturale« - naravno pravo, se postavijo proti temeljnim normam človeškega prava. V zgodovini so se vedno znova pojavljali režimi in oblasti, ki so hotele zanikati naravno pravo. In to samo zato, da bi lahko neovirano vladale. Najosnovnejša vrednota, ki jo zagovarja naravno pravo, je dostojanstvo človeške osebe. Vsaka družba je zato dolžna, da zagotovi vsakemu človeku to dostojanstvo. To stori s tem, ko priznava človekove temeljne pravice, ki imajo svoj najgloblji temelj v naravnem pravu.

Ključne besede: ius naturale, naravno pravo, božje pravo, človeško dostojanstvo, pravni red.

²⁸ Prim. CS 75.

²⁹ Prim. J. M. Aubert, n.d., 69.

Summary: Stanislav Slatinek, Natural Law - Basis of Human Legal Order

Christian anthropology sees in God the source of human nature and of natural law. To speak about *ius naturale*, natural law, is to speak about the most important element of God's law. Natural law is what can be found in the Commandments and in the Gospel. Since natural law has been given by God, it is eternal and unchangeable. Legal systems negating natural law put themselves against the basic norms of human law. In history there have always been regimes and authorities wanting to negate natural law in order to be able to rule unhindered. The basic value defended by natural law is the dignity of human person. Therefore every society is obliged to ensure every man this dignity, which is done by acknowledging basic human rights having their ultimate basis in natural law.

Key words: *ius naturale*, natural law, God's law, human dignity, legal order

Rafko Valenčič

Ob rob teološkemu tečaju 1999

Več razlogov govori v prid temu, da se vsaj bežno ozremo na letošnji velikonočni teološki tečaj za duhovnike in pastoralne delavce, na njegovo vsebino in sporočilo. Tečaj je bil v sredo in četrtek, 7. in 8. aprila 1999 v spodaj navedenih krajih. S tem zapisom želimo naročnike naše revije spodbuditi k branju predavanj, ki so jih poslušali, ter dati možnost tistim, ki se tečaja niso udeležili, da se seznanijo z njihovo vsebino. Upamo, da bo mogoče misli iz predavanj s pridom porabili tako pri rednem oznanjevanju (nedeljski, praznični ali priložnostni pridigi) kot tudi v pripravi raznih predavanj in konferenc, ki bodo ob sklepu tega leta, stoletja in tisočletja še kako primerne.

Z letošnjim tečajem sklepamo triletno pripravo na jubilejno leto 2000, kakor jo predvideva apostolsko pismo Janeza Pavla II. V zarji tretjega tisočletja (1994, 29-59; slovenski prevod: CD 58, Ljubljana 1995). Leto 1999 je posvečeno Bogu Očetu. Oče je začetnik življenja, Gospod vsega bivačega. Njegov nedoumljiv načrt, svetost in popolnost, ljubezen in usmiljenje nam je razodel Kristus po Svetem Duhu. Te Božje lastnosti so zlasti vidne tedaj, ko je človek nezvest Božjemu načrtu, Bog pa mu kot pravičnik, hkrati pa usmiljen in ljubeči Oče podarja milost odpuščanja in sprave. V tem kontekstu ima danes zakrament sprave posebno mesto v življenju vernikov, ki naj bi ponovno odkrili njegovo osebnostno in tudi družbeno razsežnost. To na poseben način velja za slovenske razmere, v katerih, žal, še nismo našli učinkovite in prepričljive oblike sprave glede preteklosti in sedanje razdeljenosti.

Po mnenju nekaterih z letošnjim letom sklepamo drugo tisočletje krščanstva, čeprav drugi menijo, da bo to šele ob sklepu leta 2000. Zgodovinski mejniki so pri ljudeh vedno zbujali pozornost. Tudi danes je tako. Brez dvoma se bodo podobni glasovi, razmišljanja in napovedi v zadnjih mesecih tega stoletja še stopnjevali. Mnogi, med njimi tudi verniki, nasedajo raznim napovedim in prerokbam. Bolj verjamejo človeškim govoricam, kot pa dejstvu, da je Bog gospodar sveta, časa in prihodnosti. Če kdo, bo morala Cerkev v prelomnih časih ohraniti modrost in razsodnost, ki izhajata iz zaupanja v Božjo previdnost.

Sedanji trenutek je za Cerkev na Slovenskem, ki se pripravlja na vseslovensko sinodo v jeseni 1999, pomemben mejnik. Čeprav se v strogem smislu teološki tečaj ni ukvarjal z vsemi vprašanji, ki so ali bodo predmet

sinodalne obravnave, je globalni pogled na ta vprašanja zelo potreben. Sinoda gotovo ne bo mogla obravnavati vseh vprašanj. Vprašanja, katerih se bo dotaknila, bo morala obravnavati v povezavi s svetovnimi, cerkvenimi in domačimi razmerami, sicer bo tvegala zamejeno, delno in nepopolno obravnavo, ki ne bo sprožila pastoralnih premikov. To bi bilo zapiranje, ne pa odpiranje slovenskega krščanstva, kar je lahko usodno za njegovo prihodnost.

V obravnavanju omenjenih vprašanj teološki tečaj ni smel prezreti koncilskih misli, ki narekujejo nenehno prenovo tako vesoljne Cerkve kot krajevnih Cerkva. Bolj kot poučevanje in kritika drugih je potrebna odprtost za resnico in samokritika od znotraj. Oboje je zahtevna naloga, utemeljena na Svetem pismu, ki zahteva uboštvo duha (prim. Mt 5, 3) in predvsem spoznati in priznati svoje napake (prim. Mt 7, 1-5).

Glede na navedena izhodišča je imel letošnji teološki tečaj, 33. po vrsti, naslednje vsebinske sklope: zgodovinsko-teološkega, družbeno-juridičnega, antropološko-psihološkega in pastoralnega. Takšno vsebinsko zasnovu so skušala zajeti tu navedena predavanja oziroma predavatelji:

- Marijan Peklaj, Bog, Gospod časa in zgodovine
- Jože Krašovec, Obračun ali sprava
- Rafko Valenčič, Božje usmiljenje - rehabilitacija človeka
- Drago Ocvirk, Bogu otroci, med seboj bratje
- Stanislav Slatinek, Naravno pravo kot temelj človeškega pravnega

reda

- Ciril Sorč, Milenarizem nekoč in danes
- Vinko Škafar, Novodobna verska in duhovna gibanja
- Christian Gostečnik, Duhovna podoba človeka ob koncu 20. stoletja
- Franc Perko, Prenova Cerkve na Slovenskem ob koncu 20. stoletja.

Teološki tečaj je bil, kot že nekaj let doslej, na več krajih po Sloveniji. Tako naj bi bila omogočena udeležba čim večjemu številu pastoralnih delavcev. Za spremembo in obogatitev so bila letos namesto dveh na vsakem kraju tri predavanja, kolikor je bilo mogoče iz različnih vsebinskih sklopov. Obisk je bil povprečen, skupno okoli 340 udeležencev, med njimi večina duhovniki, zlasti srednja generacija.

Tabela	predavatelji	udeležba
7. 4. Stična	Perko, Ocvirk, Gostečnik	120
Maribor	Krašovec, Peklaj, Slatinek	60
Mirenski Grad	Valenčič, Sorč, Škafar	45
8. 4. Brezje	Perko, Krašovec, Peklaj	65
Celje	Škafar, Ocvirk, Gostečnik	50

skupno 340

Pogovori po predavanjih so bili kvalitetni in živahni. K temu je prispevala tudi navzočnost drugih predavateljev na tečaju. Povsod je primanjkovalo časa za vprašanja in odgovore, osebna pričevanja in razmišljanja. Kljub temu je ideal nenehnega in vsestranskega izobraževanja, kakor ga predvidevajo cerkveni dokumenti in zlasti razvoj sodobnega sveta, še daleč. Iskati je potrebno tako nove vsebine kot oblike, ki bodo nagovorile vse generacije duhovnikov in drugih pastoralnih delavcev.

Peter Ruesch, *Das grenzlose Ja. Jesus begegnet Frauen*, Betulius, Stuttgart 1997, 200 str., ISBN 3-89511-035-3.

Peter Ruesch, dolgoletni teološki sodelavec Diakonskega sestrstva (Diakonische Schwesternschaft) iz Riechena (Basel, Švica) je avtor zanimive knjige o ženskih likih v evangeljskih besedilih in o Jezusovem odnosu do žensk (žena). Najprej se je, kot pravi, hotel posvetiti sicer postranski stvari, toda s presenečenjem je ugotovil, da žene v evangeliju na ta način nenadoma stopijo pred nas s svojimi značajskimi potezami in bistvom, evangeljsko sporočilo pa s tem dobi ostrejšo potezo. Zato je seznam razširil na vse ženske like v evangeljskih besedilih. Našel jih je 23. V nekaterih likih obravnava več kot eno osebo, nekateri liki pa se (verjetno) ponovijo (prekrivajo), čeprav jih avtor jemlje kot samosvoje.

Kaj je že lahko pri tem posebneža, da Jezus srečuje žene? Avtor pospremi svojo pripoved z zgodbo, ki jo je nekoč doživel Reiner Maria Rilke v Parizu. Na nekem trgu je redno srečeval beračico, ki je brez besed prosila vbogajme. Rilke ji nikoli ni dal denarja. Nekoč ga njegova spremljevalka vpraša, zakaj ji nikoli nič ne da, pa ji je odgovoril: »Dati bi moral njenemu srcu, ne njeni roki.« Nekaj dni kasneje ji je prinesel rožo. Zgodilo se je nekaj nenavadnega. Beračica je pogledal kvišku, vstala in poiskala roko, ki ji je dala rožo, jo poljubila ter odšla. Teden je ni bilo na spregled. Potem

se je spet vrnila. Spremljevalka je vprašala: »Od česa, se ti zdi, je živela ves teden.« Rilke je odgovoril: »Od rože.«

P. Ruesch v Jezusovem brezmejnem 'da' ne vidi le Božje odločitve za človeka, ampak tudi to, da je Bog za ta svoj 'da' potreboval ženo. Ta misel ga vodi in z njo odkriva presenetljive poteze žena oziroma žensk, ki so veselo sporočilo sprejemale in ga živele globlje od Jezusovih učencev. Človeški *zgodi se* (fiat), ki ga je izrekla Devica v imenu vseh ljudi, zahteva in predpostavlja svobodo Božjega *zgodi se*. Zato Bog sprejme zavrženost, sprejme to, da ni prepoznan in da ga odkloni njegova stvar. Bog je v človeku sprejel nekatere vidike človeškega uporniškega življenja. Kristus je šel iskat človeka tako, da je sprejel breme greha in zavrženosti in v korist usode tistih, ki so bili pogubljeni. Velikokrat so to bile žene. Peguy je Danteju očital, da se mu je zdelo sramotno iti skupaj s Kristusom v zemeljski pekel oziroma da bi šel z njim kvečjemu kot 'turist', s povratno karto. P. Ruesch v Kristusovi poti do človeka, zlasti do ženske, vidi tudi poslanstvo Cerkve. Cerkveni očetje so trdili: »Bog lahko stori vse, ne more pa prisiliti človeka, da bi ga ljubil.« V njegovem pričakovanju, kaj bo človek storil s svojo svobodo, se Bog odpoveduje svoji vsemogočnosti, tudi vsevednosti, ter popolnoma živi *kenosis*, odvisnost od človeškega *zgodi se*. Ljubezen predvideva tudi najslabšo možnost. Zato je skrajno pozorna. Včasih si postavljamo nenavadno dilemo: ali bo

zmagala ljubezen ali svoboda – obe sta namreč neskončni; tudi Jezus v svojem odnosu do žena oziroma žensk naznanja globino tega problema.

Kot rečeno, je obravnavanih likov 23. Začne z Elizabeto (Lk 1,5-25.36-45.57-66) in potem nadaljuje z Marijo (Lk 1,26-38), betlehemskimi ženami (Mt 2,16-18), prerokinjo Ano (Lk 2,36-38), Petrovo taščo (Mr 1,29-31), vdovo iz Naina (Lk 7,11-17), Jairovo hčerko (Mr 5,21-23.35-43), ženo, ki je krvavela (Mr 5,25-34), Marijo in Marto (Lk 10,38-42), veliko grešnico (Lk 7,36-50), Ivano (Lk 8,1-3), sključeno ženo (Lk 13,10-17), tako imenovano prešušnico (Jn 8,1-11), ženami, ki so mu prinašale blagoslavljat otroke (Mr 10,13-16), Kanaanko (Mt 15,21-28), Samarijanko (Jn 4,3-30-39-42), Salomo (Mt 20, 17-28), vdovo pred zakladnico (Mr 12,41-44), ženo, ki ga je mazilila v Betaniji (Mr 14,3-9), deklo velikega duhovnika (Mr 14,53.54.66-72), Pilatovo ženo Klavdijo Prokulo (Mt 27,15-24), ženami na križevem potu (Lk 23,27-31) in konča z Marijo Magdaleno (Jn 20,11-18).

Čeprav se nekateri liki med seboj (morda) prekrivajo, na primer lik velike grešnice pri Lk 7,36-50 in Marije Magdalene, avtor poskuša v vsakem od omenjenih likov najti kakšno posebno potezo. Globok vtis je nanj naredila uporaba pojma 'dekla' za Marijo in za deklo velikega duhovnika. Na tej osnovi razume paralelizem: 'služabnik – dekla' oziroma – z današnjega vidika – uporaba merila človeškega dostojanstva.

Mesto tega sicer poljudnega a odličnega dela vidim v splošnem prebujanju občutljivosti za ženska vprašanja v sodobnem času kakor tudi še bolj v ostritvi zavesti za dediščino, ki jo bremeni vse do strukture jezika segajoča politična, socialna in kulturna premoč 'močnega človeka', moškega in morale – zlasti v zgodovini novega veka. P. Ruesch je s svojim delom pokazal na morebitne 'izhode' iz številnih na videz 'nerešljivih' problemov v današnjih razpravah o mestu ženske v Cerkvi, saj ne govori o njeni vlogi, ampak o njej kot ženski.

Glede na preprostost jezika, na globoko in široko poznavanje Svetega pisma (čeprav se avtor omejuje samo na evangelijska besedila), na izvirna tolmačenja in prebliske ob opazovanju žena ter na pastoralno korist je knjiga vredna branja in – tudi prevoda.

Anton Mlinar

Vsebina
Contents

Razprave Articles

- 279 **Jože Krašovec**, Obračun ali sprava?
Reckoning or Reconciliation?
- 289 **Marijan Peklaj**, Bog, gospod časa in zgodovine
God, Lord of Time and History. Some Views from the Old Testament.
- 299 **Drago Ocvirk CM**, Krščanstvo, človekove pravice in dostojanstvo
Christianity, Human Rights and Dignity
- 317 **Franc Perko**, Prenova Cerkve na Slovenskem ob koncu 20. stoletja
Renewal of Slovenian Church at the End of the 20th Century
- 327 **Ciril Sorč**, Milenarizem nekoč in danes
Millenarian Conceptions in the Past and Today
- 349 **Rafko Valenčič**, Božje usmiljenje - rehabilitacija človeka
God's Mercy as Rehabilitation of Man
- 365 **Vinko Škafar OFMCap**, Nova verska gibanja
New Religious Movements
- 387 **Christian Gostečnik OFM**, Duhovna podoba človeka 20. stoletja
Spiritual Picture of the Man of the 20th Century
- 409 **Stanislav Slatinek**, Naravno pravo - temelj človeškega pravnega reda
Natural Law - Basis of Human Legal Order

Pregledi Reviews

- 423 **Rafko Valenčič**, Ob rob Teološkemu tečaju 1999

Ocene Book Reviews

- 427 **Anton Mlinar**, Peter Ruesch, *Das grenzlose Ja*.

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Doc. dr. **Christian Gostečnik OFM**, Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana

Doc. dr. **Bogdan Kolar SDB**, Ob ljublanici 34, 1110 Ljubljana

Akademik dr. **Jože Krašovec**, Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana

Doc. dr. **Anton Mlinar**, Repnje 27, 1217 Vodice

Prof. dr. **Drago Ocvirk CM**, Šentjakob 33, 1231 Ljubljana

Doc. dr. **Marijan Peklaj**, Trubarjeva 80, 1000 Ljubljana

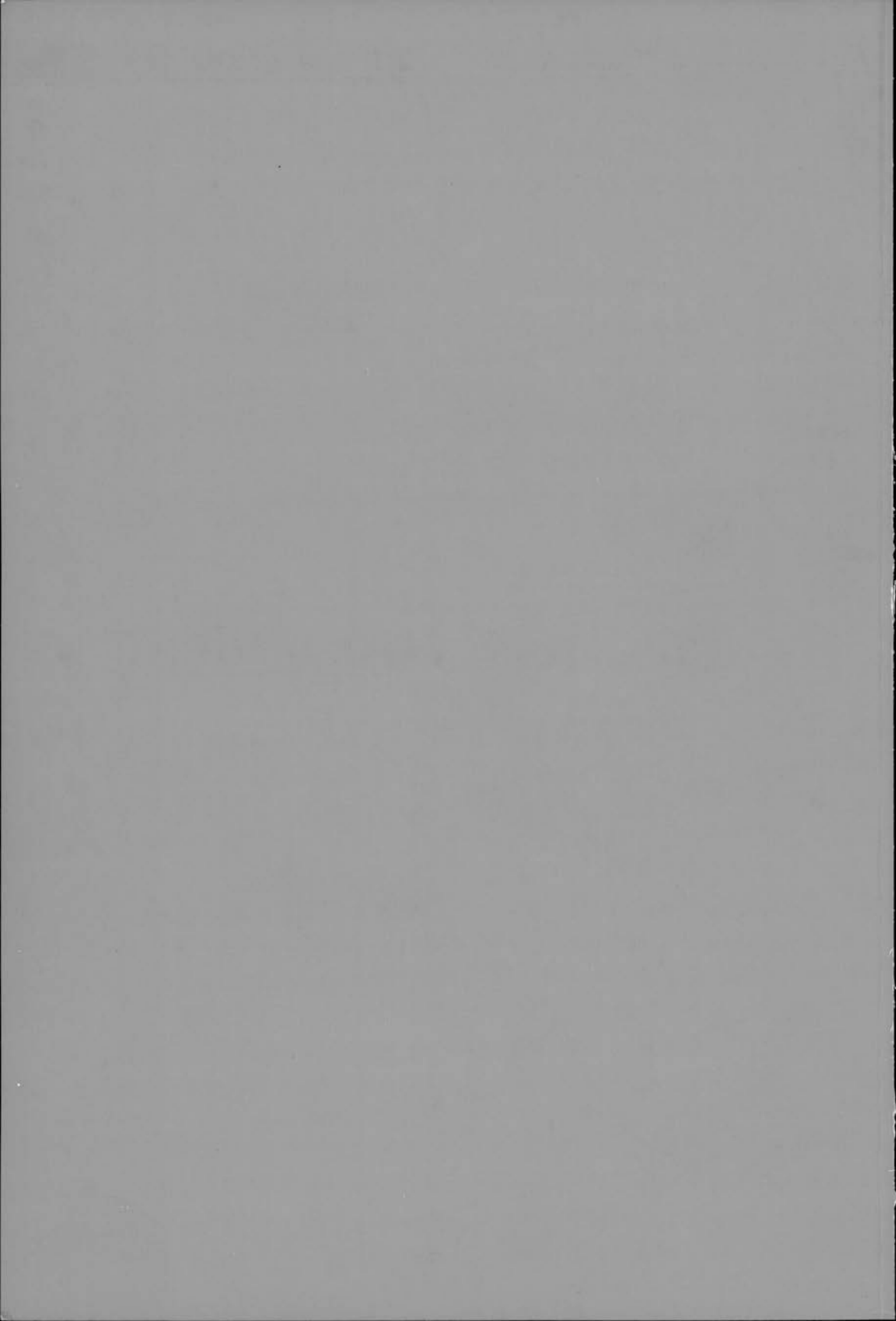
Škof in metropolit dr. **Franc Perko**, Svetozara Markovića 20, 11000 Beograd

Asist. dr. **Stanislav Slatinek**, Slomškov trg 20, 2000 Maribor

Prof. dr. **Ciril Sorč**, Štula 23, 1210 Ljubljana

Doc. dr. **Vinko Škafar OFMCap**, Ob izvirkih 5, 2000 Maribor

Prof. dr. **Rafko Valenčič**, Trubarjeva 80, 1000 Ljubljana



Letnik 59 leto 1999

4

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Snežna Večko OSU, Sadovi dobrega in zla v Davidovi družini

Bruno Forte, Zgodovinska razsežnost teologije

Maryse Dennes, Edith Stein : Expérience de la Croix et philosophie du salut

Christian Gostečnik OFM, Sodobni psihoanalitični pogled na religijo

Vinko Škafar OFMCap. Versko slovstvo v dajščici

Borut Košir, Območni zakoni cerkve na slovenskem

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

- Izdajatelj / Publisher:** Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
- Glavni in odgovorni urednik/
Editor in Chief:** Ciril Sorč
- Pomočnika glavnega urednika/
Editorial Assistants:** Edvard Kovač OFM
in Vinko Potočnik
- Uredniški svet/
Scientific Council:** Metod Benedik OFM^{Cap},
Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant,
Jože Krašovec, France Oražem,
Viktor Papež OFM (Rim),
Jože Plevnik SI (Toronto),
Jure Rode (Buenos Aires),
Francè Rozman, Anton Stres CM,
Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
- Uredniški odbor/
Editorial Board:** Bogdan Dolenc, Borut Košir,
Drago Ocvirk CM, A. Slavko Snoj SDB,
Marijan Peklaj, Vinko Škafar OFM^{Cap},
Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
- Prevodi:** Vera Lamut
- Lektoriranje:** Jože Kurinčič
- Oprema:** Lucijan Bratuš
- Priprava:** Družina
- Tisk:** Tiskarna Ljubljana d. d.
- Založnik:** Družina, Ljubljana
- Za založbo:** Janez Gril
- Naslov uredništva:** Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
1000 Ljubljana
- Naslov uprave:** Družina d.o.o., Krekov trg 1,
1000 Ljubljana
- ISSN:** 0006-5722
- Izid Bogoslovnega vestnika je finančno pod-
prlo Ministrstvo za znanost in tehnologijo
RS
- Letna naročnina:** 4000 SIT, za tujino 45 USD, posamezna števil-
ka 1000 SIT
ŽR za SIT: 50101-601-271482;
za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-
1189115
- Poštnina:** plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 59 leto 1999

4

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 1999

Snežna Večko OSU

Sadovi dobrega in zla v Davidovi družini

Zgodovina Davida in njegovih otrok v 2 Sam 11–20 ter v poglavjih 21 in 24 se z enako zavzetostjo kot prejšnja poglavja posveča vprašanjem o krivdi, odpuščanju in kazni. Tokrat so tisti, ki grešijo in prikličejo nase kazen, David in njegovi otroci. Prva Samuelova knjiga izrisuje vseskozi pozitivno, idealizirano Davidovo podobo. V 25. poglavju pa se David že predstavi takšen, kot bo prevladoval v Drugi Samuelovi knjigi. V tej Davidovi podobi se spopadajo svetle strani in sence, veličina zadene ob majhnost, plemenitost ob preračunljivost.¹ Vendar David kralj ne pozabi, da je samo človek. Vera v Boga mu tega ne dovoli. Ta vera je dovolj živa, da posamezna dejanja samopaštva ne postanejo njegova stalna drža, kot je (bilo) to običajno pri drugih vladarjih. Begunec iz 1 Sam 25, ki je bil pripravljen ubijati, a se je tudi dal pregovoriti, je v 2 Sam 11–12 kralj, ki ubija, a to tudi prizna, obžaluje in sprejme posledice. Skrbno izrisani poglavji 11–12 postaneta jedro obsežnega literarnega sklopa v 2 Sam 10–20, ki razglablja o grehu in njegovih posledicah.²

¹ S tem smo se dotaknili vprašanja o zgodovinski resničnosti literarnega sklopa o Davidu. Zlasti zgodovinsko ozadje t. i. »Davidovega vzpona na prestol« (1 Sam 16–2 Sam 5) vzpodbuja številne raziskave. Odločilno smer jim je dal A. Weiser s svojo raziskavo »Die Legitimation des Königs David. Zur Eigenart und Endstehung der sogen. Geschichte von Davids Aufstieg«, v: VT 16 (1966), 325–354. V njej trdi, da notranji okvir celotne zgradbe tvori »die Tendenz zur Legitimierung Davids durch Jahwe« (327). P. K. McCarter, »The Apology of David«, v: JBL 99 (1980), 489–504, je trditev podkrepil s tem, da jo je vzporejal s t. i. apologijo hetitskega kralja (in uzurpatorja) Chattuschilisha III. Za njim so tudi drugi eksegeti in nenazadnje romanopisci (npr. S. Heyms, *Der König David Bericht*) predstavili Davida nič manj kot »velikega morilca«, ki je odgovoren za (v Samuelovih knjigah) spretno na druge prenesene umore vseh, ki so mu stali na poti do prestola. Vendar, četudi je David predstavljen kot ideal, je z druge strani očitno, da to smer zgodovinske kritike (»Hermeneutik der Verdächtigung«) vodi domneva: »Je entschiedener man das Gegenteil dessen sagt, was der biblische Text sagen will, desto sicherer glaubt man historisch ins Schwarze zu treffen« – gl. W. Dietrich in T. Naumann, *Die Samuelbücher*, Erträge der Forschung 287; Darmstadt 1995, 78–79.

² Nekateri razlagalci, kot npr. G. Hentschel, 2 *Samuel*, NEB 34, Würzburg 1994, 43–45, so mnenja, da pripoved v 2 Sam 11–12 izvira iz krogov, ki so si Davida v duhu poznega preroštva dovolili kritizirati, v nasprotju z dokaj laskajočim dvornim pisanjem 2 Sam 13–20 ali 1 Krn 20,1–3, ki tega dogodka sploh ne omenja. Vendar ti avtorji prezrejo, da je David tukaj predstavljen kot tisti, ki greši, a se tudi pokori, torej je njegova podoba

1. Davidov greh, kesanje, odpuščanje in napoved kazni (2 Sam 11-12)

2 Sam 11 pripoveduje o Davidovem prešuštvu in umoru, s katerim želi prikriti greh, za katerega je postava zahtevala smrtno kazen (prim. 3 Mz 20,10; 5 Mz 22,22).³ 2 Sam 12 pa predstavi Božji odgovor na to dejanje.

a) David zagreši prešuštvo in umor (11,1–26)

Pripoved o Davidovem grehu v 11. poglavju gradi na nasprotju med zadržanjem hetejskega vojaka Urijaja in kralja Davida. Nasprotje je kričeče: tuji vojak se med časom bitke vzdrži lastne žene (prim. 11,11.13; prim. tudi 1 Sam 21,6), medtem ko mu jo Izraelov kralj vzame. Kralj se polasti tuje žene, žene svojega vojaka, medtem ko se ta bori, da mu pridobi tuje ozemlje. Nasprotje doseže višek, ko vojak svojo zvestobo po kraljevem ukazu plača z življenjem. Nasprotje se bo kot v zrcalni sliki ponovilo, toda tokrat bodo žrtev David sam in njegova družina (poglavja 13–20).⁴

Uvodni prizor že predstavi Davida na stranpoti: »... ob času, ko hodijo kralji na vojsko«, je Izraelov kralj poslal druge v vojsko, sam pa je ostal v Jeruzalemu.⁵ In vendar je Bog dal Izraelu kralja, da ga bo kakor pri drugih narodih vodil v vojsko in nazaj (prim. 1 Sam 8,20). Tega, kar so izpolnjevali drugi kralji, Izraelov kralj ni izpolnil. Čeprav se je Davidova pot začela vzpenjati kot pot uspešnega vojaka (prim. 1 Sam 18,5.16.30).

V času brezdelnosti David vdre v zakon svojega bližnjega (prim. 2 Sam 11,2–5). Pisec zelo kratko poroča o dogodku. Potem ko se David začne zanimati za lepo žensko, ki jo je videl, zve, da je poročena. Toda takoj sledi poročilo o prešuštvu:

pozitivna. Kot trdi G. Keys, *The Wages of Sin: A Reappraisal of the »Succession Narrative«*, JSOT.SS 221, Sheffield 1996, 204–205, ta podoba prav ustreza namenu devteronomističnega redaktorja: »By revealing David's weakness, it serves to convey the idea that the standard by which the Deuteronomist judges the kings is not impossibly high.« V svoji študiji avtorica prepričljivo trdi, da je 2 Sam 11–12 s svojo glavno temo *greh in kazen* jedro literarnega sklopa 2 Sam 10–20, ki razgrinja posledice dogodka v 2 Sam 11–12. S tem 2 Sam 10–20 predstavlja središče Druge Samuelove knjige, ki ga je pisec oziroma redaktor uokviril z že obstoječima besediloma 2 Sam 1–9 in 21–24. To je dodal prav tako že obstoječemu sklopu Prve Samuelove knjige, v kolikor ni sam redigiral večino njenega besedila v predevteronomistični obliki – prim. 81–99. Avtorica utemeljeno zavrača prevladujočo hipotezo o »zgodovini nasledstva« (»Succession Narrative«, »Thronnfolgeschichte«), ki naj bi jo sestavljal sklop 2 Sam 9–20 in 1 Kr 1–2, ter postavlja tezo o »teološki biografiji« sklopa 2 Sam 10–20 z vodilno temo »greh in kazen«.

³ V nasprotju s staroorientalsko dvorno moralno, kjer je kralj lahko povsem »normalno« vzel ženo svojemu podložniku, kralj v Izraelu ni zunaj postave.

⁴ Prim. G. Keys, n. d., 127–141.

»David je dal poizvedeti o ženi. Rekli so: 'Ali ni to Eliamova hči Batšeba, žena Hetejca Urijaja?' David je poslal sle in jo dal pripeljati. Prišla je k njemu in je legel z njo ... Potem se je vrnila v svojo hišo« (11,3-4).

Pisec ničesar ne razkrije o dogajanju v Davidovi in Batšebini duši. Še zlasti ne v Batšebini. Iz prejšnjih besedil vemo, da je David poznal Boga in je doživel njegovo naklonjenost. Če se je zdaj odločil, da poseže za srečo mimo njegove volje, je morala v njem prevladati nevera. Ta lepa tuja žena mu naenkrat pomeni izpolnitev, spricho katere se Bog s svojo prepovedjo zazdi nepomemben. Njegovi darovi mu ne govorijo več o njegovi ljubezni. Doseči ali ne doseči predmet svojega poželenja pomeni zdaj njegov uspeh ali poraz ... Odloči se, da je uspeh vreden več kot neka Božja prepoved o ženi bližnjega. In že se izvrši po njegovem ukazu ...

Vse je bilo zamišljeno, da ostane v skritosti, vendar je prineslo s seboj »nevšečnost«, ki bo stvar razkrila javnosti (v. 5). Odslej pisec posveča pozornost Davidovemu prizadevanju, da bi dejanje prikrl (v. 6–25). Po postavi je namreč nad prešušnikoma visela smrtna obsodba (prim. 3 Mz 20,10; 5 Mz 22,22). David zaman poskuša podtakniti sad njunega prestopka zakonskemu možu in tako ohraniti pri življenju njegovo ženo. Ko mu spodleti vsak poskus, seže po zadnjem sredstvu. Odloči se, da oropa življenje možu, ki ga je že prej oropal žene:

»Zjutraj je David Joabu napisal pismo in ga poslal po Urijaju. V pismu je napisal: 'Postavite Urijaja spredaj v najhujši boj! Potem se umaknite od njega, da bo zadet in bo umrl'« (11,14–15)!

Pripoved predstavi Davida v njegovem najglobljem moralnem ponižanju.⁶ Ko izkoristi svoj položaj, da zamaskira prešuštvo in umor, je na dnu svojega človeškega dostojanstva.⁷ Sledi kratek razplet (v. 26–27a) in še krajša Gospodova ocena dejanja (v. 27b):

»Toda to, kar je storil David, je bilo húdo v Gospodovih očeh« (11,27b).

b) Bog odgovori na Davidov greh (12,1–25)

Odslej je težišče pripovedi (12. poglavje) usmerjeno na to, kako se je Bog odzval na Davidov greh. Preroštvo od 8. st. dalje se je zavzeto ukvarja-

⁵ Vojna z Amónci kot odgovor na žalitev (10. poglavje) tvori okvir pripovedi.

⁶ Gl. G. Keys, n.d. 143: »In committing adultery and murder, David is seen to fall from the exemplary position in which he has been held up until this point. There is a sense of the king coming down from his throne, for there is no longer any quality of moral value to mark him off from the common people. By this he is stripped of the regal aura surrounding him and is presented as a man who uses his position to manipulate situations in order to indulge his own carnal desires.«

⁷ Tudi pred dvorom — gl. npr. poigravanje s kraljevo zagato v Joábovem poročilu (v. 18–24).

lo z Božjo sodbo nad tistimi, ki prestopijo njegovo voljo, in pričujoče besedilo je doživelo večkratno predelavo in razširitev.⁸

Pripoved se deli na dva dela: Natanovo parabelo z napovedjo kazni (12,1–15a) ter otrokovo smrt in Salomonovo rojstvo (15b–25). Natanova parabola je podobno kot sam dogodek zgrajena na nasprotju. Kot *tertium comparationis* služi bogastvo oziroma uboštvo. Nasprotje doseže višek, ko bogatin ob svojem bajnem bogastvu vzame ubožcu edino ovčico, ki je vse njegovo premoženje.⁹ Z namišljenim primerom da Natan kralju priložnost, da (si) izreče sodbo:

»Kakor živi Gospod, mož, ki je to storil, mora umreti« (12,5)!

Ko izreče sodbo, ga Natan privede nazaj v resničnost njegovega lastnega položaja:

»Ti si ta mož« (12,7)!

Zdaj vidi David svoj položaj v pravi luči. Z obsodbo podobnega primera je lahko končno ocenil svoje dejanje, kakor je ocenil dejanje bogataša. In ocenil ga je pravično.¹⁰

Davidova razsodba ima središčni pomen: za svoje dejanje zasluži smrt (prim. 3 Mz 20,10; 5 Mz 22,22). Zdaj lahko Natan Davida sooči z Bogom. Pripoved doseže s tretjo postavitvijo nasprotja svoj višek. Zdaj se primerjata Bog in človek, Gospod, ki je dejanski kralj Izraela, in David, ki je kralj, ker ga je Gospod napravil za kralja (v. 7). Nasprotje je tako očitno, da sodba sledi sama po sebi. Bog je Davidu dal (*ntn*) hišo njegovega predhodnika Savla z njegovimi ženami¹¹, dal mu je Izraelovo in Judovo hišo (v. 8). David pa je Urijaju vzel (*lqh*) ženo in ga umoril z mečem (v. 9–10). Zato bo sodba po *lex talionis* izravnala porušeni red: zdaj bo Bog vzel (*lqh*) Davidu njegove žene in jih – nasprotno njegovemu skrivnemu grehu –

⁸ O literarni zgodovini in zgradbi odlomka gl. G. Hentschel, n. d., 48–52; F. Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuel*, ZBKAT 9, Zürich 1981, 240.

⁹ R. P. Gordon, *1 and 2 Samuel: A Commentary*, Exeter 1986, 257, opozarja na vzporednico med začetkom Batšébinega imena *bat žhčí* in trditvijo, da je bila ovčica ubožcu kot žhčí. Med razlagalci je splošno sprejeto, da je ovčica v paroli Batšéba, čeprav po vsej verjetnosti ni bila »zaklana«, se pravi žrtev posilstva – prim. G. Keys, n. d., 130–131.

¹⁰ Gl. P. K. McCarter, *II Samuel*, AB 9, Garden City, N. Y. 1984, 305: »David the royal judge condemns David the rich oppressor.« Zahtevo po četvernem povračilu (v. 6) imajo nekateri, npr. F. Stolz, n. d., 240–241, za poznejši dodatek, ker zakon za tatvino ovce ni zahteval smrtnih kazni, temveč dvojno povračilo (prim. 2 Mz 22,3). Štirikratno povračilo je tu zaradi posebne teže tega primera. Drugače H. W. Hertzberg, *Die Samuelbücher*, ATD, Göttingen 1973, 256–257, ki ima v. 6 za izvirni del Davidove razsodbe, češ da gre kralju za to, da ni le bogataš kaznovan, temveč da tudi revež pride do svoje pravice.

¹¹ Po orientalskem dvornem običaju je naslednik dobil harem svojega predhodnika. Za Davida to ni nikjer omenjeno, pač pa je nekajkrat naglašeno, da je imel več žen (prim. 2 Sam 3,2–5. 13–16; 5,13; 15,16).

javno dal (*ntn*) drugemu (v. 11). Ker je David dal Urijaja usmrtni z mečem, bo meč odslej divjal v njegovi lastni hiši (v. 10). David je storil hudo svojemu bližnjemu, toda s tem je zaničeval Gospodovo besedo (v. 9–10). Ob tem poimenovanju dejanja in napovedi kazni David uvidi globino in razsežnost svoje krivde in jo prizna:

»Grešil sem proti Gospodu« (12,13).

Ko je bil David zmožen to izreči, je Bog dosegel cilj, zaradi katerega je poslal Natana k njemu: David je sposoben sprejeti odpuščanje. Ga prej ni mogel sprejeti? Ne, ker je šele po Natanovem posegu priznal, da je grešil. Do takrat je brez dvoma iskal razloge, s katerimi je svoje dejanje opravičeval. Opravičevanje greha pa onemogoča odpuščanje. Ni namreč mogoče sprejeti odpuščanja za nekaj, kar skušam predstaviti kot normalno in neoporečno. Dokler svoje dejanje odobravam, se istovetim z njim. Šele ko priznam njegovo zlobo, se ločim od njega. S tem ga izročim Bogu, ki izvrši nad njim svoje stvariteljsko dejanje: uniči greh.

Ker pri odpuščanju greha deluje Božja stvariteljska moč, je njegov neposredni učinek podaritev življenja. Smrtna kazen, ki je doslej visela nad Davidom, je preklicana:

»Gospod ti je tudi odpustil greh – ne boš umrl« (12,13).

Zaradi prešustva in umora bi David moral umreti (prim. 3 Mz 20,10; 5 Mz 22,22; 2 Mz 21,14). V resnici pa je doživel visoko starost (prim. 1 Kr 1,1–4; 2,11). To je bilo v teologiji, ki je gradila na neposredni zvezi med dejanjem in posledico, mogoče razložiti le z dejstvom, da mu je Bog odpustil krivdo in kazen.¹² To je bila zmaga nad grehom, odrešenjsko dejanje, s katerim je Gospod kot vrhovni sodnik presekala zvezo med grehom in smrtjo in storil, da je smrti zapisani človek ostal pri življenju (prim. Ezk 3,21; 18,21–23,28; 33,10–16). Davidovo in Batšebino nadaljnje življenje je Božji dar.

Razvoj dogodkov v Davidovi družini pa kaže, da je bil David sicer rešen smrti, toda z grehom je sprožil tok kazni, ki so se izpolnile na njegovih otrocih. Pisec jih je povzel v Natanovi napovedi (v. 10–12). Kot prva kazen, ker je »s tem dejanjem zaničeval Gospoda« (v. 14),¹³ mu bo umrl sin, ki se mu bo rodil. O tem govori drugi del 12. poglavja (v. 14sl.). V naslednjih poglavjih pa zvemo za smrt njegovih sinov Amnona, Absaloma in Adonija (prim. 13, 23–38; 18,9–15; 1 Kr 2,13–25).¹⁴ S tem je izpolnjena

¹² Prim. G. Hentschel, n. d., 49.

¹³ Tako po Septuaginti. MT ima: ... *kî ni'es ni'astâ 'et 'oyb? yhwh* ... Ponovno gre za popravek prepisovalcev, ki so iz strahospoštovanja pred Bogom dodali besedo »sovražnike«.

¹⁴ Po talmudu *Yoma* 22b je bil David kaznovan po Batšebinem prvem otroku, Amnonu, Tamari in Absalomu.

kazen o četvernem povračilu, ki jo je David zahteval za bogatina in jo je Natan napovedal kot kazen »po meču« (v. 9–10). Kazen »po ženi« (v. 11–12) se je uresničila, ko se je Absalom polastil očetovega harema (prim. 16,21–22).¹⁵

Celoten sklop pripovedi kaže, da je bil izdelan pod teološkim vidikom zveze med krivdo in kaznijo in se je naslanjal na dejstva iz zgodovine Davidovega nasledstva. 12. poglavje posveča posebno pozornost smrti sina, ki se je rodil iz prešuštva (v. 15b–23). V središču pripovedi je David, ki si prizadeva od Gospoda izprositi življenje otroku. Z obredom žalovanja pred njegovo smrtjo prevzame nase znamenja smrti (post, spokorno obleko, ležanje na zemlji – v. 16). Otrok kljub temu umre. Zakaj? V otrokovi smrti se je razodelo bistvo greha: da vodi v smrt. Zato mora grešnik umreti. Toda tokrat je tisti, ki je grešil, ostal živ, umrl pa je nedolžni. Tisti, ki je grešil, je ostal živ, ker mu je Bog odpustil greh in s tem podaril življenje. Otrok pa je umrl, ker sta David in Batšeba ostala pri življenju za ceno Urijajeve smrti, ki je prav tako nedolžen umrl. Otrok pa je umrl tudi zato, ker ga je David sam obsodil na smrt. S tem ko si je David prizadeval, da bi otrok veljal za Urijajevega, se mu je že odpovedal, ga je takorekoč obsodil na smrt. Dejansko je na smrt obsodil Urijaja, zato so David, Batšeba in z njo otrok ušli smrti. Zaradi Davidovega obžalovanja je Bog podaril življenje Davidu in Batšebi. Da bi se pa pokazalo, da se iz greha ne more roditi življenje, je umrl otrok, ki je bil sad greha. Vendar smrt v zgodovini odrešenja nima zadnje besede. Zato se je po teh dogodkih Davidu po Batšebi rodil Salomon, ki ga je »Gospod ljubil« (v. 24–25).

2. Kazen se uresniči na Davidovih otrocih (2 Sam 13–20; 1 Kr 2,13–25)

Nadaljnja Davidova zgodovina v Drugi Samuelovi knjigi je izrisana v luči posledic njegovega greha: zločini med Davidovimi otroki (13–14), državni udar njegovega sina Absaloma (15–19) in upor Benjaminovca Ševaja (20) so zrcalna slika Davidovega greha. Vendar so grehi njegovih otrok nasilnejši od Davidovih.¹⁶

a) Zločini med Davidovimi otroki (13–14)

Pripovedi o Davidovem prešustvu in umoru neposredno sledi pripoved o posilstvu, ki ga je nad svojo polsestro Tamaro zagrešil Davidov sin

¹⁵ Da je to bila resna stvar, ki je pomenila polastitev oblasti, kažejo primeri v 2 Sam 2,3; 1 Kr 2.

¹⁶ Primerjava med besedili kaže različne in številne odtenke, v katerih se odraža vzajemnost med Davidovim grehom in grehi njegovih sinov. V nadaljnjem se deloma opiram na G. Keys, n. d., 127–155, ki je dokazala, da je bil prav to namen piscev 1 in 2 Samuelove knjige – gl. op. 1.

Amnon (prim. 13,1–22), ter o Absalomovem krvavem maščevanju nad Amnonom (prim. 13,23–29). Dogodki po krutosti prekašajo Davidovo dejanje. David je zapeljal ženo svojega vojaka, njegov sin je posilil svojo lastno polsestro. David je dal umoriti Batšebinega moža, Absalom je dal umoriti svojega brata Amnona. Absalomov umor Amnona je bil sicer kazen za Amnonov zločin, vendar je bilo Absalomovo dejanje prav tako zločin. Absalom sam pa je bil ubit proti izrečni Davidovi prepovedi (prim. 18,5,9–15). Tamara, Amnon in Absalom so bili žrtve brez možnosti obrambe, česar ne moremo reči ne za Batšebo in celo ne v enaki meri za Urijaja. Amnon in Absalom sta dolgo in premišljeno načrtovala svoja dejanja, medtem ko je pri Davidu šlo za bolj spontan padec. Da je Amnon dosegel svoj cilj, se je poslužil Davida, ne da bi ta za to vedel (prim. 13, 6–7), tako kot se je David poslužil Urijaja, da je nevede nesel Joabu svojo smrtno obsodbo (prim. 11,14–17). Kot je David hladnokrvno komentiral Urijajevo smrt (prim. 11,25), tako je bila njegova hči po zlorabi hladnokrvno vržena na cesto (prim. 13,15–18). Batšeba je po predpisanim običaju žalovala za možem, ker je postala vdova (opis zelo sumaričen: 11,26–27a), in je takoj postala Davidova žena (prim. 11,26–27). Tamara je žalovala (opis zelo nazoren: 13,19), ker je postala vdova, ne da ga kdaj imela moža (prim. 13,20b). David je ljubil Batšebo in jo po otrokovi smrti tolažil ter jo poročil. Iz tega se je rodilo življenje (prim. 12,24–25). Amnon je po posilstvu, ki je ostalo nerodovitno, zasovražil Tamaro in ji odrekel poroko (prim. 13,15–18). Tolažil jo je brat Absalom (prim. 13,20), toda to je vodilo v smrt (prim. 13,22sl.). David se je kot oče izkazal pristranski in neučinkovit in je storil novo krivico: ljubil je Amnona in ga ni kaznoval ne pomagal Tamari (prim. 13,21).¹⁷ Zato je maščevanje prevzel Absalom in z njim storil nov zločin (prim. 13,22sl.). S tem je bil kaznovan tudi David, ki je doživel globljo bolečino: medtem ko se je ob hčerini tragediji samo »zelo razsrdil« (13,21), »je vse dni žaloval za svojim sinom« (13,37). Absalomovo dejanje je postavilo zid med očetom in sinom (prim. 13,38–14,33). Ko je bil ta odstranjen (prim. 14,28–33), ni prišlo do dokončne sprave. Sledila je nova tragedija, ki je bila hujša od prejšnjih.

b) Absalom skuša strmoglaviti očeta (15–19)

Pripoved v 2 Sam 15–19 očitno razlaga dogodke kot kazen za Davidov greh. Absalomov oboroženi upor izzveni kot izpolnitev Natanove

¹⁷ Kaj bi mogel napraviti, lahko sklepamo na temelju 5 Mz 22,28–29, ki zahteva od storilca posilstva poroko s svojo žrtvijo. Ker pa je Amnon zasovražil Tamaro (prim. 2 Sam 13,15) bi bila to zanjo slaba rešitev. Obstajale so še druge možnosti. Kljub predpisom v 5 Mz 22,13–21 lahko iz 3 Mz 21,7.13–14; Oz 1,2sl. sklepamo, da so obstajale tudi poroke z žensko, ki je z nekom izgubila devišvo. Tudi 2 Mz 22,15–16 predpostavlja možnost, da se dekle ne poroči s svojim zapeljivcem. Iz 5 Mz 22,13–21 je mogoče sklepati, da ji smrtna kazen grozi le, če skuša možu, ki jo poroči, svoje stanje prikriti. Koliko bolj bi torej kralj lahko našel moža za hčer, ki je bila žrtev posilstva.

napovedi o meču v Davidovi hiši (prim. 12,10). Dobesedno se uresniči tudi kazen po ženi (prim. 12,11–12 : 16,20–22). Po drugi strani pa se dopolni tudi podoba spokorjenega Davida (prim. 12,13 : 15,25–26).

Potem ko je Absalom zaradi Tamare umoril svojega brata Amnona, je padel pri očetu Davidu v nemilost in je moral bežati. Po Joabovem posredovanju je zopet smel priti pred kralja (prim. 13,34–14,33). Pripoved se konča obetavno:

»Prišel je h kralju in se pred njim poklonil z obrazom do zemlje. In kralj je poljubil Absaloma« (14,33).

Zato nadaljevanje v 15. poglavju toliko bolj iznenadi. Nenadoma smo sredi Absalomovih priprav, da strmoglavi očeta in po štirih letih to tudi skuša uresničiti (v. 1–12). S političnega vidika gre Absalomov uspeh v pripravi zarote pripisati nesoglasjem in nezadovoljstvu znotraj rodov, ki so sestavljali mlado državo. To bo pozneje izkoristil tudi Benjaminovec Ševa (20. poglavje). Bolj zapleteno je dogajanje v duši Absaloma, ki se je postavil proti očetu. Podobno kot pri Davidovem prešuštvu pisec tudi tukaj ne razkriva Absalomovih čustev. Pripoveduje o njegovem prizadevanju, da bi se spravil z očetom, in ko doseže pomilostitev (v. 28–33), se pripoved nadaljuje z njegovo zaroto. Vendarle bi mogli najti pokazatelje, s pomočjo katerih si lahko poskušamo predstaviti prevrat v Absalomovi duši.

Da vladarja, ki v celoti gledano vlada modro in pravično, skuša nekdo strmoglaviti, mora to biti nasilna, častihlepna, oblastizeljna in nerazsodna osebnost. To je mogoče videti tudi v tem primeru.¹⁸ Vendar Absalom skuša ubiti svojega očeta! Moral je torej že prej prelomiti z njim v svoji duši. Pripoved o dogodkih pred zaroto to nekoliko pojasni. Dogodki so morali Absaloma zagreniti in ohladiti njegov odnos z očetom. David ni ničesar storil, da poravna krivico, ki je bila storjena njegovi sestri Tamari. To je Absalom mogel občutiti tudi kot žalitev njega samega. Maščevanje, ki je bilo v resnici bratomor, ni privedlo do poravnave, temveč si je nakopal očetovo jezo in izgon. Prelitje bratove – po semitskem pojmovanju in čutenju lastne krvi – je moralo zapustiti v Absalomovi duši poseben splet zadoščenja in krivde ter srda zaradi nje. Ta se je usmeril proti očetu kot odgovornemu za družinske odnose. Pomilostitev, ki mu jo je oče končno naklonil, ni mogla zaustaviti sovražnosti, ki se je nabirala v njem. Absalomove značajske lastnosti so pripomogle, da se je usmeril v najskrajnejšo obliko upora, v državni udar, s ciljem, da očeta ubije in stopi na njegovo mesto. David po njegovi predstavi ni primeren vladar.

David je, nasprotno, med državnim udarom pokazal izjemno preudarnost in državniško modrost. Ni se slepil z družinskimi vezmi in je povsem

¹⁸ Naštete značajske poteze opazimo pri Absalomu v epizodah v 13,22–29; 14,25–26.28–32; 15,1–12; 16,20–22; 17,1–14; 18,18.

resno računal na najbolj krvave Absalomove namene. Zato je ukrenil vse, da prepreči prelivanje krvi in Absalomovo zmago (prim. 15,14sl.). Ta državniška modrost je bila brez dvoma sad v preizkušnjah utrjene Davidove vere. Njegov odnos do Božje skrinje razodeva, da se odpoveduje vsakemu poskusu uporabe sakralnih predmetov, da bi vplival na Božjo odločitev. David se v popolni predanosti izroči Bogu v dobrem in hudem:

»Potem je kralj rekel Cadoku: 'Spravi Božjo skrinjo nazaj v mesto! Če najdem milost v Gospodovih očeh, me bo pripeljal nazaj in mi dal videti njo in njeno prebivališče. Če pa poreče: >Ne ugajaš mi,< glej, tukaj sem, naj stori z mano, kar je dobro v njegovih očeh'« (15,25–26).

Enako Davidov odgovor na Šimijevo preklinjanje razodeva človeka, ki je došel do popolne predanosti Bogu in s tem tudi do izjemne človeške veličine (prim. 16,5–13). Nekdaj je mladi David na modro besedo Nabalove žene prepustil Bogu maščevanje za žalitev, ki mu jo je prizadejal Nabal, in je dobil zadoščenje in plačilo (prim. 1 Sam 25). Tokrat David s kraljevskim žezlom ponovno prepušča Bogu, da se zavzame zanj v njegovem ponižanju:

»Potem je David rekel Abišaju in vsem svojim služabnikom: '... Pustite ga, naj preklinja, kajti Gospod mu je rekel. Morda se ozre Gospod na mojo nesrečo in mi Gospod povrne z dobrim namesto njegove kletve ta dan'« (16,11–12).¹⁹

Po grehu z Batšebo smo videli Davida, ko je v prahu in pepelu prosil za življenje svojega sina (prim. 12,16–17). Tokrat bos in s pokrito glavo jokajoč beži pred sinom, da bi si rešil življenje (prim. 15,30). Vera in predanost Bogu pa sta v obeh primerih enaki (prim. 12,22–23 : 15,25–26; 16,5–13). Zato je tudi rešitev sad Božjega posega. Takoj ko je zaprosil Boga za pomoč, mu je prišel naproti zvesti svetovalec Hušaj, po katerem se je zgodil odločilen preobrat v Davidovo zmago in v Absalomov poraz (prim. 15,31–37; 17sl.).

David je takoj po zmagi »odložil« svojo državniško vlogo in se ves predal očetovskim čustvom. Njegovo pregovorno žalovanje za mrtvim Absalomom pa bi lahko nevarno zamajalo komaj pridobljeno zmago. Šele trda beseda njegovega vojskovodja ga je privedla nazaj v resničnost njegovih kraljevskih dolžnosti (prim. 19,1–9). Kralj ni le oče lastne družine, temveč vsega naroda. Prizor pa s tem odkriva moč Davidovega odpuščanja. Njegov poljub Absaloma po (prvi) spravi (prim. 14,33) je veljal tudi mrtvemu sinu, ki pa ni več mogel prositi za odpuščanje. Smrt ga je dohitela sredi poti, ko je nosil očetomorilski naklep v srcu. Joabove puščice so pre-

¹⁹ Pred smrtjo bo David dal naročila za kaznovanje preklinjevalca (prim 1 Kr 2,8–9), toda v kontekstu Davidove oporoke to zveni kot pravična odredba.

bodle njegovo srce z vsem hudim, ki ga je nameraval (prim. 18,9sl.). In vendar mu je David odpustil.

Razlika med očetom in sinom je velika. Eden je izročil svoje bitje Bogu in se ravnal po njegovih navdihih. Drugi je hotel o svoji usodi odločati sam. David je po grehu sprejel odpuščanje z njegovim odrešujočim učinkom. Zato je bil zmožen sam odpuščati in ga prizadejano zlo ni moglo uničiti. Absalom pa sprave z očetom ni sprejel kot prenovljenje. Dogodek, ki bi mogel izpolniti njegovo življenje z ustvarjalnim nabojem, se je izjalovil. Tako je ugasnilo tudi njegovo življenje. Življenje, ki se hrani z zavračanjem ponujenih milosti, vodi v smrt.

Ta literarni sklop je prepleten z več žalovanji — poleg zgoraj naštetih so še v 13,30–38; 14,1–24; 19,1–9.25; 20,3. Razodevajo hkrati žalovanje nad Davidovim grehom in žalovanje nad zlom, ki se je rodilo iz njega.

Po Absalomu se je proti Davidu vzdignil še eden upornik, tokrat iz Savlovega rodu, Benjaminovec Ševa. Toda tudi njegova vstaja je bila zadušena (prim. 20,1–22). Davidova moč se je utrdila in po svojih junakih je bil zelo uspešen tudi v vojnah z zunanjimi sovražniki (prim. 21,15–22). S tem besedilo pokaže, da ga je odpuščanje, ki ga je bil deležen, vzpostavilo v njegovi celovitosti.

3. David dá usmrtiti Savlove sinove (2 Sam 21,1–14)

Potem ko sklop 2 Sam 10–20 predstavi Davida v njegovem človeškem padcu in vstajenju, ga v 21. poglavju srečamo v dejanju, ki njegovo pozitivno podobo postavlja v dvom. Poglavje pripoveduje, kako je izročil sedem Savlovih sinov Gibeoncem, da so jih usmrtili za poravnavo Savlove krvne krivde nad njimi:²⁰

»Kralj je torej vzel dva sinova Ajajeve hčere Ricpe, ki ju je rodila Savlu, ..., ter pet sinov Savlove hčere Merabe, ki jih je rodila Adrielu, ... Dal jih je Gibeoncem v roke in obesili so jih na gori pred Gospodom. Tako jih je padlo sedem hkrati ...« (21,8–9).²¹

Pripoved skuša predstaviti to dejanje kot sredstvo za odvrnitev lakote, ki je zadela deželo zaradi Savlove (nikjer omenjene!) prekršitve davne

²⁰ O mestu te epizode v sklopu poglavij 21–24 si razlagalci niso edini. Prevladuje mnenje, da je bil prizor sem prestavljen s prvotnega mesta pred 9,1, kamor vsebinsko in stilistično sodi. Davidovo vprašanje: »Ali je preostal še kdo iz Savlove hiše, da bi mu mogel izkazati milost zaradi Jonatana?« v 9,1 je razumljivo po dogodku v 21,1–14. Toda Davidu naklonjen devteronomistični redaktor ga je umaknil na konec Davidovega življenja, kjer ne škoduje več tako njegovemu ugledu, pa tudi, da bi kletev Benjaminovca Šimija v 16,5–14 odletela v prazno — tako npr. W. Dietrich in T. Naumann, n. d., 161.

²¹ Da so jih obesili, je le eden možnih pomenov hebr. izraza *žqy*. Morda je šlo za dolgo umiranje na skali, potem ko so jim zlomili ude.

izraelske prisega Gibeoncem (prim. Joz 9). David najprej prosi Gospoda in on mu pove, da je lakota kazen za Savlovo krvno krivdo (v. 1). Ko pa se obrne h Gibeoncem, mu izrazijo svoje pogoje za spravo in blagoslovitev dežele. Kazen bo prenehala, ko bo obredna daritev sedmih Savlovih sinov odvrnila Savlovo krvno krivdo. Dosežena bo sprava in Gibeonci bodo blagoslovili deželo (v. 2–6). David nemudoma izroči Gibeoncem sedem Savlovih sinov oziroma vnukov. Ponuja se domneva, da je pripoved odmev dogodkov, ko je David zasedel prestol in dejansko dal iztrebiti možne tekmece iz Savlove družine. Literarna zgodovina pripovedi pa se izmika rekonstrukciji. Izraža gledanje na krivdo in kazen v kolektivnem pomenu, ki ga Sveto pismo dopušča le v izjemnih primerih.²² Ezekielova natančna razčlenitev nerazjasnenih vprašanj o ne/podedovanju krivde in kazni, zaslug in nagrade kaže, da je v času devteronomistične redakcije Samuelovih knjig (6. st.) bilo to vprašanje zelo aktualno. Odgovor pri Ezekielu je jasen: »Sin ne bo nosil očetove krivde in oče ne bo nosil sinove krivde. Pravičnost pravičnega ostane na njem in krivičnost krivičnega ostane na njem« (Ezk 18,20).

Vendar ima pisec 2 Sam 21,1–14 za Davidovo dejanje opravičilo: Savel je bil že mrtev, ko je zaradi njega deželo zadelo prekletstvo. Da bi ga odvrnil – to je bila namreč kraljeva dolžnost, lakota pa je trajala že tri leta – žrtvuje Savlove sinove, kot so mu rekli Gibeonci. Nelagodnost dejanja nevtralizirajo drugi prizori, ki prikazujejo Davida kot nedolžnega, ko so usmrčeni tisti iz Savlove družine, ki bi mogli ogroziti njegov položaj. Pokažejo ga, kako ostro obsodi in kaznuje umore nedolžnih v času miru in v položaju, ko se ne morejo braniti, čeprav so mu ti umori politično koristni (prim. 2 Sam 3,28–39; 4,5–12). Ko pa Salomonu naroča, naj kaznuje Joaba, to zadeva krivca samega in če bi Joab ostal nekaznovan, bi njegova krivda bremenila Davidovo hišo (prim. 1 Kr 2,5–6). Tudi Benjamincev Šimi naj bo kaznovan za lastno krivdo (prim. 2,--89). V istem kontekstu David poskrbi tudi za nagrado sinovom svojega zaveznika (prim. 2,7), kakor je že izkazoval naklonjenost Jonatanovemu sinu (prim. 2 Sam 9). V celoti vseh izbranih odlomkov je z Davidovega žrtvovanja Savlovih sedmih sinov, postavljenega na konec Davidovega življenja, odvrnjen sum, da jih je namerno odstranil s svoje poti. Nasprotno, dejanje obdaja vzdušje sakralnega in obrednega: David vpraša Gospoda in ta mu odgovori (v. 1b), vzrok lakote je prelomljena prisega (v. 2), David se zanima za možnost sprave in blagoslova (v. 4b), število usmrčenih je simbolično, usmrtitev je obredna »na gori pred Gospodom« (v. 6.9).

Takšen je prvi del pripovedi (v. 1–9), ki usmrtitev sedmih mladih mož v siju sakralnega takorekoč vzame iz področja vsakdanjega življenja. Dru-

²² Prim. J. Krašovec, »Is There a Doctrine of 'Collective Retribution' in the Hebrew Bible?«, v: *Hebrew Union College Annual* 65 (1994), 35–89.

gi del (v. 10–14) jo s pretresljivim prizorom materinske ljubezni privede nazaj v vsakdanje življenje, a ga z njim dvigne na višjo raven. Ricpa, mati dveh usmrčenih Savlovih sinov, »je vzela raševnik in si ga razgrinjala na skali od začetka žetve, dokler nanje ni padel dež z neba. In ni pustila pticam neba, da bi se spuščale nanje podnevi, ne poljskim zverem ponoči« (v. 10). Ricpa kot Savlova stranska žena (prim. 3,7) ni mogla vplivati na Davidovo »državniško« odločitev: ni mogla preprečiti usmrčitve Savlovih sinov in vnukov. Mogla pa je kot mati preprečiti njihovo drugo smrt, onečaščenje, da bi jih namreč požrle živali in bi jim ne bil dovoljen pogreb (prim. 1 Kr 21,23). S tem je rekla »ne« zahtevi Gibeoncev in Davidovi pripravljenosti, da jim ugodi. Tega ni rekla kot predstavница Savlove hiše nasproti Davidovi, temveč kot mati, ki je ravnala po materinskem nagnjenju.²³ S tem se je zapisala v zgodovino velikih žen, ki so se iz ljubezni do otrok, bratov, sester, moža ... zoperstavile nasilju oblastnikov. Številne so ta odpor plačale z življenjem.²⁴ Ricpa je z ganljivim materinskim ravnanjem vzbudila v kralju čut pietete in nemudoma je izpolnil dolgo zane-marjeno dolžnost do pokojnega Savla in Jonatana vključno z zadnjimi žrtvami (v. 11–14). Šele zdaj se pripoved sklene z izjavo, da »je Bog uslišal prošnjo za deželo« (v. 14). Torej ne takrat, ko so ustregli zahtevi Gibeoncev ...

4. Kazen se obrne v blagoslov (24,1–25)

Sklepno poglavje Samuelovih knjig se z izjemno zavzetostjo posveča vprašanju o krivdi, kazni in spravi.²⁵ V njem se ob etiologiji jeruzalemskega templja prepletajo arhaična ljudska verovanja – Bog iz »srda« proti Izraelu sam »spodbode« Davida k dejanju, za katerega ga bo potem kaznoval, to pa zato, da bo ta zgradil bogoslužni prostor kot trajen kraj češčenja, na katerem bo Bog naklanjal spravo. Znotraj tega okvirja pripoved odkriva še druge pomembne vidike – ljudsko štetje je Bogu mrzko dejanje, ker posega v njegove pravice vrhovnega Izraelovega vladarja; David je dve od predloženih kazni že prestal (tri leta lakote – prim. 2 Sam 21,1, beg pred sovražniki – prim. 1 Sam 19,9sl.; 2 Sam 15,13sl.), ko izbere tretjo (kugo – prim. 24,15sl.), je sklenjen krog njegovih zadoščevanj za krivdo; Bogu je že prvi dan kaznovanja (ob sedemdeset tisoč mrtvih – v. 15) »žal« in neha kaznovati; David, ki je hotel prešteti ljudstvo, da bi

²³ Prim. E. C. Miescher, *Rizpah's Mourning: A Spirituality of Resistance. An Old Testament Paradigm and its Implications for Today* (magistrska naloga na Garrett–Evangelical Theological Seminary); Evanston, Illinois 1998, 23–26.

²⁴ Prim. E. C. Miescher, n. d., 56–73.

²⁵ Razlagalci si niso edini, ali je to celota iz več neodtujljivih delov ali zbirka samostojnih pripovedi: o Davidovem ljudskem štetju, o sporu med prerokom Gadam in Davidom, o etiologiji templja v Jeruzalemu.

vedel, s koliko ljudmi razpolaga, je zdaj na razpolago Bogu, da umre, da bi le ljudstvo preživel:

»Glej, jaz sem se pregrešil, jaz sem si nakopal krivdo; ti pa, ovce, kaj so storili? Naj bo, prosim, tvoja roka proti meni in proti hiši mojega očeta« (24, 17)!

S tem spreobrnjenjem David stopi z vzvišenega mesta, na katerega se je z ljudskim štetjem povzdignil. S štetjem si je vzel pravice, ki jih ima do ljudstva le Bog. Ko je izbral kazen, se je izvzel iz ljudstva, kajti očitno ni računal s tem, da bi bil tudi sam z njo pogubljen. Z gornjim priznanjem in prošnjo pa David zapusti svoje vzvišeno mesto in se poniža pred Bogom kot grešnik, ki nima pravice pričakovati, da bodo drugi umrli zaradi njegove krivde. Zdaj se izvzame iz ljudstva kot krivec, medtem ko je ljudstvo nedolžno. Tako se David poniža pod ljudstvo, nad katerega se je prej povjšal, in prosi za njegovo rešitev. Ko David dospe do te najnižje globine, ki je priznanje resnice o sebi, se začne vzpenjati. Pot navzgor ga pripelje do najvišje višine, do češčenja Boga, od tod pa privre blagoslov na deželo, ki je zdaj rešena kuge (v. 18–25).

Pripoved pa skrbno prikaže, da ni Davidova molitev nagnila Boga k sočutju, temveč Božje usmiljenje samo. Preden se David poniža (v. 17), se Bog ljudstva usmili (v. 16).²⁶ Tako Božja ljubezen, ki svojega ljudstva kljub grehom njihovega kralja ne zapusti, tvori okvir pripovedi. Da bi pa zagotovil to zvestobo, ki pomeni trajno pripravljenost na odpuščanje in spravo, Bog naroči Davidu, naj mu postavi oltar na zemljišču Jebusejca Aravna (v. 18). Na tem mestu bo kasneje Salomon zgradil tempelj.²⁷ Jedro pripovedi tvori skrbno izdelano poročilo o Davidovem nakupu zemljišča, kjer je postavil oltar in daroval (v. 18–25):

»Nato je David tam sezidal Gospodu oltar in daroval žgalne in mirovne daritve. Tako je Gospod uslišal prošnjo za deželo in nadloga se je odvrnila od Izraela« (24,25).

S tem se skleneta Prva in Druga Samuelova knjiga. Te besede zatrjujejo, da Bog svojemu ljudstvu kljub njegovim odpadom ne bo odtegnil milosti, saj je sam poskrbel za ustanovo, po kateri bo trajno naklanjal odpuščanje. To zagotovilo sije kot žarek upanja tudi v izgnanstvu, ki je moralo priti. Izgnanstvo je ljudstvu odvzelo to sredstvo sprave, ker se je skril celo za to najvzvišenejšo ustanovo, da bi se izognil srečanju z živim Bogom.

Pripoved o spravi po Davidovem prestopku in kesanju pa ne samo zagotavlja, da je Bog vedno pripravljen odpuščati. S skrbno izrisano Davidovo podobo spregovori tudi o človeku, ki doseže spravo. Tako veličast-

²⁶ Prevodi in komentarji, ki zamenjajo v. 16 in 17, zgrešijo težišče pripovedi.

²⁷ Kot predvidevajo raziskovalci, je na mestu Salomonovega templja bil nekdanj jebusejski kultni prostor.

na sprava je bila možna tudi zaradi duhovnega razvoja, ki ga je doživel David. Ko kralj v ponižnosti daruje daritev za ljudstvo, se približa Samuelovi materi Ani z začetka vseh teh dogodkov. »David je zdaj, to je v 2 Sam 24, postal pravi kralj ... postal je bolj podoben Ani, Samuelovi materi. Zdaj je kakor ona, praznih rok, v skrajni potrebi, v skrajnem zaupanju. Ti pripovedi o Ani in Davidu ... tvorita *okvir* Samuelovi pripovedi o moči in preobrazbi moči.«²⁸

Sklep

Zgodovina Davida in njegove družine je dala svetim piscem številna izhodišča za nauk o plačilu za dobro in hudo. G. Keys je v njej našla nedvoumne pokazatelje za trditev, da piscem ni šlo v prvi vrsti za vprašanje o Davidovem nasledstvu, temveč za to, kako je Bog odgovoril na Davidov greh. Težišče teh poglavij je dejansko na grehu, kazni in spravi.²⁹

Prejšnja poglavja Prve in Druge Samuelove knjige razgrinjajo dramatične dogodke, ko je bila zavržena Elijeva duhovniška hiša in ko je bil namesto kralja Savla izvoljen David. Pisci so razlagali dogajanja v luči vere, da Bog vodi zgodovino in pri tem resno upošteva človekovo sodelovanje. Tudi v sklopu o Davidu in posledicah njegovega greha je prisotno to načelo, smer dogajanja pa je drugačna. V njej se nam David odkrije ne le v svojem padcu, temveč tudi v vstajenju.

Ko se Davidov beg pred Savlom konča in sam postane kralj čez Juda in Izraela, mu Gospod zagotovi, da bo njegovo kraljestvo ostalo na veke (prim. 2 Sam 7,11–16). David se ne more načuditi Božji velikodušnosti in se mu ne dovolj zahvaliti (prim. 7,18sl.). In vendar je zatem zmožen dejanja, ki ga težko omadežuje (poglavje 11). Potem ko je bil obdarovan preko vseh pričakovanj, je vzel še tisto, kar je pripadalo drugemu in hkrati

²⁸ Gl. W. Brueggemann, »2 Sam 21–24. An Appendix of Deconstruction?«, v: *CBQ* 50 (1988), 396–397.

²⁹ Gl. G. Keys, n. d., 179–180: »I have suggested that the main theme and motivating force of the work is the idea of Sin (or Crime) and Punishment. This is essentially a theological theme in that its central interest is the transgressions of David (with respect to Bathsheba and Uriah) in ch. 11 and the punishment meted out to him by Yahweh. The emphasis on this is further demonstrated by the structure of the work.

... It is clearly evident that the chief concern of chs. 10–12 is theological: the Sin and Punishment of David ... chs. 13–20 are in fact the outworking of this punishment. The actions of David's sons in chs. 13–14 exactly mirror his own crimes of the previous section, while David's role is changed from that of the 'sinner' to that of the 'punisher' ... the revolt (chs. 15–20) is portrayed as being at least partially the result of David's actions in 2 Samuel 11, while both this and the events of chs. 13–15 are depicted as punishment for these offences.

... The purpose for the writing of 2 Samuel 10–20 appears to be a demonstration of the inevitable consequences of transgression.« Gl. tudi op. 2.

ugrabil življenje. Ta drugačen David potrjuje, da je človek zmožen izdajstva, potem ko je bil deležen čiste ljubezni.

David je zdaj ujetnik svojega dejanja. Nikjer ni omenjeno, da bi nanj gledal kot na nekaj slabega. Pač pa ga je tako ocenil Bog (prim. 11,27) in to je osišče pripovedi. Pripoved namreč kaže dalje, kako je v njegov izprevrženi svet vstopil Bog in ga izpeljal iz njega. Človeka lahko iz zla reši samo Bog. Pripelje ga, kakor je Davida, do tega, da to, kar je prej opravičeval, oceni kot zlo. Šele zdaj mu Bog lahko odpusti greh, zaradi katerega je bil doslej v smrtni obsodbi (prim. 12,13). Hebrejski izraz *žabar* v hifilu pomeni »storiti, da gre mimo«. Slovenski »od-pustiti« izraža podobno: zlo, na katerega je bil človek doslej priklenjen, ga je s priznanjem njegove zlobe pustilo. S priznanjem se človek loči od njega, Bog pa stori, da »gre mimo« in ga »odpusti«. Zato David ostane pri življenju.

Davidu pa so vendarle napovedane kazni kot povračilo za greh. Pomembno je prav to sporočilo: kar se je potem zgodilo v Davidovi družini, je bila kazen za Davidov greh. Toda to so bili zopet grehi. Ali je torej Bog z grehi otrok hotel kaznovati očetov greh? Ali se to ne protivi Božji svetosti? Ko pisci razgrnejo pred nami početja Amnona, Absaloma in Benjaminovca Ševaja, je očitno, da so storilci vse to počeli iz lastnih nagibov, da so stregli svojim strastem. Zato so tudi oni prejeli plačilo za svoj greh. A to je zadelo v srce tudi Davida. Skrbno sestavljena pripoved razodeva, da so pisci videli v njihovih hudodelstvih hkrati odsev Davidovega greha in kazen zanj. Med dejanji staršev in potomcev obstaja skrivnostna zveza (prim. 5 Mz 5,9–10). Ko človek prekorači mejo, ki je ne bi smel prestopiti, jo napravi laže prehodno predvsem za tiste, ki so mu najbližji.

S tem je bil David hudo kaznovan. Ko se je sam že odvrnil od svojega greha, je moral gledati, kako se je ponovil na njegovih otrocih. Toda s tem ko se je sam odvrnil od greha, je bil hkrati obvarovan pred zlom. Odpuščanje, ki ga je bil deležen, ga je zaznamovalo za vse nadaljnje življenje. Vidimo ga sicer, da dela napake, kot ta, da iz prizanesljivosti do enega otroka stori krivico drugemu (poglavje 13). A resnično veličino doseže takrat, ko odpušča. Odpuščanje ga je usposobilo, da se ga zlo ne more več dotakniti, ker je zmožen odpuščati. Še ob tako velikem hudodelstvu, kot je bil Absalomov upor, se je odzval z razumnostjo in ljubeznijo, da bi rešil in ljudstvo in sina. Zlo, ki mu je bilo prizadejano, ga ni moglo ugonobiti. Izšel je iz njega prekaljen in oplemeniten. Prizor s človekom, ki ga preklinja (prim. 16,5–14), razodeva, da izvir odpuščanja ni bila le očetovska ljubezen, ki je močno zaznamovala njegovo zadržanje do Absaloma. Odrekanje lastnemu obračunavanju krivic – čeprav je sicer prelil mnogo krvi – in prepuščanje Božji sodbi je stalnica v njegovem življenju (prim. 1 Sam 24–26). Njegova največja moč in veličina sta sad vere,

ki je vzdržala in se kalila v preizkušnjah in trpljenju. David je bil človek, »ki si je prizadeval za absolutno pokorščino Božji volji.«³⁰

Kakšno vlogo ima na poti Davidovega zorenja dogodek, ko Savlove potomce izroči v smrt (prim. 2 Sam 21,1–14)? David izroči pogubi svoje najnevarnejše tekmece, a v pripovedi ni besede o takšnem nagibu. Karkoli bi mogli ugotoviti o zgodovinskem ozadju dogodka, pomenljiva je prav ta literarna predstavitev. Davidovo dejanje je opravičeno po zakonu *lex talionis*, ki se mu morajo namesto mrtvega očeta podvreči njegovi sinovi. Tako je v Samuelovi knjigi Davidovo dejanje predstavljeno kot izraz njegove bogovdanosti. Ezekiel bo takšno gledanje prerasel: vsak bo odgovarjal za svoja dejanja (poglavje 18).

David je torej predstavljen tako, da je mogoče zaznati njegovo duhovno rast. V zadnjem prizoru, s katerim se skleneta Samuelovi knjigi, je pripravljen umreti, da ne bi bilo ljudstvo usmrčeno zaradi njegove krivde. Prizor se tako povezuje z vsemi dogodki, kjer se je zavzemal za življenje. V tem zadnjem pa se Davidova prizadevnost za rešitev ljudstva prevede v bogoslužno institucijo, ki bo zagotavljala stalen vir sprave. Zdaj stoji David pred Bogom v drži ponižne molitve, s pogledom v prihodnje rodove, ki bodo vedno potrebovali odpuščanje.

Tolik poudarek na Davidovem grehu, odpuščanju in kazni kaže, da so ob vsej resnobi kazni, ki ga je zadela, ta poglavja celotni knjigi vtisnila pečat upanja: kazen ni zavrženje, Bog svojega ljudstva ne bo zapustil. Kakor je David po padcu vstal in ob izkazanem odpuščanju rasel do izjemne človeške veličine, tako so tudi ljudstvu v njegovih odpadih odprta vrata upanja. Stopi naj na pot sprave, kakor je to storil njegov slavn kralj. Tako se Samuelovi knjigi s svojim sporočilom umeščata v širši kontekst Izraelove zgodovine, ki je v času izgnanstva iskala trdno oporo za svoje upanje.

Povzetek: Snežna Večko OSU, Sadovi dobrega in zla v Davidovi družini

Teološki pogled, ki vidi v zgodovinskem dogajanju uresničitev Božjega načrta hkrati z vsem upoštevanjem človekove svobode, je vodil pisce, ko so predstavili Davida v njegovi kraljevski dobi. Njegova zgodovina in zgodovina njegovih otrok je tesno povezana z njegovim grehom prešuštva in umora. David sam je svoje dejanje obsodil in mu je bilo odpuščeno. Vendar se njegov greh ponovi na njegovih otrocih. Njihovi grehi so dejanja njihove lastne odločitve, sami kaznovani in hkrati kazen za Davidov greh. Toda odpuščanje, ki ga je bil deležen David, ga je prerodilo in varov-

³⁰ Gl. J. Krašovec, »Punishment and Forgiveness in in the First Book of Samuel«, v: *Bogoslovni vestnik* 54 (1994), 31.

alo pred zlom, ki ga je doživljal v lastni družini. S tem pripoved o njem daje močno upanje Izraelu, ko v izgnanstvu doživlja kazen za svoje odpade.

Ključne besede: greh, kesanje, odpuščanje, pokora, duhovna rast, bogočastje

Summary: Snežna Večko OSU, Fruits of Good and Evil in David's Family

The theological point of view seeing in historical events a realization of God's plan with simultaneous full consideration of man's freedom served as the guiding principle of the narratives of David's royal period. David's history as well as the histories of his children were closely connected to his sins of adultery and murder. David himself condemned his deed and was pardoned. His sin, however, was repeated in his children. Their sins were acts of their own volition and were punished in their own right. At the same time David was punished by them for his sin. Yet David was forgiven and reformed thereby. Thus, the narrative about David raised strong hopes in Israel suffering in exile as a punishment for the apostasies it had committed.

Key words: sin, repentance, pardon, atonement, spiritual growth, cult

Bruno Forte

Zgodovinska razsežnost teologije

Zgodovina govori o Njem, o katerem bi morala pravzaprav molčati. In vendar, kdor se ukvarja s teologijo, ve, da ne more drugače, kot da govori o Njem; po svoji naravi je teologija beseda o Bogu (»logos Boga«, v pomenu objektivnega rodilnika), ki človeka napoti k besedi, katero Bog govori o sebi (v pomenu subjektivnega rodilnika). Teološka beseda je tako neizogibna kakor vsebujoča molk, prekinitev in čakanje: govori molče, molči govoreč, posluša vprašujoč, vprašuje poslušajoč. Je beseda vpraševanja in hkrati beseda odgovarjanja. Kot človeško razpravljanje govori teologija, izhajajoč od človeka; in vendar je to resnična teologija takrat, ko je pripravljena govoriti, izhajajoč od tega, kar je Drugi izrekel o sebi: »Omnis recta cognitio Dei, ab oboedientia nascitur« (»Vsako pravilno spoznanje Boga se rodi iz poslušnosti«, Calvin). Tako je med izhodom (eksodusom), ki je človeški položaj v neprestanem iskanju in pričakovanju večje skrivnosti; in prihodom (adventusom), v katerem sta Božja beseda in Božji molk začela bivati v času ljudi, teologija mejna beseda: stoji ob mejniku, stalno usmerjajoč z ene in druge strani, med krhko zemljo, na katero se opirajo naše noge, in neizmernim prepadom, ki je pokrajina Drugega. Križata se dve, med seboj docela nesimetrični gibanji: gibanje romarja, iskalca smisla, žejnega domovine, v kateri bi zakoreninil potovanje in bi bojeval svoj boj zoper smrt; in tisto, brez katerega niti drugo ne bi obstajalo, gibanje Izvora, začetka, pogoja in temelja vsega, kar obstaja, ki prihaja k nam iz neizmernega molka tega Izvora. Most, ki prehiteva to nesimetrijo, se v Novi zavezi imenuje »ljubezen« (prim. 1 Jn 4,8.16), kakor da naj bi bilo s tem povedno: nobenega drugega razloga ni za prehod k obstajanju vsega tistega, kar obstaja, kakor dej najčistejše zastonskosti, dobrosti, ki razliva sama sebe iz zahteve, ki ji je notranja, zahteve po čistem podarjanju. Kraj, kjer se ta most gradi, je zgodovina in svet govorce, v katerem se zgodovina izraža, »simbol«, ki drži skupaj dve različni gibanji v trajni nesimetriji, ki ti dve gibanji vzpostavlja kot takšni. Zato je zgodovinska razsežnost za teologijo izvirna in konstitutivna, kolikor je teologija bolj »modrost ljubezni« kakor pa aristokratska »ljubezen do modrosti«, misel meje, misel ki je dobro zakoreninjena v času in hkrati vedno naperjena na prekoračenje praga in na sprejetje prihoda Drugega.

1. Izhod, pričakovanje Besede

Dovolj je pogled na človeško bivanje v tem svetu, da ugotovimo, kako življenje ljudi določa njihova neizprosna »vrženost« nasproti smrti: »Smrt grozi naši biti. Smrt nikakor ni zgolj neka navzočnost, ki se še ni udejanjila, ni zadnje umanjkanje skrčeno na najmanjšo mero, temveč je predvsem bližina, ki grozi ... Smrt je možnost čiste in preproste nezmožnosti obstajanja. Tako se smrt razodeva kot možnost, ki je najbolj lastna, brez-pogojna in nepremagljiva.«¹ Neposredna razvidnost prepozna v življenju nepovratno potovanje nasproti temi, ki čaka prej ali slej vsako živo bitje kot poslednji breg, absolutni molk onkraj vsake besede: zato je življenje zgneteno iz končnosti in bolečine, in prebivalcem časa se njihovo bivanje vedno dozdeva preveč omejeno in prekratko. »Biti vržen v smrt se razodeva bitju na najbolj izviren in prodoren način v vznemirljivem stanju tesnobe«:² vprašanje, ob katerem stoji ali pade resničnost vsakega odgovora, je vprašanje o prekinitvi, ki se začne s tesnobo. Misel se rodi iz bolečine: trpljenje vzbuja v nas vprašanje, tako da spodbuja iskanje smisla, ki sega onkraj prekinjenosti. Iz smrti se rojevamo kot romarji naproti življenju.

Človekovo potovanje se začrtava v svoji resnici v tem, da jemlje resno tragičnost konca, da se ji ne izmika, da se pred njo ne zmede, temveč da se odpre korenitejšemu preseganju. Kdor gleda smrti v oči, se v njem dogodi čudež: živeti po tem ni več samo učiti se za smrt, temveč postane boj za osmišljenje življenja. Kjer se rodi vprašanje, kjer se človek ne vda spričo usode nujnosti in torej spričo zmage, ki vse prekrije s svojim molkom, tam se razodene dostojanstvo življenja, smisel in lepota bivanja. Tam se človek prepozna ne kot obsojenec na zemljo, temveč v njej in po njej kot »berač nebes« (J. Maritain): »Za sebe si nas ustvaril in nemirno je naše srce, dokler ne počije v tebi« (Avguštin, Izpovedi I,1). Človek je iskalec smisla, iskalec, ki kliče po luči, ki se mu posreči premagati zadnjo temino smrti in ki podeljuje vrednoto delu in dnevom s tem, da podeljuje tragičnosti našega življenja in našega umiranja dostojanstvo in lepoto. Zato je narava človeškega bivanja narava izhoda: kot romar je prebivalec časa.

Ko človeško bitje išče daljno domovino, pusti, da ga izziva, vprašuje in privlači poslednje obzorje. Kolikor je to obzorje korenito oporekanje zmage smrti, se nam nudi kot absolutna skrivnost življenja, naročje, ki zavije bivanje in ga varuje krepkeje kakor molk prekinjenja. To zadnje obzorje dela človeka mislečega, človeško bitje samo sebe doživlja kot »samopreseganje«, kot pot naproti vseobsegajoči Skrivnosti, hrepenenje in iskanje neujemljivega in nedoločljivega. S tem obzorjem ni mogoče razpolagati: »Zadnje merilo ne more biti s svoje strani merjeno ... Neskonč-

¹ M. Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Torino 19862, 377s (§ 50).

² N. d., 379.

na prostranost, ki vse zaobjema in more vse zaobjeti, ne more biti s svoje strani zaobjeta ... Obzorje transcendence se izmakne ne samo fizično, ampak tudi logično vsakemu razpolaganju končnega subjekta.³ Za skrivnostno obzorje transcendence se je mogoče pripraviti samo v čakanju, v poslušanju: »Obzorje presežnosti se nam daje na način nečesa, kar se nam odreka, na način molka, oddaljenosti; nečesa, kar se stalno ohranja v stanju neizraznosti, tako da je potrebno nastavljanje ušesa molku pri kakršnemkoli govorjenju, če naj bo zaznatno.«⁴ Pred tem poslednjim obzorjem, ki ga vznemirja in privlači, se človek kaže sebi kot bitje brezpogojne odprtosti nasproti Presežnemu: »Človek je duhovno bitje, to je, človek živi v stalni naperjenosti nasproti Absolutnemu, v odprtosti Bogu.«⁵ Nosilna struktura človeškega bivanja je zato njegovo eksodarno gibanje, njegovo samopreseganje, trajna naperjenost k izhodu iz sebe, da bi se preseglo v absolutno skrivnost.

To samopreseganje ne poteka v obliki čiste in preproste nujnosti, dialektičnega procesa, ki izključuje možnost odklonitve in zato dostojanstva pritrditve: svobodnost Boga, da se skrije ali razkrije. To je ontološki temelj svobode ustvarjenega bitja. Brez zastonske ljubeče pritrditve bi se niti Bog ne odprl človeku niti se človek ne bi odprl globini Božje biti. Samopreseganje se ne udejanja onkraj izbire, onkraj npravne samodoločitve: človeški eksodus je pot svobode. Zato je mogoče reči: »Človek je bitje, ki se v svobodni ljubezni najdeva pred Bogom možnega razodetja. Človek posluša Božjo besedo ali Božji molk, kolikor se, svobodno ljubeč, odpre temu oznanilu besede ali molka Boga razodetja.«⁶ Svobodna odločitev, ki je potrebna za samopreseganje, se ne izvrši abstraktno, temveč vedno in samo v določenem prostoru in v povezavi s konkretnim dogodkom, za katerega se človekovo srce odpre. Zato je potrebno ta prostor srečanja s transcendenco Skrivnosti natančneje določiti, potrebno je, da se bivanje kot eksodus odpre za poslušanje možnega prihoda Drugega v obzorju časa: »Človek je bitje, ki mora v svoji zgodovini naperjati svoje uho naproti možnemu zgodovinskemu razodetju Boga prek človeške besede.«⁷ Dejanja možnega samopriobčenja Boga ni mogoče določiti drugače kakor zgodovinsko, kajti človek je duh na način zgodovinskega bitja in priobčuje predmet svojega spoznanja prek besede, čeprav se ta predmet ne more izčrpati: »Dokler torej človek ni deležen neposrednega gledanja Boga, je vedno in bistveno - v moči temeljne sestave svoje eksistence - poslušalec božje besede, tisti, ki mora predvidevati takšno možno razodevanje Boga, ki ne obstaja v neposrednem javljanju vsebine razodetega

³ K. Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, Alba 1977, 95.

⁴ Prav tam.

⁵ K. Rahner, *Uditori della parola*, Torino 1967, 97.

⁶ N. d., 145.

⁷ N. d., 208.

predmeta v njegovem lastnem bistvu, temveč v njegovi priobčitvi prek predstavljajočih znamenj, ki kažejo na to, kar mora biti razodeto, čeprav je to različno od znamenj.«⁸ Transcendentalna odprtost človeške biti torej najde samo v besedi zgodovinskega razodetja svojo možno in ustrezno spolnitev: spolnitev, ki pa usmerja h globinam onstran besede in zahteva stalno napetost vere, poklicane, da se vedno bolj odpira skrivnosti Boga, ki se je v besedi hkrati razodela in skrila.

2. Prihod, razodetje Besede in Molka

Bog judovsko-krščanske vere je Bog prihoda, je Večni, ki ima čas za človeka. Ko prihaja v zgodovino, odpira pot, spodbuja pričakovanje, nudi obljubo, ki je vedno večja od uresničene spolnitve. Zato je njegov prihod »razodetje« (revelatio): je razkritje, ki zakrije, je prihod, ki odpre pot, nekaj, kar se pokaže, ko se odtegne, ki privlači. Na to dialektiko odkritja in zakritja opozarja sam izraz »revelatio« (analogen grškemu »apokálypsis«), v katerem ima predpona »re-« (»ap-«) tako pomen ponavljanja istega kakor pomen prehoda k nasprotnemu stanju: razodetje prihajajočega Boga odstrani zagrinjalo, ki skriva, je pa tudi še večje zakritje; je priobčenje samega sebe, ki se neločljivo nudi kot ponovno »zakritje«. Zato judovsko-krščansko izročilo sprejema poleg teologije Besede tudi teologijo Molka: izrekanja Boga nikoli ni brez njegovega globljega molka, odmeva nekega drugega Molka, tistega, v katerega je bila skrivnost zakrita skozi vekove (prim. Rim 16,25), tistega, iz katerega izhaja Beseda v večnosti in v času in h kateremu teži vse, kar obstaja.⁹ Božji Molk, iz katerega je bil ustvarjen svet, je tudi domovina njegove identitete, kraj poslednje dovršitve, ko bo »Bog vse v vseh (1 Kor 15,28) in bo vsako ustvarjeno bitje končno ter v polnosti ona sama v Njem. Naproti domovini hrepeni molk pričakovanja: molčeči in zbrani Bog je poklicanost sveta, je pristan domotožja, ki je zapisan v ustvarjeno bitje. Od molka k molku: v tem obrazcu bi nam bilo mogoče poklicati v spomin izvir in domovino, začetek in dovršitev bitij, ki težijo k Njemu, od katerega izhajajo.

V »vmesnem času«, ki stoji med prvim in zadnjim molkom, je nameščen dogodek Besede, sovečne v večnosti, čeprav rojene in časovno določene v zgodovini svojega prihoda med ljudi. A prav zato, ker je »vpisana« v Molk, je Beseda posredovanje, opozarjanje na molčeče globine, ki

⁸ N. d., 153.

⁹ Za organski okvir misli, ki jih tukaj razvijam, in za večjo poglobitev priporočam sedmo knjigo zbirke *Simbolica Ecclesiale*, ki nosi naslov *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Milano 1991, predvsem Prvi del, 36 ss. Prim. tudi B. Forte, *In ascolto dell'Altro. Filosofia e rivelazione*, Brescia 1995. Glede vprašanja o Božjem molku v starozaveznem razodetju prim. npr. A. Neher, *L'esilio della Parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*, Casale Monferrato 1983.

sestavljajo izvor njenega prihoda v času in večnosti. Zato resnično sprejme Besedo, ki je meso postala, samo tisti, ki posluša Molk, iz katerega Beseda prihaja in za katerega odpira. Pristno »poslušanje« Besede je slišati Molk onkraj Besede, Očeta, katerega Sin razodeva v skrivnosti svoje brezpogojne pokorščine: »Kdor veruje vame, ne veruje vame, temveč v tistega, ki me je poslal« (Jn 12,44). Beseda razodetja hoče tedaj biti presežena, ne v smislu, da bi mogla biti odpravljena ali postavljena v oklepaj, saj bi to kratko malo preprečilo vsak dostop k božjim globinam, temveč v tem smislu, da je ta Beseda resnica in življenje prav zato, ker je pot (prim. Jn 14,6), prag, ki odpira naproti večni Skrivnosti, vrata, skozi katera je treba vstopiti, če naj vstopimo v stajo ovac (prim. Jn 10,7), luč, ki je prišla v temo, da bi bila luč, v kateri bomo gledali Luč (prim. Jn 1,9 in Ps 36,10). Poslušnost vere je samo globoko poslušanje (»oboedientia« iz »ob-audio« = »Ūpokoŕ«) tistega, kar je pod besedo ali onkraj (ob-, upó-) besede, ki jo neposredno slišimo. Besedo resnično sprejememo samo takrat, kadar jo »presežemo«, smo ji »poslušni« s tem, da poslušamo tisto, kar stoji onkraj in zadaj ter globlje od nje: dialektiki odprtja in skritja, zaznamovani v sami strukturi »raz-odetja«, tako ustreza gibanje transcendence, lastno poslušnosti vere, ki se ne ustavi ob neposrednosti besede, temveč to neposrednost preseže tako, da gre onkraj povedanega.

Zato je sprejetje Besede dinamizem, ki se mora neprestano presegati: če je to sprejetje Besede poslušanje Molka, iz katerega Beseda prihaja, v katerem počiva in h kateremu usmerja, potem neizmerna globina tega Božjega Molka vzpodbuja neizčrpno iskanje, ki prek Besede teži k temu, da bi šlo onstran Besede. Na tej poti vodi Duh vernike k vsej resnici (prim. Jn 16,13). Če je učlovečena Beseda razlagalec (ekseget) Očeta (prim. 1,18), je Duh razlagalec Sina, je Duh resnice, ki bo poveljčal Jezusa tako, da bo razkrival bogastvo njegove skrivnosti (prim. Jn 16,13s). Sprejetje Besede, kolikor je to sprejetje poslušanje v njej skritega Božjega Molka, je »ekstaza«, izhod iz sebe k Božjim globinam, iz katerih nas privlači čisti vir luči, Oče večne Besede. Je tako, kakor da bi »ekstatična« Božja ljubezen, tista, zaradi katere Bog izide iz molka in se priobčuje v besedi stvarjenja in odrešenja, prebudila ljubezen odgovora, prav tako »ekstatično«, takšno ljubezen, ki potrebuje izhod iz zaprtosti lastnega sveta, da bi se potopila v brezkončne steze molka, h kateremu zvesto vodi dogodek razodetja. Izhodu Božjega molka iz samega sebe ustreza v moči Duha - ki je torej prav zgodovinska razsežnost Skrivnosti - izhod molka bitij iz samega sebe, njihovo odprtje k Božjemu in transcendentnemu Drugemu, ki se nudi prek besede in mu v besedi ustreza osuplost in čudovitost češčenja Boga, razodetega v zakritju in zakritega v razodetju. Tako stoji beseda med dvema molkoma, molkom izvora in molkom cilja ali domovine, med Očetom in Svetim Duhom, ki sta »al-tissima silentia Dei«.

Ta trinitarična struktura razodetja - struktura, ki je resnični temelj zgodovinske hermenevtike, katero ta struktura zahteva - je bila dolgo časa pozabljena: posebej v času moderne, zaznamovanem z zahtevami najbolj drznega racionalizma, so Božje samopriobčevanje razumevali večinoma v logiki totalnega javljanja, tistega čistega in preprostega prihajanja tega, kar je skrito. To sledi iz nemškega izraza za žrevelatio: 'Offenbarung' (etimološko: »nosečnost in odprtje odprtega«).¹⁰ Tako je bilo mogoče zamišljati prihod Boga kot predstavitev brez pridržkov: kakor da se absolutna Skrivnost tedaj, ko se izreče, preda meri sveta. Vstop Večnega v čas bi napravil zgodovino za »curriculum vitae Dei«, za romanje življenja Boga k temu, da bi postal in ostal sam. Toda v začetku ni bilo tako: razlagati razodetje kot celostno javljanje, kot sončno misel, kot odprtje brez pridržkov, pomeni izneveriti se judovsko-krščanski veri v njenem izvirnem in temeljnem pomenu. Zato se je potrebno rešiti nesporazuma o vsebini pojma razodetja, ki ga je povzročila moderna ideologija. Bog se s svojim razodetjem ni samo razkril, temveč se je tudi globlje zavil v molk. Kot učitelj hrepenenja se Bog razodetja, ki se s s tem, da daje samega sebe, hkrati skriva pogledu ter pritegne v svoje molčeče in zbrane globine. Razodeti in skriti Bog, »absconditus in revelatione - revelatus in absconditae«, Bog prihoda je Bog obljube, izhoda in kraljestva: je Bog zgodovine. Zato njegovo razodetje ni celostno videnje, temveč beseda, ki se tedaj, ko se na stezah časa daje, odpre tistemu, ki v molku posluša brezdvanje globine večnega Molka: »Oče je izrekel Besedo, ki je njegov Sin, in jo vedno ponavlja v večnem molku; zato jo mora duša poslušati v molku.«¹¹ Zato je resnično poslušen besedi tisti, ki jo »izda« [Štradišce], kdor se ne ustavlja pri črki, marveč jo okuša in tako krči pot na steze molka. Pri tem izhaja iz trde klade zgodovine, v kateri se je razodetje izvršilo in iz katere se porajajo naša vprašanja ...

3. Kjer se izhod sreča s prihodom: vera in teologija kot zgodovina

Beseda, ki prihaja iz večnega Božjega molka, doseže človeka v eksodalnem stanju: ko je ustvarjeno bitje na poti iz sebe, ko se bojuje s smrtjo, da bi potoval k življenju, srečanje v zgodovini Boga prihoda. Bog prihaja iz molka in se nastani v času, da bi zgodovina vstopila v molk domovine in tam prebivala. Srečanje človeškega odhoda in Božjega prihoda, zaveza med izhodom in prihodom je vera. Premislek o tem srečanju je teologija.

¹⁰ Iz »offen«, odprto, in »bären«, ki v srednjeveški nemščini pomeni »nositi v naročju«, ž»biti noseč«. Glede pomembnosti ideje, ki jo vsebuje »Offenbarung« v sodobni teologiji prim. npr. P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977.

¹¹ S. Giovanni della Croce, *Sentenze. Spunti d'amore*, n. 21, in *Opere*, Roma 19672, 1095.

V tem smislu se teologija poraja v zgodovini, vendar ni omejena le nanjo: ko teologija privzema zgodovinsko dogajanje, ga razlaga in ga usmerja k srečanju z Božjo besedo, ki je prišla, da prebiva v besedah ljudi. Ne preseneča to, da se teologija - kakor vsaka človeška misel - poraja iz zgodovine: »Ne pripada zgodovina nam, mi pripadamo zgodovini.«¹² Specifično za teologijo kot zgodovino je to, da zgodovinskost, ki jo kvalificira, ni samo neizogiben odsev eksodalne strukture človeškega položaja, temveč to, da napoti k srečanju, ki se je izvršilo v skrivnosti učlovečenja Besede, med eksodusom človeškega položaja in prihodom živega Boga.¹³ V teologiji se zgodovinskost izhoda poroči z zgodovinskostjo prihoda: zato prav teologija v najvišji obliki ustrezati vprašanju, ki se vseskozi postavlja človeku glede možne povezave med Absolutnim in zgodovino. Napolnjena s prakso in pridružena misli v spremstvu življenja in vere je teologija hkrati refleksen in kritičen moment tega življenja in vere v luči razodetja; je »kritična teorija krščanske in cerkvene prakse.«¹⁴ Kot zavest tega, kar je sedanje, in spomin večnega, ki je stopilo v čas, kot »docta caritas« in »docta fides« postane teologija prerokovanje, »docta spes«, evangelijsko kritična zavest, ki jo ima Cerkev o sebi pri svojem romanju iz tega sveta k Očetu, misel o vedno novem srečanju eksodusa in adventa.¹⁵

Tukaj dojemamo zgodovino kot kraj hermenevitičnega posredovanja resnice, seveda ne kot resnica sama v svojem udejanjanju: resnica, ki se razkroji v zgodovini, se skrči v relativizem, ki je povsem nesposoben, da bi zagotovil, da bi bilo zgodovinsko dogajanje odprto za presenečenja transcendence. Absolutni historicizem rojeva ideologije in njihovo zadušljivo zaprtost, ki proizvaja totalitarizem in nasilje. V teološkem pojmovanju »pride« [Šavviene] resnica v zgodovino, in ne »nastane« [Šdiviene] v njej; pride namreč, da se odkrije v hermenevitičnem posredovanju govornice in komunikacije; toda tako, da vedno presega izrazno sposobnost besed in dogodkov, v katerih se izreka; je onstran samega pojma in razlage. Ko teologija privzame zgodovinsko zavest, se s tem ne izgubi presežna resnica, tudi se ne ujame v zanke ideologije - potem, ko je nastopila razvidnost

¹² H. G. Gadamer, *Verità e metodo*, Milano ²1985, 324.

¹³ Prim. »programsko« delo B. Forte (a cura di), *Teologia e storia*, Napoli 1992 in E. Cattaneo (a cura di), *Il Concilio venti anni dopo. L'ingresso della categoria »storia«*, Roma 1985.

¹⁴ W. Kasper, *La funzione della teologia della Chiesa, v: Avvenire della Chiesa. Il libro del Congresso di Bruxelles*, Brescia 1970, 72; prim. W. Kasper, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, Brescia 1969: tübingska šola izhaja iz zgodovinskega pomena krščanskega razodetja, zato tudi močno poudarja zgodovinski pomen teologije.

¹⁵ O tej temi in o tem, kar sledi prim. B. Forte, *La teologia come compagnia, memoria e profezia. Introduzione al senso e al metodo della teologia come storia*, Milano ²1996 in *La Parola della fede. Introduzione alla Simbolica ecclesiale*, Milano 1996. To pojmovanje teologije zelo dobro ustreza temeljni strukturi odnosa med vero in razumom, kakor je predstavljeno v okrožnici Janeza Pavla II. *Fides et ratio* 14. septembra 1998.

glede njene zgodovinske polomije - pa v nihilistično ujetništvo, značilno za »šibko misel« [Špensiero debole]. Nasprotno nas medsebojno zamejavanje »verum« in »factum« (G. B. Vico) napravi pozorne za udejanjanje resnice, ki postane pomembna in osvobajajoča za ljudi, ki so v položaju trdote in trpljenja, lastnega nastajanja, ne da bi se kdaj izročili merilom te neprosojnosti in trpljenja. »Tako se pri preučevanju zgodovinske narave resnice dandanes srečujeta filozofska hermenevtika in specifično biblično pojmovanje ... Za biblični pojem resnice je značilno, da ta ne more in ne sme biti samo poznana in izražena, marveč tudi izvrševana. Resnica in zvestoba sta notranje povezani.«¹⁶

Zaradi teh predpostavk se zgodovinska teologija nikakor ne odpoveduje vsaki možni metafizični zasnovi: pozornost na bivanje kot konkretni kraj dogajanja resnice ne izključuje, temveč celo zahteva pozornost, ki utemeljuje obstoj resnice same. Z dogajanjem resnice v zgodovini resnica ne izgubi svoje ontološke trdnosti: zgodovina jo napravi za človeka vsaj delno dostopno, priobčljivo in pomenljivo. »Dejansko se zgodovinska misel, če jo pravilno razumemo, sploh sme odpovedati metafizičnim kategorijam ... Dokončno moramo vsako zgodovino prav kot zgodovino pojmovati samo kot tisto, ki izhaja iz napetosti med neskončnim in končnim, iz ontološke razlike med bitjo (essere) in bivajočim (esistente), iz povezave svobode in povezanosti z izročilom, posameznika in družbe. Brez teh struktur, ki jo metafizično označujejo, zgodovina sploh ne more obstajati in se je kot takšne ni mogoče zamisliti.«¹⁷ Teologija kot zgodovina ne žrtvuje izrekovanja resnice, marveč jo natančno ovrednoti v njeni naravi jezikovnega dogajanja, zgodovinsko-konkretnega in skupnostnega posredovanja, v katerem se bit podarja bivajočemu in se ta odpre za svojo izvirno ontološko globino. Iskanje smisla resnice ni žrtvovanje globine in objektivnosti resničnega, marveč priznanje dejstva, da je resnica hkrati privlačna dobrot in izžarevajoča lepota (po klasičnem nauku o transcendentalijah). Resnica sama na sebi se napravi za resnico za nas, ne da bi izgubila svojo transcendentnost: vendar pa se, ko se podarja obzorju smisla, napravlja razumljivo in pomenljivo, vendar ne za ceno svoje presežnosti, temveč prav zaradi nje in za njeno ohranitev. Je »re-velatio« [Skrivnosti in ne »Offenbarung« [Šobjavitev] brez transcendence.

Resnično torej velja: »dobro razumevana zgodovinska misel zato nima nič opraviti z relativizmom in skepticizmom. Zgodovina ne izključuje, temveč vključuje izročilo, socialne vezi, bistvene strukture metafizike, čeprav na zgodovinski in ne na statični in nespremenljivi način.«¹⁸ Ko teologija privzema zgodovinsko zavest, se torej ne odpoveduje »spominu

¹⁶ W. Kasper, *Per un rinnovamento del metodo teologico*, v: n. d., 66.

¹⁷ N. d., 71.

¹⁸ Prav tam.

na Večnega« [memoria Aeterni], temveč živi ta spomin tako, da je prihod (adventus) sprejet na človekovem eksodalnem potovanju. Stanje teološke eksistence, ki naj bi zavestno privzelo takšno odprto zgodovinskost in bi izrecno nosilo posledice, se izkazuje kot zvestoba sedanjemu svetu, združena z zvestobo prihodnjemu svetu, ki mora priti. Takšna teologija je znanost o sedanjih stvareh in o smislu, ki jim ga odpira božji prihod. Hkrati pa je modrost o Skrivnosti, odprtje za sprejem neizčrpne novosti, ki se nam podarja v Besedi živega Boga, poznanje tistih »najvišjih vzrokov« [altissime causae], ki imajo svoje korenine v samih globinah Molka izvora in za katere nas odpre samó razodetje.¹⁹ Teologija kot zgodovina je zato refleksivna misel o verujočem bivanju, ki ga zaznamuje Bog-ki-prihaja in njegov neizmerni misterij. Je tudi jezikovni izraz kritične zavesti cerkvenostnega izkustva vere: izrekanje prihoda z besedami izhoda in naložitev eksodalnega potovanja ljudi z dogodkom transcendence; razmislek o človeškem izhodu, kolikor ga določa Božji prihod, in hkrati o Božjem prihodu, kolikor je posredovan v besedah in dogodkih človeške narave.

Teologija kot zgodovina se torej pokaže v svoji izvirni kritičnosti: zgodovina je spomin, ki v odgovorni zavesti glede sedanjosti postane načrt. Brez spomina bi bil načrt utopija, brez projekta bi bil spomin objokovanje, brez odgovorne zavesti glede sedanjosti bi bila spomin in načrt pobeg. V enoti treh momentov postane zgodovinska misel resnično kritična, bogata glede razločevanja in sodbe, sposobna vrednotenja in usmerjanja sedanjosti. Teologija kot zgodovina je natančno toliko kritična, kolikor živi iz te enote; vse drugo kakor aseptično delovanje, je teologija zavest o današnjosti Cerkve in sveta, današnjosti, v katero se postavlja kot spremeljevalka življenja in vere, v kateri se eksodalno izkustvo prihoda (»caritas querens intellectum«) dejansko živi. Teologija kot zgodovina je spominjanje normativne in izvirne preteklosti razodetja, Božjega prihoda »enkrat za vselej« v polnosti časov in aktualizacije tega prihoda v živem izročilu vere (»fides querens intellectum«). Teologija kot zgodovina je preroštvo (napoved), začasen in verodostojen načrt, izvirajoč iz srečanja med sedanjostjo in iz tveganega ter osvobajajočega spominjanja besede prihoda (»spes querens intellectum«). Kritični premislek vere znova vzpostavlja odgovor na vprašanja in zahteve, ki jih postavlja sedanjost, zvestobo Večnega, ki prihaja in se izreka v besedah zgodovine, da bi tako spodbudil novo prihodnost. Ta zgodovinska struktura podeljuje teologiji »performativno«, celo bojujočo nalogo, ki jo vodi k temu, da se ne izraža samo na način znanstvenega razpravljanja, temveč večkrat tudi v obliki pastoralnega predloga in duhovnega pričevanja.

¹⁹ Prim. Tomaž Akvinski, *Summa Theol. I q. 1 a. 6c.*: »Utrum haec doctrina sit sapientia«.

Teologija torej neločljivo živi iz trojne napetosti: ko se postavlja v živo brazdo izročila vere, sprejema vse razsežnosti sedanjega življenja, da bi ga preverila v luči Božjega prihoda in ga spodbudila v luči izpolnitve obljube. Poslušanje časa, tvegan spomin in predhodno usmerjanje prihodnosti so med seboj globoko povezani in vključujejo kritično zavest cerkvenostne vere, ki je teologija, živeta kot zgodovina, v zgodovini in za zgodovino: človekova beseda Bogu v spremstvu bivanja v eksodusu; beseda Boga človeku v mogočnem spominu prihoda; beseda o Bogu in človeku, Boga s človekom in človeka z Bogom v preroštvu prihajajočega in novega življenja. Po takšni poti teologija na izviren način uresničuje nalogo doumeti (izraziti) smisel skrivnosti iz analogije s stvarnostmi, poznanimi po naravni poti, v zvestobi do poslušanja sveta in njegovih obzorij smisla (*«ex eorum quae naturaliter cognoscit analogia»*: spremstva človeškega bivanja). To uresničuje v svoji čistosti in zvestobi sami sebi, transcendirajoča v suvereni svobodi »medsebojne povezave skrivnosti« (*«ex mysteriorum nexu inter se»*: spomin besede in analogija vere); preiskuje in nudi sposobnost realiziranja človekove svobode za vedno bolj pomenljivo in polno življenje; in to tako, da prepozna vez s poslednjo prihodnostjo človeškega položaja (*«ex nexu cum fine hominis ultimo»*: preroštvo (napoved) prihodnosti človeka v prihodnosti Boga).²⁰

Vsega tega ne dela teolog sam, ampak v tolažbi Duha in v skupnosti: to zahteva globoko povezavo med duhovnim življenjem in kritično versko mislijo, in posledično med znanstveno obdelavo in odgovornostjo do cerkvenega občestva. Prav v teh značilnostih bi bilo mogoče zbrati formalne poteze teologije kot zgodovine, poteze, ki tudi vedno sestavljajo nekakšen metodološki načrt za teološko eksistenco: cerkvenost, znanstvenost in odprtost za časovne probleme. Cerkev teologije se nudi v krepki povezanosti med kritično mislijo glede vere ter duhovnim in pastoralnim življenjem: čut odgovornosti v odnosu do Božjega ljudstva je bil pri velikih mojstrih teologije združen s ponižno adoracijo in doživetjem Skrivnosti ter z razvnetostjo za služenje in za oznanjevanje. Ta globoka cerkvenostna in izkustvena zakoreninjenost se povezuje z neprestano pozornostjo na znanstveno strogost, z dejavno, resno, vztrajno umsko zavzetostjo. Zgovorni primer je prav Akvinec, ki je z genialnim uvidom sprejel aristotelsko epistemologijo v utemeljevanje kritične vloge teologije na podlagi teorije o »subalternanci«, in tako mogel združiti primat poslušanja besede živega Boga (*«scientia Dei et beatorum»*) z uporabo vseh pripomočkov razuma v »sveti vedi« [Šsacra doctrina], umevani kot argumentirano znanje, podrejeno božjemu samopriobčenju. Ta dvojna zvestoba Bogu, ki se razodeva, in umu človeka, ki se odpre Bogu, zastavlja danes

²⁰ Prim. besedilo 1. vatikanskega cerkvenega zbora, *Constitutio dogmatica »Dei Filius« de fide catholica*, pogl. 4: DS 3016.

bolj ko kdajkoli nalogo in izziv, kateremu se ni mogoče izogniti, ravno spričo zapeljevanj tako imenovane »šibke misli«. Končno je teologija v svojih najvišjih izrazih vedno znala sprejeti izzive vsakokratne sedanjosti, od krize antičnega sveta v delih grških in latinskih očetov, aristotelske »nove kulture« v času Tomaža Akvinskega, do izzivov renesanse in prav do moderne dobe, vse do vprašanj, ki jih je postavil nemški idealizem in vprašanj današnjih dni. Ta stalnica še posebej poudarja odgovornost današnjih teologov, da pomagajo odkrivati smisel in prispevajo k zorenju moralne vesti, ki ju tako temeljito in vsesplošno potrebuje ta nemirna in razdrobljena postmoderna doba. Teologija kot zgodovina - ukoreninjena v zvestobi Večnemu, ki je vstopil v čas, in odgovorna v razmerju do skupnosti, ki je priča in varuhinja tega vstopa - ta teologija se ne odteguje odgovornosti do zgodovine, v katero je postavljena: zvesta svetu, ki mora priti, si prizadeva, da bi bila zvesta sedanjemu svetu in da bi povezovala v misli in življenju to dvojno in hkrati eno samo zvestobo. Tu je njen napor, njeno tveganje, izziv in obljuba, katerim se ne more izogniti in ki jo napravljajo za veselo in lepo dejavnost, vredno, da se ji posvetimo z veliko ljubeznijo.

Povzetek: **Bruno Forte, Zgodovinska razsežnost teologije**

Zgodovina govori o Njem, o katerem bi morala pravzaprav molčati. In vendar, kdor se ukvarja s teologijo, ve, da ne more drugače, kot da govori o Njem; po svoji naravi je teologija beseda o Bogu, ki človeka napoti k besedi, katero Bog govori o sebi. Teološka beseda govori molče, molči govoreč, posluša vprašujoč, vprašuje poslušajoč. Je beseda vpraševanja in hkrati beseda odgovarjanja. Po človeško razpravlja teologija, izhajajoč od človeka; in vendar je to prava teologija takrat, ko je pripravljena govoriti izhajajoč od tega, kar je Drugi izrekel o sebi: »Omnis recta cognitio Dei, ab oboedientia nascitur« (Kalvin). Tako je med izhodom (eksodusom), ki je človeški položaj v neprestanem iskanju in pričakovanju večje skrivnosti, in prihodom (adventusom), v katerem sta Božja beseda in Božji molk začela bivati v času ljudi, teologija mejna beseda. Zgodovina je tako most, ki drži skupaj dve različni gibanji v trajni nesimetriji. Zato je zgodovinska razsežnost za teologijo izvirna in konstitutivna, kolikor je teologija bolj »modrost ljubezni« kakor pa aristokratska »ljubezen do modrosti«, misel meje, misel ki je dobro zakoreninjena v času in hkrati vedno naperjena na prekoračenje praga in na sprejetje prihoda Drugega.

Ključne besede: Bog razodetja, teologija molka, teologija zgodovine, izhod (eksodus), prihodnost (adventus), upanje.

Prevedel Ciril Sorč

Summary: **Bruno Forte, Historical Dimension of Theology**

History speaks about Him who it should actually be silent about. And yet anybody dealing with theology knows that it has to speak about Him; by its nature, theology is a word about God referring man to the word God speaks about himself. The theological word speaks silently and is eloquently silent, listens questioningly and asks questions in a listening manner. It is a word that asks questions and answers them at the same time. As human discussion theology speaks with man as its starting point; yet it is only real theology when it is prepared to start from what God said about himself; »Omnis recta cognitio Dei ab oboedientia nascitur« (Kalvin). So theology is a border word between the departure (exodus) being the human condition in perpetually seeking and expecting a greater mystery and the arrival (adventus) when God's word and God's silence started to exist in human time. Thus, history is a bridge holding together two different movements in permanent asymmetry. The historical dimension is an original and constituent element of theology inasmuch as theology is more a »wisdom of love« than an aristocratic »love of wisdom«, a borderline thought deeply rooted in time and also always directed towards crossing the threshold and receiving the arrival of God.

Key words: God of revelation, theology of silence, theology of history, departure (exodus), arrival (adventus), hope

Maryse Dennes

Edith Stein : Expérience de la Croix et philosophie du salut

»Bénis, Seigneur l'esprit brisé de ceux qui souffrent, [...] Bénis le cortège de ces gens dans la nuit que n'épouvante pas le spectre de chemins inconnus. Bénis la misère de ceux qui meurent en cette heure, [...] Bénis, Seigneur, les coeurs amers, accorde aux malades le soulagement, Enseigne l'oubli à ceux que tu as privé de leur bien le plus cher: Ne laisse sur la terre personne à sa détresse. Et ceux qui sont dans la joie, Seigneur, bénis-les, protège-les, tu ne m'as à ce jour jamais délivrée de la tristesse, parfois, elle me pèse beaucoup; Mais, tu me donne ta force, et je peux ainsi la porter.«¹

Edith Stein, devenue Soeur Thérèse Bénédicte de la Croix, priait ainsi en 1940, alors qu'elle pressentait depuis longtemps déjà ce qui allait lui arriver. Juive d'origine, elle s'était convertie au Catholicisme en 1922 et était entrée au Carmel de Cologne, en Allemagne, en 1933. Depuis 1938, elle se trouvait au Carmel d'Echt en Hollande, où elle s'était réfugiée pour tenter d'échapper à la terreur nazie. Après la « nuit de cristal » du 8 au 9 novembre 1938, où la haine raciale s'était déchaînée en Allemagne, Soeur Bénédicte avait compris. « C'est l'ombre de la Croix qui s'abat sur mon peuple », avait-elle dit.² Mais, en mai 1940, la Hollande avait été occupée par les Allemands, les juifs se trouvaient menacés, aussi, dans ce pays. En juin 1939, Soeur Bénédicte avait remis à sa Prieure son testament qu'elle terminait par ces mots : « Dès maintenant, j'accepte la mort que Dieu a prévue pour moi ; je le fais avec joie, et en toute soumission à sa sainte volonté. Je demande au Seigneur que ma vie et ma mort soient agréées

¹ Gedichte und Gebete aus dem Nachlass, Frankfurt a. M., W. Herbstrith. 12975 [GG], 21-22, cité in Joachim Boufflet, Edith Stein, philosophe crucifiée, Paris, Presses de la Renaissance, 1998 [JB], p. 257.

² D'après Renata Posselt (Soeur Teresia Renata a Spiritu Sancto), *Edith Stein. Schwester Teresia Benedicta a Cruce. Philosophien und Karmelitin*. Freiburg / Br., Herder, 1962 [RP], p. 159 ; cité in Wilhelmine Boehm, Edith Stein, la lumière du Ressuscité. Paris-Montréal, Mediaspaul et Ed. Paulines. 1985. [WB], p. 99.

pour son honneur et sa gloire». Ce don total de soi à Dieu, Edith Stein dit le faire, en particulier : »en expiation pour le refus de foi du peuple juif, [...] pour le salut de l'Allemagne et la paix du monde«³. En 1942, suite aux protestations de l'épiscopat catholique des Pays-Bas et du Synode de l'Eglise réformée, la répression contre les juifs se fait plus radicale. Elle atteint plus particulièrement les juifs convertis devenus religieux. Le 2 août, ordre est donné de les arrêter. Deux officiers allemands se présentent au Carmel. Ils emmènent avec eux Soeur Bénédicté et sa soeur Rosa qui l'avait rejointe en ces lieux depuis 1940. A partir de là, seuls quelques messages ou témoignages permettent de retracer l'itinéraire des soeurs Stein : d'abord Westerbork, dans le nord du pays, du 5 au 7 août, puis, embarquement en train vers l'Est (Silésie ou Tchécoslovaquie mentionne un billet d'Edith), passage par la gare de Schifferstadt ; le 9 août, arrivée à Auschwitz-Birkenau où Edith Stein, âgée de 51 ans, meurt gazée, avec sa soeur Rosa. »Viens! Nous partons pour notre peuple«, lui avait-elle dit en quittant le carmel d'Echt. Soeur Renata de Spiritu Sancto (Prieure du Carmel »Notre Dame de la Paix« à Cologne) ajoute à ce sujet : »Edith Stein est [pour les temps modernes⁴] le premier témoin d'Israël qui ait réalisé dans sa mort l'union de la passion de son peuple et du sacrifice de la croix du Christ«⁵.

Ce cheminement d'Edith Stein dans la passion du Christ -cette avancée que je viens d'évoquer sur ce qui fut la manifestation ultime de son chemin de croix - cache pourtant quelque chose d'autre qu'il est impossible de taire si l'on veut savoir qui est Edith Stein, si l'on veut découvrir la portée et le sens de son sacrifice. Celle qui se retrouve au carmel d'Echt en 1939 est une philosophe et une conférencière connue d'Allemagne. Assistante et collaboratrice du grand philosophe et phénoménologue allemand, Edmund Husserl, elle doit sa renommée d'une part à sa thèse de Doctorat en philosophie qu'elle a publiée en 1917⁶ et aux articles qu'elle a fait paraître dans le *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung* [*JPhPhF* - Revue annuelle de philosophie et de recherche phénoménologique]⁷ et, d'autre part, aux nombreuses conférences qu'elle

³ Waltraud Herbstrth, *Das wahre Gesicht Edith Steins*, p. 167, cité in WB. p. 101.

⁴ Note ajoutée par le carmel de Cologne. A ce sujet. cf. WB. p. 113.

⁵ RP. p. 258. cité in WB. p. 113.

⁶ *Zum Problem der Einfühlung* (Le problème de l'*Einfühlung*), Halle, 1917. (Reprint de l'original à Munich, Verlag Kaffke, 1980.

⁷ »Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. I. Psychische Kausalität. II. Individuum und Gemeinschaft«. Haale a. d. Saale 1922 (*JPhPhF*, V.). reprint de l'original à Tübingen. 1970. - »Eine Untersuchung über die Staat«, Haale a. d. Saale 1925 (*JPhPhF*, VII.). reprint de l'original à Tübingen, 1970, trad. franç. : De l'État. Paris. Cerf. 1989 - »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung, in *Festschrift Edmund Husserl zum 70. Geburtstag gewidmet*, *JPhPhF*, 1929.

a prononcées à la fin des années vingt et au début des années trente, avant d'entrer au Carmel.⁸ Parce que prédominant alors les préjugés contre l'enseignement des femmes à l'Université, elle ne parvient pas à se faire habilitée ni à obtenir un poste de Professeur d'Université, mais c'est grâce à sa façon de parler de la vocation de la femme qu'elle acquiert une notoriété internationale. Cependant, si l'on prête attention aux thèmes et au contenu de ses publications ou de ses interventions, on s'aperçoit que tous les travaux d'Edith Stein, qu'ils fussent destinés à des spécialistes ou à un plus large public, s'enracinaient toujours dans une réflexion qui tentait d'allier christianisme et philosophie, recherche du sens et respect de la personne humaine, mission et vocation. Les références à Edmund Husserl et à Saint Thomas d'Aquin sont partout fondamentales. C'est sur la base de la pensée de ces deux philosophes qu'Edith Stein pense l'homme, le monde et la société. C'est encore en s'appuyant sur ces deux pensées qu'elle interprète le message spirituel de Thérèse d'Avila. En 1941, alors qu'elle se trouve au carmel d'Echt et qu'elle s'apprête à suivre son chemin de croix, la prieure du monastère la libère des travaux domestiques et, à l'occasion du quatrième centenaire de la naissance de Saint Jean de la Croix, elle lui demande de se consacrer à la rédaction d'un travail sur son oeuvre. Ce sera le dernier écrit d'Edith Stein, *Kreuzeswissenschaft, La science de la Croix*. Ce travail, nous dit Joachim Boufflet, »lui permet, dans la prière qui le sous-tend, de lire les événements dans la perspective du salut promis par le Christ dans la croix.«⁹ Au moment précis où Edith Stein se préparait donc aux plus dures épreuves, elle expérimentait aussi par l'union de la réflexion et de la méditation, de l'intellect, de l'âme et de l'esprit l'inéluctabilité du salut, ce qui, dans la prière déjà citée, lui donnait la force de résister à la plus grande tristesse. Le savoir était, dans l'épreuve de la croix, l'assurance et la confirmation du salut. Commentant Saint Jean de la Croix, elle écrivait alors : »Le Christ est force de Dieu et sagesse de Dieu, non seulement comme envoyé de Dieu, Fils de Dieu et

⁸ A ce sujet, cf. JB p. 141 sq. chap. 12 : »La condition féminine«. Première intervention publique d'E. Stein, en avril 1928, à Ludwighafen, à l'occasion du congrès de l'Union des enseignantes catholiques de Bavière, parmi les conférences les plus importantes : - le 8 novembre 1930, à Bendorf pour les membres de l'Association des femmes catholiques allemandes : »Les bases de l'éducation des femmes« - le 1er septembre 1930, à Salzbourg, dans le cadre de la réunion d'automne de l'Association des universitaires catholiques : »L'éthique de la vie professionnelle des femmes« - les 1er et 3 avril 1932, à la radio bavaroise, sur »Les questions concernant l'éducation maternelle« le 30 mai 1932, à Vienne, conférence sur Soeur Elisabeth de Hongrie ; en janvier 1932, à Zürich, cycles de causeries sur »La vie d'une femme chrétienne.« En septembre 1932, elle participe aux journées de Juvisy sur la phénoménologie.

⁹ JB, p. 260.

Dieu lui-même, mais comme Crucifié : car la mort de la croix est le moyen de salut qu'a inventé l'insondable sagesse de Dieu.¹⁰

Kreuzeswissenschaft a été traduit en français par *La science de la Croix*. Or, en allemand, comme en français d'ailleurs, la «science» c'est aussi le «savoir», et ce que l'on sait peut être autant le fruit de l'expérience que celui de l'étude. Soeur Bénédicta en a parfaitement conscience ; elle écrit de Echt à la prieure de Cologne : «On ne peut acquérir une «science de la Croix» que si l'on obtient d'appréhender le mystère de la croix».¹¹ Cela veut dire que pour Edith Stein, il n'y a pas de science de la Croix qui n'ouvre sur quelque chose d'insondable, qui ne s'enracine dans l'adhésion à un mystère. Le savoir que permet la raison est le versant éclairé d'une expérience qui s'enfonce dans la ténèbre divine. Le savoir de la Croix est l'aboutissement d'un chemin qui relie la fin d'une existence à toutes les épreuves d'une vie : il est le point culminant d'une expérience : ce qui témoigne de l'abandon d'une vie à Dieu. Rien d'étonnant alors que ne soit pas terminé le dernier ouvrage d'Edith Stein. C'est sa mort qui en est l'accomplissement, comme Croix du Christ vécue pour le salut de notre temps, à travers l'une des épreuves les plus tragiques et les plus significatives de notre siècle.

C'est à partir de cela que je voudrais me consacrer, aujourd'hui, à une méditation et à une réflexion sur l'oeuvre et la vie d'Edith Stein. Ce qui, pour elle à la fin de sa vie, se rassemble en une science de la Croix. Je voudrais le diviser en deux formules dont les termes sont, en fait, interchangeables, et constituent presque une forme de chiasme. «Expérience de la Croix et philosophie du Salut», cela indique le mouvement d'une vie qui avance au rythme permanent d'une expérience qui donne le salut parce qu'elle est une réflexion incessante, un retournement constant, par la philosophie sur ce qui la fait de plus en plus adhérer au mystère de la Croix. Telle sera donc la ligne directrice de mon exposé : dégager, dans la vie d'Edith Stein, les interférences de la philosophie et de la religion et montrer que, du fait de ces interférences, il n'y a pas, dans sa vie, de croix qui ne soit salut ni de salut qui ne se rattache à la Croix.

Le 15 avril 1934, quand Edith Stein reçut le saint habit du Carmel, elle prit aussi le nom de Thérèse Bénédicta de la Croix (Teresia Benedicta a Cruce). «Le latin, nous dit Joachim Boufflet, plus subtil que le français, se traduit par *Thérèse bénie par la croix*.»¹² Thérèse, bien sûr, par référence à Thérèse d'Avila (j'y reviendrai un peu plus tard). Mais «bénie par la

¹⁰ *Kreuzeswissenschaft, Studie über Ioannes a Cruce*, Louvain. 1950 (3^{me} édition, 1983) [KW: 15]. Traduit en Français sous le titre *La science de la Croix*, Louvain. Nauwelaerts, 1957. Cité in JB, p. 260.

¹¹ Cité in JB, p. 258.

¹² JB, p. 215.

croix», pour la raison qu'elle portait en son être même. Edith Stein connaissait la signification du nouveau nom que prend une religieuse lorsqu'elle entre au Carmel. Elle devait en parler la même année, dans une lettre adressée à une ursuline : »le nom de la carmélite doit lui rappeler sa vocation, en ce sens qu'elle doit vivre un mystère particulier.«¹³ Comment se faisait-il qu'Edith Stein pressentait déjà en 1934, ce qu'allait être l'aboutissement de sa vie? D'où tenait-elle alors ce savoir de sa croix? Était-ce seulement un pressentiment? N'était-ce pas plutôt la pénétration de son regard dans le mystère de sa vie qui se déployait depuis son enfance juive? En quoi la philosophie, l'importance de la philosophie dans sa vie l'avaient-elles aidée à prendre conscience de tout cela? C'est ces questions que nous pouvons tenter de répondre à présent.

Dans l'ouvrage que j'ai déjà cité et qui a été publié cette année aux Presses de la renaissance - *Edith Stein, philosophe crucifiée*¹⁴ - Joachim Boufflet souligne, à la suite de Florent Gaboriau¹⁵ et de Philibert Secretan¹⁶, combien la conversion d'Edith Stein fut liée à l'orientation qu'elle avait tout d'abord prise en philosophie. »C'est à la faveur de son cheminement philosophique, écrit-il, qu'Edith Stein s'oriente peu à peu jusqu'au baptême.«¹⁷ Jean Paul II connaissait depuis longtemps cette interdépendance, chez Edith Stein, de la réflexion philosophique et de la contemplation religieuse. Alors qu'il était encore archevêque de Cracovie, il avait invité l'un des amis et condisciples d'Edith, le philosophe polonais Roman Ingarden, à lui parler d'elle. Celui-ci avait insisté sur le fait que, »souvent (...), on célébrait trop la spirituelle au détriment de la philosophe.«¹⁸ A l'occasion de la canonisation d'Edith Stein qui a eu lieu le 11 octobre dernier, il importe donc de revenir sur le cheminement de la Sainte et de déceler en quoi sa vocation religieuse se dégage du rapport qu'entretiennent, dans sa vie, la philosophie et la religion.

C'est en 1913, à l'âge de 22 ans qu'Edith Stein se retrouve à Göttingen, dans l'entourage du grand philosophe allemand Edmund Husserl, dont l'originalité de la pensée avait acquis déjà une renommée internationale. En Russie, par exemple, son oeuvre était déjà connue dans les

¹³ WB, p. 68.

¹⁴ Cf. *supra*, note 1.

¹⁵ Florent Gaboriau. *Edith Stein, philosophe*, Fac éditions, 1989 -Aussi : *Lorsqu'Edith Stein se convertit*, Genève. Ad Solem. 1997 (FG2).

¹⁶ Cf. en particulier, de Philibert Secretan, sa présentation de quelques textes philosophiques d'Edith Stein, dans leur traduction française, in: Edith Stein. *Phénoménologie et philosophie chrétienne*, Paris. éditions du Cerf. 1987, pp. I-XI.

¹⁷ JB, *op. cit.*, p. 103.

¹⁸ *Ibid.*

universités et attiraient les jeunes philosophes.¹⁹ A l'intérieur de la philosophie, Husserl réagissait autant aux tendances trop idéalistes en philosophie qu'au positivisme qui dominait alors en psychologie. Il voulait libérer sa démarche de tous les présupposés antérieurs qui avaient encombré la pensée. Il cherchait à saisir les fondements les plus reculés de l'acte de connaître, et c'est de cette façon qu'il dégagait une voie d'accès privilégiée pour atteindre les phénomènes, c'est-à-dire les choses ou les états de choses en tant qu'ils adhéraient précisément à l'acte de la conscience qui tentait de les appréhender. A cause de cela, son enseignement était connu sous le nom de «phénoménologie».

Dans les différentes biographies consacrées à Edith Stein, on souligne souvent le rôle important que joua, dans sa future conversion, le milieu qu'elle fréquenta lorsqu'elle se retrouva à Göttingen. Celui-ci bien sûr n'est pas à négliger. Parmi les personnes qui constituaient l'entourage immédiat du Maître à Göttingen, certaines, qui devinrent des proches d'Edith, accomplirent avant elle le passage de la philosophie au Christianisme. Il s'agissait d'Hedwige Conrad Martius qui devait ultérieurement devenir la Marraine d'Edith ; mais aussi d'Adolf Reinach qui enseigne déjà auprès de Husserl et travaille pour lui-même le phénomène religieux.²⁰ Lorsqu'il mourra à la guerre, en 1917, Edith Stein sera frappée par la grandeur d'âme de sa femme qui s'était elle aussi convertie, par la force qu'elle puisait dans sa foi. Elle écrira plus tard : »Ce fut ma première rencontre avec la croix et avec la force divine qu'elle donne à ceux qui la portent. Je vis pour la première fois l'Eglise née de la souffrance rédemptrice du Christ, dans sa victoire sur l'aiguillon de la mort, visible devant moi. Ce fut l'instant où mon incroyance s'effondra ; mon judaïsme pâlit, et le Christ étincela ; le Christ dans le mystère de la croix.«²¹ Mais celui qui marqua surtout Edith Stein, à cette époque, du fait de son engagement religieux, fut Max Scheler. Il n'était pas un disciple mais un collègue de Husserl et s'il professait comme lui une orientation phénoménologique, celle-ci se voulait différente, moins théorique, plus intéressée par le sens des relations à autrui. Edith Stein y découvre une approche philosophique informée par l'engagement religieux, par l'être-catholique de Max Scheler. »Ce fut mon premier contact avec un monde qui jusqu'alors m'était totalement étranger«, devait-elle écrire plus tard.²² Cependant, nous ne som-

¹⁹ *Les Recherches logiques* de Husserl furent traduites en russe dès 1909. G.G. Chpet qui fut un des étudiants proches de Husserl, de 1912 à 1914, à Göttingen, est ensuite devenu, dans les années dix, à Moscou, le chef de file de la phénoménologie en Russie [à ce sujet cf. l'ouvrage que j'ai récemment publié à l'Harmattan, *Husserl-Heidegger, influence de leur oeuvre en Russie*, Paris, 1998, col. »Ouverture philosophique«].

²⁰ A ce sujet, cf. FGI, p. 44.

²¹ RP, p. 41, cité in WB, p. 45.

²² Cité in: FGI, p. 18.

mes alors qu'en 1913, Edith Stein est encore principalement jeune étudiante et disciple de Husserl. C'est lui qu'elle est venue écouter et c'est auprès de lui qu'elle veut poursuivre sa recherche. Depuis qu'elle a travaillé ses *Recherches Logiques*, elle connaît son idéal de scientificité. Edith Stein, découvrant, par ses relations et amis, la proximité du christianisme, veut d'abord rester exclusivement et essentiellement philosophe. »J'étais venue à Göttingen pour la philosophie, devait-elle avouer, et j'entendais bien y consacrer la plus grande partie de mon temps.«²³ C'est en 1917, note Florent Gaboriau qu'on la voit utiliser pour la première fois, dans une lettre à son camarade Roman Ingarden, le terme de »prier«, et encore le fait-elle alors sous la forme d'une plaisanterie, signifiant par là l'intérêt plus grand qu'elle éprouve pour la philosophie, le souci qu'elle a d'accomplir le travail que lui a confié Edmund Husserl: »Priez pour moi, lui écrit-elle, ou plutôt pour les *Idées*«.²⁴

Evoquer l'entourage de Husserl et le milieu que fréquentait Edith Stein à Göttingen ne suffit donc pas à expliquer son évolution intérieure, son cheminement de la philosophie à la religion. Quelque chose de plus profond et de plus secret, de plus prégnant aussi, devait se réaliser auprès du Maître. Les biographes philosophes d'Edith Stein, comme Florent Gaboriau et Philibert Secretan ne manquent pas de le souligner. Il s'agissait du retentissement que l'enseignement d'Edmund Husserl pouvait avoir sur la jeune philosophe. La phénoménologie était avant tout une méthode ; elle était, au niveau intellectuel, une école d'ascèse et de pureté. Pour un esprit comme celui d'Edith Stein, c'est dans l'intelligence que se préparait d'abord la conversion, et l'expérience qui était vécue au niveau de la pensée lui donnait la forme d'une expérience qu'elle pourrait appliquer ensuite dans la vie religieuse. Il suffit de mentionner quelques données essentielles de la phénoménologie husserlienne pour s'en convaincre. Dans les *Idées directrices pour une phénoménologie pure et une philosophie phénoménologique* dont la première partie paraît en 1913, des notions comme l'*épochè*, la »réduction eidétique«, la »modification de neutralité« sont expliquées dans le détail. Dans tous les cas, il s'agit de mettre entre parenthèses le donné de l'intuition sensible, de retenir des objets, des choses et des états de choses, non point ce qui est fourni à la connaissance par la perception sensible, mais ce qui est originairement donné à la conscience indépendamment du monde sensible, par une forme d'intuition intellectuelle. La première visée de la démarche phénoménologique est celle du monde des essences, ou monde eidétique. La deuxième est celle de la saisie du mouvement de la conscience lorsqu'il se trouve »neutralisé«, dégagé de sa dépendance par rapport aux choses matérielles, rattaché à ce que Hus-

²³ Cité in. JB, p. 62.

²⁴ Cité in: FG1, p. 44.

serl nomme le *Moi pur*. Dans son ouvrage sur Martin Heidegger²⁵, Rüdinger Safranski décrit ainsi l'atmosphère qui régnait alors dans le cercle choisi de l'école de Göttingen : « Il ne s'agissait pas seulement, écrit-il, de rétablir un strict critère de scientificité en philosophie (...), mais de se livrer à une réforme existentielle placée sous le signe de la probité intellectuelle : on voulait en finir avec le faux pathos, la complaisance idéologique, le manque de discipline dans la pensée et le sentir ». Et il renvoie, comme le font aussi tous les biographes d'Edith Stein aux paroles d'Hedwig Conrad-Martius soulignant cet «*éthos* de la pureté objective et de la probité (...) qui ne pouvait, manquer de rejaillir sur l'état d'esprit, le caractère et le mode de vie. »²⁶

Edith Stein se pénètre rapidement de cette méthode intellectuelle qui deviendra plus tard, chez elle, une méthode de vie. Elle apprend « ce qu'il en coûte de s'atteler au travail de la pensée. »²⁷ Perdue tout d'abord dans la masse des renseignements qu'elle recueille, au fil de ses lectures, elle apprend à se tourner vers autre chose que cette diversité à saisir quelque chose d'unique et de solide qui puisse la guider dans ses recherches. Elle s'aperçoit que les livres eux-mêmes ne sont utiles que dans la mesure où ils apportent des éléments qui viennent se greffer sur une expérience. « Je faisais le constat, écrit-elle, de ce que j'éprouvais également dans mon travail ultérieur : les livres ne me sont d'aucun secours tant que je n'ai pas mis en lumière par mon propre effort la réalité en question. Mais cette lutte pour la mise en lumière se déroulait en moi parmi de grands tourments, ne me laissant de repos ni jour ni nuit... ». Or, c'est la vie précisément, l'expérience qui devaient réconcilier Edith Stein avec le travail intellectuel. En 1914, engagée sur le front comme infirmière de la Croix-Rouge, elle fait l'expérience de la souffrance et de la mort des autres. Le sujet de sa thèse qui porte sur *l'Einfühlung*, c'est à dire sur ce qui peut être senti et compris du monde lorsque l'on est principalement en relation avec autrui, lui devient plus accessible de l'intérieur. Elle touche à la maturité intellectuelle. Elle se remet à sa table de travail et laisse venir la chose. Voici comment elle décrit elle-même sa méthode acquise à l'école de la vie autant qu'à celle de la phénoménologie : « Je m'étendais sur ma chaise en arrière, très en arrière, et dirigeais mon esprit, douloureusement tendu, vers ce qui était précisément pour moi la question la plus pressante. Un moment après, j'avais l'impression d'une lumière qui se lève (...). Dès qu'une chose s'était pour moi clarifiée, de nouvelles questions (de nouveaux « horizons » comme aimait à dire Husserl) s'ouvraient à moi. »²⁸ C'est

²⁵ Rüdinger Safranski. *Heidegger et son temps*, Grasset, Paris, 1996, p. 84.

²⁶ *Ibid.* R. Safranski renvoie lui-même ici à E. Endres, *Edith Stein*, Munich, 1987, p. 87.

²⁷ FGI, p. 22.

²⁸ FGI, p. 26.

ainsi qu'Edith Stein parvient assez facilement à venir à bout de sa thèse de Doctorat. Alors que Husserl, nommé Professeur à Freiburg, la prend comme assistante et collaboratrice, elle la soutient le 3 août 1916 et reçoit la mention suprême. Cependant, ce n'est pas seulement à la rédaction de ce travail universitaire que devait conduire la méthode intellectuelle rigoureuse qu'avait acquise Edith Stein, en fréquentant Edmund Husserl. Par le regard qu'elle avait appris à porter sur les choses, par le mode d'être qu'elle avait adopté par rapport à elle-même et par rapport aux *autres*, elle était devenue capable de saisir, en elle-même, dans son univers intellectuel, ce qui, avant de se répercuter dans sa vocation religieuse, devait être aussi le propre de sa pensée.

C'est sur cela que je voudrais particulièrement mettre l'accent ici. On a souvent caractérisé la pensée d'Edith Stein comme s'accordant avec la phénoménologie husserlienne par le fait que la jeune philosophe prônait, comme son Professeur, le retour aux choses elles-mêmes (*»Zurück zu den Sachen selbst«*). Or, on a rarement remarqué qu'il s'agissait là plutôt d'un point de divergence entre le Maître et sa disciple. Ce qu'Edith Stein - et peut-être, avec elle, d'autres disciples de l'école de Göttingen²⁹ - entendait par la chose correspondait à un point de vue beaucoup plus réaliste que celui que sous-entendait Husserl. Ce que la jeune femme comprenait comme la chose concrète, telle qu'elle est offerte à l'intuition sensible et participe du monde matériel, n'était en fait, déjà, que l'interprétation d'un point de vue beaucoup plus large du philosophe qui d'abord, dans toute démarche, visait le monde des essences - non pas une chose concrète, mais la chose dans son être propre. Cette divergence devient de plus en plus évidente à partir de 1916. Lorsqu'Edith Stein, travaillant sur les notes de Husserl, achoppa réellement à la question - très importante chez Husserl - de la constitution du monde matériel. A l'époque, de la part de la collaboratrice d'Edmund Husserl, il ne pouvait s'agir ni d'une mauvaise compréhension de l'oeuvre de son maître ni d'une interprétation erronée. Ses écrits sont là pour prouver la connaissance claire qu'elle avait de tous les aspects de la phénoménologie.³⁰ Il s'agissait plutôt, pour Edith Stein, d'un besoin de correspondre à une intuition profonde qu'elle portait en elle-même et qui la déterminait dans sa façon de retenir pour elle-même la pensée du phénoménologue allemand. Par principe, la philosophe refusait de ne pas prendre en considération de prime abord le monde matériel, tel qu'il était donné, par exemple, dans la nature. Était-ce là un héritage de la tradition juive dont elle avait hérité de sa mère et qui envi-

²⁹ Sur la communion de pensée qu'Edith Stein éprouvait sur ce point avec ses amis, membres de l'école de Göttingen, cf. FG1, p. 16.

³⁰ A se sujet, cf. en particulier, *op. cit.*, les écrits d'Edith Stein sur la phénoménologie, publiés in: *»Phénoménologie et philosophie chrétienne«*, *op. cit. supra*, note 16.

sageait le monde comme création de Dieu? Ou bien était-ce le pressentiment d'une vérité ancrée dans la foi catholique et dont elle découvrirait plus tard le développement dans la philosophie de Thomas d'Aquin? Connaissant son parcours, on pourrait dire sans craindre trop se tromper: les deux à la fois rassemblés dans cette intuition qu'elle pouvait déjà avoir d'une vérité existentielle susceptible de guider autant sa réflexion intellectuelle que son cheminement spirituel et sa vocation religieuse. Se promenant à l'époque avec Roman Ingarden et parlant avec lui de cette question de la constitution qui, chez Husserl, se rattachait essentiellement aux structures de la conscience intentionnelle et à l'expérience du Moi Pur, elle lui aurait confié : »Désormais j'ai l'impression de savoir assez bien ce qu'est la »constitution« mais en rupture avec l'idéalisme. D'un côté, une nature physique existant absolument, de l'autre une subjectivité de structure déterminée, me semblent être le préalable à la possibilité pour une nature de se constituer intuitivement perceptible. Je n'en suis pas arrivée encore à confesser auprès du maître mon hérésie.«³¹

Edmund Husserl travaillait cependant en trop grande proximité avec Edith Stein pour ne pas percevoir ce qui la gênait et il avait une trop grande idée des capacités intellectuelles de sa collaboratrice pour ne pas tenir compte de ses objections. Contrairement à ce qu'elle lui demandait, il ne reviendrait pas néanmoins sur le contenu des *Idées*,³² mais, dans les années vingt, il proposerait un cours qui se rapportait au thème de la thèse d'Edith Stein sur *l'Einfühlung*,³³ et il n'est pas déplacé de penser ici que l'influence de la pensée d'Edith ait pu jouer un rôle dans l'importance qu'Husserl accorderait, dans la dernière partie de son existence, à ce qu'il devait appeler le »monde de la vie«. Auprès de Husserl, Edith Stein, âgée de 29 ans (elle est née en 1891, à Breslau) affirme donc une orientation de pensée qui la dirige vers ce qui est déjà et ce qui restera l'orientation générale de sa vie. Se tenant à l'écart d'un idéalisme radical et d'un positivisme extrême, elle est portée, de par sa nature spirituelle qui informe sa réflexion philosophique, à vouloir englober de sa compréhension tous les domaines de la réalité. Dans sa quête de la vérité, elle est naturellement conduite à désirer ne rien exclure des domaines psychique ou naturel. Cela ne veut point dire qu'elle s'estime capable, elle, en tant qu'individu particulier, de tout expliquer; cela ne veut pas dire non plus qu'elle considère l'homme en général capable de tout appréhender par sa seule raison naturelle. Cela signifie simplement qu'elle se trouve disponible pour s'ouvrir à une expérience autre que seulement philosophique. Découvrant, lors d'un séjour chez la veuve d'Adolf Reinach, les *Notes sur*

³¹ Cité in: FG1, p. 36.

³² A ce sujet, cf. ce qu'Edith Stein confia à R. Ingarden, cité in: FG1, p. 35.

³³ A ce sujet, cf. FG1, p. 32, note 67.

une philosophie de la religion que son collègue et ami avait laissées avant de mourir, elle les associe à l'immense force de confiance et d'amour dont elle voit rayonner sa femme.³⁴ Progressivement, Edith se rend compte que peut exister une attitude intellectuelle consistant non point à vouloir affirmer coûte que coûte la puissance de l'intellect, mais à désirer adhérer à un mystère qui, de par sa nature, doit permettre de révéler des vérités inaccessibles à la seule raison humaine. La foi lui apparaît comme une nécessité non seulement de vie mais aussi de penser. Elle lui apparaît comme ce qui dirige l'intelligence de façon à ce que, par la raison humaine, puisse être dit et expliqué pour les autres, ce qui est vécu dans le secret de la vie intérieure.

A l'approche de sa trentième année, Edith Stein se trouve ainsi dans des dispositions intérieures particulières. Ce sont elles qui vont lui permettre, simultanément, de résister aux désenchantements du monde et de se préparer à l'écoute d'un mystère sacré qui guidera, de façon nouvelle, son activité intellectuelle et sa recherche philosophique.

Tout d'abord les difficultés rencontrées dans le monde. En 1918, Edith Stein présente sa démission au Maître. Épuisée par un travail qui tient plus de celui d'une archiviste que d'une philosophe, »Edith, nous dit Wilhelmine Boehm, a ses propres plans pour ses travaux scientifiques«.³⁵ Consciente en effet de l'originalité de sa pensée, elle cherche une indépendance dans la recherche et vise à devenir professeur d'Université. Mais pour cela, elle doit soutenir encore une thèse d'habilitation. Elle se heurte à ce sujet à des obstacles infranchissables. Que se soit à Göttingen, à Kiel ou à Hambourg, partout on rejette la candidature d'une femme. Mais Edith Stein ne s'en offusque pas : son expérience servira au moins à celles qui viendront après elle. »Sa démarche, nous dit Joachim Boufflet, suscite la publication d'une circulaire relative aux habilitations féminines dans les universités«.³⁶ Et en ce qui la concerne, elle comprend que ce n'est pas la voie qu'elle doit emprunter pour témoigner de la vérité de vie qui est en elle.

Edith Stein revient pour quelques temps chez sa mère, à Breslau. A distance des soucis et des tracasseries universitaires, elle se retrouve dans un état de détente intellectuelle et de disponibilité intérieure propice à lui faire reconnaître ce qui l'habite en profondeur. C'est à cette époque qu'elle se retourne sur son cheminement intellectuel pour tenter d'en dégager le sens : ce qui avait été vécu sous la forme d'un pressentiment se précise alors dans son esprit. Pensant à cette démarche intérieure, elle devait écrire plus tard : »En poussant l'entendement à ses extrémités, on

³⁴ A ce sujet, cf. JB, p.98.

³⁵ WB, p. 54.

³⁶ JB, p. 101.

prend conscience de ses limites : il se radicalise pour trouver l'ultime et plus haute vérité, et découvre que tout notre savoir n'est que rapiéçage. Alors se brise tout orgueil, et deux éventualités se présentent : ou bien on sombre dans le désespoir ou bien on s'incline pour vénérer l'impénétrable vérité, accueillant dans l'humilité de la foi ce que l'activité naturelle de l'entendement ne peut s'approprier. Alors, dans la lumière de la vérité éternelle, l'intellectuel reçoit le juste point de vue sur son propre intellect. Il voit que les plus hautes et ultimes vérités ne sont pas dévoilées par l'intelligence humaine, et que, dans les questions les plus essentielles - et partant, dans la vie pratique -, un simple être humain peut, à partir d'une illumination qui vient d'en haut, l'emporter sur le grand érudit. D'un autre côté, il reconnaît le domaine légitime de l'activité naturelle de l'entendement et, tel le paysan cultivant son champ, il s'acquitte de sa tâche comme quelque chose d'utile et de bon mais qui, comme tout ouvrage humain, reste toujours confiné en d'étroites frontières.³⁷

La citation est longue, mais elle mérite d'être donnée dans son intégralité. Il y a là tout ce qui constitue la trame du cheminement ultérieur d'Edith Stein. Les événements qui allaient se succéder devaient en révéler plus nettement le contenu. Tout d'abord, la rencontre avec les écrits de Thérèse d'Avila. Au mois d'août 1921, alors qu'Edith se trouve dans la maison d'Hedwige Conrad-Martius, dans le Palatinat, elle lit la *Vie de la Sainte*, écrite par elle-même. C'est l'illumination, le surgissement, dans sa vie, de ce qu'elle était à présent prête à recevoir. Elle commente : »Je fus saisie d'emblée et ne m'arrêtai qu'à la fin. Lorsque je refermai le livre, je me dis : voilà la vérité«.³⁸ C'est l'accomplissement aussi de ce qu'elle ressentait déjà intimement : l'humilité radicale, la dépossession de soi, l'abandon complet à la volonté de Dieu, c'est cela qui conduit au dévoilement de la vérité, et cette vérité n'est autre que celle du Dieu révélé. La conversion est vécue comme inéluctable. Pour son baptême, qui a lieu le 1er janvier suivant, la jeune femme reçoit le nom de la Sainte. Elle le gardera lorsqu'elle entrera au Carmel. Puis vient la découverte des écrits de Saint Thomas d'Aquin. Comme devait l'écrire plus tard Edith Stein elle-même : »Là où règne l'Esprit Saint, l'esprit de l'homme se laisse guider sans résistance«.³⁹ L'accès à la vérité par la foi devait s'accompagner inéluctablement de la reconnaissance d'une nouvelle voie pour la connaissance, incluant le recours simultané à une raison naturelle et une raison surnaturelle. L'histoire de la philosophie, qui participait du fondement de la culture occidentale, se révélait tout-à-coup d'une façon inédite : elle pouvait être envisagée d'un point de vue spirituel et religieux, non point

³⁷ Edith Stein, *Wege Zur inneren Stille*, Aschaffenburg, 1987, cité in: JB, p. 109, 110.

³⁸ Cité in: FG2, p. 32.

³⁹ Edith Stein, *Wege Zur inneren Stille*, op. cit., cité in: FG2, p. 54.

comme dépendante du seul entendement humain, non point comme rattachée à la seule subjectivité de l'homme, mais comme servante d'une vérité qui appartenait d'abord à Dieu et qui, du fait de son incarnation, pouvait être révélée à l'homme qui croyait en Lui.

C'est par l'intermédiaire de personnes qui vinrent à elle alors qu'elle se tenait dans le retrait qu'Edith Stein fut initiée à la pensée de celui qui allait lui permettre de poursuivre et d'accomplir sa vocation de philosophe dans l'Eglise. Tout d'abord, à Breslau, le père Schuleman est le premier à lui conseiller la lecture du Docteur Angélique. Puis, alors qu'elle se trouve chez les Dominicaines de Sainte-Madeleine, à Spire, où elle devait enseigner de 1923 à 1928, c'est le Père Przywara qui prend contact avec elle pour lui demander des travaux de traduction : le *Journal* et les *Lettres* du Cardinal Newman qui seront publiés en 1928.⁴⁰ Un échange constructif s'installe entre les deux personnes. Przywara dont l'une des préoccupations principales consistera toujours dans la recherche d'un lien entre la scolastique et la philosophie moderne conseille à Edith de se mettre à la traduction du *De veritate* de Saint Thomas d'Aquin.⁴¹ Edith Stein devait elle-même commenter cet événement : «C'est à la lecture de Saint Thomas que m'apparut pour la première fois la possibilité de mettre la connaissance au service de Dieu, comme une forme de culte, et cette raison seule m'a incitée à me remettre sérieusement au travail scientifique».⁴²

Pour Edith Stein, il n'y avait pas eu, en fait, d'abandon de la philosophie, mais seulement resituation de son rôle et de sa fonction au sein d'une vie qui se voulait, depuis sa conversion, entièrement consacrée à Dieu. A travers Saint Thomas d'Aquin, la philosophie lui apparaissait encore comme ce mode privilégié qui se trouvait offert aux hommes pour dire l'expérience religieuse intérieure qui les habitait, pour communiquer entre eux sur ce qui leur était, à chacun, essentiel. Elle ajoutait encore à ce sujet : «Il me semble en effet que, plus une personne est »attirée en Dieu«, plus elle se doit ensuite de »sortir d'elle-même« pour aller vers le monde, afin d'y porter la vie divine.»⁴³

⁴⁰ A ce sujet, cf. JB, p. 133.

⁴¹ L'influence réciproque que Przywara et Edith Stein exercèrent l'un sur l'autre est incontestable [cf. à ce sujet, l'article que Przywara consacre à Edith Stein («Edith Stein et Simone Weil; essentialisme, existentialisme, analogie», in: *Etudes philosophiques*. Paris, PUF, 1956) et l'introduction de *Etre fini et Etre éternel* (Paris, Louvain. éd. Nauwelaerts/Béatrice Nauwelaerts, 1972, pour la trad. franç.) où Edith Stein fait de nombreuses références à Przywara]. Le point sur lequel il nous semble urgent de nous interroger est celui du rapport qui peut être établi entre l'*analogia entis*, telle qu'elle fut interprétée par Przywara (cf. à ce sujet, Jüngel, *Dieu, mystère du monde*, Paris, éd. du Cerf, 1983, T.II) et la Science de la Croix telle qu'en témoignent l'oeuvre et la vie d'Edith Stein.

⁴² Cité in: JB, p. 133, 134.

⁴³ *Ibid.*

La philosophie ne faisait pas que révéler à Edith Stein sa vocation, elle en faisait partie. De ce qu'elle avait retenu de Husserl, elle n'avait rien oublié; seulement, dans ce qu'elle découvrait de la pensée de Saint Thomas d'Aquin, tout cela se trouvait comme porté à son accomplissement. Dans la philosophie de l'Aquinat elle voyait reprise et commentée cette façon d'appréhender l'être de la chose dont elle avait eu déjà l'intuition en étudiant, commentant, critiquant même la pensée de son premier Maître. Entre Thomas d'Aquin et Husserl, il n'y avait pas nécessairement opposition. Elle estimait de son devoir de montrer au contraire en quoi les deux pensées pouvaient s'accorder. Dans ce but, elle écrivit un texte qu'elle publia dans le *Jahrbuch* de 1929.⁴⁴ En fait, pour Edith Stein qui, tout en restant phénoménologue, vivait aussi de sa prière et de son abandon à Dieu, il s'agissait de saisir l'Idée qui, en Dieu, permettait de rassembler, en une même vision, les deux philosophies. Il s'agissait de resituer la raison naturelle par rapport à la raison surnaturelle, et toutes deux par rapport à la foi en Jésus Christ. Il fallait aussi replacer la question de l'être dans sa dépendance vis-à-vis de la question de Dieu et ceci, en prenant en compte le fait que Dieu, avant d'être un concept de la philosophie, était une expérience de la vie de chacun et de la vie du monde. Par là même devait s'accomplir la vocation philosophique, théologique et religieuse d'Edith : témoigner d'un accord possible entre la scolastique et la phénoménologie ; faire de sa propre recherche un pont entre les deux mondes; montrer enfin, face à des pensées comme celle de Martin Heidegger, que la phénoménologie n'impliquait pas forcément un rejet de la philosophie chrétienne, qu'elle ne s'enracinait pas nécessairement dans une philosophie dont les origines seraient uniquement grecques, mais qu'elle pouvait être comprise aussi à partir d'un point de vue chrétien sur le monde et sur l'histoire, et qu'en cela elle était apte à renvoyer aux racines judéo-chrétiennes de notre civilisation.

Le Carmel, lui aussi, était, pour Edith Stein, le symbole de cette union entre l'Orient et l'Occident chrétiens, et plus encore entre la culture juive et la culture chrétienne. Dans un texte qu'elle consacrera plus tard à «la prière de l'Eglise»⁴⁵, elle insistera sur ce lien entre l'Ancien et le Nouveau Testament qu'elle voyait s'incarner précisément dans l'ordre du Carmel.⁴⁶ Celui-ci, en effet, ne trouvait-il pas ses origines, en Israël, sur le mont qui lui avait donné son nom, et où le Prophète Elie avait séjourné? Et n'était-

⁴⁴ »Husserls Phänomenologie und die Philosophie des Hl. Thomas von Aquin, Versuch einer Gegenüberstellung«, *JPhPhF*, Festschrift Husserl, 1929. Trad. franç. par Ph. Secretan. »La phénoménologie de Husserl et la philosophie de Saint Thomas d'Aquin. Essai de confrontation« *op. cit.*, pp. 31-55.

⁴⁵ *Das Gebet der Kirche*, traduit sous le titre »La prière de l'Eglise" éd. de l'Orante, Paris, 1955.

ce pas le Prophète Elie qui, en compagnie de Moïse avait été vu par les Apôtres, auprès du Christ transfiguré? Depuis l'année 1921, pour Edith Stein, il n'y avait jamais eu l'ombre d'un doute : c'est au Carmel qu'elle entrerait. Sa fréquentation des dominicaines de Spire et des bénédictins de Beuron ne pouvait rien y changer. Il y avait, dans la nature même de l'ordre des carmélites quelque chose qui correspondait ce dont Edith Stein devait témoigner et elle avait toujours eu le pressentiment que à c'était dans cet ordre que sa vie s'accomplirait.⁴⁷ En mai 1933, lorsqu'elle avait pris contact avec les carmélites de Cologne pour officialiser sa demande, c'est cela qu'elle leur avait dit : »Toujours il m'[a] semblé que le Seigneur me réservait une part au Carmel, une part que je ne pourrais trouver ailleurs«.⁴⁸ Elisabeth de Miribel revient sans cesse sur le même point : »Son désir, unique et pur, était de disparaître, de se perdre dans le Carmel...«⁴⁹; et encore : »Elle entra au Carmel comme un enfant qui va se jeter, joyeux et chantant, dans les bras de sa mère...«⁵⁰ Ultime et sublime *époché*! De son premier Maître, Edmund Husserl, Edith Stein avait gardé le geste de la mise entre parenthèses d'un premier donné pour se placer dans l'espace des formes pures et éternelles. Ce dont elle se détachait à présent, définitivement, ce n'était pas seulement du monde de la peine et du soucis,⁵¹ c'était aussi du monde de sa mère, du monde juif lorsqu'il se pensait à distance du monde chrétien, séparé, retranché, et donc éloigné de Dieu.⁵² Si elle avait refusé le poste qu'on lui offrait en Amérique, c'est que quelque chose d'autre l'attendait. Pour Edith, l'entrée au Carmel, cela signifiait la fin du sacrifice parce que c'était la fin de son éloignement de Dieu, le début de sa vie en Dieu. »J'étais en paix, devait-elle écrire, profondément. J'avais

⁴⁶ A ce sujet, cf. WB, p. 41, 42.

⁴⁷ Cf. à ce sujet, RP, p. 106, cité in: WB, p. 82.

⁴⁸ Cité in JB, p. 200.

⁴⁹ In: Elisabeth de Miribel, *Comme l'or purifié par feu, Edith Stein, 1891-1942, op. cit.*, (EM), p. 148, cité in JB, p. 199.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 147, cité in: JB, p. 210.

⁵¹ Avant de décider d'entrer au Carmel, avant d'avoir eu la conviction que c'était bien là que se trouvait sa voie, elle avait de nouveau été affrontée aux difficultés de la vie dans le monde. En 1931, ses tentatives réitérées de demander l'habilitation s'étaient encore soldées par un échec, à Freiburg où Heidegger ne lui fut guère favorable, à Breslau où Edith ne voulut pas choquer sa mère (cf. à ce sujet, BJ., p. 168). En 1933, à cause de l'antisémitisme qui se développait en Allemagne, elle avait dû abandonner aussi le poste qu'elle occupait depuis un an à l'Institut catholique allemand de pédagogie scientifique de Münster (*ibid.*, pp. 192-199).

⁵² Cf. à ce sujet RP, p. 109, (cité in: JB, p. 208), qui relate les paroles de la mère d'Edith sur le Christ, lorsqu'Edith lui fit part de sa décision d'entrer au Carmel : »Pourquoi donc as-tu appris autre chose? dit-elle avec désespoir, et elle ajouta : Je n'ai rien contre lui...Il se peut qu'il ait été un homme très bon...Mais pourquoi s'est-il fait semblable à Dieu?«

atteint le port : celui de la volonté de Dieu⁵³ et encore, un peu plus tard : »Vous ne pouvez savoir combien je suis confondue, quand quelqu'un parle de notre »vie de sacrifice«. La vie de sacrifice, je l'ai connue tant que j'étais au-dehors; à présent, allégée de tous mes fardeaux, je dispose en abondance de ce qui alors me manquait⁵⁴. Mais simultanément et par voie de conséquences, l'entrée au Carmel, c'était aussi, l'adhésion totale au mystère de Dieu, non point pour elle, Edith, mais pour son peuple. Ceci elle l'avait compris pendant le Carême 1933, lorsqu'elle entendit parler des »atrocités commises contre les juifs d'Allemagne« : »Il m'apparut clairement, écrit-elle, que la main du Seigneur s'abattait lourdement sur son peuple et que la destinée de ce peuple devenait mon partage⁵⁵. Puis au mois d'avril 1933, lorsqu'après avoir dû abandonner le poste d'enseignante qu'elle occupait à Münster,⁵⁶ elle s'était retrouvée dans la chapelle du Carmel de Cologne : »Un prêtre se mit à prêcher en termes émouvants. Mais j'avoue que j'entendais à peine son sermon, tout occupée que j'étais à une autre conversation. Je m'adressais intérieurement au Seigneur, lui disant que je savais que c'était sa Croix à lui qui était imposée à notre peuple. La plupart des juifs ne reconnaissaient pas le Seigneur, mais n'incombait-il pas à ceux qui comprenaient de porter cette Croix? C'est ce que je désirais faire. Je lui demandais seulement de me montrer comment. Tandis que la cérémonie s'achevait dans la chapelle, je reçus la certitude intime que j'étais exaucée. J'ignorais cependant sous quel mode la Croix me serait donnée⁵⁷.

Comprenons-le bien, la fin du sacrifice ne signifie pas l'abandon de la Croix. Parler de sacrifice, c'est prendre un point de vue sur le monde et sur soi-même qui implique encore une distance avec Dieu. Vivre le sacrifice jusqu'à l'expérience de la Croix, c'est déjà, de façon radicale et absolue, ne plus penser à soi, être en Dieu et participer de son mystère. C'est cela qui, par le Christ, est porteur de salut. Edith Stein l'a éprouvé, à notre époque, pour la réunion des peuples juif et chrétien. Lors de sa canonisation, le Pape Jean Paul II a désigné le 9 août, jour de sa mort, comme jour de la Shoah dans l'Eglise. A travers la vie d'Edith Stein disparaît la distance entre le destin personnel et le destin des hommes. Elle est, pour notre époque, l'incarnation du mystère christique. Confusément, elle le savait, elle qui avait écrit : »Ce dont nous sommes sûrs, c'est d'être ici-bas pour

⁵³ *Ibid.*, p. 141, cité in JB, p. 209.

⁵⁴ Cité in: JB, p. 223.

⁵⁵ RP, p. 115, cité in: JB, p. 193.

⁵⁶ Edith Stein, alors connue par toutes ses conférences, s'était vue offert, en 1932, par le Père Johann Peter Steffes, un poste de responsabilité à l'Institut allemand de pédagogie scientifique de Münster (à ce sujet, cf. JB, p. 169, pp. 173-177 ; aussi *supra* note 51).

⁵⁷ RP, p. 98, cité in: JB, p. 195.

faire notre salut et celui des âmes qui se trouvent liées à la nôtre». Entre la Croix et le salut, entre l'expérience et le savoir, entre la philosophie et la vie, pour Edith Stein, devenue la carmélite Thérèse Bénédictine de la Croix, il n'y avait plus de différence. Dom Feuling, un de ses anciens amis philosophes qu'elle recevait parfois au parloir de Cologne, l'avait bien compris : «Il ne s'agissait plus pour elle de chercher la vérité, mais d'en vivre. Elle était passée au-delà des choses ; elle les regardait désormais à partir de la foi divine».⁵⁸ Sa grande oeuvre philosophique, *Etre fini et être éternel*,⁵⁹ qu'elle allait écrire au Carmel de Cologne, de 1934 à 1936, et dans laquelle elle tentait de faire une approche renouvelée de la pensée de Saint Thomas d'Aquin à partir de ce qu'elle avait retenu de la phénoménologie, représentait ce que son regard de foi pouvait apporter à la philosophie contemporaine. La philosophe et la phénoménologue Edith Stein n'avaient pas disparu. Elles étaient seulement venues se fondre dans la destinée de la religieuse Thérèse Bénédictine de la Croix et c'est pour cette raison, fondamentalement, qu'elles étaient susceptibles d'ouvrir des horizons nouveaux à la culture. C'est bien cela qu'avait perçu le Maître, lorsqu'il dit à soeur Adelgundis après l'avoir entendu relater la cérémonie de la prise d'habit d'Edith (15 avril 1934) : «Il est remarquable de voir Edith découvrir comme du sommet d'une montagne la clarté et l'ampleur de l'horizon».⁶⁰

Or, de même que la mère d'Edith mourait, le jour où sa fille renouvelait ses vœux,⁶¹ de même le Maître était mourant, le 21 avril 1938, lorsqu'avait lieu la profession solennelle de celle qui était restée sa disciple et son amie: Accompagné par soeur Adelgundis, Husserl s'éteignit (le 27 avril) »dans une grande paix et une profonde communion avec le Christ».⁶² Ainsi la Sainte, entraînait-elle discrètement dans son sillage tous ceux qu'elle avait aimés. Le regard fixé sur son chemin de Croix, elle les tenait déjà rassemblés dans la lumière du Salut.⁶³

⁵⁸ Cité in: JB, p. 232, 233.

⁵⁹ *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, (3^{me} édition, 1985); trad. franç., *L'être fini et l'Être éternel. Essai d'une atteinte du sens de l'être*. Louvain, Paris, éd. Nauwelaerts, 1972.

⁶⁰ RP, p. 170, cité in: JB, p. 218.

⁶¹ 14 septembre 1936, jour de l'Exaltation de la Croix, cf. JB, p. 242.

⁶² JB, p. 248, 249.

⁶³ »Celui qui entre au Carmel, avait-elle dit un jour, n'est pas perdu pour les siens; au contraire, il leur est gagné de manière spéciale, car c'est bien notre tâche de nous tenir devant Dieu pour tous« (cité in: JB, p. 207).

Resumé: M. Dennes, Edith Stein: Experience de la Croix et philosophie du Salut

L'auteur fait une réflexion sur l'oeuvre et la vie d'Edith Stein. Ce qui, pour elle, à la fin de sa vie, se rassemble en une science de la Croix, l'auteur voudrait le diviser en deux formules dont les termes sont, en fait, interchangeables, et constituent presque une forme de chiasme. »Expérience de la Croix et philosophie du Salut«, cela indique le mouvement d'une vie qui avance au rythme permanent d'une expérience qui donne le salut parce qu'elle est une réflexion incessante, un retournement constant, par la philosophie, sur ce qui la fait de plus en plus adhérer au mystère de la Croix. Telle est donc la ligne directrice de son article: dégager, dans la vie d'Edith Stein, les interférences, il n'y a pas, dans sa vie de croix qui ne soit salut ni de salut qui ne se rattache à la Croix.

Les mots clés: Husserl, phénoménologie, Thomas d'Aquin, Croix, salut.

Povzetek: M. Dennes, Edith Stein: Izkustvo Križa in filozofija odrešenja

Avtorica osvetli in analizira filozofske spise Edith Stein v luči njene življenske odločitve za krščanstvo in karmeličansko duhovnost svetega Križa. Edith Stein je namreč ob koncu življenja zastavila svojo »znanost o Križu«, ki jo avtorica razprave račeni v dveh med seboj prepletajočih se rezsežnostih in sicer kot izkustvo Križa in kot filozofijo odrešenja. Tako na eni strani že samo izkustvo Križa pojasnuje in osvetli odrešenje, ker je hkrati neprestani resen razmislek, in na drugi strani tudi filozofija Steinove s svojim razmišljanjem in iskanjem pomenskega bistva odrešenja nujno popelje k skrivnosti Križa.

Razprava iz del Edith Stein, posebno še iz njenih javnih predavanj, ki jih je imela filozofinja po svoji osamosvojitvi od Freiburške univerze, pokaže, na kakšen način je Husserlova fenomenologija bila odlična priprava za Steinova duhovno pot. Husserlova fenomenološka metoda je torej Steinovi omogočila, da je bila v nenehnem dialogu tako z očetom fenomenologije, Husserlom samim, kot tudi s Tomažem Akvinskim. Hkrati pa jo je ta metoda opogumila, da se je podala na pot duhovnosti Križa in ostala filozofinja. V tem smislu predstavlja za krščanskega misleca Edith Stein ideal, saj ji filozofska misel in duhovno iskanje nista dve ločeni aktivnosti duha. Obe dejavnosti vodita k razkritju in k osvetlitvi bistva človeškega življenja in trpljenja.

Ključne besede: Husserl, fenomenologija, Tomaž Akvinski, Križ, odrešenje.

Christian Gostečnik OFM

Sodobni psihoanalitični pogled na religijo

Uvod

Sodobne psihologe in psihoanalitike, ki govorijo o religioznem izkustvu, bi lahko v grobem razdelili na štiri skupine, in sicer na psihologe religije, na religiozne psihologe, psihologe, ki se za religijo ne zanimajo in na psihologe, ki religijo zavračajo, ali jo celo obravnavajo kot nekaj patološkega. Psihologi religije skušajo razumeti in razložiti religiozni fenomen in ti v svojih raziskavah in analizah v glavnem potrjujejo neke vrste metodološko nevtralnost, vzdržujejo razmejitve psihološke discipline in ne predpostavljajo tistih trditev, ki spadajo na področje filozofije in teologije. Na drugi strani so religiozni psihologi, ki gojijo neko simpatijo do religije ter uporabljajo psihološke koncepte, ki so v sozvočju z religioznimi verovanji in spoštujejo prilagoditveno vlogo religije. Tretja skupina se za religijo in religiozna vprašanja ne zanima oziroma puščajo religijo povsem ob strani, religioznim doživljanjem v svojih raziskavah ne posvečajo nobene pozornosti. četrta skupina pa skuša razložiti religiozni pojav na osnovi človeškega izkrivljenega doživljanja ali izkrivljene percepcije oziroma religijo opisuje kot nevrotičen in celo patološki odraz človeškega doživljanja.

V tej razpravi se bomo osredotočili predvsem na prvo in drugo skupino psihologov in analitikov in skušali predstaviti sodobni psihološki pogled na področje religioznega in sakralnega. Prva skupina, psihologi religije, so analitiki, ki zelo pozorno in skrbno uporabljajo zgolj psihološki in ne teološki jezik ali jezik religije in zato definirajo Boga z izrazi psihološke realnosti. Ti psihologi pri opredelitvi in analizi religioznega doživljanja uporabljajo pojme iz objekt - relacijske teorije. Bog je v njihovih analizah prisoten kot »iluzorni tranzicijski objekt«. Pri tem raziskujejo človeška subjektivna in intrapsihična doživljanja, posebno tista, ki vključujejo objekte religioznega verovanja. Ne ukvarjajo pa se z vprašanjem potrditve ali zanikanja objektov človeškega verovanja.

Na drugi strani imajo religiozni psihologi izostren čut do religioznih doživetij in verovanj. Objekt - relacijska teorija s svojimi koncepti tudi v njihovih razmišljanjih odpira ideje o »realnem« objektu v zvezi z intrapsihično podobo Boga. Ti psihologi argumentirajo, da globoko človeško

hrepenenje biti v odnosu, kaže v smer Boga, ki zadovoljuje to univerzalno potrebo in ki ima tudi objektivno (ne samo psihološko) eksistenco.

V tej razpravi bomo še posebej skušali pokazati na možnost obstoja transcendentnega drugega, za katerega religiozna oseba trdi, da je nekaj realnega. Skratka, pokazali bomo, da je v človeškem doživljanju možno prepoznati tudi globoko ali celo vrojeno željo oziroma hrepenenje po svetem oziroma religioznem, ki v svojem temelju predpostavlja resničnost bivanja Boga samega.

I. Objekt relacijska teorija in religiozno izkustvo

Objek - relacijska teorija opisuje naravo in izvir osnovnih vzorcev vedenja, ki temeljijo na medosebnih odnosih. »Objekt« je drugi, to je oseba ali stvar v posameznikovem zunanem okolju, ki postane interno ali psihično signifikantna; gre za občutja in mentalne predstave oziroma podobe, ki so povezane s posameznikovim odnosom z objekti. Zgodnja medosebna doživetja z drugimi predstavljajo bogat kompleks notranjih predstav, ki funkcionirajo kot psihične strukture razuma in krojijo odnos posamezne osebe s svetom.¹ Pojem »objekt« je prvi uvedel Freud, in sicer leta 1895, ko je v kratkem orisu nagona², orisal otrokovo lakoto in otrokova občutja in predpostavljal, da povzroči lakota v otroku pozitivno navezavo na in željo po objektu, ali bolj natančno, navezavo z interno podobo objekta v otrokovem razumu. Objekt so v tem primeru materine prsi, ki so nudijo otroku toplino. Otrok najprej vzpostavi odnos z delom matere, nato z materjo kot celoto in pozneje z ostalimi stvarmi in ljudmi zunaj sebe.

Tako torej objekt v tem prvotnem pomenu označuje željo po zadovoljitvi bioloških potreb, ki bodo pozneje postale tudi psihološke potrebe.³ Veliko razprav tudi vključuje misel, da je objekt oseba, ki jo posameznik internalizira, in sicer prek mentalnih podob, na katere so navezana tudi čustva. Pojem objektnih relacij tako raste iz primarnih motivacij, katere pozneje razumemo kot iskanje odnosov in ne samo iskanje zadovoljenosti ali ugodja.

¹ O tem pišejo S. Mitchell, *Relational Concepts in Psychoanalysis: An Integration*, Cambridge, London 1988; *Hope and Dread in Psychoanalysis*, New York 1993; *Freud and Beyond*, New York 1995; *Influence and Autonomy in Psychoanalysis*, New York 1997; F. Summers, *Object Relations Theories and Psychopathology*, New York 1994; H. Kohut, *The Restoration of Self*, New York 1977; *The Two Analysis of Mr. Z*, v: IJP 60 (1979) 3-27; *How does Analysis Cure*, Chicago 1984; H.S. Sullivan, *Clinical Studies in Psychiatry*, New York 1956; *Personal Psychopathology*, New York 1972.

² Prim. S. Freud, *Project for a Scientific Psychology* (Standard edition vol. 1) London 1895, 322.

³ Prim. M.St. Clair, *Human Relationship and the Experience of God*, New Jersey 1994, 8.

Poleg tega se pojem objektnih relacij lahko uporablja tudi v širšem pomenu; nanaša se na različne psihoanalitične teorije, ki razlagajo, kako pretekli odnosi oblikujejo posameznikove odnose v sedanjosti.⁴ Te podobe so duševne predstave, ki imajo trajno eksistenco, in sicer kot duševne podobe, ki so zgrajene iz več vtisov. Otrok doživlja in oblikuje različne podobe svoje matere in na osnovi tega počasi gradi podobo svoje matere oziroma afektivno mentalno strukturo.

Pojma objekt in objektne relacije nosita veliko teoretično težo; najdemo ju v različnih pomenih. Otrok začne svoj odnos z zunanjim svetom, ker je odvisen od biološke hrane iz materinih prsi. Obenem začne otrok v prvih mesecih in letih življenja na osnovi odnosov z drugimi graditi intrapsihične strukture, ki mu omogočijo, da vzpostavi odnose z ljudmi zunaj sebe; na temelju tega pa v njem začne tudi rasti zavest o sebi. Objekt - relacijska teorija razume ta proces na osnovi oblikovanja intrapsihičnih struktur, ki so skrojene od prejšnjih odnosov, ki pa afektivno vplivajo na medosebne odnose v sedanjosti. Z drugimi besedami, odnosi v sedanjosti so samo nova izdaja pomembnih odnosov iz preteklosti oziroma neke vrste ponavljanje preteklih odnosov.⁵

Medtem ko je torej Freud razvil psihoanalizo kot teorijo odnosov, utemeljenih na bioloških nagonih, so poznejši analitiki razširili njegove ideje in postavili odnos oziroma pripisali odnosu osrednjo vlogo in s tem osvetlili človeško zmožnost za odnosno intimnost. Za Freuda je drugi samo oseba, ki zadovoljuje posameznikove potrebe oziroma uresničuje posameznikove nagonske potrebe; z drugim torej posameznik vzpostavlja odnos zaradi potreb in ne zaradi odnosa samega. V tem smislu se je torej psihološka paradigma v celoti zamenjala. Biološki nagoni niso več temeljni material, iz katerih je sestavljena človeška duševnost, niso več osnovna motivacijska sila človeškega razvoja, niti niso več osnova vsesplošne psihopatologije, ampak je postal odnos, zlasti odnos s primarnimi intimnimi osebami v otrokovem doživljanju temeljnega pomena za njegovo psihično zgradbo. Ti odnosi tudi bistveno in včasih dramatično vplivajo na njegov razvoj. V tem smislu lahko sedaj govorimo o skupini teoretikov in analitikov, ki so jih bomo imenovali objekt - relacijski teoretiki, ki pa niso združeni v nobeni enotni ali sistematizirani šoli. Pod tem naslovom bi lahko združili imena, kot so: Fairbairn, Winnicott, Kohut, Guntrip, Klein, Mahler, Bowlby in Sullivan. Vsi ti analitiki zagovarjajo, da je odnos z drugim temeljnega pomena pri izgradnji človekove duševne zgradbe.⁶

⁴ Prim. S. Mitchell, *Relational Concepts in Psychoanalysis: An Integration*, Cambridge, London 1988; *Hope and Dread in Psychoanalysis*, New York 1993; *Freud and Beyond*, New York 1995; *Influence and Autonomy in Psychoanalysis*, New York 1997.

⁵ Prim. D. Stern, *The Motherhood Constellation*, New York 1995, 60-78.

⁶ Prim. S. Mitchell, *Relational Concepts in Psychoanalysis: An Integration*, Cambridge, London 1988, 21-33.

Ti analitiki so torej na temelju odnosov, zlasti njazgodnejših odnosov otroka z materjo, skušali osvetliti in razložiti osnovne prvine in silnice človeške osebnosti ter instrumente, na podlagi katerih nemočni otrok psihološko raste v odraslo osebo, ki lahko ljubi in vzpostavlja odnose z ostalimi zreliimi odraslimi. V bistvu je psihološko rojstvo proces, ki vključuje internalizacijo in inkorporacijo odnosov z zunanjimi objekti in na temelju teh otrok oblikuje notranjo podobo svoje osebnosti. Študij človeške osebnosti torej pomeni študij zgodovine posameznikovih odnosov s signifikantnimi drugimi.

Fairbairn je bil v tem pogledu še prav posebej kritičen do Freudove teorije o gonih in instinktih in je v nasprotju s Freudom trdil, da je človeško srce primarno »lačno« oziroma usmerjeno ali celo »gnano« k medčloveškim odnosom in da je torej »gon« po odnosu temeljna motivacijska sila človeškega razvoja; s tem pa je v samem temelju zavrnil Freudovov teorijo nagonov, ki je predpostavljala, da so nagoni temeljne motivacijske silnice človeškega razvoja.⁷

Ta poudarek na medsebojnih odnosih pa obenem tudi omogoča objekt-relacijski teoriji, da prikaže, sicer ne sistematično, vendar kljub temu zelo pristno notranji pogled na religijo oziroma človeško religiozno doživetje.

1) Intrapsihična podoba Boga

V tem članku predpostavljamo, da to, kar vemo o odnosih med ljudmi, lahko tudi bistveno prispeva k notranjemu vpogledu v dinamiko, ki ustvarja naš odnos z Bogom in s svetim, ki pa je vsekakor ločeno od teološkega vprašanja o milosti in od vprašanja o različnih načinih ali nivojih bivanja. Ko namreč teolog govori o Bogu, govori o Božjem razodetju Božjega življenja in ga obravnava s pomočjo ali na temelju milosti in zato uporablja teološke metafore in teološki jezik. Ravno tako kot si npr. sv. Pavel izposoja izraze iz trgovskega sveta tedanje dobe, da s pomočjo njih izrazi teološke realnosti odrešenja, tako tudi moderni pisci izražajo relacijske teme z izrazi, ki osvetljujejo razumevanje milosti, kot Božje jaz-komunikacije v ljubezenskem odnosu, ki ima za posledico Božjo prisotnost in Božje bivanje med nami.⁸ Arena moderne miselnosti, ki je verjetno najbolj perspektivna z ozirom na kategorije medčloveških odnosov, pa je vsekakor psihoanalitična teorija objektnih relacij, ki skrbno študira strukture osebnostne interakcije.

⁷ Prim. W.R.D. Fairbairn, *Endopsychic Structure Considered in Terms of Object-Relationships*, v: *Psychoanalytic Studies of Personality*, London 1952, 84.

⁸ Prim. W.W. Meissner, *Life and Faith: Psychological Perspectives on Religious Experience*, Washington D.C. 1987, 27.

Razvojni proces posameznikove osebnosti ali posameznikovega jaza se začne v družini, ki obenem tudi omogoča razvoj intrapsihične podobe Boga; v tem oziru gre za specialno obliko intrapsihične objektne podobe.⁹

Dela Rizzutojeve in McDargha¹⁰ kažejo na zelo pomemben vpliv intrapsihičnih podob na razvoj podobe Boga. Delo teh dveh analitikov temelji na Freudovem zgodnjem preučevanju religije in sicer s posebnim ozirom na Freudovo razumevanje poročila iz 1 Mz 1,26-27, ki ga religiozno izročilo razlaga v smislu, da je Bog ustvaril človeka po svoji podobi in sličnosti, medtem ko Freud presenetljivo trdi ravno obratno, in sicer, da je človek ustvaril Boga v skladu s svojo podobo.¹¹ Freud je pri tem očitno spregledal realnost separiranega personalnega Boga in se osredotočil predvsem na razumevanje, kako in zakaj človeštvo ustvarja bogove in demone. Freud v bistvu vidi izvor Boga v obrambnih procesih in mehanizmi, ki se razvijajo med ojdipovsko periodo, v kateri naj bi bil človeški oče povzdignjen v intrapsihično podobo Boga. Freud torej postavlja izvor religije v otroško dobo, in sicer kot obrambo proti globokemu občutju nemoči.¹²

Objekt - relacijske teorije pa v nasprotju s Freudovo predpostavko trdijo in dokazujejo, da se intrapsihične podobe jaza oziroma sebe in intrapsihične podobe Boga bistveno gradijo v človeškem kontekstu oziroma v družinskem okolju, in sicer lahko s pomočjo ljubečih in skrbnih ali pa prek krutih in omejenih staršev in ne kot obrambne reakcije občutja globoke nemoči. Otrokovo doživljanje odnosov je tista temeljna snov, iz katere otrok gradi podobe o sebi in drugih. Te se začnejo konstruirati na osnovi odnosa s starši in se končajo z otrokovim ustvarjanjem notranje, intrapsihične podobe božanskega mnogo prej, kot je otroku na voljo institucionalna religija.¹³ Rizzutova vztraja, da proces ni izključno reprezentacijski, torej ne gre le za duševno sliko o Bogu, temveč proces oblikovanja intrapsihične podobe Boga vključuje opazovanje ali doživljanje, in sicer, kako starši molijo in kako obravnavajo drug drugega. Povsem jasno je torej, da se ti temeljni procesi udejanjajo, še predno je otrok star pet ali šest let. Pri tem pa je treba poudariti, da se ta proces oblikovanja in pre-

⁹ Prim. A.M. Rizzuto, *The Father and the Child's Representation of God: A Developmental Approach*, v: *Father and Child: Developmental and Clinical Perspectives*, Boston 1982, 359.

¹⁰ Prim. A.M. Rizzuto, *The Birth of the Living God: A Psychoanalytic Study*, Chicago, London 1979; J. McDargh, *Psychoanalytic Object Relations Theory and the Study of Religion*, Chicago 1983.

¹¹ Prim. S. Freud, *Psychopathology of Everyday Life* (Standard edition vol. 6) London 1901, 19.

¹² Prim. S. Freud, *Future of an Illusion* (Standard edition vol. 21) London 1927, 17-18.

¹³ Prim. M.St. Clair, n.d., 11.

oblikovanja osebne podobe Boga nikoli ne zaključí; zrela oseba ponovno sreča Boga svojega otroštva na vsakem vogalu svojega poznejšega življenja.¹⁴

Otrokov čút za Boga in intrapsihična podoba Boga sta na zelo kompleksen način povezana z otrokovimi starši. Tako se lahko starše doživlja kot dobre ali pa slabe; s tem je lahko skladna tudi podoba Boga; ali pa je ta podoba povsem nasprotna, tako da je Bog v tem scenariu lahko povsem dober in varujoč, medtem ko so starše doživlja kot neskrbne, slabe in neljubeče.¹⁵ Tudi nasprotno je seveda mogoče, in sicer, da so starši idealizirani in Bog razvrednoten. Bistvena poteza je, da družinski odnosi oblikujejo temelj intrapsihične podobe Boga, na zelo kompleksni osnovi. Ko otrok odraste v mladostnika in potem v zrelo osebo, se intrapsihična podoba Boga še nadalje razvija in se po navadi loči od intrapsihične starševske podobe ter postane univerzalna.¹⁶

Pri tem je treba poudariti, da otrok ne ustvarja intrapsihične podobe Boga zavestno iz fantazije, kot je to trdil Freud, ampak jo ustvarja iz konkretnega doživljanja družinske molitve, zgodb in vprašanj, ki jih zastavlja staršem. Šele postopoma se otrok uvaja v institucionalno religijo, kjer gre za nadaljnjo refleksijo in s tem za preoblikovanje intrapsihične podobe Boga. V bistvu ima zgodnja religiozna vzgoja velik vpliv, toda k tej vzgoji vsekakor otrok če prispeva svojo sliko o Bogu. Ta intrapsihična podoba Boga pa ima poleg tega tudi psihično energijo in dinamiko žive osebe.¹⁷

Objekt - relacijska teorija, ki je v svojem bistvu razvojna teorija torej v marsičem preseže Freuda, ki v svojem razmišljanju o religiji ni zmozel vzpostaviti bogatejšega in bolj kompleksnega razvojnega modela. Njegove teorije so bile namreč skoraj izključno omejene na infantilne nevrotične konflikte zgodnjega razvoja, ki povzročajo ritualistične in obsesivne simptome v odrasli dobi.

2) Pojem iluzornega in religiozno izkustvo

D.W. Winnicott, eden prvih teoretikov objekt - relacijske teorije, se je v svojem delu še posebej posvetil dialogu med religijo in psihoanalizo ter definiral psihično lokacijo religioznega izkustva. To temo ali lokacijo je odkril že Freud, ki je trdil, da je religija iluzija, in sicer zgolj interni psihični proces. Kot iluzija, religija glede na Freuda, služi obrambnim namenom; človeka varuje pred silovitimi občutki nemoči. Za Freuda je iluzija

¹⁴ Prim. A.M. Rizzuto, *n.d.*, 7.

¹⁵ Prim. W.W. Meissner, *Psychoanalysis and Religious Experience*, New Haven and London 1984, 141.

¹⁶ Prim. M.St. Clair, *n.d.* 12.

¹⁷ Prim. A.M. Rizzuto, *n.d.* 10.

potrebna, in sicer zato, da naredi to obupno nemoč znosno, saj brez te iluzije ljudje ne bi bili sposobni prenašati življenjskih težav.¹⁸ Freud trdi, da človek ne more in ne sme vedno ostati otrok, ampak mora odrasti in s tem odstraniti iluzije ter prevzeti realistično, znanstveno in objektivno podobo stvarstva.

V nasprotju s Freudom pa si je Winnicott prizadeval premostiti razcep med zunanjim in privatnim svetom, med subjektivnim in objektivnim. Zato predpostavlja še tretjo dimenzijo človekega bivanja, t.i. (an intermediate area of experience) intermediantno areno doživljanja.¹⁹ Ta psihološki prostor je produkt interakcije notranjega sveta posameznika z objektivnim okoljem, v katerem posameznik živi. Ta intermediantna realnost je medosebna, vse od začetka vsebovana v odnosu med materjo in otrokom.

Izvir »iluzornega« doživetja prihaja iz otrokovega zgodnjega razvojnega obdobja, in sicer iz otrokovega zaupanja v mater, ki ga otrok doživlja ob materi. Winnicott to doživetje imenuje »tranzicijski objekti«. Pri tem gre za igrače, oblačila in odeje, ki služijo za premostitev med fizično prisotnostjo matere in dozorelo zmožnostjo obdržati to udobno, lagodno in pomirjajočo podobo matere v razumu, medtem ko je mogoče biti od matere tudi neodvisen. Tako lahko otrok s stiskanjem medvedka ali materine svilene nogavice priključuje pomirjajočo bličino matere, kadar je mati fizično odsotna. Uporaba igrač in drugih objektov, t.i. tranzicijskih objektov, kaže na dejstvo fantazij oziroma imaginacij, prek katerih otrok vidi svet na način, ki zamegljuje ostro distinkcijo, ki jo naredijo odrasli med notranjim in zunanjim svetom. Rezultat je intermediantna arena doživljanja, ki nudi en prehod med subjektivno in objektivno realnostjo in ju obenem združuje. Uporaba tranzicijskih objektov kaže na človeško zmožnost za iluzorno doživljanje, ki je simultano subjektivna in objektivna, sredina, ki ni v polnosti niti eksterna realnost niti v polnosti interna ali psihična halucinacija.²⁰

Winnicott je razširil in obogatil pomen iluzije, in sicer ko je odkril povsem isto iluzorno izkušnjo ali doživljanje v umetnosti in religiji. To so področja simbolov oziroma zmožnosti, v katerih je mogoče uporabiti tranzicijske objekte. Winnicott trdi, da otrokova mehka odeja simbolizira oziroma predstavlja materine pomirjajoče prsi, toda odeja ni mati ali njene prsi, kar je seveda zelo pomembno.²¹ Simbol se torej nahaja v tem intermediantnem prostoru doživljanja, ki ga Winnecott imenuje iluzornega. Tako lahko realni eksterni predmeti postanejo orodje ali sredstvo za izražanje subjektivne signifikantnosti. Ti objekti so pomembni na področju iluzije, kjer gre za združenje eksterne realnosti in subjektivnih dejavnikov, ki

¹⁸ Prim. S. Freud, *n.d.* 49.

¹⁹ Prim. D.W. Winnicott, *Playing and Reality*. New York 1971, 110.

²⁰ Prim. D.W. Winnicott, *n.d.* 14.

²¹ Prim. D.W. Winnicott, *n.d.* 6.

proizvedejo pomen. Tudi Meissner v tem oziru trdi, da religiozno izkustvo vključuje združenje subjektivnega in objektivnega, in sicer gre za združenje, ki ne predstavlja samo subjektivnega, niti izključno objektivnega. Religiozni simboli, kot so križ, kruh in vino ter Davidova zvezda tako postanejo orodje za izražanje pomena in vrednosti ne samo zaradi njihovih fizičnih karakteristik, ampak tudi zaradi signifikantnosti, ki jo objektom pripiše posamezni vernik.²²

Winnicottova elegantna rešitev nam pomaga odkriti svojevrstne nivoje tranzicijskih pojavov, kot so nivo igranja, umetnosti, religije in kreativnosti, ki veljajo za izredno pomembna področja človeških doživljanj. Seveda gre tudi tu za progresijo v kognitivnih in psihičnih mehanizmih, ki dodelajo odraslo doživljanje v teh domenah. V teh domenah pa je tudi možno najti največji potencial za izražanje religioznih in verskih doživljanj.

Domena iluzije je bila za Winnicotta psihološki poskus premostiti subjektivni in objektivni razkorak; ostane pa seveda domena teologije in filozofije, da še najprej dodela epistemološke razsežnosti, ki so tu vključene. Jasno je namreč, da gre vera daleč preko samih podob o Bogu in zagotovila o zaupanju. Vera zahteva konkretno Nekoga, ki presega zgolj zaupanje. To je kreativni moment v »iluziji« vere. S tem v zvezi Winnicott še nadalje trdi, da če je Bog vrinjen od zunaj, potem je to v resnici lačni bog; vendar so iluzije oziroma »družinski bogovi« potrebni, in sicer ti bogovi na neki način nadomeščajo pravega univerzalnega Boga, ki ga otrok le počasi sprejme oziroma odkrije v svoji notranjosti.²³ Bog torej ni implantiran, kot obrambni mehanizem zoper otrokovo neobgljenost, ampak je če sama ideja o Bogu globoko vrojena v otrokovi psihični strukturi kot ena izmed bistvenih idej njegove psihe.

Harry Guntrip, ki je igral zelo pomembno vlogo pri razširjanju idej Britanske šole o objektnih relacijah, se strinja s to predpostavko, ko pravi, da narava medosebnih odnosov v samem jedru govori o pomenu življenja. Ker je religija prvenstveno doživetje osebnega odnosa, religija razširi personalno interpretacijo doživljanja na najvišji nivo in s tem zaobjame tako človeško kakor tudi univerzalno doživljanje v pomensko celoto. Razvoj vključuje osebne odnose na vsaki stopnji razvoja. Zrelosti je torej tudi v tem, da se doseže čim večjo sposobnost odnosov, in sicer s personalnim Bogom.²⁴

Guntrip trdi, da so integracija, zrelost, mentalno zdravje in religiozno doživetje med seboj zelo tesno povezani.²⁵ Temelj za to pa je primarna

²² Prim. W.W. Meissner, *Psychoanalytic Aspects of Religious Experience*, v: *Annual of Psychoanalysis* 6 (1978) 14.

²³ Prim. W.W. Meissner, n.d. 138.

²⁴ Prim. H. Guntrip, *Religion in Relation to Personal Integration*, v: *British Journal of Medical Psychology* 42 (1969) 325.

²⁵ Prim. H. Guntrip, *Schizoid Phenomena: Object Relations and the Self*, New York 1969, 324.

potreba po dobrih osebnih odnosih in religija torej v samem bistvu govori o človeški vrojeni potrebi, kako najti dobro objekt-relacijo, v kateri bo posameznik lahko v polnosti uresničil svoje življenje.²⁶

Naslednji religiozni psiholog, ki se tudi zelo zanima za naravo intrapsihične podobe Boga, je Moshe Halevi Spero, ki zelo ceni osvetlitev, ki jo ponuja objekt - relacijska teorija. Še prav posebno se osredotoča na vprašanje, v kakšni meri lahko pripišemo realnost stvari, ki je na ozadju intrapsihične podobe Boga. Spero namreč raziskuje objektivnost realnosti, ki jo imenujemo Bog, torej resnični objekt, ki je zunaj dometa našega doževanja in razmišljanja in trdi, da nam vsekakor samo psihološki pristop še vedno ne omogoča polnega pristopa k transcendentni uniteti, ki bi jo lahko našli na ozadju zgodnje matrice mati-otrok oziroma ojdipovega trikotnika, vsekakor pa naše hrepenenje na to v samem jedru pokaže.²⁷

Določena napetost vsekakor mora obstajati, saj morajo psihologi, ki uporabljajo pri opisovanju religije pojme objekt - relacijske teorije, paziti na dejstvo, da psihoanaliza vsekakor ima svoje meje in da uporablja drugačno metodologijo kot teologija. Attfield v tem oziru trdi, da je eksistenca Boga, ki pri religioznem človeku vsekakor temelji na doživljanju tega posameznika, vendar pa je ravno to doživljanje v bistvu doživljanje, pri katerem vedno gre za doživljanje nečesa, kar religiozni človek imenuje Bog.²⁸

II. Empirične raziskave religioznega izkustva

1) Ana-Maria Rizzuto

Verjetno je od vseh psihoanalitikov, ki so po Freudu raziskovali, kakšen odnos ima posameznik do Boga, bila ravno Ana-Maria Rizzuto²⁹ najbolj ustvarjalna. Rizzutova je gledala na religiozno doživetje s stališča sodobne znanosti. V svojem delu je predstavila je tiste osnovne elemente v otrokovih formativnih letih, ki bistveno pripomorejo ali pa zavirajo proces pri razvoju vere v Boga. Predvsem se je osredotočila na Freudov notranji vpogled v vlogo, ki jo starši odigrajo pri oblikovanju notranje podobe Boga. Cilj njene raziskave je bil študij možnih virov posameznikovih intrapsihičnih podob Boga in njihovih posledičnih elaboracij.

²⁶ Prim. H. Guntrip, *Personality Structure and Human Interaction*, New York 1961, 257.

²⁷ Prim. M.H. Spero, *Religious Objects and Psychoanalysis: A Critical Integration of Objects Relations Theory and Psychotherapy*, Chicago 1992, 55-85.

²⁸ Prim. D.G. Attfield, *The Argument from Religious Experience*, v: *Religious Studies* 11 (1975) 335-343.

²⁹ Prim. A.M. Rizzuto, *The Birth of the Living God*, Chicago 1979; *Why did Freud Reject God*, New Haven 1998.

Rizzutova je vzela svojo temeljno hipotezo od Freuda, ki je povezal posameznikovega »očeta v mesu« z Bogom; kar pomeni, da Freud predpostavlja, da ljudje ustvarjamo svoje lastne bogove na osnovi zgodnjih odnosov, ki so modelirani v otroštvu. Njegov vpogled je bil zelo enostaven: narava in kvaliteta pomembnosti posameznikovega odnosa je ustvarjena ali skrojena na osnovi spominjanja na zgodnje prototipe otroških odnosov z drugimi.³⁰ Rizzutova tudi trdi, da gre pri religioznem doživljanju za izredno pomembne paralele med otrokovimi odnosi s starši in njihovo intrapsihično podobo Boga ter odnosom z Bogom, vendar pri tem predpostavlja, da je človeški odnos z Bogom veliko bolj kompleksen, kot so odnosi z ljudmi - tako v zgodnjem otroštvu kakor tudi v zreli dobi - odnosi niso popolni, so dvoumni, lahko integrirajo ali pa fragmentirajo osebnost.³¹

Pri zbiranju podatkov je Rizzutova svojim pacientom razdelila zelo natančen vprašalnik in pozneje imela z vsakim posebej še razgovorintervju, da bi s pomočjo tega dobila kar najbolj celotno podobo posameznikovega celotnega življenja. Da bi jih v polnosti razumela, je Rizzutova prosila svoje paciente, da, kolikor le morejo, govorijo o različnih razvojnih fazah, o svojih odnosih in konfliktih. Njen končni cilj je bil, da bi naredila kompresivno oceno, s pomočjo katere bi lahko prišla do kliničnih interpretacij o kvaliteti posameznikovih odnosov v njegovem zasebnem, subjektivnem svetu doživljanja; torej do podatkov, ki jih je težko zaobjeti v statistični analizi.³²

Pri svojih raziskavah se je Rizzutova najprej osredotočila na odnose, ki jih je posameznik imel s svojimi starši in zaključila z otrokovim oblikovanjem intrapsihične podobe svetega. Ugotovila je, da ta proces ne privede samo do določene duševne slike, ampak gre pri tem za proces formiranja intrapsihične podobe Boga, ki zaobjema kompleksne psihične, razvojne in relacijske spremembe, le-te pa afektivno vplivajo na celoten razvoj in privedejo posameznika do odnosa z Bogom, ki ima vse potenciale žive osebe.³³

Kot smo že omenili, objekt - relacijski teoretiki predpostavljajo, da v zelo zgodnji dobi razvoja posameznik oblikuje intrapsihične subjektivne podobe o objektih, s katerimi so v odnosu. Posameznikovi zgodnji emocionalni odnosi namreč krojijo tudi intrapsihično podobo Boga.

Te intrapsihične podobe pa nikoli niso statične; različne življenjske okoliščine nas namreč prisiljujejo, da na novo dodelamo in predelamo, in sicer vedno znova, zavedno ali nezavedno, spomine na tiste osebe, s katerimi smo se srečali v otroštvu. Iz te matrike dejstev, imaginacij, fantazij,

³⁰ Prim. S. Freud, *Some Reflections on a School Boy Psychology* (Standard edition vol. 13) London 1914, 243.

³¹ Prim. A.M. Rizzuto, *n.d.* 8.

³² Prim. A.M. Rizzuto, *n.d.* 8-10.

³³ Prim. A.M. Rizzuto, *n.d.* 179-180.

želja, upanj in strahov, v interakciji z najpomembnejšimi osebami, ki jih imenujemo starši, prihaja tudi intrapsihična podoba o Bogu. Ta proces pa ni nikoli ni končan.³⁴

Rizzutova se osredotoča na oblikovanje posameznikove intrapsihične podobe Boga v otroški dobi in njihove modifikacije, skozi celo življenje. Rizzutova imenuje ta proces oblikovanja »rojstvo živega Boga«. Kar je rojeno, je nova izvirna predstava z elementi, ki služijo zato, da blažijo, prinašajo ugodje in inspiracijo ter pogum, in sicer veliko močnejše, kot bi to zmogli dejanski starši, na katere je bila ta intrapsihična podoba izvirno pripeta.³⁵

Rizzutova je zaključila, da dejavniki intrapsihične podobe Boga prihajajo iz različnih virov, in nikakor ne samo tako, kot prihajajo intrapsihične podobe posameznikovega očeta ali matere od posameznikovih starešev. Gre torej za podobe, ki se razvijajo v različnih razvojnih fazah, vendar pri tem Rizzutova pripominja, da podobe in doživetja pred ojdipovsko fazo igrajo najpomembnejšo vlogo. Vsekakor torej, Rizzutova zaključuje, da oblikovanje intrapsihične podobe Boga ni odvisna od ojdipovskega konflikta, ampak intrapsihična podoba Boga nastane kot rezultat procesa formacij podob, ki vzide med emocionalnim odnosom z najpomembnejšo osebo ali z več pomembnimi osebami. Dejansko pri tem formiranju te komplekse realnosti, ki jo imenujemo Bog, sodelujejo različni dejavniki iz različnih razvojnih nivojev.³⁶

Rizzutova opisuje ta proces v naslednjem zaporedju: Tri leta star predoidipovski otrok je npr. zelo radoveden in hoče vedeti »zakaj« vse. Še posebno se zanima za vzroke stvari. Zakaj se drevesa majejo? Od kod prihaja veter? Kako pridejo na svet otroci? Kako sta prišla na svet njegova oče in mati? Njegovo nenehno povezovanje vzrokov ga neizogibno privede do razmišljanja o superiornem bitju. Ideja o Bogu se z otroškim razmišljanjem zelo dobro sklada, ker so njegovi starši in odrasli v njegovem razmišljanju velika bitja z veliko močjo. Otrok zato zlahka prevzame idejo o Bogu kot mogočnem, kot so to njegovi starši, le da je Bog močnejši. Tu je še radovednost, kako Bog vse ve, kako je lahko vedno in povsod. V skladu z intelektualno radovednostjo otrok ustvari bogat repertoar manevriranja za svojo lastno grandiozno starševsko podobo, svojo lastno grandioznost, svojo potrebo po afektivnosti in ljubezni, svoj strah pred samoto in izgubo ljubezni, svoje spolne nagone in seksualne fantazije o ljudeh in delih njihovih teles.³⁷

Skratka, intrapsihična podoba Boga, ki jo vsak posameznik ustvari, je kompleksna podoba, ki izhaja iz različnih virov, faktorjev, čutenj, relacij

³⁴ Prim. A.M. Rizzuto, *n.d.* 75.

³⁵ Prim. A.M. Rizzuto, *n.d.* 41.

³⁶ Prim. A.M. Rizzuto, *n.d.* 41-44.

in psihičnih situacij predoidipovske faze, medoidipovske faze, starševskih karakteristik ter nevšečnosti, ki jih ima otrok s starši in ostalimi brati in sestrami. Otrok torej sam ne ustvari Boga, ampak ko otrok gleda starše, kako molijo, gredo v cerkev, se udeležujejo obredov, jih posluša, ko govorijo o Bogu, vse to kroji in razširja podobo o Bogu, ki jo otrok razvije. Vendar otroci pri tem ustvarijo tudi svojega Boga; Bog uradne religije **pa se pojavi šele potem, ko je intrapsihična podoba Boga v njem že ustvarjena**. V tej fazi se Bog uradne religije in Bog otroške podobe srečata in ti dve podobi se zlijeta; pri tem govorimo o drugem rojstvu Boga. Pri tem procesu ponovnega razmišljanja in prekranja ima kateheza izredno velik pomen; če hočemo razumeti proces otrokove nove »definicije« o Bogu - proces, ki traja celo življenje - potem moramo vsaj nekaj vedeti o otrokovem zasebnemprivatnem Bogu, ki ga posamezni otrok prinese s seboj k verouku. Po vsej verjetnosti formalna kateheza zelo malo prispeva k ustvarjanju intrapsihične podobe Boga, ki je že formiran, ali kot Rizzutova zatrjuje, noben otrok ne pride v Božjo hišo brez otroškega Boga.³⁸

Pri tem pa Rizzutova zelo strogo ločuje zgolj idejo o Bogu od intrapsihične podobe Boga, ki se glede na njene raziskave razlikujeta tako na konceptualnem kakor tudi na emocionalnem nivoju. Koncept o Bogu je ponavadi na zavestnem nivoju razmišljanja; to je Bog učenjakov in teologov; to je Bog, ki nas verjetno ne bo emocionalno premaknil. Bog intrapsihične podobe pa je Bog čutenj in spominov iz zgodnjega otroštva. Ta Bog ima iz večih razlogov v nas emocionalno podlago, ki je konceptualni Bog nima. Z drugimi besedami, intrapsihična podoba Boga prispeva čut za psihično realnost Boga, to je čut, da je Bog resničen, da živi ter je v nenehnem odnosu z vernim. Vera naredi Boga zares za unikaten »objekt« edini pomemben objekt, ki ne more biti podrejen. Religiozni človek čuti, da je ta odnos resničen in obenem zelo močan. Boga ne doživlja kot simbol ali znamenje, ampak kot resnično, živeče bitje.³⁹ Vsekakor pa je pri tem treba poudariti, da lahko Rizzutova kot psihoanalitičarka govori samo o psihični realnosti Boga ali o psihološkem doživljanju Boga; Rizzutova namreč ni filozof ali teolog, ki na vero in realnost Božje eksistence gleda iz vidika vere in milosti.

Temeljna teza Rizzutove je namreč, da noben otrok, ki je vzgojen v normalnih okoliščinah, ne preide oidipske faze, ne da bi v sebi oblikovalformiral vsaj osnovno intrapsihično podobo Boga, ki lahko postane del posameznikovega aktivnega religioznega življenja ali pa enostavno ostane v latentnem stanju ter neaktivno biva v podzavesti. Vsak posameznik lahko v različnih življenjskih fazah večkrat preoblikuje svoje intrapsihične podo-

³⁷ Prim. A.M. Rizzuto, *n.d.* 44-45.

³⁸ Prim. A.M. Rizzuto, *n.d.* 8-10.

³⁹ Prim. A.M. Rizzuto, *n.d.* 47-49.

be Boga; posameznikove nadaljnje razvojne faze lahko določeno intrapsihično podobo pustijo nedotaknjeno ali pa jo preoblikuje, če posameznik še nadalje popravlja intrapsihične podobe staršev ali jaza; samo na ta način se lahko tudi intrapsihična podoba Boga popravi ali spremeni. Če pa ne gre v korak z ostalimi spremembami intrapsihične podobe jaza, lahko zelo kmalu postane intrapsihična podoba Boga zunaj konteksta z razvijajočo se podobo jaza in je končno lahko doživljena kot smešna, ali celo nevarna in ogrožujoča.⁴⁰ Vsak katehet namreč ve, kako imajo lahko tudi zelo razumni odrasli še vedno zelo otročjo versko zavest, ki enostavno ne gre v korak z njihovim čustvenim in umskim razvojem.

S tem v zvezi Rizzutova predpostavlja, da večina ljudi v svojem religioznem doživljanju spada v eno izmed naslednjih kategorij:

a) Bog, s katerim je mogoče imeti različne odnose.

b) Razmišljati ali verjeti v Boga ali ne, in sicer v Boga, za katerega ne vedo, če obstaja.

c) Vzhičeni, jezni ali tiho presenečeni, ker vidijo druge globoko zavzete z vprašanjem o Bogu, ki jih v resnici ne zanima.

č) Borba z zahtevnim, krutim Bogom, ki bi se ga radi znebili, če niso prepričani v njegov obstoj.

Če povzamemo lahko rečemo: verujem (imam) v Boga, lahko bi veroval v Boga, ne verujem v Boga, verujem v Boga, toda želim si da ne bi veroval.⁴¹

Rizzutova ne poenostavlja religioznega doživetja, ampak predpostavlja, da je religiozno izkustvo oziroma Boga možno doživljati v najrazličnejših oblikah. Rizzutova trdi, da je možno opisati oziroma karakterizirati različne tipe Boga ali intrapsihičnih Božjih podob, ki jih ljudje ustvarjajo, in sicer na isti način, kot opisujemo in kategoriziramo različne tipe medosebnih odnosov, kot so ojdipovska, privijajoča, odvisna ali pasivno agresivna.

Rizzutova izhaja iz Freudovih teoretičnih postavk, vendar to Freudovo torijo skoraj v vsem preseže, saj je Freudovo razumevanje intrapsihične podobe Boga »zamrznjeno« v določeni razvojni fazi. Rizzutova namreč predpostavlja, da je intrapsihična podoba Boga pristna stvaritev »imaginarnega« bitja, nova podoba oziroma izvirna intrapsihična podoba z različnimi komponentami, ki služijo, da umirjajo ter proizvedejo lagodje, prinašajo inspiracijo in pogum, ki v veliki meri presega inspiracijo, ki prihaja od staršev. Njeno razmišljanje omogoča razumevanje vere v Boga, in sicer vero ljudi, ki niso niti infantilni niti tako globoko regresirani, da

⁴⁰ Prim. A.M. Rizzuto, *n.d.* 200.

⁴¹ Prim. A.M. Rizzuto, *Object Relations and the Formation of the Image of God*, v: *British Journal of Medical Psychology* 47 (1974) 88; *The Birth of the Living God*, Chicago 1979, 91. *Afterword in Object Relations Theory and Religion: Clinical Application*, London 1992, 165.

bi postali pozorni na reakcijo, ki bi jo spodbudilo travmatično doživetje iz mladosti oziroma bi se ti otroci ali odrasli še vedno naslanjali na očeto-vo ali materino podobo Boga.⁴²

Rizzutova je izhajala iz Winnicottovega koncepta o iluzornih, tranzicijskih objektih, ki so stvaritev našega razuma. Na tej osnovi zmore Rizzutova pokazati, kako intrapsihične podobe Boga pomagajo osvetliti religiozno doživetje. Vsekakor je pomembnost njenega velikega dela predvsem v tem, da uporablja psihoanalitično teorijo, ki ji pomaga pri razumevanju, kako Bog funkcionira v posameznikovem notranjem svetu, in sicer z vsemi potenciali žive osebe.

Pri tem moramo omeniti, da so raziskave Rizzutove omejene na osebe s težavami, konflikti in notranjepsihičnimi zapleti. Njena raziskave se ne osredotočajo na dobro integrirane osebe, kjer bi ji lahko tudi njena stroga psihoanalitična orientacija omogočila, da bi lahko pokazala, kakšno pozitivno vlogo ima religija v zrelih osebah.

2) Nadaljnje empirične raziskave

Rizzutove raziskave so spodbudile nadaljnje psihoanalitične pristope k religioznemu izkustvu. Rizzutova odobrava empirične študije, saj gre za dobro zamišljene in dodelane študije, ki bodo redefinirale konceptualne aplikacije objekt relacijske teorije pri študiju religije.⁴³

Primer tega nadaljnjega raziskovanja in uporabe intrapsihične podobe Boga je delo Marilyn in Williama Saur. Te raziskave vključujejo pogovore z desetimi odraslimi pacienti, ki so bili psihoanalizirani. Raziskovalca sta raziskovala pacientove religiozne izkušnje. Podatki potrjujejo koncepte Rizzutove o naravi, izviru in funkciji predstave o Bogu.⁴⁴

Delo Rizzutove pa je še posebej spodbudilo velike diskusije med tistimi, ki raziskujejo dejanskost vere v relaciji z Bogom. Verjetno je med njimi najpomembnejši McDargh, ki uporablja psihoanalitično objekt - relacijsko teorijo pri dialogu s teologijo. Odkril je, da ima prispevek objekt - relacijske psihoanalitične teorije še prav posebej pa delo Rizzutove, kar dva pomembna vidika: prikazuje koherentno psihološko dejstvo človeške strani verovanja in poleg tega razumevanje osnovnega elementa religioznega doživetja, in sicer objekt vere, Boga.⁴⁵ Pomembnost intrapsihičnih podob za verovanje, trdi McDargh, je predvsem v dejstvu, da je vera razumevanje srca, in sicer na temelju posameznikovih intrapsi-

⁴² Prim. A.M. Rizzuto, *The Birth of the Living God*, Chicago 1979, 46-47.

⁴³ Prim. A. M. Rizzuto, *Afterword in Object Relations Theory and Religion: Clinical Application*, London 1992, 165.

⁴⁴ Prim. M.St. Clair, *n.d.* 29.

⁴⁵ Prim. J. McDargh, *Psychoanalytic Object Relations Theory and the Study of Religion*, Lanham 1983, 16-17.

hičnih podob. Posamezniki uporabljajo transcendentalne podobe zato, da obdržijo integrativno aktivnost vere ter se sklicujejo na intrapsihične podobe Boga, ki vzidejo prvenstveno v predoidipovski in oidipovski fazi ali konfliktu, ki omogoča stvaritev in razvoj jaza.⁴⁶ Tako kot ostali avtorji, naklonjeni veri tudi McDargh vidi religijo, kot tisti element, ki pripomore k psihičnemu funkcioniranju in ravnovesju.

McDargh trdi, da je vera način, kako biti v odnosu s tistim, ki je dokončno realno in zaupanja vredno Bitje v stvarstvu. Vera vključuje smisel in smiselno je, če uporabimo vpogled, ki ga nudi objekt relacijska teorija, biti v odnosu. McDargh se zanima za predverbalno in predkonceptualno doživljanje, ki v svojem temelju vodita človeška k iskanju Božjega objekta. Za McDargha je vera odgovor v vseh življenjskih položajih in okoliščinah.⁴⁷

Naslednji vidik doživljanja verujočega pa je nenehno iskanje odnosa ali doživljanja, ki preoblikuje človeško duševnost. Ti avtorji gradijo svoje teorije na ugotovitvah Rizzutove ugotovitvah, ki trdi, da so nekatere intrapsihične objektne podobe tiste, ki spodbujajo transformacijo; na osnovi ponotranjenja nekaterih intrapsihičnih podob se namreč oblikuje in preoblikuje človeška duševnost. Te intrapsihične podobe imajo svoj izvor v zelo zgodnjem otrokovem življenju, in sicer v obdobju oblikovanja in preoblikovanja otrokove duševnosti, torej ravno v obdobju, ko se vzpostavljajo temeljne strukture človeške duševnosti. Intrapsihična podoba Boga je namreč v tem oziru še prav posebej del globoke psihične strukture posameznikove zavesti.⁴⁸

Ker pa se, kot trdi osnovna postavka psihoanalize, ravno v najzgodnejših mesecih in letih otrokovega razvoja v njem gradijo temeljne intrapsihične strukture jaza in objekta, so raziskave teh zgodnjih odnosov s starši in ostalimi pomembnimi zelo kritična vsebina, ki osvetljuje posameznikove odrasle odnose s posebnim objektom, torej Bogom. Tu lahko govorimo o vzporednicah med človeškimi medosebnimi odnosi in odnosi med posameznikom in Bogom. Zaradi kompleksnosti in skrivnostnosti religioznega doživetja je ta napor še vedno v začetnih fazah, saj na osnovi dosedanjih psiholoških raziskav še ni mogoče priti do kake jasne sheme.

V tem oziru je zato Meissnerjevo delo gotovo izrečno pionirsko. Tudi Meissner predpostavlja, da ljudje ob rojstvu v nobenem oziru še nimamo toliko sposobnosti kot odrasli, ampak se te sposobnosti le počasi prebuja in razvijajo ter organizirajo posameznikovo osebno podobo z vsemi njenimi zmožnostmi. Nadaljnji razvoj torej predpostavlja uspešno razrešeno prejšnjo fazo. Razvoj torej lahko razumemo kot celoto in lah-

⁴⁶ Prim. J. McDargh, *n.d.* 104.

⁴⁷ Prim. J. McDargh, *n.d.* 6.

⁴⁸ Prim. M.St. Clair, *n.d.* 29-30.

ko rečemo, da je osebnost sestavljena iz uspešno razvitih psihičnih prvin, ki so bolj ali manj uspešno integrirane, kakor tudi iz raznih pomanjkljivosti, ki izhajajo iz nerazrešenih razvojnih faz. Te pomanjkljivosti in arhaični ostanki iz razvojno neuspešnih faz, ki se vračajo in ponovno vplivajo na duševno stanje posameznika lahko povzročajo psihične težave v odrasli dobi; so pa tudi vzroki za pogosto otročjo vernost pri odraslih, včasih celo nevrotično - seveda s stališča psihologije, ne pa tudi s stališča vere in teologije.⁴⁹

Kakšno je torej religiozno doživljanje nekoga, ki je v polnosti psihološko razvit, se sprašuje Meissner in odgovarja, da ko gre za normalnega posameznika, ki naj bi bil na najvišjem nivoju psihične integracije, je leta zato tudi zmožen polnih vzajemnih odnosov z drugimi, z najmanjšimi možnimi stranpotmi. Posameznik naj bi na tej stopnji imel že zrele psihološke spretnosti ali zmožnosti, ki vključujejo funkcionalno organizacijo tega in njegovo kontrolo nad nagoni. Ta posameznik je sposoben urejati svojo anksioznost in zato se nevarnost ne pojavlja več znotraj posameznikovega notranjega sveta (kot so strah pred psihično dizintegracijo ali fragmentacijo), ampak prihaja iz zunanjih groženj (realna nevarnost od zunaj). Poleg tega gre na razvojnem nivoju za integracijo zdravega narcisizma, ki posamezniku omogoča, da razvije polno mero modrosti, empatije, humorja in kreativnosti, s tem v zvezi pa je zmožen tudi zrelega pogleda na religiozno doživetje.⁵⁰

Posameznik z zrelim duhovnim in duševnim življenjem je zmožen zaobjeti, potrditi in na neki način razrešiti napetosti, ki jih prinaša življenje, poleg tega pa integrirati svoje sposobnosti v bolj uravnovešen vidik vere oziroma verske orientacije. Takšen posameznik lahko gleda na religijo in njen religiozni sistem z vse večjimi zmožnostmi za sprejemanje realnosti, kar pa omogoča posamezniku, da lažje prenašatolerira notranje pritiske in dvoumnosti. Takšen posameznik lahko potrdi ter obdrži svojo vero, simbole in obredje religiozne skupnosti v vsej njeni relativnosti, posebnosti ter omejenosti.⁵¹ Istočasno je integrirani posameznik, prav na osnovi religije sposoben ceniti tudi religioznih izročila, ki pripadajo drugim osebam in kulturam.

Z odraslimi sposobnostmi za vzajemno ljubezen so nekateri posamezniki tudi zmožni doživljati posebne milosti in mistična doživljanja. Verjetno pa je, da ima to sposobnost le malo ljudi, ker gre za posebno jasnovid-

⁴⁹ Prim. W.W. Meissner, *Life and Faith: Psychological Perspective on Religious Experience*, Washington D.C. 1987, 28.

⁵⁰ Prim. W.W. Meissner, *Psychoanalysis and Religious Experience*, New Haven and London 1984, 157-158; *Psychoanalytic Aspects of Religious Experience*, v: *Annual of Psychoanalysis* 6 (1978) 135-236.

⁵¹ Prim. W.W. Meissner, *Psychoanalysis and Religious Experience*, New Haven and London 1984, 157.

nost, preprostost, notranjo harmonijo ter paradoksalnost; ti ljudje so zato še globlje človeški. Meissner trdi, da je ljubezen do Boga v teh posameznikih v polnosti prisotna in osvobodjena vseh infantilnih karakteristik.⁵² Skratka, v svojem odnosu do Boga in drugih ljudi so sposobni razviti odnose nesebične ljubezni in sprejemanjem drugih. Te ljudi imenujemo svetnike.

Medtem ko se psihologija nagiba k uporabi jezika, ki govori pri globokem religioznem doživetju Boga o regresiji, pa skrbna kritična analiza svetnikov kaže, da je pojem primitivne regresije neprimeren za razlago in opisovanje močnih religioznih doživljanj, še posebno doživljanja Boga samega. Verjetno bo potrebno na novo ovrednotiti višji nivo religioznih doživetij in obravnavati ta doživetja s širše perspektive, ki naslavlja neoviran razvoj in odnos v obektnih odnosih.⁵³ Psihologija s svojimi koncepti ter svojo metodo namreč še ni sposobna ustrezno izraziti vrhunskih duhovnih doživetij, ki obenem predstavljajo in zaobjemajo tako močna človeška, kakor tudi močna duhovna doživetja, predvsem tista, ki imajo najmanjšo močno mero negativne regresije, začasno izgubo razmejitev in dejanj ljubezni z ljubljenim.

Če povzamemo, potem bomo rekli, da se človeški duševni razvoj ne konča z uspešno formacijo zdrave osebnosti, ki lahko vzajemno vzpostavlja odnos z drugimi. Odrasli se morajo vsekakor vedno znova prilagajati spremenjenim razmeram, kot so služba, poroka, bolezen, upokojitev. Ko se namreč posameznik razvija skozi življenjski cikel, gre pri tem za nadaljnjo pridobitev modrosti in zmožnosti artikulacije novih vizij ter idealov. Pri tem pa je seveda treba poudariti tudi razlike med spoloma.

Vsekakor pa je treba reči, da vsak razvoj še ni ali napredek, toda v središču življenjskega cikla, z religioznega in verskega stališča, lahko posameznik zelo globoko doživlja Boga; kakor koli je že ta podoba izkrivljena in omejena, če to gledamo s psihološkega vidika. Vse, kar lahko na koncu koncev ponudimo v tem oziru, je poskus, kako psihologija gleda in razume organizacijo teh religioznih doživetij.

Razprava

Pri človekovem religioznem doživljanju je temeljnega pomena odnos z Bogom. Gre za ljubečega in ljubljenega Boga, ki se ga ne da slišati, videti ali dotakniti, ki pa je kljub temu močno psihično prisoten v vsakem verujočem. Kako lahko torej mislimo in diskutiramo o odnosu verujočega do živega Boga z vsemi našimi različnimi občutji krivde, dvomov in veselja?

⁵² Prim. W.W. Meissner, *n.d.* 157-158.

⁵³ Prim. W.W. Meissner, *n.d.* 158.

Vsaka znanost je v tem smislu nezadostna, saj ne more nikoli zaobjeti Boga v tisti polnosti, ki je značilna za verovanjsko človeško držo.

Psihoanalitična objekt - relacijska teorija, ki se zanima za najpomembnejše ljudi v posameznikovem življenju, nam v tem oziru lahko osvetli posameznikov odnos do Boga s tem, da primerja ta posebni odnos z odnosi, ki jih ima posameznik z ostalimi pomembnimi osebami v svojem življenju. Psihoanaliza pri tem uporabi koncept o subjektivni ali intrapsihični podobi Boga, ki jo je posameznik razvil, in sicer na podoben način, kot je razvil ostale notranje intrapsihične podobe. Na osnovi razumevanja teh podob lahko tudi razumemo, zakaj imajo različni ljudje različne odnose do Boga: od odnosa s podobo o ljubečem, kaznujočem, pa do ideje, da Boga sploh ni in torej z njim nimajo nobenega odnosa. Posameznik se lahko boji Boga, kot tistega, ki je grob ponaredek starozaveznega Boga-Očeta, ali pa čuti, da je Bogu zelo blizu. Psihoanalitična objekt - relacijska teorija nam tudi pomaga pri diskusiji o uporabi zamenjajočih, spreminjajočih intrapsihičnih podob Boga v posameznikovem življenju in predvsem v njegovih kriznih trenutkih. Intrapsihična podoba Bog je torej navzoča, in sicer kot danost.

Pri tem smo ugotovili, da zgodnji psihološki razvoj zelo možno vpliva na krojenje poznejšega odraslega religioznega doživetja. Objekt - relacijska teorija, ki služi kot refleksija te psihološke strukture (notranjepsihične podobe jaza in drugih), ki kroji odnose, je torej teorija, ki lahko z analitičnega področja osvetli tiste religiozne izkušnje, ki vključujejo odrasle odnose z božjim objektom.

Psihiater, jezuit, W. W. Meissner, je apliciral objekt - relacijsko teorijo in ostale psihoanalitične pojme na religijo, da bi osvetlil interakcijo med psihološkim razvojem in religioznim doživljanjem. Meissner trdi, da nedokončani razvojni cilji in ostanki iz otrokovega razvoja krojijo in obarvajo tudi odraslo religiozno doživetje. Meissner predpostavlja različne oblike religioznega doživljanja, ki nakazuje organizacijske vplive različnih nivojev otrokovega razvoja. Nihče tega še ni poskusil pred njim in Meissnerjevi nivoji ali sheme so zato še vedno v začetni fazi. Njegove sheme so predvsem opisne in ne ovrednotijo povsem religiozne kvalitete doživljanja, niti ni v njih nobene sugestije, da se Bog spreminja ali razvija na način, kot se ljudje. Meissnerjev koncept o religiji pa je kljub temu širši od Rizzutove, ki se bolj osredotoči le na odnos z Bogom. Oba pa trdita, da ti načini in oblike doživljanja Boga izhajajo iz zgodnjega razvoja, ki obarvajo religiozno doživetja v poznejših razvojnih obdobjih.

Ker med zgodnjim razvojem notranjepsihične strukture intrapsihične podobe jaza in objekta postanejo dejstvo, raziskave zgodnjih odnosov s starši in ostalimi pomembnimi drugimi osvetljuje posameznikove odrasle odnose s posebnim objektom, Bogom. Tu lahko govorimo o vzporednicah med človeškimi medosebnimi odnosi in odnosi med posameznikom in Bogom.

Zaradi kompleksnosti in skrivnostnosti religioznega doživetja pa je ta poskus še vedno v začetnih fazah, ker še ni mogoče priti do kake jasne sheme.

Religiozno doživetje je pri različnih ljudeh različne kakovosti in moči. Zakaj je tako? Psihologija s tem v zvezi trdi, da razvoj v otroški dobi proizvede predpogoje za zrelo odraslo religiozno doživljanje in obratno; ostanki zgodnjih razvojnih konfliktov ali nerazrešenih psihičnih stanj lahko povzročijo nekatere oblike nezrelih ali izkrivljenih oblik religioznega doživljanja v odrasli dobi. To pomeni, da so duhovna in religiozna doživetja, kakorkoli so že kompleksna in morda samo delno artikulirana, globoko prepletena s psihično realnostjo in jih je moč razumeti samo v povezavi s človeškim razvojem in nikakor ne morejo biti izolirana iz celote psihičnega življenja posameznika.

Osrednji pojem naše diskusije je intrapsihična podoba Boga, ki je, kot trdita obravnava, že vrojena v človeško psiho in je njen konstitutivni del. S tem v zvezi zato predstavljata določene oblike, ki se vzpostavijo v podzavest pri oblikovanju intrapsihične podobe Boga. To pa je predvsem razvidno na osnovi refleksije zgodnjega otroštva, ki predstavlja temeljni pogoj za nadaljnje stopnje, ki sledijo v razvoju intrapsihične podobe Boga, le-te pa obenem bistveno pripomorejo k odraslemu religioznemu doživljanju ter krojenju intrapsihične podobe Boga.

Zaporedne razvojne faze v posameznikovem svetu objektnih relacij s paralelnim razvojem intrapsihične podobe Boga je zato povsem relevantno procesu krojenja posameznikovega religioznega doživljanja in posameznikovega odnosa do Boga - vsekakor iz psihološkega vidika. Razvoj intrapsihične podobe Boga je v tem smislu v vsej globini in širini povezan z razvojem objektnih odnosov. Osnovni cilj, ki smo ga zasledovali, je dokopati se do razumevanja te intrapsihične podobe in dobiti notranji vpogled v posameznikovo odraslo dojemanje oziroma doživljanje religioznega doživetja, in sicer na osnovi tega razvojnega procesa.

Razvoj pa ni omejen samo na nekaj, ampak se odvija na različni ravneh v isti razvojni fazi. Psihoanalitične teorije npr. govorijo, kako gre človeški razvoj simultano na narcisističnem nivoju, to je, posameznik obrača pozornost od samega sebe, da bi se emocionalno posvečal drugemu.

Razvoj in rast objektnih relacij je neposredno in izredno notranje zvezan s kvaliteto starševske nege, še prav posebej pa je odvisen od matrine nege in skrbi. V najzgodnejši dobi razvoja je otrok skoraj povsem odvisen od matere, sčasoma pa vse manj in, pozneje je od nje vedno bolj neodvisen, in sicer s tem, ko postaja vzajemno odvisen od drugih. Vsekakor pa je pri tem treba vedeti, da razvoj ne gre vedno samo premočrtno naprej, ampak da gre pri tem tudi za občasna nazadovanja, ki samo še spodbudijo nadaljni razvoj.

Razvoj intrapsihične podobe Boga reflektira celotni razvoj posameznika. Intrapsihična podoba Boga se formira v najodločilnejših razvojnih

trenutkih, in sicer tedaj, ko otrok oblikuje temeljne objektne relacije. Riz-zutova povezuje vir teh predstav najprej s starši, ki proizvedejo večino karakteristik za te intrapsihične podobe. Cilj njene raziskave je torej re-konstruirati zgodnje razvojne pogoje in travme, ki verjetno bistveno prispe-vajo k otrokovi podobi Boga, ki se vzpostavi v religioznem doživljanju odraslega.

Odnos s starši torej proizvede ali naredi najzgodnejšo podlago za in-trapsihično podobo Boga. Povezava med temi intrapsihičnimi podobami pa seveda lahko tudi varira. Lahko gre za direktno ali neposredno pove-zovanje starševskih karakteristik s karakteristikami intrapsihične podo-be Boga ali pa sta si lahko ti dve dimenziji v izrazitem nasprotju; tako je lahko npr. Bog razumljen in dojet kot ljubeč in skrben, medtem ko starši otroka zavračajo in mu ničesar ne dajejo; lahko pa gre tudi za zelo boga-to izmenjavo dobrih in slabih kvalitiet, in sicer tako v intrapsihični podobi Boga kakor tudi v intrapsihičnih podobah staršev.

Sodobna psihologija s tem v zvezi predpostavlja, da ima religija pri tej izmenjavi oziroma integraciji temeljno vlogo, in sicer v smislu, da religija oziroma vera pomaga posameznikom, ki imajo težave, da se lažje prilagodi-jo na težke življenjske razmere. Na osnovi objekt - relacijske teorije je mogoče trditi, da ima religija izredno pozitivno vlogo, saj je religija vrojena človeška potreba po iskanju dobre objekt relacije, v kateri lahko živi svoje življenje. Med tem ko potrjuje, da so elementi, kot »integracija, zrelost, mentalno zdravje in religiozno doživetje medsebojno močno po-vezani, tudi potrjuje, da je Freud pokazal, da gre pri tem lahko tudi za nevrotične oblike religioznosti, ki so v svojem bistvu infantilna hrepenenja za izgubljeno materjo oziroma očetom.

Torej religija v svojem jedru lahko služi kot integrativna funkcija v posameznikovem življenju in lahko tudi bistveno prispeva k njegovemu duševnemu ravnovesju. Če ima odraščajoči otrok če razvojna doživetja, ki spodbujajo čut za zaupanje, potem se bo otrok čutil varnega pri vstopu v različne odnose z drugimi. Del procesa pri oblikovanju čuta za sebe in posameznikove identitete prihaja iz doživljanja teh različnih odnosov, med katerimi je tudi odnos z najvišjim Drugim oziroma najvišjim Subjektom. Pozitivne podobe Boga, ki jih otrok pridobi v najzgodnejši dobi, v pred-ojdipovski in ojdipovski fazi razvoja čuta za sebe, v marsičem prispevajo k razvoju mlade osebnosti, ki na tem temelju doživlja občutja ljubezni in zaupanja. Posameznik bo na tej podlagi verjetno doživljal tudi svet okoli sebe kot dober.

Tako je tudi religija in vera v svoji funkciji grajenja na osnovnih psi-hičnih kapacitetah vsakega posameznika. Pozitivna doživetja spodbujajo zaupanje, kakor tudi zaupanje spodbuja pozitivna doživetja, saj posamezni-kovo religiozno doživljanje ne sloni samo na religioznih pojmi, ampak je vgrajeno v samo človeško dušo, povezano z družinsko zgodovino in

vsemi ostalimi preteklimi odnosi. Zdrava religioznost, mu pomaga dojemati stvarstvo kot nekaj dobrega, benevolentnega; pomaga, da se reši besa in strahu in obupa.

Religija je lahko zdrava in zrela ekspresija pomena in smiselnosti, ki pomaga posamezniku. Poleg tega igra tudi zelo pomembno vlogo pri ohranjanju čuta za sebe, in sicer s tem, da pomaga držati čut za sebe v koherenci ter tako prepreči psihično fragmentacijo jaza. V soočenju s problemi življenja osebnostna podoba o Bogu in posameznikov odnos z Bogom služi kot kritična psihična funkcija, in sicer pri grajenju in ohranjanju koherentnega čuta za sebe v svetu, ki je lahko včasih zelo kaotičen. Nadalje odnos z Bogom in skupnost vernih lahko pomaga posamezniku, da se reši zagledanosti vase in presega omejenost zgolj nase, saj izhaja iz dejstva, da človek v svojem dojemanju stvarstva in medčloveških odnosov odkriva najrazličnejše, večkrat zelo boleče nezadostnosti sveta, obenem pa doživlja tudi svoje lastno presežnost, ki pa jo je mogoče doseči ravno v odnosu z Bogom oziroma v religiji, ki predstavlja jedro in temelj tega preseganja. Bog v tem oziru torej še zdaleč ni samo neke vrste projekcija našega fantazijskega ustvarjanja, ampak je zahteva njegove transcendentalne narave. V tem človek šele lahko zares doživlja svojo temeljno drugačnost oziroma presežnost, s katero doživlja svojo naravnost in usmerjenost k absolutnemu in brezpogojnemu.

Freudova aplikacija psihološkega notranjega vpogleda na religijo torej ni zadovoljujoča, in sicer zato ker se je Freud osredotočil na zelo ozek vidik problematičnih religioznih aktivnosti, ki reflektirajo zelo omejene razvojne vplive. Pofreudovska doba pa nasprotno ponuja veliko bolj kompleksen pogled na religijo in religijsko doživetje, kot npr. objekt relacijska teorija, ki s tem nudi bogatejšo analizo in vpogled v človeško duhovnost.

Gre torej za t.i. transcendentalno izkušnjo, ki jo fenomenologija opredeljuje kot značilnost človekovega medosebnega bivanja. Človek pa ni samo odprt in pogojen z medosebnimi odnosi, ampak je bistveno odprt tudi k neskončnosti. K temeljnim značilnostim t.i. transcendentalne izkušnje spada namreč značilnost, da je izrazito interrelacijska, saj človeka njegova intersubjektivnost konstituira v samem temelju. Pomen, ki ga ima v naših očeh drugi, trdi objekt - relacijska teorija, pomen in dojemanje, ki ga imamo o samem sebi ter pomen sveta prihajajo prvenstveno iz našega interrelacijskega polja medosebnih odnosov ali kot trdi sodobna psihologija, človekova osnovna želja je biti v odnosu z drugim, kar pa ima odločilne posledice tudi za samo transcendentalno izkušnjo, ki pa v tem oziru pomeni, da človek ni usmerjen samo k neki anonimni neskončnosti, temveč k Neskončnosti. To pa pomeni, da je prava presežnost absolutnost, absolutnost ki je obenem tudi zahteva človeške intrapsihične narave, ki lahko v polnosti zaživi šele v povezavi z Absolutnim. S tem ko je presežnostna izkušnja zaznamovana kot interrelacijska, je še bolj utemeljeno,

da jo pojmuje kot religiozno. Gre za tisto onstranost, h kateri je človek odprt in zaradi katere je sploh duhovno bitje.

Sodobna psihologija pri tem ugotavlja, da je človek v samem jedru zaznamovan z razmerjem s Stvarnikom tudi tedaj, ko se te svoje neizrečene religioznosti ne zaveda. Vsekakor pa Boga ne odkrijemo na način, kot odkrijemo kakšen predmet našega psihičnega ali zunanjega izkustva; odkrijemo pa ga v izrecnem religioznem dejanju do Boga: v molitvi in premišljevanju, kjer si samo izrečno predočimo tisto, kar v temelju našega osebnostnega samoudejanjenja vedno vemo o sebi.

Zaključek

V tej razpravi smo se osredotočili predvsem na tisto skupino psihologov in analitikov, ki skušajo predstaviti sodobni psihološki pogled na področje religioznega in svetega. Gre za psihologe religije, ke v svojih razpravah zelo pozorno in skrbno uporabljajo psihološki in ne teološki jezik ali jezik religije ter zato definirajo Boga z izrazi psihološke realnosti. Ti psihologi pri opredelitvi in analizi religioznega doživljanja uporabljajo pojme iz objekt - relacijske teorije. Bog je v njihovih analizah prisoten, kot je za iluzorni tranzicijski objekt. Pri tem raziskujejo človeška subjektivna in intrapsihična doživljanja, posebno tista doživljanja, ki vključujejo objekte religioznega verovanja. Ne ukvarjajo pa se z vprašanjem potrditve ali zanikanja objektov človeškega verovanja.

Poleg tega pa smo upštevali tudi t.i. religiozne psihologe, ki imajo izredno izostren čut za religiozna doživetja in verovanja. Objekt - relacijska teorija s svojimi koncepti tudi v njihovih razmišljanjih odpira ideje o »realnem« objektu v zvezi z intrapsihično podobo Boga. Ti psihologi argumentirajo, da globoko človeško hrepenenje biti v odnosu kaže v smer Boga, ki zadovoljuje to vsesplošno potrebo in ki ima tudi objektivno (ne samo psihološko) eksistenco.

V tej razpravi smo še posebej skušali pokazati na možnost obstoja presežnega Drugega, za katerega pa religiozna oseba trdi, da je nekaj realnega. Skratka, skušali smo pokazati, da je v človeškem doživljanju možno prepoznati tudi globoko ali celo vrojeno željo oziroma hrepenenje po svetemsakralnem oziroma religioznem, ki v svojem temelju predpostavlja resničnost bivanja Boga samega.

Povzetek: Christian Gostečnik, Sodobni psihoanalitični pogled na religijo

Objekt-relacijska teorija s svojimi pogledi o človekovi vrojeni želji po biti v odnosu z drugim, odpira tudi idejo o »realnem objektu«, Ne-

skončnem, ki jo psihoanaliza imenuje intrapsihična podoba Boga. Ti psihologi in psihoanalitiki argumentirajo, da globoko človeško hrepenenje biti v odnosu, namreč v samem jedru kaže v smer Boga, ki zadovoljuje to univerzalno potrebo in ki ima tudi objektivno (ne samo psihološko) existenco.

V tej razpravi smo skušali na osnovi psihologije in psihoanalize orisati možnost obstoja transcendentnega Drugega, za katerega pa religiozna oseba trdi, da je nekaj realnega. Skratka, skušali smo pokazati, da je v človeškem doživljanju možno prepoznati tudi globoko ali celo vrojeno željo oziroma hrepenenje po svetem oziroma religioznem, ki v svojem temelju predpostavlja resničnost bivanja Boga samega.

Ključne besede: vera, odnos, medosebnost, mati, oče, zgodnje otroštvo

Summary: Christian Gostečnik, Modern Psychoanalytical View of Religion

Object-relation theory with its concepts of man's inborn wish to be in relation with the Other also opens the idea of the »real object«, the Infinite, called the »intrapsychic picture of God« by psychoanalysis. These psychologists and psychoanalysts argue that the deep human longing for being in relation in its very core points to the direction of God, who satisfies this universal need and has also an objective existence (and not just a psychological one).

In this treatise the author has tried, on the basis of psychology and psychoanalysis, to outline the possible existence of a transcendent Other, for whom the religious person maintains that he is somebody real. In human experiencing it is also possible to discern a deep or even inborn wish or longing for the sacred or the religious, which basically presupposes a real existence of God himself.

Key words: faith, relation, interpersonality, father, mother, early childhood

Vinko Škafar OFMCap

Versko slovstvo v dajščici

Minilo je 160 let od prepovedi dajščice v šolah (1838). V njej je v letih 1824-1839 izšlo okrog 50.000 verskih in drugih knjig. Ob obletnici izida (1839) zadnje knjige v dajščici bi rad predstavil pisatelje, zvrsti in vsebino verskega slovstva v dajščici¹, saj je to slovstvo zaradi opustitve dajščice in vzhodnoštajerskega knjižnega jezika danes neznano². Ob simpoziju *Dajnko in njegov čas*, ki je bil od 27. do 29. novembra 1997 v Črešnjevcih pri Gornji Radgoni, Dajnkovem rojstnem kraju, sem začutil, da bi bilo poleg Petra Dajnka (1787 - 1873), čigar nabožno slovstvo je bilo tam deloma predstavljeno, dobro predstaviti celotno versko slovstvo Dajnka in njegovih privrženecv: Antona Laha (1803 - 1861), Vida Rižnerja (1793 - 1861), Antona Šerfa (1798 - 1882) in Davorina Veršiča (1779 - 1850)³. Gre za dobo 15 let: leta 1824 je Peter Dajnko izdal prve knjige v dajščici, leta 1839, leto dni po prepovedi dajščice v šolah, pa je zvesti Dajnkov sodelavec Anton Šerf izdal še zadnjo knjižico v dajščici (*Cvetenjak ali rožnjek cve-teči mladosti vsajen*).

V prvem delu bom navedel vso bibliografijo verskega slovstva Dajnka in njegovih slovenskih privrženecv iz graške škofije, v drugem delu pa na kratko predstavil razvejenost njihovega verskega slovstva (pisanega v bohoričici, dajščici in gajici).

1. Bibliografija verskega slovstva Petra Dajnka in njegovih privrženecv

1.1. Peter Dajnko

Zaradi celovite predstavitve verskega slovstva Petra Dajnka in njegovih privrženecv bom omenil vse njihovo versko slovstvo, tudi tisto, ki ni v

¹ Skoraj v istih letih je Franc Metelko (1789-1860), nabožni pisatelj, stolni katehet in profesor za slovenski jezik na ljubljanskem liceju, poskušal prodreti s svojim črkopisom, ki so ga poimenovali metelčica in je bil v rabi od 1825 do 1833, ko je bil za šole prepovedan in s tem onemogočen.

² O začetkih vzhodnoštajerskega knjižnega jezika prim. B. Rajh, *Severovzhodna Slovenija pri oblikovanju slovenskega jezika do konca prve polovice 19. stoletja*, v: ČZN 55-20 (1984), 38-49.

³ Prim. K. Glaser, *Zgodovina slovenskega slovstva*, II, v Ljubljani 1895, 181-182.

dajnci.⁴ Navajam tudi slovenske knjižnice in Universitätsbibliothek v Gradcu s signaturo verskega slovstva Dajnka in njegovih privržencev.

Peter Dajnko, rojen 1787 v Črešnjevcih pri Gornji Radgoni, kaplan v Fürstenfeldu (1814), Eggersdorfu (1814-1815), Sv. Petru pri Radgoni (1815-1816), župnik (1831-1837) in dekan (1831-1870) v Veliki Nedelji, je bil začetnik, gibal in duša verskega slovstva v dajnci, čeprav je izdal prva dela v bohoričici in zadnja v gajici. Obenem pa je prav Dajnko na Štajerskem pripravil pot gajici.⁵

Bibliografija

- *Evangelijomi na vse nedéle ino svetke skos leto*, prelosheni is grezhkega na slavenski jesik zhisheshi, ktere je isnovizh vündal, ino soseb narozhil svojim deshelnikom, Slavenzom Shtajarskim, Peter Dainko, Shkofie Gradzhke, meshnik posvetni. V' Radgoni v' knigishi. Al. Waizingero'vemi. (S' pismenzami Andrea Leykama v' Gradzi). 1817. 101 str. (bohoričica) (KIP = Knjižnica Ivana Potrča, Ptuj 725; NUK = Narodna in univerzitetna knjižnica, Ljubljana 19286).

- *Kniga poboshnosti*, od Petra Dainka. V' Radgoni v Alojz Waizinger'ovemi knigishi. 1817. (bohoričica)

- */-/ Evangelji na vse Nedele ino svetke skoz leto*. V' Radgoni, pri Alojsji Waizingeri, knjigari. 1818. (S' pismenzami Andrea Leykama v' Gradzi). 94 + /II/ (bohoričica) (SKL = Semeniška knjižnica, Ljubljana C/1818-1; UKM = Univerzitetna knjižnica, Maribor 27689).

- *Knishiza poboshnosti sa mlade ino dorashene kristjane*, kero je poboshal ino drugokrat na svetlo dal Peter Dainko, Gradzke shkofie duhovnik. 1820. V' Radgoni v' Alojs Wajzinger'ovemi Knigishi. 172 + (VI) str. (bohoričica) (UBG = Universitätsbibliothek, Graz I 25 525).

- *Svetega pisma sgodbe is Starega ino Novega sakona. Pervi del. Svete-ga pisma sgodbe is Starega sakona*. Na svetlo dal Peter Dainko, Gradske shkofie duhovnik. V' Radgoni v' Alojs Wajzinger'ovemi knigishi. 1821. (žS pismenzami Andrea Leykama v' Gradzi). 48 + (VIII) str. (Christoph von Schmid) (bohoričica) (NUK 19331; UBG 25 437, UKM 27690).

- */-/ Kmet Izidor s' svojimi otroki ino lydmi, ali pripodobni navyki dobrih staršov za svoje otroke in podložne*. Knižica za vsakega kmeta ino težaka. Na svetlo dal Peter Dainko, kaplan pri mestni fari v' Radgoni. V' Radgoni v' Alojz Wajzinger'ovemi knigiši. S' pismencami Andrea Lajkama v' Gradci. 1824. 140 str. (dajncica) (SKL C 1824/1; KIP S 9195 N; NUK 10248; UKM 2993).

⁴ E. Prunč-L. Karničar, *Materialien zur Geschichte der Slawistik in der Steiermark*, Graz 1987, 29-33.

⁵ Prim. J. Rigler, *Dajncica*, v: *Enciklopedija Slovenije*, 2, Ljubljana 1988, 168.

- *Knjižica pobožnosti za mlade ino dorašene kristjane*, kero je pobolšal ino tretjokrat na svetlo dal Peter Dainko, Kaplan pri mestni fari v' Radgoni. 1824. V' Radgoni v' Alojz Wajcinger'ovemi knigiši. (S' pismencami Andrea Lajkama v' Gradci). 153 str. (dajncica) (NUK 19509; UBG 25 527).

- *Opravilo svete meše, spovedne ino drüge prilične molitbe za katoliške kristjane*, na svetlo dal Peter Dainko, kaplán pri mestni fari v' Radgoni. V' Radgoni v' Alojz Wajcinger'ovemi knigiši 1824. (S' pismencami Andrea Lajkama v Gradci). XXIV + 382 str. (dajncica) (NUK 111587; SKL C 1824/1; UBG I 10 399; UKM 27622).

- *Svetega pisma sgodbe is starega sakona*, drügokrat na svetlo dane Peter Dainko. Gradske škofije dühovnik. 1824. 42 str. (dajncica).

- *Veliki katehizem*, to je, *Kniga keršanjsko-katoliškega navyka vu pitanjah ino odgovorih*. Na svetlo dal Peter Dainko, Kaplan pri mestni fari v' Radgoni. V' Radgoni, v' Alojz Wajcinger'ovemi knigiši. 1826. (Z' pismencami Andraša Lajkama v' Gradci). 200 str. (dajncica) (NUK 10247; UBG I 10 405; UKM 27699 itd.).

- *Sto cirkvenih ino drygih pobožnih pesmi med katolškimi kristjani slovenskega naroda na Štajarskem*. Na svetlo dal Peter Dainko, kaplán pri mestni fari v' Radgoni. V' Radgoni v' Alojz Wajcinger'ovemi knigiši. 1826. (S pismencami Andraša Lajkama v' Gradci). 258 str. (dajncica) (NUK 13093; UBG 10 403).

- *Svetega pisma zgodbe iz starega ino novega zakona. Prvi del, Svetega pisma zgodbe iz starega zakona*. Drygokrat na svetlo dal Peter Dainko, kaplán pri mestni fari v' Radgoni. V' Radgoni v' Alojz Wajcinger'ovemi knigiši. 1826. 154 + (VI) str. (dajncica) (NUK 13086; UBG 10 923).

- *Knjižica pobožnosti za mlade ino dorašene kristjane*. Štertokrat na svetlo dana. V' Radgoni v' Alojz Wajcinger'ovemi knigiši 1826. (S' pismencami pokojnega Andraša Lajkama naslednikov vu Gradci). 142 + (II) str. (dajncica) (NUK 13121; KIP S - 6708 - D).⁶

- *Listi ino evangelji na vse nedele, svetke ino imenitneše dneve celega keršansko-katolškega cirkvenega leta*. Ob dosta pobolšal, povnožil ino tretjokrat na svetlo dal Peter Dainko, kaplán pri mestni fari v' Radgoni. V' Radgoni v' Alois Wajzinger'ovemi knigiši. 1826. (z' pismencami Andraša Lajkama v Gradci). XXII, (23)-248 + (VII) str. (dajncica) (NUK 10277; UKM 27692; TKM = Teološka knjižnica, Maribor T 4 - 1).

- *Molitbe za katolške keršenike vjutro, večer, pri sveti meši, k' spovedi, na dosegnenje presvetega rešnega tela, vsaki den v tjedni ino drugih prili-*

⁶ E. Prunč in L. Karničar imata tudi letnik 1833, ki naj bi bil v Knjižnici Ivana Potrča na Ptuj, ki je pa dejansko iz leta 1826.

kah. Na svetlo dal Peter Dainko, kaplan pri mestni fari v' Radgoni. V' Radgoni pri Alojzji Wajcingeri, knjigari. (Z' pismencami pokojnega Andraša Lajkama naslednikov vu Gradci). (Imprimatur: 2.4.1829). 126 + (V) str. (dajščica) (NUK 13092; SKL C 1829/3; UBG I 10 419).

- /-/*Opravilo svete meše, spovedne ino druge prilične molitbe za katolske kristjane*. Drugo nasvetlodajne. V' Radgoni pri Alojzji Wajcingeri, knjigari. 1829. (Imprimatur: 19.XII.1827). XVIII + 308 + (2) str. (dajščica) (NUK 13088; KIP 1067; UBG I 10 420; UKM 27619).

- /-/*Sveti križni pot, ali bridko terplenje ino smert našega gospoda Jezu Krista, na serčno preiščavanje ino pobožnost za katolske kristjane*. V' Radgoni pri Alojzji Wajcingeri, knjigari. 1829. (S' pismencami pokojnega Andraša Lajkama naslednikov vu Gradci). 105 + (III) str. (dajščica) (NUK 13068; UBG I 10 418; UKM 27281; KIP 832).

- /-/*Božja služba keršanske mladosti po jutrah, večerah, pri sveti meši, k' spovedi ino dosegnenji presvetega rešnega tela, tudi vu nekih drugih priložnostah s' pristavljenjom cirkvenih pesmi*. V' Radgoni pri Alojzji Wajcingeri, knjigari. 1830. (S' pismencami pokojnega Andraša Lajkama naslednikov vu Gradci). (I), 140 + (IV) str. (dajščica) (KIP 840; NUK 13117 a; NUK 13118).

- *Veliki katekizem, to je, kniga keršansko-katolskega navuka vu pitanjah ino odgovorih*. Drugokrat na svetlo dal Peter Dainko, tehant, šolnega okraja priglednik ino farmešter v Veliki Nedeli. V Radgoni, v' Alojz Wajcinger'ovemi knjiži. 1833 (natisk in papir od Andraša Lajkama v' Gradci). (I), XIV, (15)-200 str. (dajščica) (NUK 10282; TKM T 4 - 1).

- *Listi ino Evangelji na vse nedele, svetke ino imenitneše dneve celega keršansko-katolskega cirkvenega leta*. Štertokrat na svetlo dal Peter Dainko, tehant, šolnega okraja priglednik ino farmešter pri Veliki Nedeli ... S pismencami pokojnega Andraša Lajkama naslednikov v' Gradci 1833. 252 + VII str. (dajščica) (KIP 744; NUK 10281; UBG I 52 110; TKM T 4 - 1).

- *Molitbe za katolske keršenike v jutro, večer, pri sveti meši, k' spovedi, na dosegnenje svetega rešnega tela, vsaki den v' tjedni ino drugih prilikah*. Drugokrat na svetlo dal Peter Dainko, tehant, šolnega okraja priglednik ino farmešter pri Veliki Nedeli. V' Radgoni pri Alojzji Wajcingeri, Knigari, v Gradci 1833. 117 str. (dajščica) (UKM 36419).⁷

- *Sto cirkvenih ino drugih pobožnih pesmi med katolskimi kristjani Slovenskega naroda na Štajarskem*. Drugokrat na svetlo dal Peter Dainko. V' Radgoni (Alojz Wajcinger). 1833. 234 str. 8č. (UKM 36419).⁸

⁷ E. Prunč in L. Karničar druge izdaje *Molitbe za katolske keršenike* ne omenjata.

⁸ E. Prunč in L. Karničar druge izdaje *Sto cirkvenih ino drugih pesmi* ne omenjata. V UKM sta drugi izdaji (leta 1833) *Molitbe za katolske keršenike* in *Sto cirkvenih ino drugih pobožnih pesmi* vezani v eni knjigi in zato imata tudi isto signaturo.

- *Knjiga Poroda, Sveto Pismo Starega zakona zdaj v' jezik Slovenski govora Štajarskega prestavljena*, Großsonntag 1836 (rokopis).

- *Veliki katekizem, to je, kniga keršanjsko-katolškega navüka vu pitanjah ino odgovorih*. Tretjo nasvetlodanje. V' Radgoni, v' Alojz Wajcinger'ovemi knigiši. 1837. (Natisek ino papir od Andraša Laikama naslednikov v' Gradci). XIV + 200 str. (dajncica) (KIP 807; NUK 92156; TKM T 4 - 1).

- *I- I Jezus, Marija ino Jožef, Božji Angeli ino Svetniki, naši Varhi ino Pomočniki*. Molitve ino pesmi za katolške kristjane vsakega stana. Čisti znesek sliši sirotni deci v' pobožni družbi svetega Pavla v' Gradci. V Radgoni pri knigari Johanesi Weitzingeri. 1856. 436 + (IV) str. (gajica) (NUK 111509; TKM T 4 - 1).

- *Ponovljenje cirkve svetega Joaneza Kerstnika na Holmu blizo Ormoža*, v: *Drobtinice* 15 (1861), 251-256 (gajica).

- *Štajarski Jeruzalem*, v: *Drobtinice* 16(1862), 192-198 (gajica).

1. 2. Anton Lah

Anton Lah se je rodil leta 1803 v Jarenini, leta 1827 bil posvečen za sekovskega duhovnika, od leta 1828 do 1832 bil kaplan pri Sv. Petru v Gornji Radgoni, nato leto dni v začasnem pokoju, od leta 1833 do 1835 v Radgoni, od leta 1835 do 1837 kaplan v Gornji Radgoni. Od leta 1837 provizor, od 1838 župnik v Zgornji Sv. Kungoti. Od leta 1843 do smrti 1861 župnik v Limbušu.

Kot dijak je tekoče pisal nemške pesmi, kot kaplan v Radgoni priložnostne, voščila itd. Kot kaplan pri Sv. Petru v Gornji Radgoni je bil tri leta sosed radgonskega kaplana Petra Dajnka in najbrž pod njegovim vplivom začel pisati v slovenščini. Pod Dajnkovim vplivom, četudi je imel za najboljšega prijatelja Marka Glasarja, je leta 1835 izdal pri Weizingerju v Radgoni v dajnci prevod Schmidove povesti:

- *I- I Leseni križec ali pomoč v' potrebi. Lépa povést za otroke, otróče prijátele ino tudi za druge dorášene ludi*. Z nemškega na slovénsko prestávil Anton Lah, kaplán pri mestni fari v' Radgoni. V' Rádgoni. V' Alojz Wajcinger'ovem knjigiši. Natisk ino papir is Andreja Lajkamove natiskavnice ino papirnice v' Grádzi. 1835. 94 str. (dajncica) (NUK 42536; UKM 23187).⁹

⁹ Jezik knjižice je močno narečno pobarvan; prehod v osrednjo knjižno slovenščino se kaže v tem, da so narečnim izrazom pod črto pristavljeni osrednji knjižnoslovenski oz. nasprotno. »S tem razširjanjem čitateljevega besednega zaklada v splošno-slovensko smer je Lah za vzhodni Štajer soudeležen pri prizadevanjih za ustvaritev skupne knjižne slovenščine« (J. Glazer, *Lah Anton*, v: SBL 1, 603). Po odpravi dajncice je objavil v Murščevem *Bogočastju* (1850) prevode 7 antifon in 4 sekvence. Istega leta je

- *Duhovne pesmi za šolsko mladost*. Leyrer, Maribor (1850).¹⁰

1. 3. Vid Rižner (1793 - 1861)

Vid Rižner se je rodil 1793 pri Sv. Marjeti niže Ptuja (Gorišnica) in postal duhovnik. Kaplanoval je v Wizbergu, v Karlauu pri Gradcu in v frančiškanski župniji v Gradcu, v letih 1827-31 je bil kaznilniški kurat v Karlauu, od leta 1831 do 1848 ravnatelj novo ustanovljene gluhonemnice v Gradcu in pozneje (1848-1851) župnik v Gnasu, nato je živel do smrti 1861 v Gradcu.

V dajščici je izdal:

- /-/ *Katolska mešna knjižica z ž drugimi molitvami skoz den ino k' spovedi*. Skoz nekega duhovnika Sekovske knezo-škofe na Stajarskem. V' Gradci natisjene pri A. Lajkam'ovih naslednikih. 1828. 72 str. (dajščica) (UBG I 55 887)

- /-/ *Nabirki za mlade kristjane: ali návuki, zgodbice, pesmi, prislovi i.t.d. na hasek mladih keršenih, kere je nabral neki duhovnik Sekovske Knezo-Škofie na Stajarskem. I. Del. V' Gradci, natisjeni per A. Lajkam'ovih naslednikih. 1828. 36 str. (dajščica) (KIP 732; NUK 10135; UBG 55 888; UKM 27 686)*

- /-/ *Netruden hvalitelj Jezusa skozi celi den*. Ponatis iz »Nabirkov«. U Gradzi 1828. 3 str. (KIP 732)

- *Katolska mešna knjižica z' drugimi molitvami skoz den ino k' spovedi, kero je drugokrat na svetlo dal Vido Rižner, duhovnik najslavneše Sekovske Knezo-Škofie v Gradci*. V' Radgoni pri A. Wajcingeri knjigari. (S pismencami pokoj. A. Lajkama naslednikov). 1831. 72 str. (dajščica) (NUK 13115)

- /-/ *Katolska mešna knjižica z' drugimi molitvami skoz den ino k' spovedi*. Tretjokrat na svetlo dal en Duhovnik Sekovske škofije. V' Radgoni pri Alojzji Wajcingeri knjigari. 1838 (Pismence ino papir pokoj. Andr. Lajkama naslednikov v' Gradci). 71+(1) str. (dajščica) (NUK 63957).

v Mariboru izdal *Duhovne pesmi za šolsko mladost*: 15 pesmi, prirejenih večinoma z uporabo dotakratnega repertoarja slovenske cerkvene pesmi. »Šestim so na koncu zbirke dodani nemški izvirniki, 'ker je dobro ino lepo, ako slovenska mladost poleg svojega materne jezika tudi nemšine se pervadi' (J. Glazer, *Lah Anton*, 603).« Med prvimi na Slovenskem je ustanovil že leta 1847 v Limbušu »Družbo slovenskega branja v Lembahi« (Prim. J. Glazer, *Anton Lah in njegova »Družba slovenskega branja v Lembahi«*, v: ČZN 23 /1928/, 53-64; M. Štrakl, *Cerkveno življenje v novem delu sedanje lavantinske škofije v letih 1828-1843*, v: *Voditelj v bogoslovnih vedah* 13 /1910/, 302-303).

¹⁰ J. Glazer, *Anton Lah in njegova »Družba slovenskega branja v Lembahi«*, 53. J. Glazer omenja, da je knjižico *Duhovne pesmi za šolsko mladost* imel v rokah, sam je nisem mogel nikjer najti. Sicer pa jo Glaser izčrpno predstavi (J. Glaser, n. d., 58-62).

S Kolomanom Kvasom je Rižner poslovenil 4 evangelijske, a brez razlage, zato ni dobil cerkvenega odobrenja.¹¹

1. 4. Anton Šerf (1798-1882)

Anton Šerf, pesnik in homilet, se je rodil leta 1798 v Dedoncih pri Radgoni (Avstrija). Umrli je 1882 na Svetinjah kot upokojen tamkajšnji župnik. Nadarjenega, narodno zavednega Šerfa je spoznal med svojim kaplanovanjem Peter Dajnko v Radgoni in ga poslal kot 19-letnega v mariborsko gimnazijo. Licej in bogoslovje je študiral v Gradcu in bil leta 1828 posvečen v duhovnika. Kaplan je bil v Rušah (1828-29), Veliki Nedelji (1832-33), pri Sv. Tomažu nad Ormožem (1833-34), provizor v Središču (1834-35), kaplan v Jakobskem dolu (Sv. Jakob v Slovenskih goricah) (1835-38), v Cirkulanah (Sv. Barbara v Halozah) (1838-45) in župnik na Svetinjah (1845 do upokojitve 1876).

- *Pad no zdig človeka, ali zagrešenje no odgrešenje človečjega naroda, v' sedmih postnih predgah k' obydenji grešnika na pokoro.* Napravil no vyndal Anton Šerf, Kaplan pri Veliki Nedeli. V' Radgoni, v' Alojz Wajcinger'ovem knjižiši. 1832. (S' čerkami pok. Andraša Lajkama nadobnikov v Gradci). 95 str. (dajščica) (NUK 13009; UBG I 51875; UKM 27695).

- *Predge na vse Nedele no Svetke celega keršanjško-katolškega cirkvene-ga leta, kak tydi za vse farne cirkvene varihe Sekovske škofije po sloven-skem kraji no neke priložnosti.* Zložil no na svetlo dal Anton Šerf, Mešnik posvetni. I. Letni tok. Nedelni no Svetežni del, razdelen v' štiri zvezke, kerih

¹¹ Dajščico je Rižner tudi s peresom branil. »Ko se ji je 1832 po objavi Murkovih knjig (slovnica, slovar) umikala sreča, je prinesel graški list *Der Aufmerksame* v 44. in 45. številki sestavek *Eine zweyte erfreuliche Erscheinung in der slovenischen Literatur*, podpisan s psevdonimom Dalemisel. Pisec z veseljem ugotavlja, da so skoraj vse v dajščici natisnjene knjige izšle že v 2. izdaji in da se je slovensko ljudstvo kljub odporu nekaterih pisateljev novega pravopisa oprijelo. Murka imenuje učenca nove, svoje šole; pri sestavljanju svojih knjig je uporabljal piščeva dela in njegovo knjižnico. Po Košanovi (SBL 1, 534) bi veljal za pisca tega sestavka Koloman Kvas (Slov. ABS-Streit 21). A Slomšek piše 23. februarja 1843 Čopu (AZN i, 10), da je Dalemisel ravnatelj graške gluhonemnice Rižner, ki je napisal sestavek 'po izrečnem pozivu dekana Dajnka'; hkrati izraža strah, da bi se dajščica, ki je vlada še ni odpravila, v šolah ohranila. Ljubomir (Slomšek) je hotel že odgovoriti, vendar čaka Čopovega glasu, ker je Dalemisel oprl svojo abecedo na Čopova načela. Štiri leta pozneje se je Rižner odločno potegnil za dajščico v dopisu sekovskemu ordinariatu 24. febr. 1836, ko je dobil v pregled slovenske, v bohoričici spisane tekste pri krstu in poroki za novo izdajo sekovskega obrednika. V tem dopisu graja nekaj besed (n.pr. gmajna, odpušovanje grehov in dr.), zlasti pa se znaša nad znaki za sičnike in šumovce v bohoričici, češ da so iz dobe luteranstva in da bodo Luter, Dalmatin, Trubar in Bohorič zanje še v grobu hvaležni; Dajnko, on (Rižner) in drugi so hoteli oživiti spomin Cirila in Metoda ter odloke papežev Hadrijana, Pavla in Benedikta XIV., pa jim trije ordinariati to preprečujejo« (F. Ks. Lukman, *Vid Rižner*, v: SBL 3, 111).

dva prva zapopadeta nedelne, druga dva svetežne predge. V Gradci 1835, natisnjene no založene pri J.A. Kienreih. XII + 480 str. (dajščica) (NUK 10273; KIP 1925 D; SKL Lb 68; UBG I 51 744; UKM 27 333; KIP S 4406 - D)

- *Svetežni del: Predge na vse Svetke celega keršanjsko-katolškega cir-kvenega leta* (razdelen v' 2 zvezka) I. Letni tok: I. Zvezek, zderžavajoči : Predge od svetega Andraša Apoštola, do svetega Vida Marternika (str. 1-258). II. Zvezek, zderžavajoči: Predge na svetek presvete Trojice, do svetenjost dryge nove meše, ali pri Secundiciji (259-584). V Gradci 1835, natisnjene no založene pri J.A. Kienreih. 584 str. (dajščica) (KIP S 4405 - D; S4407 -D).

- */-/ Cvetenjak ali rožnjek cveteči mladosti vsajen*. V' Radgoni, v' Alojz Wajcingerovem knižiši. (S' črkami no papir pok. Andraša Lajkama nadob-nikov v Gradci). 1839. - Perva gredica (edina). 64 str. (dajščica) (KIP S 6710 - D; NUK 40507; UKM 1827).

Vse knjige so tiskane v dajščici. Šerf je ostal vse življenje zvest Dajtku in njegovemu kulturnemu krogu. Ko je bila dajščica 1838 v šolah pre-povedana, je Šerf še zadnji izdal leta 1839 *Cvetnjak ali rožnjek cveteči mladosti vsajen* in nato umolknil, čeprav je zasebno še uporabljal dajščico. Vsa dela so napisana v izrazitem, danes izumirajočem radgonskem narečju onstran Mure.¹²

1. 5. Martin Veršič (1779-1850)

Martin (Davorin) Veršič se je rodil leta 1779 pri Sv. Rupertu v Slov-enskih goricah. Leta 1809 je postal duhovnik. Kaplan je bil v Radgoni, od leta 1815 pri Sv. Juriju ob Ščavnici, kjer je leta 1830 postal deficient-du-hovnik. Dve leti je še živel pri Sv. Juriju ob Ščavnici, od leta 1832 pa ga prinaša sekovski letopis kot duhovnika deficiente v Radgoni, kjer je leta 1850 umrl. Slovenski biografski leksikon ga ne omenja.

Martin (Davorin) Veršič je prevedel in izdal v dajščici molitvenik:

- *Duhovni Varuh za mladost, ali Molitvene Knižice za Mladiče no Deklič, ino tudi za druge ludi prav hasnovitne. Z' nemškega na slovensko prepisane od Martina Veršiča, dosluženega mešnika Sekovske Škofie*. V' Radgoni 1833. Pri Alojzji Waicingeri, knjigari. 376 str. (dajščica) (KIP 828; NUK 13043; UBG I 53 003; UKM 27 655; Škofijski arhiv Maribor).

V Veršičevem *Duhovnem varuhu* je dragocen zapis, da so leta 1833 v radgonski Weicingerjevi knjigarni prodajali knjige v dajščici,¹³ knjige

¹² Prim. J. Richter, *Anton Šerf*, v: SBL 3, 607.

¹³ P. Dainko: 1. *Svete pisma sgodbe is starega sakona*, 1821; 2. *Kmet Izidor s' svojimi otroki ino ludmi, ali pripodobni navuki dobrih staršov za svoje otroke ino podložne*, 1824; 3. *Svete pisma zgodbis is starega ino novega zakona drugokrat na svetlo dane*,

za Slovence na Vogrskem (Prekmurju)¹⁴ in tudi Kremplove¹⁵ in Murkove¹⁶ knjige v bohorščici. Tako je bila Radgona v prvi polovici devetnajstega stoletja močno knjižnotrško središče za Slovence na obeh straneh Mure.

Martin Veršič pravi, da je dajščico »za tega volo v' pisanji gorvzel, kajti da sem skos to zadosti previzhan, da je že krez dvajsti jezero s'takimi pis-mencami drukanih knižic med lustvo odanih gratalo, ki silno dosti Slo-vencov tako pisarijo zavolo njene kratkosti lubi; kerem pa še se ona 'metna zdi, tisti naj le od začetka bere, kaj sem njemi k' pomoči za branje post-avil, tak bode skoro spoznal, ki je to nič ne žmetnega.«¹⁷

1826; 4. *Sto cirkvenih ino drugih pobožnih pesmi med katolškimi kristjani slovenskega naroda na Štajarskem*, 1828; 5. *Opravilo svete meše, spovedne ino druge prilične molitbe za katolške kristjane drugokrat na svetlo dano*, 1829; 6. *Molitbe za katolške keršenike v jutro, večer, pri sveti meši, k' spovedi, na dosegnenje presvetega rešnega Tela, vsaki den v' tjedni ino drugih prilikah*, 1829; 7. *Sveti križni pot, ali bridko terpljenje ino smert našega Gospoda Jezu Krista na serčno premišlavanje, ino pobožnost za katolške kristjane*, 1829; 8. *Božja služba keršanske mladosti po jutrah ino večerah, pri sveti meši, k' spovedi ino dosegnenji presvetega rešnega Tela, tudi vu nekih drugih priložnostah s' pristavljenjom cirkvenih pesmi*, 1830; 9. *Veliki katehizem, to je, kniga keršansko-katolškega navuka v' pitanjah ino odgovorih drugokrat na svetlo dana*, 1833; 10. *Listi ino Evangelji na vse nedeje, svetke ino imenitneše dneve celega keršansko-katolškega cirkvenega leta štertokrat na svetlo dani*, 1833; 11. *Knižica pobožnosti za mlade ino dorašene kristjane štertokrat na svetlo dana*, 1833; 12. *Sto ino petdeset posvetnih pesmi, ino dvesto vgajnk med slovenskim narodom na Štajarskem*, 1827; 13. *Abecedna knjižica na hitro ino lahko podvučenje slovenskega branja tretjokrat na svetlo dana*, 1833; 14. *Čelarstvo ali celo novi, kratki, popun navuk čelne reje*, 1831; 15. *Vu sili pomoč na življenja rešenje, zadušenih, vtopljenih, zmerznjenih, obešenih, zadavlenih, ojadjenih, (zagiftanih) ino od bliska pobitih*; 16. *Lehrbuch der Windischen Sprache, ein Versuch zur gründlichen Erlernung derselben für Deutsche, zur vollkommeneren Kenntniss für Slovenen*, 1824.

V. Rižner: 1. *Katolška mešna knjižica z' drugimi molitvami skoz den ino k' spovedi drugokrat na svetlo dana*, 1831; 2. *Nabirki za mlade kristjane: ali navuki, zgodnice, pesmi, prislovi i.t.d.*, 1828.

A. Šerf: 1. *Pad no zdig človeka v' sedmih postnih predgah k' obudenji grešnika na pokoro*, 1832.

V knjigi Antona Laha *Leseni križec ali pomoč v' potrebi*, so na straneh 95-96 (1835) poleg gornjih knjižnih ponudb še priporočene naslednje knjige: 1. M. Veršič, *Duhovni varuh za mladost*; 2. A. Šerf, *Predge na vse nedeje celega keršansko-katolškega leta*; dva zvezka, 1835 in 3. Slomšek, *Hrana evangeljskih naukov, bogoljunim dusham dana na vse nedelje ino sapovedane prasnike v' leti*; 3 deli v' dvema sveskoma 1835.

¹⁴ M. Küzmič: 1. *Kratka suma velikoga katekizmusu*; 2. *Sveti Evangyliomi na vsze nedele i szvetesnye dni*; 3. *Sztaroga, i nouvoga testamentomma szvete historie kratka summa*; 4. *Kniga molitvena*; 5. *Szlovenszki Silabikár*.

¹⁵ A. Kremp: *Branje od tih v' kmetizhke kalendre postavljenih ino nekerih drugih svetnikov*, 1833.

¹⁶ A. Murko: 1. *Theoretisch-practische slowenische Sprachlehre für Deutsche*, 1832; 2. *Slovénsko-némshki in némshko-slovénski rozhni besednik*, 1833.

¹⁷ M. Veršič, *Predgovor*, v: *Duhovni varuh*, 1833, VII.

Gornji razlogi želijo opravičiti dajničico s sklicevanjem na črke pri drugih Slovanih in tudi se sklicujejo na kratkost pisanja, saj je bohoričica za šumnike uporabljala dve črki. (Sočasno je tudi Metelko poskušal rešiti problem črkopisja.)

Morda so tudi ti poskusi prispevali, da smo se Slovenci odločili za gajico, ki jo je Dajnko sprejel in v njej izdal leta 1856 tudi molitvenik, ko se še Marko Glazer ni mogel posloviti od bohoričice.

2. Razvejenost nabožnega slovstva v dajnici

Neverjetna organizacijska sposobnost in izredna Dajnkova nadarjenost sta omogočili, da je v skromnih 15 letih postalo versko (nabožno) slovstvo v dajnici izjemno razvejeno. Martin Veršič je leta 1833 trdil, da je »že krez dvajsti jezero s' takimi pismencami drukanih knjižic lustvo odanih gratalo.«¹⁸ France Kidrič piše, da bi naj bilo krožilo »med vzhodnoštajerskimi Slovenci o. 1834 že kakih 50.000 knjig v dajnici,«¹⁹ seveda tu niso mišljene samo verske oziroma nabožne knjige.

2. 1. Dajnkovi prevodi Listov in evangelijev ter drugih svetopisemskih besedil

Že leta 1917 je Anton Breznik raziskoval literarno tradicijo Evangelijev in listov na Slovenskem in se je ukvarjal tudi z Dajnkovimi prevodi (1817, 1818, 1826, 1833). Analiziral je prevod iz leta 1833 in ugotovil, da se je P. Dajnko sicer naslanjal na ljubljanske izdaje, čeprav je obenem priznal, da je ohranil »ne le v jeziku, temveč tudi v prevodu precej samostojnosti«²⁰. V prvi izdaji pa so še sledovi kajkavskih prevodov in tudi prekmurskega katoliškega prevoda Mikloša Küzmiča.²¹

Starozavezne zgodbe Svetega pisma je primerjalno jezikoslovno osvetlila Martina Orožen, ki je v svoji razpravi *Sistemske in upovedovalne razlike v Dajnkovem in Ravnikarjevem prevodu zgodb Svetega pisma* predstavila »Dajnkov knjižno-normativni vzorec oz. besedilno upovedovalno neodvisnost ob srednjeslovenskem (M. Ravnikar 1815) in prekmurskem (M. Küzmič, 1795). Ugotovljena besedilna stična mesta (Dajnko - Küzmič) potrjujejo določen ozir na sistemsko bližji prekmurski knjižni jezik, knjižnojezikovni nazor (preusmeritev h govorjeni besedi, določene ujemalne sistemske prvine, puristična načela) pa Dajnka samodejno zbližuje z Ravnikarjevo knjižno normo. Dajnkov knjižni jezik kot svojstven 'vez-

¹⁸ M. Veršič, *Duhovni varuh za mladost*, V' Radgoni 1833, VII.

¹⁹ F. Kidrič, *Peter Dajnko*, v: SBL, 1, 113.

²⁰ A. Breznik, *Literarna tradicija v Evangelijih in listih*, v: *Dom in svet*, (1917), 336.

²¹ V. Škafar, *Nabožno slovstvo Petra Dajnka*, v: *Dajnkov zbornik*, Maribor 1998, 288-290.

ni člen dveh skrajnih knjižnih žarišč (kranjskega in prekmurskega) v danem času dejansko pozitivno integracijsko deluje.²² Orožnova piše, da je Mikloš Küzmič za svetopisemske zgodbe leta 1790 uporabljal predlogo Janoša Mólnarja, Matevž Ravnikar Krištofa Schmida, pri Dajniku pa ne gre za otipljivo »predlogo ne za prevod, temveč za samostojno napisano, po virih povzeto okrajšano biblijsko besedilo.«²³

Zraven evangelijev in listov ter starozaveznih zgodb je Francka Premk na Dajnkovem simpoziju predstavila nekatere vidike Dajnkovega prevajanja 50 poglavij prve Mojzesove knjige, knjige *Nastanka* oziroma *Knjige Poroda*²⁴, ki jo je Dajnko prevedel (1836), kot drugi katoliški prevajalci, iz vulgate. Dajnko je zaradi prepovedi dajščice prenehal prevajati Sveto pismo, kar je večstranska škoda, saj je živel še 37 let.

2. 2. Veliki katekizem (1826, 1833 in 1837)

Dajnko je hotel s svojimi katekizmi pomagati katoličanom med Muro in Dravo, da bi prišli do sistematičnega krščanskega znanja, čeprav so »sekovski« Slovinci že leta 1758 (poznejši izdaji še 1764 in 1777) dobili Parhamerjev katekizem.²⁵ M. Orožen glede jezika v Parhamerjevem katekizmu piše: »Od prvega štajerskega rokopisnega dokumenta (Velikonedeljska prisega 1570), ki je nastal na tem področju, pa do prve tiskane knjige *Obchinzka knisicsa* (Gradec 1758) je izpričanih približno 20 rokopisov, ki kažejo v pisavi, oblikoslovju in besedišču delno krajnski, delno kajkavski vpliv. Vendar poizkus, da bi se na tem področju uveljavil kajkavski knjižni jezik, ni uspel. Omenjena knjižica, tako imenovani Parhamerjev katekizem, povezan z jezuitsko misijonsko akcijo v avstrijskih deželah, je bil natisnjen v kajkavskem črkopisu, napisan pa v mešanem slovensko-kajkavskem (hrvaškem) jeziku. V drugi izdaji 1764 je ohranjen le še kajkavski črkopis, jezik je domač, slovenskogoriški, tretja izdaja (1777) pa s prevzemom bohoričice dokazuje, da je krajnski knjižni jezik tudi na tem področju moral biti dovolj znan in da je naslonitev nanj naravna in edino možna.«²⁶ Normalno, da je Parhamerjev katekizem, nekakšen predhodnik Dajnkovih izdaj katekizma, postal osnova vzhodnoštajerskega knjižnega jezika in da je tudi zaradi njega Dajnko lažje vztrajal pri »sepa-

²² M. Orožen, *Sistemske in upovedovalne razlike v Dajnkovem in Ravnikarjevem prevodu zgodb Svetega pisma*, v: *Dajnkov zbornik*, Maribor 1998, 71.

²³ M. Orožen, n. d., 72.

²⁴ Prim. F. Premk, *Nekaj vidikov o Dajnkovem prevajanju Knjige Poroda*, v: *Dajnkov simpozij*, 209-232.

²⁵ Prim. V. Škafar, *Nabožno slovstvo Petra Dajnka*, 280-281.

²⁶ M. Orožen, *Jezikovno in knjižno izročilo prekmurskih in štajerskih pisateljev*, v: *ČZN* 44-9 (1973), 130.

ratizmu« in »nadaljeval izročilo tamkajšnje liturgične terminologije«,²⁷ ki je tudi s teološkega vidika zanimiva. »Peter Dajnko je pisal v vzhodnoštajerski različici, ki se je v veliki meri navezovala na tradicijo delno razlikovalnega vzhodnega tipa obrednega jezika (izpričanega iz vzhodnoslovenskega oz. prekmurskega knjižnega jezika) s korekturami v prid osrednjega (v ponatisih 1833 in 1837). Zavedal se je namreč potrebe po poenotenju terminologije za vse slovensko narodnostno ozemlje in tudi naslonitev na osrednjo obredno tradicijo se mu je zdela edino upravičena. Ohranjal je tradicionalno slovensko liturgično terminologijo, skupno vzhodnemu in osrednjemu tipu, skupne stare, iz latinščine (večkrat preko nemščine) prevzete termine in izvirno terminologijo vzhodnega tipa na mestu nemških adaptirank iz osrednjega prostora, ki se tudi od izvirnih osrednjih ekvivalentov večkrat razlikuje po pomenski motivaciji in besedotvornih morfemih tvorjenk. Dajnkov nabožni knjižni repertoar bo ostal za jezikoslovca dragocen vir raziskovanja pokrajinskega obrednega jezika, ki je bil predhodna stopnja k vseslovenskemu in podlaga za oblikovanje enotne obredne terminologije.«²⁸ Prav tako pa ostaja tudi za teologa nabožno slovstvo Dajnka in njegovih privrženecv dragocen vir raziskovanja, kar je bilo do sedaj zanemarjeno.

2. 3. Molitveniki

Molitveniki so najštevilnejša zvrst nabožnega slovstva v dajnci, saj so bili namenjeni najštevilnejšim uporabnikom med Muro in Dravo.

²⁷ A. Legan Ravnikar, *Liturgična terminologija v Dajnkovih katekizmih*, v: *Dajnkov zbornik*, 172.

²⁸ A. Legan Ravnikar, n.d., 179. A. Legan Ravnikar je v svoji razpravi primerjala Dajnkovo liturgično terminologijo z Murščevo v prvi slovenski liturgiki (*Bogočastje* 1850) in Slomškovo v katekizmih (katekizemski del *Svetih evangeljev z molitvami ino branjem* 1845 in *Malim katekizmom* 1869) in ugotovila, »kako se je sredi devetnajstega stoletja vršila prenova slovenske obredne terminologije na skupni osnovi in kakšen je bil pri tem vpliv vzhodnoštajerskih obrednih besedil« (A. Legan Ravnikar, n.d., 171). Prim. M. Orožen, *Liturgična terminologija v zgodovinskem razvoju osrednjega in vzhodnoslovenskega knjižnega jezika (do konca 18. stoletja) in Molitveni obrazci starejših obdobj in osrednjeslovenskem in vzhodnoslovenskem knjižnem jeziku*, v: *Poglavja iz zgodovine slovenskega knjižnega jezika*, Ljubljana 1997, 70-79 in 80-102, Dvojno, delno različno obredno izrazje je izkazano na podlagi primerjave molitvenih obrazcev iz rokopisnega obdobja (10.-15. stoletje) in v starejših slovenskih tiskanih besedilih do srede 19. stoletja (v Prekmurju do druge svetovne vojne). »O prikazanem jezikovnem in kulturnozgodovinskem ozadju M. Orožen opozarja na izjemno obstojnost strokovnih izrazov, katerih razlike istih mest so rezultat prevajanja po različni predlogi (v osrednjem latinsko-nemške, v vzhodnem latinske in grško-’staroslovenske’) in različne besedotvorne izpeljave izvirno slovenskega izraza, ki je pogojena narečno« (A. Legan Ravnikar, n.d., 172).

2.3.1. Peter Dajnko, *Knjižica pobožnosti za mlade ino dorašene kristjane* (1817, 1820, 1824, 1826)

Knjižica Pobožnosti je Dajnkov molitvenik, ki je sestavljen »za mlade ino dorašene kristjane« (V'Radgoni 1826, 4). Prijeten mali format prinaša glavne krščanske molitve: »vjuterne molitbe« (7-12), (k Sv. Trojici, k sv. Božji Materi, angelom varuhom in k svetniškim zavetnikom), »večerne molitbe« (12-14). Med mašnimi molitvami, ki simbolično razlagajo mašo (14-32), so tudi apostolska vera, očenaš in Jagnje božje. »Spovedne molitbe« (24-47) vključujejo molitve pred spovedjo, klicanje Svetega Duha, izpraševanje vesti, kesanje in spovedni obrazec, ki ga moli spokornik s kesanjem. Po takratni navadi je bilo obhajanje vernikov zunaj maše in zato Dajnko prinaša posebne molitve »Pred zavživanjom« (49-51) in »Po zavživanji« (52). Nato je še »Obudjenje treh Božjih kreposti« (53-57) in »Angelsko češčenje« (58-60). Molitvenik tudi prinaša posebno molitev za četrtek zvečer, »kda se na čast Jezušovemi terplenji zvoni« (61-63), in za v petek ob devetih, »kda se Kristusove smerti spomin zvoni« (64-66). Nato so še posebne molitve: »Na svetek Jezusovega rojstva« (67-68), »Na svetek novega leta« (68-70), »Na vuzemsko nedelo« (71), »Na svetek Jezusovega v'nebestopa« (72), »Na finkuštno nedelo« (73), »Na svetek Božjega Tela« (75), »Za starše ino dobrotnike« (76), »Na den svojega rojstva« (76-77) in »Na den svojega imena« (77-78). Po takratni navadi prinaša Dajnko dvojne litanije: »Litania vsih svetnikov« (79-103) in »Litania Lauretanska na sabote, na večere ino dneve blažene Divice Marie« (103-109). Dodane so še molitve: »Na den svojega rojstva« (109-110), »Na den svojega goda« (110), »Pred delom« (111), »Po deli« (111-112), »Pred jedjo« (112) in »Po jedi« (112-113).

Nato so še cerkvene pesmi: »Pri tihi meši« (113-126), »Pri pejti meši« (127-139), »K'predgi« (139-141), »Pred keršanskim navukom« (141-142) in »Po keršanskemi navuki« (142). *Knjižica pobožnosti* ima tudi devet nabožnih upodobitev na jeklorezu.

Molitvenik *Knjižica pobožnosti* je bil vsekakor zelo primeren in uporaben molitvenik predvsem za zasebno in tudi družinsko uporabo, seveda izraža takratni čas in takratno pobožnost.

2.3.2. Peter Dajnko, *Opravilo svete meše* (1824,1829) - liturgični molitvenik

Opravilo svete meše (1829) je, gledano z današnjega zornega kota, izjemen liturgični mašni molitvenik. V *Pregovoru od molitbe* (IX. - XVIII.) je Dajnkova teologija molitve, ki je strogo svetopisemska. »Poroči, kda moliš, svojo volo v' Božjo volo. Jezus Kristus na Olski gori je molil: Moj Oča odvzemi toto težavo, toto bridko terplénje od mene, pa ne, kak jas

hočem, temoč kak ti hočeš, Mat. 26,39. Ravno tak tudi mi moremo moliti, naj se zgodi vse, kaj ga prosimo, le po njegovi, ne po naši volji; kajti on je naj mudrejši ino naj bole zna, kaj nam hasne ino kaj nam škodi, zato je potrebno, da svojo volo v' njegovo volo priporočimo» (XIV).

V mašnem molitveniku nas Dajnko preseneča, ker na prvem mestu prinaša dobesedni prevod vsega mašnega kanona z molitvami na čast Sv. Trojici (34-85). To je bil čas, ko so še zelo poudarjali, da so le trije jeziki sveti (grški, hebrejski in latinski), in je Cerkev prepovedovala prevajati stalne dele maše v pogovorne jezike. Še papež Pij IX. je leta 1857 ponovno prepovedal stalne dele maše prevajati v živi jezik.²⁹ V istem molitveniku je Dajnko objavil tudi prevod vseh nedeljskih in prazničnih glavnih mašnih prošenj (*Molitve na vse nedele skozi leto* in *Molitbe na vse svetke skozi leto* (1829), kar je svojevrstna liturgična zanimivost za tisti čas. Tako so »sekovski« (tisti, ki so spadali pod graško škofijo) Slovenci dobili v vzhodnoštajerskem knjižnem jeziku že leta 1824 (ponatis 1829) prevode vsega mašnega kanona in vseh nedeljskih in prazničnih glavnih mašnih prošenj, torej prej kot številni veliki narodi. To je pravi liturgični molitvenik.

2.3.3. Vid Rižner, *Katoliška mešna knjižica* (1828, 1831, 1838)

Vid Rižner, ki je napisal *Katoliško mešno knjižico s' drugimi molitvami skozi den ino k' spovedi* (1831), je v njej podal na 72 straneh običajne molitve za vernike med Muro in Dravo. Kljub naslovu molitvenik ni liturgičen, saj prinaša za takrat običajno simbolično razlago mašnih obredov o Kristusovem trpljenju (7-31), ki je tudi brez nabožnih upodobitev na jeklorezu, razen na začetku knjižice, kjer je lepo upodobljena monštranca s pripisom: *Sveti! Sveti! Sveti!*

Po mašnih molitvah je še *Pesem k' predgi po nedelah* (32-34), *Pesem pri veliki Meši* (34-45: *Uvodna*, *Slava*, *Evangelje*, *Vera*, *Priporočanje*, *Svet*, *Povzdigovanje*, *Božjo Jagne*, *Savživanje*, *Konec*, *Veselje nad sveto mešo*). Nato so še molitve: *Vjuterna molitva* (46-47), *Hvalodanje* (47-48), *Zovenje na blaženo Divico Mario* (48-49) in *Večerna molitva* (49-51). Sledijo spovedne in obhajilne molitve: *Žalovanje pred spovedjo* (51-53) in *Način sveto rešno telo zadobiti, ino alduvati (gor ofrati)* (54-57). Od litanij Rižner prinaša samo *Lauretansko litanio*. Za sabote, navečere ino svetke blažene Divice Marie (58-65) z več molitvami. Pred *Odbujenjem treh božih močnosti* (vera, vupanje ino ljubav) (68-70) je še *Angelsko češenje*. *Zaran, poldne ino večer, kda se Divici Marii na čast zvoni* (66-67). Zadnja molitev pa je *K' Angeli varehi* (70-71).

Rižnerjev molitvenik nam omogoča vpogled v takratno pobožnost in molitvenost med Muro in Dravo, čeprav se liturgično ne more primerjati z Dajnkovim *Opravilom svete meše*.

²⁹ Prim. V. Škafar, n. d. 288.

2.3.4. Peter Dajnko, *Molitbe za katoliške keršnike* (1829, 1833)

Gre za molitvenik (1833), ki prinaša: *Vjuterne molitbe* (6-8) in *Večerne molitbe* (8-12).

Mašne molitve so tipične simbolične razlage Jezusovega trpljenja *Sveta meša*, *opomin Jezušovega terpenja* /13-46/) z dvanajstimi upodobitvami. Za vsako pomembnejšo duhovnikovo molitev je simbolična molitev za vernike.

Nato so *Spovedne Molitbe* (47-55) in molitve *Pred zavživanjem* (55), *Kda se lustvi Presveto rešno Telo kaže* (56) in *Po zavživanji* (57). Sledijo molitve *Obudenje treh Božjih kreposti* (57-59), *Litanie vsih svetnikov* (60-75) z običajnimi molitvami, *Litanie Lauretanske* (76-81), *Molitbe na vsaki den skos teden* (81-87), *Molitbe v' nekih prilikah življenja* *Za starše ino dobrotnike*, *Na den svojega rojstva*, *Na den svojega imena*, *Za prijatele*, *Za neprijatele*, *Za boléne*, *Za betežnike na smertni posteli*, *V' veliki nesreči*, *Proti živinski kugi*, *Za dež*, *Za lepo vreme*, *Vu vsaki potrebi*, *Pred jedjo in Po jedi* (87-95).

Sledijo še molitve na čast blaženi Devici Mariji: *Angelsko češenje zaran*, *poldne ino večer*, *kda se Divici Marii na čast zvoni* (95-96) in *Način rožnih molitev z njihovimi skrivnostami* (97-99).

Pred zadnjo molitvijo članov Leopoldinine bratovščine (*Molitbe Tovarišov ino Tovaršic Leopoldinskega Zedinstva. Za rassirjavanje katoliške Vere v' Ameriki ino na dosegenje popunih Odpustkov*) (116-117) so še dokaj dolge molitve ob bolnikih in umirajočih: *Molitbe za razveselenje ino pomoč betežnikom ino vmirajočim* (100-115), kar je pomenilo, da so imeli priložnost z zelo uglaseno molitvijo spremljati hudo bolnega in umirajočega in končali s pokropitvijo z vodo pravkar umrlega.

2.3.5. Peter Dajnko, *Sveti križni pot* (1829)

Knjižica *Sveti križni pot ali bridko terpenje ino smert našega Gospoda Jezu Krista na serčno premišlavanje ino pobožnost za katoliške kristjane* po škofijskem imprimaturju in gubernijskem dovoljenju prinaša pod naslovom *Vnogotero stareše pisanje nekih slovenskih čerk* (5-7) zelo pregledno tabelo za nazorno razložitev dajncice s črkami in »besedami« drugih slovanskih narodov.

Sveti križni pot prinaša uvod o molitvi križevega pota, ki razloži do podrobnosti to molitev (9-11). Pred molitvijo posamezne postaje križevega pota je upodobitev na jeklorezu, z nemškim napisom »Station« in slovenskimi podnapisi. Postaje so sestavljene po vzorcu sv. Leonarda Portomavriškega (premišljevanje in nato molitev), čeprav ni njegovo besedilo (15-59). Sklep križevega pota je »pred altarom presvetega Rešnega Tela« (58-59).

Knjižica *Sveti križni pot* prinaša še *Litanie od bridkega terpenja ino smerti Jezu Krista* (60-65) in pesmi: *Postna pesem* (66-70), *Bridko Kris-*

tušovo terpenje (70-78), *Križni pot* (78-85 za vseh 14 postaj), *Od Božjega Sina na križi* (85-88), *Opomin na Kristušovo terpenje* (88-90), *Žalostna Božja mati* (90-95; prevod Stabat Mater), *Od presvetega Rešnega Tela* (95-99), *Od svete kervi* (99-102) in *Priporočitba k' svetimi Rešnemi Teli* (102-105).

Molitvenik *Sveti križni pot* je bil zelo uporaben za ljudske pobožnosti v postnem času v župnijski in podružničnih cerkvah. To je bil čas, ko so uvajali med Muro in Dravo pobožnost križevega pota.³⁰

2.3.6. Peter Dajnko, *Božja služba keršanske mladosti* (1830)

Božja služba keršanske mladosti po jutrah, večerah, pri sveti meši, spovedi ino dosegnenji presvetega Rešnega Tela, tudi vu nekih drugih priložnostah s' pristavljenjom cirkvenih pesmi, nakaže vsebino in namembnost Dajnkovega molitvenika, ki je izšel samo enkrat.

Dajnko vključuje med *Vjuterne molitbe* (5-11), molitve k vsaki božji osebi posebej in še molitev k Sv. Trojici, nato sledi apostolska vera (*obudenje apostolske vere*), zdravamarija (*češena bodi Maria*), molitev k angelu varuhu in vsem svetnikom. Po večerni molitvi (11-16) so *Molitbe pri sveti meši* (16-41) s simbolično razlago mašnega obreda, ki razlagajo Jezusovo življenje od *Jezus gre v' ograd* (*Mešnik idejo k' altari /18/*) do *Jezus pošle apostolom S. Duha* (*mešnik blagoslavijo lustvo, ino berejo Evangelje*) (40). Po mašnih molitvah sledijo *Spovedne molitbe* (42-55) in molitev *Pred zavživanjom* (55-56), *Tri Božje kreposti* (*vera, vujpanje, lubezen*) in molitev *Po zavživanji* (59-62).

V molitveniku so še: *Litania vsih svetnikov* (63-87), *Litania Lauretanska* (87-95) in najrazličnejše molitve *Na vsaki den skos teden* (95-113): *Vu nedelo, Vu ponedelek, Vu torek, Vu sredo, Vu četrtek, Vu petek, Vu saboto, Za starše, Za dobrotnike, Za prijatele, Za neprijatele, Za grešnike, Za bolene, Za mirajoče, Za vse pokojne pravovernike, Za verne duše v' očiščenje, Na dneve svetih apostolov, Na dneve svetih marternikov, Na dneve svetih ispovednikov, Na den svojega rojstva, Na den svojega goda, Pred delom, Po deli, Pred jedjo in Po jedi.*

Na koncu molitvenika so *Cirkvene pesmi* (113-140): *Pri tihi meši, Pri pejti meši, K' predgi, Pred keršanskim navukom in Po keršanskemi navuki.* Na koncu pesmi, pred kazalom (*Vujetek*) je še pripis: *Vse na vekšo Božjo čast* (140).

Božja služba keršanske mladosti je zanimiv vzorec, ki so ga imeli na razpolago slovenski mladi kristjani sekovske škofije v prvi polovici 19. stoletja.

³⁰ Prim. V. Škafar, n. d., 291-292.

2.3.7. Martin Veršič, *Duhovni varuh* (1833)

Martin Veršič je v uvodu zapisal, da z molitvenikom *Duhovni varuh* ni imel drugega namena, »kak hasnovitne no lepe navuke no molitve vam, lubi Slovenci, naprej položiti, skos kerih zderžanje vi vašo časno ino večno srečo povekšati znate.«

Molitvenik prinaša za fante in dekleta najrazličnejše molitve, ki imajo vedno uvode, ki molitve osmislijo in razložijo. Po osmislitvi najrazličnejših molitev prinaša tudi daljšo razlago očenaša. Pri uvajanju v mašo se avtor sklicuje na apostola Petra in imenuje vse kristjane »mešniki«, ³¹ kar je za tisti čas skoraj nekaj izjemnega. Nato ponuja štiri različne vzorce molitev pri maši: 1. *Mešne molitve za mladeniče no dekliči, K' obvarvanji nedužnosti* (69-94); 2. *Mešne molitve za služevne* (94-111); 3. *Mešne molitve za pokornike* (111-126) in 4. *Molitve per sveti meši za mertve* (238-249). Kljub temu da molitvenik prinaša »razloženje svete meše« (58-69) dokaj nazorno in izčrpno, nima nikjer mašnega besedila: ne kanona in tudi ne drugih delov. Druge mašne molitve prinašajo nekaj odlomkov Nove zaveze, ki spodbujajo k pokorščini in obljublajo plačilo (98-100). Maša za rajne ima odlomek iz Pisma Tesaloničanom (1 Tes 4, 13.14.17.18) in odlomek iz Janezovega evangelija (Jn 11,21-27).

Podobno kot drugi molitveniki v tistem času tudi ta molitvenik vabi k duhovnemu obhajilu. Za obhajilo uporablja izraz »obrejvanje« (66) oziroma pri razlagi besed še »vživanje« in »špižanje« (X).

Molitvenik zelo konkretno in nazorno vabi mladenke in mladeniče k molitvi ob določenih časih dneva, tedna in cerkvenega leta in jim ponuja tudi različne posrečene vzorce, ki so navadno kratki. Tako so celo lavrentanske litanije skrajšane in zelo prirejene (221-223) in tudi križev pot je kratek (158-169). Zraven češčenja Marije vabi tudi k češčenju svetnikov in angelov (226-237). Prinaša pa seveda tudi pripomoček za obred spovedi (255-284) in »perpravlanje k' obreyvanji« (284-293).

V dodatku (»perstavek«) prinaša »hasnovitne nauke no opominjanja za mladost« (297-314) in še posebej za »mladeniče« (315-321) in »za dekliči« (321-330).

Na koncu knjige so še pesmi, večina dobesedno iz Dajnkove cerkvene pesmarice, nekaj pa tudi drugačnih (344-376).

V Predgovoru se Veršič, ki imenuje uporabnike molitvenika »lubi slovinci« (V) predstavi takole: »Da sem jas kakti rojeni slovenec od mladosti skoro na sredini med Marburgom, Optujom, Lotmergom ino Radgonoj prebival, ino prez malega dvajsti lét kakti duhovni pastir blizu tote sredine

³¹ »Nasleduj mešnika s' pobožnimi mislami. Oni ofrajo inu molijo za vse, tudi za te. Tak moli no ofraj tudi ti z' njimi. Na toto vižo imenuje sveti Peter vse kristjane: mešniki« (M. Veršič, *Duhovni Varuh*, V'Radgoni 1833, 58). Prim. tudi 1 Pt 2,5.9.

med vami živel, ino na tako vižo vaš jezik ali špraho, kak se meni zdi, prece spoznal, tak sem si naprejeval, vam ene take molitvene knjižice naprejpoložiti, kere so žz vekšine tak spisane, kak ste vi tam gučati navajeni, tak jas žz malega ne dvojim, ki bote vi nje lahko zastopili» (V). V primeru, da ne bi razumeli vsake besede, je Veršič »pred navuki no molitvami nekelko takih besed popisal, kere ene sorte ali fele reči pomenijo« (VI). Zato nava-ja 109 besed, ki jim daje še drugo istopomensko besedo (npr. hasek - nuc, odžalnik - troštar, pobožno - brumno, kupa - kelih, občinstvo - gmajna, žitek - življenje) ali pa celo tri pomene (cvek - žrebel - čavel, dnes - dones - gnes, igrati - se kartati - špilati, mučenik - kervosvedok - manternik, namerjenje - konec - cil, obrejuvanje - vživanje - špižanje, ovarati - v' pamet vzeti - zamerhati, pitati - barati - prašati, pokaranje - kaštiga - štrajfinga, pomnožiti - pogmerati - kcojdati, tergati se - biti se - rezati se) ali celo štiri iste pomene (lenoba - nemarnost - vtragljivost - manjost, zakon - postava - zaveza - testament, čednost - krepost - močnost - turgent).

2.3.8. Peter Dajnko, *Jezus, Marija ino Jožef* (1856)

Molitvenik *Jezus, Maria ino Jožef*, ki je izšel v gajici, je molitvenik, ki ima skoraj vse lastnosti molitvenikov druge polovice 19. in prve polovice 20. stoletja. Iz njega izhaja, da je P. Dajnko popolnoma prevzel prenovljeno duhovnost, ki jo je razširjal graški škof Roman Sebastijan Zängerle, učenec redemptorista sv. Klemena Dvoržaka, apostola Dunaja. Ta molitvenik je krona vsega nabožnega slovstva Petra Dajnka. V njem je objavil skoraj vse pesmi iz *Sto cirkvenih ino drygih pobožnih pesmi* in jim dodal še nove, ki jih je napisal pozneje (npr: na čast sv. Alojziju itd.). Različne pobožnosti, razen daljšega uvoda (1-8), je predstavil z uvodi: *Sveti križni pot* (157-160: *Opomin*), *Čast k' svetem Serci čiste Divice Marije* (261-263), *Čast k' Divici Mariji svetega rožnega kranca na prvo nedelo Oktobra* (294).

Kot posebnost kaže omeniti, da molitvenik prinaša tudi predstavitev, poleg Srca Jezusovega in Marijinega, združenja za stanove oziroma bratovščine, ki jih Dajnko predstavi in razloži dolžnosti članov: *Keršanski Zedin hižnih očétov* (365-369), *Keršanski Zedin hižnih mater* (370-376), *Vodbe življenja za Zedine mladeničov* (377-386) in *Zedin za Dekliči na ovarvanje čistosti* (387-400).

Molitvenik vsebuje številne litanije: *Litania od S. S. Rešnega tela* (74-81), *Lauretanska litania* (91-99), *Litania od naj Svetejšega imena Jezusa* (115-122), *Litania k' S. Apostoli Pavli* (125-133), *Litania na čast svetemi Jožefi* (138-145), *Litania k' Divici Mariji sedem žalosti* (147-152), *Litania na čast terplenji ino smerti Jezusa Kristuša* (195-203), *Litania k' Božjemi Serci Jezusa Kristuša* (236-241), *Litania na čast svetemi Alojzji* (246-257), *Litania na čast najsvetešemi Serci Marije* (265-271), *Litania na den v'nebovzetja Divice Marije Božje Matere* (278-282), *Litania na čast svetemi Imeni bl. D.*

Marije (288-293), *Litania k' blaženi Divici Mariji svetega rožnega kranca* (297-308), *Litania k' vsem Svetnikom* (309-326). Dajnku so bile litanije tako pri srcu, da jih je celo vkomponiral v križev pot: po pesmi so bili najprej litanjski vzkliki (od 3-10), šele nato: *O Jezuš Kristuš! mi Te molimo ino hvalno častimo. Kajti skos Tvoj sveti križ si celi svet odrešil.*

Izjemna posebnost so številne pesmi, nekaterih ni niti v Dajnkovi pesmarici *Sto cirkvenih ino drygih pobožnih pesmi* (1826, 1833), in sicer vseh pesmi za mašo je devet skupin, sedem navadnih in dve za mašo za pokojne. Poleg teh (ki jih je že 84) je še 74 drugih pesmi, ki so zelo dolge, saj imajo navadno veliko kitic.

Škoda pa je, da v tem debelem in bogatem molitveniku Dajnko ni objavil prevoda mašnih molitev, marveč samo simbolično razlago maše: *Sveta Meša, sporočitva Lubezni Jezusa Kristuša* (18-32).

Zanimivo je, da so pesmi, podobno kot litanije, razdeljene v molitveniku po cerkvenem letu: *Posebne Pobožnosti skos cirkveno leto* (82-326). Za tisti čas je bil Dajnkov molitvenik sodoben, vendar je doživel samo eno izdajo (1856), saj je po priključitvi slovenske Štajerske med Muro in Dravo k lavantinski škofiji zaradi jezikovne poenotenosti postal neuporaben.

2. 4. Cerkvena pesmarica: Sto cirkvenih ino drygih pobožnih pesmi (1826, 1833)

Peter Dajnko je bil pragmatik in pozitiven eklektik tudi na področju nabožnih in posvetnih pesmi. Druge je izdal pod naslovom *Posvetne pesmi med slovenskim narodom na Štajarskem* (1827) in so bile predstavljene na Dajnkovem simpoziju leta 1997.³² Literarnozgodovinsko in teološko obravnavo bi zaslužile Dajnkove cerkvene in druge nabožne pesmi, vendar to tukaj ni mogoče. Zato jih samo na kratko predstavimo.

Dajnko je kot radgonski kaplan izdal leta 1826 prvič cerkveno pesmarico *Sto cirkvenih ino drygih pobožnih pesmi*, ki vsebuje sto pesmi. Druga izdaja, iz leta 1833, še ima v Pridavku *Pesem od Litanie Lauretanske* (229-232) in pesmi *K' pervem žegni* (232), *K' drugem žegni* (233), *K' predgi* (233-234). V zgoraj predstavljenem molitveniku *Jezus, Maria ino Jožef* (1856) pa je poleg pesmi iz druge izdaje še osem mašnih pesmi (za vse mašne dele) in še *pesem pri Adventnih S. Mešah* (84-86), *Pesem k' Veličestvi Božjega Imena* (120-121), *Pesem naj Svetěšo Ime Jezuš* (121-122), *Pesem na čast svetemi Jožefi* (144-145), *Pesem k' žegni s' Presvetim Rešnim Telom* (tri pesmi 224-226, I-IV), *Pesem na čast S. S. Serci Jezusa* (242-243), *Pesem na čast svetemi Alojzji* (251-253), *Pesem na čast svetemi Serci Marije* (270-271), *Pesem k' svetem Angeli Varehi* (283-284), *Pesem na čast svetemi Arhangeli Mihaeli* (285-286), *Pesem na čast S. Imeni Marije* (293), *Pesem*

³² Prim. M. Potrata, *Dajnkove posvetne pesmi*, v: *Dajnkov zbornik*, 297-306.

od svetega rožnega kranca Divice Marije (303-308; tri za vse tri dele rožnega venca), *Pesem na pobožno premišlavanje nedelnega svetka* (327-328), *Sreča nedužnosti* (397-400), *Pesem Bogi na čast ino hvalo, ino prošnja za Milost* (403-404), *Pesem na grobi nedužnega deteta* (427-428) in *Pri pokopi velkega človeka* (428-429).

V *Predgovoru* Dajnko piše, da je izbral in poboljšal nabožne pesmi. »*Pej je z' vystami ino sercom, ino kaj v' njih Božjega navyka najdeš, po tém se zaderžavaj, te bode tvoja dyša v' Bogi veséla na veke*« (IX). Dajnko je pesmi razdelil na: *Vjuterne pesmi*, sedemnajst pesmi (11-50), *Večerne pesmi*, osem pesmi (50-63), *Pri opravili svete meše*, tri pesmi (63-81), *Spovedne pesmi*, deset pesmi (82-103), *Od presvetega Rešnega Tela*, osem pesmi (103-122), *Na posebne dneve skož leto*, devetindvajset pesmi (122-210), *Šolar-ske pesmi*, pet pesmi (210-215) in *Vnogotere pesmi*, dvajset pesmi (215-258).

Dajnko je svojim vzhodnoštajerskim Slovencem ponudil veliko pesmi, najbrž nič manj, kot so jih imeli nemško govoreči škofljani sekovske škofije, morda pa še mnogo več. Dajnkova nabožna pesmarica še čaka na podrobnejšo raziskavo.

2. 5. Vzgojne knjige

Peter Dajnko je čutil, da mora s svojimi sobratih duhovniki ljudem med Muro in Dravo dajati krščansko vzgojo. Zato je že leta 1824 izdal svoj prevod Schmidovega *Kmeta Izidorja*, Vid Rižnar pa leta 1828 knjižico *Nabirki za mlade kristjane* in istega leta na treh straneh ponatis iz *Nabirkov Neutruden hvalitel Jezusa skozi celi den*, in Anton Lah leta 1835 prevod iz nemščine, Schmidov *Leseni križec ali pomoč v potrebi*.

2.5.1. Peter Dajnko (Krištof Schmid), *Kmet Izidor* (1824)

Dajnko v *Kmetu Izidorju* s prisposodbnimi nauki v tradicionalni paraboli z dvojno strukturo, v kateri je prisposodba v funkciji ponazoritve, eksplicitno izpeljuje verskomoralni nauk, »vendar se v nekaterih prisposodobah narahlo odstira tudi avtorjev čutnoestetski nemir.«³³ »Pri oblikovanju prisposodob si je Dajnkov pripovedovalec Izidor pomagal na več načinov, svetopisemsko prisposodbo je kdaj samo povzel ali nanjo le spomnil, denimo na parabolo o izgubljenem sinu ali Kristusu kot božjem pastirju. Praviloma je prisposodbe iz biblijskega toposa o življenju v raj, v vrtu, o drevesu življenja in božji njivi prenesel v svoj kulturnojezikovni prostor in jih preoblikoval. Čut za nazornost in pragmatičnost mu je narekovala, da je zgradil svoj vrt, obdeloval svojo njivo in vzgajal svoje ovce. Iz bib-

³³ J. Čeh, *Prisposodabljanje v Dajnkovem Kmetu Izidorju*, v: *Dajnkov zbornik*, 307; prim. 310.

lijskega vrta se je Izidor, poznavajoč svetopisemske prispodobе, preselil v domači ograd, kjer je znal vsako prispodobo 'v' hasak spraviti' in žna pobožnost ino podvūčenje vzeti.'³⁴ »Pripovedovalec Izidor je umeščen v vzhodnoštajerski jezikovnokulturni podeželski svet, kjer učinkuje kot vzor verskih in tradicionalnih moralnih vrednot, vendar je ob njem čutiti razsvetljenske ideje; fiziokratično miselnost, da delo osrečuje človeka in omogoča njegovo blaginjo, idejo pragmatičnega izobraževanja na vasi, ki naj miselno prebudi in civilizacijsko ozavesti agrarnega človeka ter postopoma razvije tudi njegovo estetsko občutljivost.«³⁵ Tako je Dajnko s Kmetom Izidorjem pripravil, da se je vzhodnoštajerski človek odpiral za prihajajoče obdobje.

2.5.2. Anton Lah (Krištof Shmid), *Leseni križec ali pomoč v potrebi* (1835)

Lah piše v *Predgovoru* (V-VII): »Za vsakega kristjana - ker na svojo odrešenje skos sveti križ verje, ker ma terdno zavujpanje na Božjo previdnost, ino ker tudi Boga no svojega bližnega serčno lubi - naj bole pa za vas, lubi otroci, sem jas toto lepo zgodbo z nemškega na slovensko predstavil, za tega volo, da bi se vi no vsi drugi žz ravno totega pergodenja vūčili, kak Bog znamenje svetega križa če posebno k' našemi poštenji no zavujpanji povzdignjeno imeti » (V).

»Vsim, posebno vūčenim prijatelom slovenskega jezika, pa vem, ki, žz mojo slovenšino nesem skupaj nagodil ali le od daleč zadosta storil« (VII).

Pred prevodom je Lah na deseti strani napisal:

Naj bo težava kakšna koli če,
Na duši ali na teli -
Iz en'ga lesa taka moč vun gre,
Ki vsako rano sceli.

Kaj verno ti želiš,
Vse to dobiš
Skos - sveti križ. L.

Lah pod besedilom svojega prevoda prinaša drugi ali celo tretji pomen besede (npr. žlahtna - blagorojena; zastopnosti - pameti, razuma; pobožnost - brumnost; teden - tjedna, kedna; tovarištvo - pajdaštvo; stvarnik - stvoritelj; marternik - mučenik; trošt - odžaljenje; pungrad - drevni ograd; zmladletek - sprotletje, mladoletje, vigred)

³⁴ J. Čeh, n.d., 310-311.

³⁵ J. Čeh, n. d., 313-314.

2.5.3. Vid Rižner, *Nabirki za mlade kristjane* (1828)

Nabirki za mlade kristjane, ki jih je zbral (I. del; II. del najbrž nikoli ni izšel) sekovski duhovnik Vid Rižner in izdal v dajščici, so pravzaprav, kot pravi podnaslov »navuki, zgodbice, pesmi, prislovi i.t.d. na hasek mladih keršenih«. Drobna knjižica je razdeljena na več oddelkov. Prvi oddelek ima naslov *Naj potrebnešo opravilo človeka: pripravljenje na zveličani življenjski konez*.

Gre pravzaprav za molitev, ki jo Rižner svetuje, da bi jo mladi kristjani prebirali vsaj enkrat na mesec (6). V njej povzema svoje nasvete mladini o molitvi, ki jo je verjetno sam napisal. Nato sledijo štiri pesmi: *Kdo je, kako Jezus bogat* (17), *Božja čast* (17-18), *Zvon zvoni* (18-19) in *Kristjan ino Pagan* (19). Nato so zgodbe: *Križov stvoritva* (19-20), *Vrednost duše* (24-25), *Sreča* (25) in *Oblačiliše* (26).

Zgodbe so vzgojne, predvsem moralizirajo. Kot zanimivost naj omenim, da sta dve pesmi izšli (brez datuma) na posebnem listu in ju prinaša tudi brošurica *Nabirki za mlade kristjane: Netruden hvalitelj Jezusa skozi celi den* (20-23), ki ima 29 verzov in *Slovo-jemanje od sveta* (23-24). Nato je še deset *Davidovih psalmov* (26-31), *Salomonovi prislovi* (32-33), *Tobijovi nauki sa sina* (33-34) in izreki *Sirahov Sin* (34-35).

Rižnarjevi *Nabirki* so lahko uporaben pripomoček za spoznavanje koristnih navodil za življenje. Ker pa ni izšel drugi del, najbrž niso, razen ponatisa dveh omenjenih pesmi, našli veliko bralcev.

2.5.4. Anton Šerf, *Cvetnjak ali rožnjek cveteči mladosti vsajen* (1839)

Šerfov *Cvetnjak* je podobna zvrst Rižnerjevim *Nabirkom*. Tudi Šerf je izdal samo »pervo gredico«, saj je ta brošura najbrž zadnji tisk v dajščici. V manjšem zveščiču prinaša pesmi: *Predcvet* (3-5), *Lelja (Denica)* (6-7), *Nepozabnica (Dobroten stol)* (8-12), *Germ na vyha (Prosec)* (13-20), *Žalostnice (Mladenič pri grobi svoje matere)* (21-28), *Sirotica (Čelica)* (29-31), *Rože (Pasterinka)* (32-34), *Zvesta stvar (Prestav žz nemškega)* (35-37), *Cvet večnosti (Rozmarin)*, *Roža prijateljstva (Mravljinjek)* (39-41), *Cvet premimočnosti (Kapla no rožica)* (42), *Roža dobrotnosti (Senca)* (43-47), *Sveti Martin (Prestav žz nemškega)* (48-51), *Lelje no rože (Prestav žz nemškega)* (52), *Vodena roža (Prestav žz nemškega)* (53-54),

Za pesmimi ima še reke: *Dobrodyšeči klinici* (55-56), *Modrice ostrognate* (57-58); uganke: *Bumbleki ali bati (vgonice)* (59-60) in pregovore: *Cvetje mudrosti (prislovi)* (61-64).

Cvetnjak ali rožnjek cveteči mladosti vsajen je zanimiva knjižica, ki omogoča na preprost način spoznavati človeško modrost.

2. 6. Odličen pridigarski priročnik Antona Šerfa (1835)

V 17. stoletju so začeli izhajati v knjižni obliki različni pridigarski priročniki v osrednji slovenščini in kajkavščini, ki so vplivali in vzpodbudili tudi vzhodnoštajerske duhovnike, da so začeli pisati in izdajati svoje govore v prvi polovici 19. stoletja. Med vzhodnoštajerskimi duhovniki iz sekovske škofije je leta 1834 izdal Anton Krempl (1790-1845), sovaščan tri leta starejšega Petra Dajnka iz Črešnjevcev, svojo prvo pridigo: »*Predga per stoletnem shegnanji na Polen, shaki*³⁶. Leta 1839 je izdal še dve knjigi pridig *Kratke predge* in leta 1843 *Sveti nedelni ino svetešni evangelji, z' kratkimi iz njih izidočimi navuki* (n.d., 52) (zadnja knjiga v gajici; prejšnje v bohoričici). Kremplove pridige so »res kratke, a v govorniškem oziru zelo lepe, polne najboljših propovedniških snovi. Izrazi so krepki, za kmečko ljudstvo pripravi; narečje Slovenskih goric se takoj spozna«³⁷. Sočasno je po duhovništvu 14 let mlajši od Dajnka in tudi zelo nadarjeni Anton Šerf izdal v dajnci, že leta 1832 kot kaplan v Veliki Nedelji, sedem postnih pridig *Pad no zdig človeka* in leta 1835 štiri zvezke pridig: *Predge na vse Nedele no Svetke...* (V Gradci 1835, str 480 + 250 + 284).

»Šerf je bil vrlo nadarjen duhovnik in odličen cerkveni govornik. Bil je velik prijatelj izvanredno delavnega Petra Dajnkota ter je z velikim oduševljenjem deloval za razširjenje njegovega pravopisa. V začetku je bil sam slovstveno vztrajno delaven, a ko dajncica ni prodrila, sta Dajnko in Šerf odložila svoje toli plodonosno pero.«³⁸ Šerf je »pisal v dajnci v popolnoma radgonskem narečju ter se ni zmenil za skupni slovenski jezik, katerega je vendar po Vodnikovih in drugih spisih moral poznati. Kar zadeva pa vsebino njegovih cerkvenih govorov, se mora z radovoljnostjo priznati, da spadajo med najboljše proizvode v slovenskem pripovedništvu. Nekateri so pravi biseri naše homiletike. Posamezni govori so dokaj dolgi, zelo vestno izvedeni, razdelitev je naravnost vzorna, ne le v osnovi, temveč i v izdelovanju.«³⁹

S tem pridigarskim priročnikom so dobili vzhodnoštajerski in tudi drugi slovenski duhovniki odličen pridigarski priročnik, ki je izšel komaj sedem let po Šerfovem duhovniškem posvečenju.

³⁶ E. Prunč-L. Karničar, n.d., 52.

³⁷ A. Medved, *Zgodovina slovenskega cerkvenega govorništva*, v: *Voditelj v bogoslovnih vedah* 10 (1907), 62.

³⁸ A. Medved, n. d., 66 sl.. Niti Medved niti E. Prunč-L. Karničar ne omenjata drugih dveh zvezkov pridig, marveč samo prva dva zvezka.

³⁹ A. Medved, n. d., 66.

Sklep

Peter Dajnko je s svojimi privrženci pokril izredno veliko področje nabožnega (verskega) slovstva. Četudi so Dajnkovi molitveniki še delno dihalo jožefinsko in prosvetljsko miselnost, je vse bolj sprejemal v svoje nabožno slovstvo duhovno prenovu, ki je prihajala od sekovskega škofa Romana Sebastijana Zängerleja in njegovega kroga. Že leta 1829 je izdal knjižico za molitev križevega pota. Posebej omenimo, da je svojim vernikom preskrbel prevod vsega mašnega kanona in vse glavne nedeljske in praznične mašne molitve v liturgičnem molitveniku *Opravilo svete meše* (1824), kar ga uvršča med pionirske prevode mašnega kanona v živ in pogovorni jezik. Zadnji Dajnkov molitvenik *Jezus, Marija ino Jožef* (1856) je molitvenik, ki na popolnoma nov način pristopa k ljudski pobožnosti in je lahko za vzor tudi molitvenikom velikih narodov v tistem času.

Dajnko in njegovi privrženci so pokazali v verskem slovstvu izjemno delavnost in vnemo in tako v petnajstih letih pokrili med vzhodnoštajerskimi katoliškimi Slovenci vse takratne potrebe za ljudsko in liturgično uporabo. S svojo izjemno pisno in izdajateljsko dejavnostjo so se lahko kosali z molitveniki in drugim verskim slovstvom v osrednjem slovenskem (še bolj prekmurskem) jeziku in tudi z molitveniki pri drugih, velikih narodih.

Povzetek: **Vinko Škafar OFMCap, Versko slovstvo v dajnci**

Ob 160-letnici prepovedi dajncice v šolah 1838, v kateri je v letih 1824-1839 izšlo okrog 50.000 verskih in drugih knjig, je avtor predstavil zvrsti in vsebino verskega slovstva v dajnci. Podrobno je predstavljeno vse versko slovstvo (bibliografija) Petra Dajnka (1787-1873) in njegovih somišljenikov Antona Laha (1803-1861), Vida Rižnerja (1793-1861), Antona Šerfa (1798-1882) in Martina Veršiča (1779-1850), tudi tista dela, ki niso izšla v dajnci. Razvejanost nabožnega slovstva v dajnci je predstavljena pod naslednjimi vidiki: homiletika, prevodi evangelistarja, katekizem, molitveniki, cerkvena pesmarica in vzgojne knjige. Peter Dajnko je s svojimi somišljeniki »pokril« neverjetno veliko področje nabožnega slovstva in tako svojim rojakom v sekovski (Gradec) škofiji posredoval skoraj vse zvrsti verskega slovstva. Oskrbel je tudi prevod vsega mašnega kanona in vse glavne nedeljske in praznične mašne molitve, kar ga uvršča med pionirske prevode mašnega kanona v živ in pogovorni jezik.

Ključne besede: dajncica, versko slovstvo, Dajnko, Lah, Rižner, Šerf, Veršič

Summary: **Vinko Škafar OFMCap, Religious Literature Published in the *Dajncica* Script**

160 years have passed since the use of the *dajncica* script was prohibited in schools in 1838. However, in the period from 1824 to 1838 about 50 000 copies of books were published in this script and the present article deals with the types and contents of religious literature published in *dajncica*. There is presented the complete religious literature (bibliography) by Peter Dajnko (1787-1873) and by his supporters Anton Lah (1803-1861), Vid Rižner (1893-1861), Anton Šerf (1798-1882), and Martin Veršič (1779-1850), also those works that were not published in *dajncica*. The wide range of pious literature in *dajncica* is categorized as follows: homiletics, translations of the evangelistary, catechisms, prayer books, hymn book and educational books. Peter Dajnko and those sharing his views covered an incredibly wide field of pious literature and thus conveyed to their fellow countrymen almost all types of religious literature. Dajnko also provided a translation of the complete Mass canon and of Mass prayers for holidays, which made his translation one of the pioneering translations of the Mass canon into the living colloquial language.

Key words: *dajncica* script, religious literature, Dajnko, Lah, Rižner, Šerf, Veršič

Borut Košir

Območni zakoni Cerkve na Slovenskem

**Razlaga tistih kanonov ZCP, ki jih je SŠK
z območnimi zakoni za svoje področje
natančneje opredelila¹**

I.

Uvod

Kongregacija za škofe je dne 25. februarja 1997 (prot. št. 689/94) odobrila območne zakone Slovenske škofovske konference (SŠK) in dne 18. junija 1998 še določila v zvezi s kan. 284 Zakonika cerkvenega prava (ZCP).² S tem je Cerkev na Slovenskem v določeni meri zadostila zahtevam ZCP, ki naroča posameznim delnim cerkvam, da v skladu z posebnimi krajevnimi posebnostmi in potrebami časov, v katerih delujejo, sprejmejo območne zakone, ki bodo podrobneje uredili disciplino na tistih področjih, ki so za življenje posameznih delnih cerkva toliko specifična, da jih ni mogoče urediti s splošnimi zakoni Cerkve.³ Območni zakoni Cerkve na Slovenskem so bili objavljeni v Sporočilih slovenskih škofij (Sporočila) in so v skladu z določilom kan. 8, §2 ZCP stopili v veljavo mesec dni po objavi⁴.

Cerkveni zakoni se delijo na splošne in območne. Splošni zakoni so izraz delovanja vrhovne vodstvene zakondajne oblasti, območni zakoni pa izraz delovanja nižjih zakonodajalcev v Cerkvi.⁵ Po II. vat. koncilu smo se po besedah papeža Pavla VI. znašli v popolnoma novem obdobju pravnega

¹ *Sporočila slovenskih škofij (Sporočila)*, 1 (1999), 4-5.

² *Sporočila*, 1 (1999), 4.

³ Kanoni, ki v Zakoniku cerkvenega prava iz leta 1983 opredeljujejo dolžnosti in pristojnosti škofovskih konferenc, so naslednji: 88, 230, 236, 237, 242, 276, 284, 294, 312, 320, 346, 364, 372, 377, 395, 402, 433, 434, 439, 441, 443, 447-459, 467, 496, 502, 522, 535, 538, 708, 753, 755, 766, 772, 775, 788, 792, 804, 809, 810, 821, 823, 825, 830, 831, 838, 844, 851, 854, 877, 891, 895, 961, 964, 1031, 1062, 1067, 1083, 1112, 1120, 1121, 1126, 1127, 1231, 1232, 1236, 1246, 1251, 1253, 1262, 1265, 1272, 1274, 1277, 1292, 1297, 1421, 1435, 1439, 1673, 1714, 1733.

⁴ Prav tam, 4-5.

⁵ Prim. ZCP, kan. 134; 135; 331; 381, §2; 391.

življenja Cerkve, ko so bile ponovno pretehtane tudi pristojnosti posameznih oblastnih nivojev v Cerkvi, kar je tudi posledica novih ekleziološko-teološko-pravnih tokov, ki pa so se še posebej uveljavili po II. vat. koncilu.⁶ Eno izmed načel, ki je bilo ponovno uveljavljeno tudi na pravnem področju, je načelo subsidiarnosti.

Načelo subsidiarnosti, ki ima svoj izvor v družbenem nauku Cerkve,⁷ je postalo tudi eno izmed ključnih načel v področju ekleziologije pa tudi cerkvenega prava. Ko so škofje na prvem zasedanju škofovske sinode leta 1967 pripravljali načela za izdelavo novega ZCP,⁸ je bila ena izmed zahtev tudi, da mora novi zakonik prevevati duh načela subsidiarnosti.⁹ S tem so na široko odprli vrata prav območni zakonodaji znotraj splošne zakonodaje vesoljne Cerkve. Izdelava območnih zakonov, ki naj natančneje urejujejo življenje posamezne delne Cerkve, ob upoštevanju različnih lokalnih posebnosti, ki jih opredeljuje različnost kultur in navad krajev, v katerih živi in deluje konkretna delna Cerkev, torej ni več nekakšna bolj ali manj imaginarna možnost, pač pa predstavlja dolžnost za vse tiste, ki posamezne delne Cerkve vodijo.

V pričujoči in v naslednjih razpravah bomo predstavili kanone ZCP, ki jih je SŠK posebej razdelala v svoji območni zakonodaji in prav tako njena lastna določila, ki zakonodajo vesoljne Cerkve aplicirajo na slovenske razmere.

⁶ Prim. Pavel VI., *Nagovor 17. avgusta 1966* (Ad Christifideles coram admissos), v: AAS 58 (1966), 801. *Alloc. Singulari*, z dne 20. novembra 1965 (Ad E. mos Patres Cardinales et ad Consultores Pontificii Consilii Codici Iuris Canonici recognoscendo), v: AAS 57 (1965), 985.

⁷ Prim. Pius XI., Lit. encyc. *Quadragesimo anno* (1931), v: AAS 23 (1931), 177 - 228.

⁸ Ta izhodišča (Principia quae CIC recognitionem dirigant) je pripravila osrednja skupina svetovalcev pri komisiji za prenovu zakonika. Lahko bi jih povzeli takole:

1. Novi ZCP mora ohraniti pravni značaj starega zakonika. V kanonih morajo biti določene pravice in dolžnosti vseh in vsakega posameznika.
 2. Treba je ohraniti razlikovanje med notranjim in zunanjim področjem (foro interno - foro externo).
 3. Pravne ustanove mora prevevati pastoralni duh.
 4. Posebna pooblastila morajo biti vključena v zakonikov tekst.
 5. Ves zakonik mora prevevati duh načela subsidiarnosti.
 6. Obramba pravic posameznika mora biti jasno zagotovljena.
 7. Zagotovljena mora biti apelacija za obrambo osebnih pravic.
 8. Meje sodne oblasti morajo biti jasno postavljene.
 9. Kazensko pravo Cerkve mora biti preoblikovano po pastoralnih kriterijih.
 10. Treba je oblikovati novo sistematično zasnovo zakonika. (Prim. Documentum quod circa recognitionem C.I.C. in Primo Coetu Generali Synodi Episcoporum a die 30 septembris ad diem 4. octobris 1967 discussum est, necnon Relatio et Responsiones Cardinalis Periclis Felici, Relatoris, et Manifestatio sententiae ex parte Patrum Synodaliū, v: *Communicationes* 1 (1969), 77-100. Prim. tudi A. BONI., *Le fonti di diritto nella struttura del nuovo CIC*, v: *Apollinaris* 56 (1983), 383-384.
- ⁹ Prim. *Communicationes* 1 (1969), 77-100.

1. Postavitev in razglasitev območnih zakonov

Kan. 8, §2 ZCP: »Območni zakoni se razglasijo tako, kakor določa zakonodajalec, veljati pa začnejo mesec dni po razglasitvi, če v zakonu samem ni določen drug čas.«

Določila SŠK: Območni zakoni, ki jih izda SŠK, se razglasijo z objavo v »Sporočilih slovenskih škofij« (Sporočila), veljati pa začno mesec dni po razglasitvi, če v zakonu ni določen drug čas.

Zakonik določa, da je pristojna oblast za izdajanje zakonov tista, ki deleži na zakonodajni oblasti in se imenuje *zakonodajalec*. Iz tega sledi, da kdor ima samo izvršno oblast ne more izdajati zakonov ali splošnih zakonodajnih odlokov, razen če to ni bilo posebej predvideno s strani zakonodajalca.¹⁰

1. Zakonodajna oblast v Cerkvi

Zakonodajna oblast v Cerkvi pripada predstojniku kake cerkvene skupnosti, ki je sposobna sprejeti zakon. Vsaka oblast v Cerkvi torej nima zakonodajne oblasti. V zakoniku ni posebnega naslova, ki bi obravnaval vse, ki so v Cerkvi deležni zakonodajne oblasti, pač pa se zakonodajna oblast omenja kot ena izmed treh vej oblasti, ki pripadajo vodstveni oblasti.¹¹ Drugi dve veji vodstvene oblasti sta izvršna in sodna. Vse tri tvorijo oblast jurisdikcije ali vodstveno oblast, s čimer hočemo reči, da zakonodajna oblast ne izčrpa celotnega področja vodstvene oblasti. V stari zakonodaji ni bilo te distinkcije v področju oblasti jurisdikcije, kar je zavezovalo avtorje, da so ločevali med vodstveno oblastjo (jurisdikcijo), ki je polna, primaria ali popolna, in nepolno (nepopolno) vodstveno oblastjo (jurisdikcijo). Vsaka oblast jurisdikcije namreč ni bila zadostna, da bi mogla postavljati prave in lastne zakone. Npr. sodniki, generalni vikarji, predstojniki eksemptnih kleriških redov niso imeli polne oblasti jurisdikcije, zato niso lahko postavljali zakonov. Zakone so mogli postavljati le tisti, ki so imeli polno oblast jurisdikcije v zunanjem področju. Delitev na polno in nepolno oblast jurisdikcije je po izidu novega zakonika brezpredmetna, saj ta uvaja novo delitev: delitev na vrhovnega in nižje zakonodajalce (prim. kan. 135, §2 ZCP).

Zakonodajna oblast je pridružena službi tistih, ki so postavljeni, da vodijo cerkveno skupnost, ki je sposobna sprejemati zakone. Zakonodajalec, ki je avtor zakona, mora imeti oblast nad tistimi, ki jim postavi za-

¹⁰ Odloka, o katerem govori kan. 29 ZCP, ne more izdati tisti, ki ima samo izvršno oblast, razen če mu je to po določbi prava v posameznih primerih izrečno poveril pristojni zakonodajalec in upoštevajoč pogoje, določene v poverilnem aktu. Kan. 30 ZCP.

kon. Skupnost je lahko vesoljna Cerkev ali kakšna druga območna skupnost. Zakonodajalci so torej univerzalni in partikularni.

2. Nositelji zakonodajne oblasti - zakonodajalci v Cerkvi (aktivni subjekti zakonov)

a) Univerzalni zakonodajalci

Univerzalni zakonodajalci so tisti, ki lahko postavljajo ali ukinjajo zakone na področju vesoljne Cerkve.

1. Rimski papež

Rimski papež je zakonodajalec za vesoljno Cerkev. Kot Petrov naslednik, Kristusov namestnik na zemlji in pastir vesoljne Cerkve ima vrhovno, polno, neposredno in splošno redno oblast v Cerkvi (kan. 331 ZCP). Oblast ima tudi nad delnimi cerkvami in nad njihovo stalno skupnostjo (kan. 333, §1 ZCP). Papški zakonodajni dokumenti nosijo različna imena: motuproprij, apostolska konstitucija, bula, breve.

Ta oblast je osebna, ker se ne izvaja preko organov Rimske kurije, ki imajo izvršno ali sodno oblast, če gre za vrhovna sodišča katoliške Cerkve. Uradi Rimske kurije nimajo zakonodajne oblasti, pač pa le izvršno in sodno oblast: »Uradi Rimske kurije ne morejo postavljati zakonov ali splošnih odlokov, ki imajo moč zakona, niti ne morejo odpravljati zakonov, ki imajo splošno veljavo, razen v posebnem primeru in s pooblastilom rimskega papeža. Obstaja torej predpis, ki ga ni mogoče odpraviti, da se namreč ne sme storiti nič posebnega, kar bi ne bilo prej s strani predstojnikov uradov Rimske kurije predstavljeno rimskemu papežu«. ¹²

2. Škofovski zbor

Škofovski zbor je drugi subjekt vrhovne oblasti v Cerkvi. Zbor škofov v edinosti s papežem in samo v moči te edinosti, ima prav tako vrhovno zakonodajno oblast za vso Cerkev. To lahko izvaja bodisi na vesoljnem cerkvenem zboru ali po svojih članih razpršen po svetu, kar mora potrditi rimski papež (kan. 341 ZCP).

Škofovska sinoda sama po sebi nima zakonodajne oblasti, ker je bila ustanovljena kot posvetovalni organ. Če naj ima zakonodajno oblast, jo mora za to posebej pooblastiti rimski papež in ji za posamezne in točno

¹¹ Vodstvena oblast se deli na zakonodajno, izvršno in sodno. Kan. 135, §1 ZCP.

¹² Janez Pavel II., Ap. konst. *Pastor bonus* o Rimski kuriji z dne 28. junija 1988, čl. 18, Tip. Pol. Vaticana 1988, 24. V skladu s pravno znanostjo, ki jo je uvedel predhodni zakonik, naj bi Kongregacije Rimske kurije na nek način deležile pri zakonodajni oblasti in bile pristojne za postavljanje zakonov.

določene primere dati oblast odločanja. Sklepe, ki jih sinoda sprejme, mora papež v vsakem primeru potrditi (kan. 343 ZCP).

b) Območni zakonodajalci

Območni zakonodajalci so tisti, ki lahko izdajajo oziroma postavljajo zakone za kak določen del Cerkve, bodisi za določeno območje ali za določeno skupnost.

1. Rimski papež sam ali skupaj s škofovskim zborom

Rimski papež sam ali skupaj s škofovskim zborom lahko prav tako postavlja zakone za določeno ozemlje ali za določeno skupnost vernikov.

2. Krajevni škof

»Krajevni škof« je v področju kanonskega prava tehnični izraz, ki pomeni osebo, ki vodi škofijo ali kako drugo delno cerkev, ki je škofiji podobna (prim. kan. 134, §1 ZCP).

Po določbi kan. 368 ZCP so delne cerkve, ki so škofiji podobne ozemeljska prelatura, ozemeljska opatija, apostolski vikariat, apostolska prefektura in za stalno ustanovljena apostolska administratura. Iz prakse Kongregacije »De propaganda fide« pa tudi misijon »sui iuris«.¹³ V moči posebne apostolske konstitucije je tudi vojaški vikariat podoben škofiji.¹⁴ Čeprav kan. 368 ZCP izrecno ne omenja personalnih prelatur,¹⁵ pa jih kljub temu implicitno vključuje, kar je posledica težav, ki so se pojavljale v

¹³ Pro audientia Sanctissimi, 7-XI- 1929, *Sylloge praecipuorum documentorum recentium Summorum Pontificum et S. Congregationis de Propaganda Fide necnon aliarum SS. Congregationum Romanorum*, n. 146, Typ. Pol. Vaticanis 1929, 349-350.

¹⁴ Janez Pavel II., Ap konst. *Spirituali militum curae*, I, 21-IV-1986: AAS 78 (1986), 482.

¹⁵ Izenačitev vojaškega vikariata s škofijo je bila sprejeta na seji Komisije v dneh od 26. novembra do 1. decembra 1979: »§1. Nomine (Ordinarii)... ad normam can. (*De populo Dei*, can. 217;) necnon itemque, pro suis sodalibus Praelati personales de quibus in can. 217, §2 (*De populo Dei*), Moderatores maiores Institutum clericalium vitae consecratae iusuris pontificii, qui ordinaria saltem potestate executiva pollent«, *Communicationes* 23 (1991), 225. Pri tem naj dodamo, da kan. 131 Schem iz leta 1980 prelata personalne prelature ne uvršča med ordinarije, prim. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici recognoscendo, *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones S.R.E. Cardinalium, Episcoporum Conferentiarum, Dicasteriorum Curiae Romanae, Universitatum, Facultatumque ecclesiarum necnon Superiorum Institutum vitae consecratae recognitum (Patribus Commissionis reservatum)*, Lib. Ed. Vaticana 1980, 28-29.

času, ko je nastajala zakonodaja, ki je takšne prelature vzpostavila.¹⁶ V tem primeru po mnenju nekaterih kanonistov namreč ne gre za krajevno Cerkev v pravem pomenu besede (osebne prelature nimajo lastnega ozemlja), zato naj bi ne spadale v cerkveno hierarhično strukturo. O tem vprašanju sta bili izoblikovani dve nasprotni stališči: prvo je personalni prelaturi priznavalo status delne cerkve, kot je bilo predvideno v Shemi za izdelavo novega zakonika.¹⁷ Drugo je nasprotno in trdi, da takšna primerljivost ni mogoča, ker naravnost nasprotuje učenju II. vat. koncila in Mp. »Ecclesiae Sanctae«, Članom personalnih prelatur priznava nekakšno asociiranost delnim cerkvam, kar naj bi pripomoglo k boljši porazdelitvi klera in sposobnosti Cerkve izvrševati posebne naloge na pastoralnem ali misijonskem področju; ti naj se izvajajo pod oblastjo krajevnega ordinarija kraja, kjer potekajo. Zakonik je sprejel drugo stališče, prvega pa zavrzel. V moči te odločitve se personalne prelature ne navajajo več v kann. 368 in 370 ZCP, I. poglavja »De Ecclesiis particularibus«, naslov I, »De Ecclesiis particularibus et de auctoritate in iisdem constituta«, Sekcija II »De Ecclesiis particularibus deque earundem coetibus« II. knjige Zakonika »De populo Dei«, ki vsebuje I. del »De christifidelibus«, medtem ko je šlo v predhodni shemi iz leta 1980 za kann. 335, §2 in 337, §2, ki spada v II. del II. knjige zakonika, ki govori o hierarhični strukturi Cerkve. Iz povedanega je jasno, da personalna prelatura ni bila sprejeta v II. del II. knjige Zakonika »De Ecclesiae constitutione hierarchica«, da torej ne spada v samo hierarhično zgradbo katoliške Cerkve.

Iz zgoraj povedanih razlogov kan. 265 ZCP loči med delnimi cerkvami in personalnimi prelaturami in te uvršča na isto mesto kot redovne ustanove in papeške kleriške družbe apostolskega življenja.

Iz povedanega je prav tako razvidno, da prelata osebne prelature ne moremo enačiti s krajevnim škofom, bolj ga lahko primerjamo z višjimi predstojniki tistih redovnih ustanov, ki so prvenstveno misijonsko usmerjene.

¹⁶ *Communicationes* 23 (1991), 225: »difficultatem provenire ex Praelatura personali sine territorio quae Ecclesiae particulari nullomodo aequiparari potest. Adhaeret insuper propositioni cuiusdam Episcoporum Conferentiae et aliorum per quam Praelati Praelaturae personalis assimilari deberent Moderatoribus Religiosis et non habetur cogens ratio eos assimilandi Ordinariis locorum«.

¹⁷ Pontificia Commissio Codicis Iuris Canonici recognoscendo, *Schema Codicis Iuris Canonici iuxta animadversiones*, Lib. Ed. Vaticana 1980, can. 335, §2, pravi: »Ecclesiae particulari in iure aequiparatur, nisi ex rei natura aut iuris praescriptio aliud appareat, et iuxta statuta a Sede Apostolica condita, Praelatura personalis«. In kan. 337, §2: »Praelatura personalis, etiam ad peculiaria opera pastoralia vel missionalia perficienda, habetur cum portio populi Dei, Praelati curae commissa, indolem habeat personalem, complectens nempe solos fideles speciali quaedam ratione devinctos; huiusmodi sunt Praelaturae castrenses, quae Vicariatus castrenses quoque appellantur«.

V času »sede plena« vodi neko škofijo ali delno cerkev krajevni škof, teritorialni prelat ali teritorialni opat, apostolski administrator, apostolski prefekt ali apostolski vikar, oziroma predstojnik misijona *sui iuris*, razen če zaradi narave stvari ali iz razloga, ki ga predvidi zakonik, ni drugače določeno. Vojaški ordinarij je izenačen s krajevnim škofom, razen če iz narave stvari ali iz določil statuten ni razvidno kaj drugega.¹⁸ Apostolskemu administratorju »ad nutum Sanctae Sedis« pa pristojnosti določi dekret o imenovanju.¹⁹

Iz navedenega konteksta so izključeni škofje pomočniki in pomožni škofje, generalni vikarji in škofovi vikarji, razen če nimajo posebnega mandata (prim. kan. 134, §3 ZCP).²⁰

V času oviranega sedeža (sede impedita) poleg generalnega in škofovih vikarjev škofijo vodi duhovnik po redu oseb, ki izhaja iz seznama, ki ga je sestavil krajevni škof (kan. 413, §1 ZCP) ali tisti, ki ga izvoli zbor svetovalcev (kan. 413, §2 ZCP), v zvezi z apostolskim administratorjem »ad nutum Sanctae Sedis« pa se je treba ozirati na določilo kan. 413, §1 ZCP.²¹

V času »sede vacante« lahko upravlja škofijo škofijski upravitelj (kan. 427, §1 ZCP), provikar, proprefekt (kan. 420 ZCP), propredstojnik in apostolski administrator »ad nutum Sanctae Sedis« (prim. kan. 419 ZCP).

Zakonodajno oblast v škofiji izvršuje nosilec službe sam in ne po svojih vikarjih (kan. 391, §2 ZCP). Škofijska sinoda je zgolj posvetovalni organ, ki izdelava in na slovesen način razglasi območne zakone. Samo krajevni škof podpisuje sinodalne dokumente in dovoli, da se objavijo (kan. 466 ZCP).²²

3. Območni cerkveni zbori

Ti so lahko plenarni, če so organizirani za področje škofovske konference (kan. 439, §1 ZCP) ali provincialni, če so organizirani za področje cerkvene pokrajine (metropolije) (kan. 440, §1 ZCP).

¹⁸ Prim. Janez Pavel II., Ap. konst. *Spirituali militum curae*, II, l.c., 482.

¹⁹ Te oblike ne pozna Zakonik iz leta 1917, +kann. 312-318, pač pa jih uvaja praksa Cerkve.

²⁰ Kar se v kanonih izrečno daje krajevni škofu v področje izvršne oblasti, velja, da pripada samo krajevni škofu in drugim v kan. 381, §2 z njim izenačenim, izvzeta sta generalni in škofov vikar, razen če imata posebno naročilo. Kan. 135, §3 ZCP.

²¹ Če je sedež oviran, prevzame vodstvo škofije škof pomočnik, če je, razen če sveti sedež ukrene drugače; če tega ni ali je oviran, potem pomožni škof ali generalni ali škofov vikar ali kak drug duhovnik, upoštevajoč vrstni red v seznamu oseb, ki ga mora krajevni škof sestaviti, brž ko je vzel škofijo v posest; ta seznam mora sporočiti metropolit, ga vsaj vsaka tri leta obnoviti, kancler pa ga mora hraniti v tajnosti. Kan. 413, §1 ZCP.

²² Edini zakonodajalec na škofijski sinodi je krajevni škof, drugi člani sinode imajo le posvetovalen glas; samo on podpisuje sinodalne izjave in odloke, ki se lahko objavijo le z njegovo oblastjo. Kan. 466 ZCP.

V zgodovini so imeli ti cerkveni zbori velik pomen. Zakonik območnim cerkvenim zborom prizna pravico postavljati zakone, ob upoštevanju splošnega prava. Moč imajo le v tistih delnih cerkvah, ki pripadajo ozemlju, na področju katerega so obhajali takšen cerkveni zbor. (kan. 445 ZCP).

Isti zakoni ne morejo biti objavljeni, če niso bili prej predloženi Apostolskemu sedežu in jih ni ta pregledal (kan. 446 ZCP).

4. Škofovske konference

Škofovske konference imajo zakonodajno oblast samo v tistih primerih, ki jih pravo posebej opredeli, oziroma je bilo za kako področje izdano posebno pooblastilo Apostolskega sedeža, bodisi z motuproprijem ali na zahtevo same konference (kan. 455, §1 ZCP).

Splošni odloki, ki jih te objavljajo in ki imajo moč zakona, morajo biti sprejeti z dvotretjinsko večino vseh članov konference z odločujočim glasom. Vežejo vse cerkve, ki pripadajo konferenci, vendar šele potem, ko jih je pregledal Apostolski sedež.

5. Generalni kapitlji ustanov posvečenega življenja in papeškopravnih kleriških družb apostolskega življenja (kan. 596, §2 ZCP)²³

Temeljno kanonskopravno izhodišče je, da imajo kapitlji papeškopravnih kleriških redovnih ustanov pravico izdajati splošne odloke z močjo zakona za vso ustanovo (kann. 596, §2; 631, §1; 29 ZCP). Višji redovni predstojniki nimajo zakonodajne oblasti, pač pe le splošno izvršno oblast. Zato lahko izdajajo predpise z močjo zakona le, če so pridobili pooblastilo Apostolskega sedeža²⁴ ali mandat generalnega kapitlja.

V zvezi z ostalimi ustanovami posvečenega življenja in družbami apostolskega življenja se vprašanje, pri kakšni oblasti deležijo, povezuje z naravo njihove oblasti, ali imajo torej pravo vodstveno oblast ali ne.²⁵

²³ Kleriške papeškopravne redovne ustanove pa imajo poleg tega cerkveno vodstveno oblast tako za zunanje kakor za notranje področje. Kan. 596, §2 ZCP.

²⁴ *Congregatio pro religiosis et institutis saecularibus*, decr. *Iuris Canonici*, 2-II-1984: AAS 76 (1984), 499: »2. Haec Congregatio pro Religiosis et Institutis saecularibus facultatem tribuit Supremo Moderatori cum suo Consilio, ut, omnibus rapresentibus, collegialiter procedant ad normas ferendas de iis quae Codex Iuris Canonici singulis Institutis decredenda committit atque necessaria videntur ad lacunas iuris proprii Instituti complendas«.

²⁵ Po določilu kan. 596, §1 ZCP se na to oblast aplicirajo določbe kann. 131, 133 in 137-144. Prim. tudi A. Gutiérrez, *Canones circa instituti vitae consacratae et societates vitae apostolicae vagantes extra partem eorum propriam*, v: *Commentarium pro Religiosis et Missionariis* 64 (1983), 79-95.

3. Razglasitev cerkvenih zakonov

Cerkveni zakoni se lahko razglasijo na več načinov (kan. 8, §§1-2 ZCP):

1. Splošni cerkveni zakoni se razglasijo, ko se objavijo v uradnem listu »Acta Apostolicae Sedis«. Lahko pa je določen tudi drugačen način razglasitve.²⁶ »Vacatio legis« ali čas od postavitve zakona do trenutka, ko stopi v veljavo, je za splošne zakone tri mesece. V tem času je zakon v nekakšnem latentnem stanju (vacat) in še ni v veljavi (nima moči). Naslovljenci zakona se morajo v vmesnem času pripraviti na nov zakon, da ga bodo mogli izpolnjevati. Trimesečno obdobje je v kan. 8, §1 ZCP na splošno določeno za vse cerkvene zakone, ki jih izda vrhovna zakonodajna oblast za vso Cerkev, je pa lahko zaradi posebnih razlogov v samem zakonu določena drugačna, tudi krajša doba²⁷. Čas štejeemo v skladu z določili kan. 203 ZCP.

2. Območni zakoni se po določbi kan. 8, §2 ZCP razglasijo v skladu z določili zakonodajalca, to je v našem primeru SŠK. Ta določa, da se razglasijo z objavo v »Sporočilih slovenskih škofij«.²⁸

Kan. 8, §2 ZCP določa, da območni zakoni, če v samem zakonu ni določen drug čas, začno veljati mesec dni po razglasitvi. Pri nas torej mesec dni po objavi v »Sporočilih«. »Vacatio legis« bo za zakone, ki jih bo postavila SŠK za svoje območje, mesec dni, če ne bo zaradi posebnih razlogov v posameznem zakonu samem določeno drugače. Drugačnega vmesnega časa z lastnim zakonom SŠK ni mogla postaviti, ker bi bilo to v nasprotju z določilom kan. 8, §2 ZCP.

Zgoraj navedena določila v zvezi z razglasitvijo zakonov, veljajo tudi za razglasitev splošnih izvršnih odlokov²⁹. Glede vmesnega časa se je pri splošnih izvršnih odlokih treba ravnati po določbah, ki se nanašajo na vmesni čas pri postavitvi zakonov.³⁰

²⁶ Papež Pavel VI. je npr. določil, da je Ap. konst *Penitemini* z dne 17. februarja 1966, ki je preoblikovala disciplino v zvezi z zakramentom svete spovedi, stopila v veljavo, ne z objavo v »Acta apostolicae Sedis«, pač pa istega dne, ko je bila objavljena v poluradnem listu Apostolskega sedeža »L'Osservatore Romano«.

²⁷ Kot primera izjem lahko navedemo Mp. papeža Pavla VI. *Pastorale munus*, ki je bil razglašen dne 30. novembra 1963, v veljavo pa stopil 8. decembra istega leta; Zakonik cerkvenega prava, ki je bil razglašen 25. januarja 1983, je stopil v veljavo 27. novembra istega leta.

²⁸ *Sporočila slovenskih škofij (Sporočila)* so mesečno glasilo škofijskih ordinariatov (škofij) v Kopru, Ljubljani in Mariboru. Izdaja Družina d.o.o., za založbo: dr. Janez Gril. Ureja uredniški odbor. Odgovorni urednik dr. Franc Rode, nadškof in metropolit, glavni urednik Božidar Metelko, generalni vikar, Franc Kokalj, vsi Ljubljana. Naslov uredništva: 1001 Ljubljana, p.p. 121-III, Ciril Metodov trg 4, tel. 061/310-673. Tisk: Tiskarna Skušek. *Sporočila* 1 (1999), 20.

²⁹ Izvršne odloke izdaja pristojna izvršna oblast. Nanašajo se na načine, ki se jih je treba držati pri izvajanju zakonov, ali terjajo izvajanje zakonov. Prim. kan. 31, §1 ZCP.

³⁰ »Glede razglasitve in vmesne dobe odlokov, o katerih govori §1, naj se upoštevajo predpisi kan. 8 (kan. 31, §1 ZCP).

4. Naslovljenci cerkvenih zakonov (pasivni subjekti)

Cerkveni zakoni niso najprej izraz določene oblasti v Cerkvi pač pa so izraz služenja. Pravico do tega služenja, s tem pa tudi dolžnost upoštevanja cerkvenih zakonov, imajo le tisti, ki so v katoliški Cerkvi krščeni ali vajo sprejeti in morejo zadosti razumno ravnati in so spolnili sedem let starosti.³¹

Stari zakonik pravi, da »zgolj cerkveni zakoni ne vežejo nekrščenih...«,³² zato se je postavljalo vprašanje, ali pa ti zakoni vežejo tiste, ki so krščeni v kakšni nekatoliški krščanski Cerkvi. Novi zakonik je rešil to nejasnost tako, da določa, da cerkveni zakoni vežejo le tiste, ki so člani katoliške Cerkve.

V Cerkvi prihaja od Boga tako oblast kot tudi dolžnost oblast spoštovati (dolžnost zapovedovanja in dolžnost izpolnjevanja). S krstom človek pooblasti predstojnike v Cerkvi, da tudi nad njim izvajajo svojo oblast, ki jim jo je dal Bog, da bi ljudi vodili k večnemu zveličanju.

Kot družba je Cerkev sestavljena iz krščenih, ki so se s krstom sami povezali v skupnost Cerkve, zato so tudi odgovorni za svoje pravilno obnašanje, da bi dosegli poslednji cilj, to je lastno zveličanje. Upoštevajoč omenjeno teološko-pravno dejstvo, zato ne bi mogli zagovarjati teze, da absolutnega zakonodajalca (ne zbornega) lastni zakoni ne vežejo (papež in škofje v odnosu do zakonov, ki jih izdajajo).

1. Splošni zakoni vežejo vse tiste, za katere so bili izdani, ne glede na to, kje se naslovljenci nahajajo.³³

2. Območni zakoni vežejo vse tiste, ki se nahajajo na določenem ozemlju (npr. škofiji) in imajo tam pravo ali nepravo domovališče.³⁴ Dolžnost izpolnjevanja zakonov v tem primeru nastopi, kadar se določena oseba, ki ima na nekem ozemlju pravo ali nepravo domovališče, na istem ozemlju tudi nahaja.³⁵

3. Potujoči (npr. turisti) niso dolžni, ko se nahajajo izven lastnega domovališča, izpolnjevati območnih zakonov lastnega teritorija, razen če bi kršitev takšnih zakonov imela kvarne posledice na lastnem teritoriju; odsotni pa so dolžni izpolnjevati te zakone tudi v primeru, da je njihova odsotnost nezakonita (npr. župniki, ki bi morali v lastni župniji držati rezidenco³⁶).

Potujoči tudi niso dolžni upoštevati območnih zakonov kraja, kjer se trenutno nahajajo, razen če bi s tem motili javni red. Vežejo jih tudi tisti

³¹ Prim. kan. 11 ZCP.

³² Prim. kan. 12 ZCP 1917.

³³ Prim. kan. 12, §2 ZCP.

³⁴ Prim. kan. 102 ZCP.

³⁵ Prim. kan. 12, §3 ZCP.

³⁶ Prim. kan. 533 ZCP.

zakoni kraja, na katerem se nahajajo, ki se tičejo potrebnih formalnosti pri izvrševanju različnih pravnih dejanj.

Redovnike, ki pripadajo papeškopravnim redovnim ustanovam posvečenega življenja in papeškopravnim svetnim ustanovam, ne vežejo zakoni, ki so postavljeni za vernike-laike.

2. Pogoji, ki jih morajo izpolnjevati kandidati za stalne bralce in mašne pomočnike

Kan. 230, §§1-3 ZCP: »Moške laike, ki so toliko stari in nadarjeni, kot je z odlokom določila škofovska konferenca, je mogoče s predpisanim liturgičnim obredom za stalno sprejeti v službo bralca ali mašnega pomočnika; podelitev službe pa jim ne daje pravice, da jih Cerkev vzdržuje ali plačuje.

Laiki morejo občasno opravljati službo bralca pri liturgičnih opravilih; prav tako morejo vsi laiki opravljati službo razlagalca, pevca ali kaj drugega, kakor določa pravo.

Kjer potrebe Cerkve zaradi pomanjkanja služabnikov to narekujejo, morejo laiki, čeprav niso bralci ali mašni pomočniki, opravljati nekatere teh služb, namreč po pravnih predpisih opravljati službo besede, voditi liturgične molitve, krščevati in obhajati«.

Določila SŠK (v zvezi s §3 istega kanona): »Moške laike je mogoče na predlog župnika župnije, kjer bodo delovali, sprejeti v službo bralca in mašnega pomočnika, če so izpolnili dvajset let starosti, živijo vzorno krščansko življenje in so si pridobili primerno liturgično formacijo za opravljanje te službe«.

Kan. 230 ZCP razlikuje med tremi cerkvenimi službami, ki so na področju liturgije in drugih področjih zaupane laikom: stalno službo bralca in mašnega pomočnika. Kadar pa je zaradi pomanjkanja služabnikov potrebno, morejo laiki, čeprav niso bralci ali mašni pomočniki, opravljati nekatere teh služb: službo besede, voditi liturgične molitve, krščevati in obhajati (prim. kan. 230, §§1 in 3 ZCP).

1. Stalni službi bralca in mašnega pomočnika

Obe službi je z Ap. pismom »Ministeria quedam« preoblikoval papež Pavel VI.³⁷

³⁷ Paulus pp. VI, Litterae apostolicae motu proprio datae *Ministeria quedam* quibus disciplina circa primam tonsuram, ordines minores et subdiaconatum in Ecclesia latina innovatur, 15 augusti 1972: AAS 64 (1972), 529-534; *Notitiae* 9 (1973), 4-8; *Enchir. Vat.*, vol. 4, str. 1106-1217. V tej zvezi je tudi Italijanska škofovska konferenca izdala dva dokumenta: *I misteri nella Chiesa* z dne 15. septembra 1973, in *Evangelizzazione e ministeri* z dne 15. avgusta 1977 (*Enchir. CEI*, vol. 2, str. 209-222; 996-1035).

a) Služba bralca (lektorja) je³⁸:

- oznanjati božjo besedo;
- v veri poučevati otroke in odrasle ter jih pripravljati na vreden prejem zakramentov.

- oznanjati evangelij vsem, ki ga ne poznajo, oziroma so se od njega oddaljili.³⁹

b) Služba mašnega pomočnika (akolita) je:⁴⁰

- pomagati duhovnikom in diakonom pri njihovi službi;
- opravljati službo izrednih delilcev sv. obhajila (kan. 910, §2 ZCP);
- v izrednih primerih izpostaviti in shraniti sv. Rešnje telo (kan. 943 ZCP).⁴¹

Stalni službi bralca in mašnega pomočnika sta pridržani moškim laikom⁴². Ti naj bodo po tej poti bolj tesno povezani s posvečenimi služabniki; pomagajo naj jim pri njihovem poslanstvu. Službi morata biti podeljeni med predpisanim liturgičnim obredom,⁴³ pogoje, ki jih morajo izpolnjevati kandidati, pa predpiše škofovska konferenca. Bralci in maš-

³⁸ »Služba bralca je postavljena za izvrševanje bralcem lastno poslanstvo, namreč branja božje besede pri liturgičnih shodih. Zato bralec med mašo in drugimi liturgičnimi srečanji bere božjo besedo (vendar ne evangelija). Če ni psalmista bere ali poje tudi psalm med berili. Če ni ne diakona in ne kantorja, vodi tudi skupne molitve vernikov, vodi petje in skrbi za dobro sodelovanje božjega ljudstva. Prav tako pripravlja vernike za vredno prejetje zakramentov. Če je potrebno, lektor pripravlja tudi druge vernike, ki samo občasno pri liturgičnih shodih berejo božjo besedo. Da bo bolj učinkovito mogel opravljati svojo službo, naj se trudi, da bo tudi sam vestno premišljeval božjo besedo«. Pavel VI., *Ministeria quedam*, št. V.

³⁹ Prim. Pavel VI., *Ministeria quedam*, št. V; CEI, *I ministeri nella Chiesa*, št. 7.

⁴⁰ »Služba akolitov ali mašnih pomočnikov je ustanovljena zato, da bi ti pomagali diakonom in služili duhovnikom. Njihova naloga je služiti oltarju, pomagati diakonu in duhovniku pri liturgičnih shodih, posebej pri obhajanju sv. maše. Prav tako kot izredni delilci deliti sv. obhajilo, vedno kadar delilcev, kakor jih opredeli kan. 845 ZCP, ni na voljo zaradi bolezni, starosti, ali ker so zadržani zaradi drugih pastoralnih opravil. Prav tako tudi vedno, kadar je število vernikov, ki so prisotni pri sv. maši, tako veliko, da bi se zaradi predolgega obhajila sv. maša lahko preveč zavlekla. V enakih okoliščinah sme akolit izpostaviti vernikom v češčenje zakrament sv. evharistije in ga potem tudi shraniti. Ne more pa blagosloviti ljudstva. Kadar je potrebno, lahko primerno vzgaja tudi tiste vernike, ki diakonu ali duhovniku samo občasno pomagajo pri obhajanju sv. liturgije. To je tiste, ki nosijo misal, križ, sveče itd., ali opravljajo podobne funkcije. Sam bo mogel svojo službo vestno opravljati, če bo v ponižnosti prisostvoval sv. maši in tudi prejemal sv. obhajilo«. Pavel VI., *Ministeria quedam*, št. VI.

⁴¹ Prim. Pavel VI., *Ministeria quedam*, št. VI; CEI, *I ministeri nella Chiesa*, št. 8.

⁴² Prim. Pavel VI., *Ministeria quedam*, št. VII.

⁴³ Med obredom prejemanja službe bralca škof izroči Sveto pismo z naročilom, naj božjo besedo zvesto posreduje božjemu ljudstvu; prejemu službe mašnega pomočnika pa pateno s hostijo in kelih z vinom, s čimer naznači njegovo poslanstvo pri obhajanju zakramenta svete evharistije.

ni pomočniki nimajo pravice, da jih Cerkev za njihovo služenje vzdržuje ali plačuje (prim. kan. 230, §1 ZCP).⁴⁴

SŠK v zvezi s pogoji, ki jih mora izpolnjevati prejemnik službe bralca ali mašnega pomočnika, določa:

- izpolniti mora dvajset let starosti;
- živeti mora vzorno krščansko življenje;
- predhodno si mora pridobiti primerno liturgično formacijo za opravljanje službe;
- kandidata mora priporočiti župnik župnije, kjer bo deloval⁴⁵.

Zakonik določa za prejem različnih služb v Cerkvi različno starost. Za sv. red episkopata npr. Najmanj 35 let starosti, za sv. red prezbiterata 25 let, za službo stalnega diakona 35 let starosti, za službi generalnega ali škofovega vikarja 30 let starosti itd. Slovenski škofje so odločili, da za službo bralca ali mašnega pomočnika zadostuje starost dvajsetih let. Izkušnje, ki jih imamo v slovenski Cerkvi, povedo, da so moški pri dvajsetih letih, ki so v župniji navadno že prej sodelovali kot mašni strežniki ali na druge podobne načine, pri teh letih dovolj zreli, lahko sprejmejo omenjeni službi.⁴⁶

Seveda izhaja iz narave služb, o katerih govorimo na tem mestu, dolžnost, da kandidati živijo vzorno krščansko življenje. S postavitvijo v omenjeni službi bodo namreč na poseben način pritegnjeni k duhovnemu poslanstvu, ki ga opravlja Cerkev z oznanjevanjem božje besede in obhajanjem zakramenta sv. evharistije. V tem segmentu ne bi mogli služiti božjemu ljudstvu, če bi se najprej sami ne trudili živeti tisto, kar želijo posredovati svojim bratom po veri.

Določilo SŠK zahteva, naj se kandidati na to službo primerno pripravijo. Ker na področju SŠK še ni prišlo do širšega vključevanja laikov v stalno službo bralca in mašnega pomočnika, ni organiziranih oblik priprave na takšno poslanstvo. Zato se zdi, da mora za primerno liturgično formacijo poskrbeti župnik župnije, ki nekoga za takšno službo predlaga. Takšna dolžnost izhaja iz navodil, ki so dana za pripravo izrednih delilcev sv. obhajila. Tudi v tem primeru morajo namreč župniki, ki za izredne delilce

⁴⁴ Za vzpostavitev drugih služb s strani škofovske konference je treba upoštevati *Okrožnico Kongregacije za zakramente* z dne 27. oktobra 1977 (*Enchir. Vat.*, vol. 6, str. 290-293).

⁴⁵ Prim. *Sporočila*, 1 (1999), 4.

⁴⁶ Zdi se, da je starost 20 let spodnja možna meja za sprejem teh služb. Nekatere druge škofovske konference so določile višjo starost. Italijanska škofovska konferenca določa starost 25 let in to utemeljuje s tem, da je pred tem časom od človeka težko pričakovati zadostno zrelost in pravi odnos do skupnosti, ki ji bo služil. CEI tudi opredeli potrebne lastnosti, ki jih mora imeti kandidat: človeška zrelost, dober glas pri vernikih, pobožnost, potrebna pastoralno-liturgična formacija, zavzetost za pastoralno delo, pripravljenost služiti škofiji (prim. *Enchir. CEI*, vol. 2, str. 214, št. 563; vol. 3, str. 1316, št. 2276).

zaposijo, poskrbeti, da bodo ti seznanjeni z vsebino svoje službe in tudi dovolj liturgično oblikovani, da bodo primerni za poslanstvo, ki jim ga zaupa Cerkev. Sicer pa je po župnijah že dosedaj poskrbljeno za primerno formacijo mašnih strežnikov (ministrantov), kar more biti dobra podlaga tudi za pripravo bralcev in mašnih pomočnikov, ki to ne bodo zgolj neformalno, pač pa jim bo Cerkev s posebno postavitvijo zaupala mandat za opravljanje njihove službe.⁴⁷ V mnogih župnijah so tudi posebne skupine bralcev, ki poleg strežnikov duhovniku pomagajo pri oblikovanju liturgije. Za te vestnejši duhovniki organizirajo tudi primerno izobraževanje, saj branje božje besede v cerkvi ni zgolj podajanje tekstov, pač pa je oznanjevanje, ki zahteva posebne pristope pri podajanju. Tako za področje oznanjevanja božje besede kot za področje sodelovanja mašnih strežnikov pri liturgiji so organizirane različne oblike povezovanja na dekanijskem, škofijskem in tudi medškofijskem področju.

O primerni izobrazbi (formaciji) laikov, ki se stalno ali začasno posvetijo posebni službi Cerkve, govori tudi kan. 231, §1 ZCP. Pridobiti primerno usposobljenost, se navaja kot dolžnost, da bodo mogli pravilno opravljati svoje poslanstvo. To jim bo tudi pomagalo, da bodo mogli svojo službo opravljati vestno in požrtvovalno. Kan. 231, §1 ZCP se nanaša na vse tiste v Cerkvi angažirane laike, o katerih govori kan. 230 §§1-3 ZCP.

SŠK predvideva, da bodo bralci in mašni pomočniki postavljeni v službo točno določenega dela božjega ljudstva, to je za poslanstvo v določeni župniji. Tako določa, naj bodo postavljeni v takšno službo tisti, ki jih predlaga župnik župnije, kjer čutijo potrebo po služabnikih, ki bodo v takšno službo postavljeni za stalno. Župnik, ki kakšnega laika predlaga za stalno službo bralca ali mašnega pomočnika, odgovarja za njegovo primernost in zadostno formacijo. Nekateri škofovski konference, npr. italijanska, postavljajo kot potrebno lastnost pripravljenost služiti lastni škofiji. Kljub temu je ob drugih obveznostih, ki jih ima v takšno službo postavljen laik, težko pričakovati, da bo v službi celotne delne cerkve, to je škofije, pač pa je veliko bolj realno pričakovati, da bo v službi župnije, iz katere izhaja, oziroma v kateri ima stalno bivališče. Župnik župnije je pristojen predlagati osebe za službe zato, ker jih najbolje pozna, lahko zato zanje jamči in jih bo, kot smo rekli že zgoraj, sprejel kot svoje sodelavce v župniji, v katero je tudi sam poslan.

Kot določa kanon 230, §1 ZCP, bralci in mašni pomočniki nimajo pravice do tega, da jih Cerkev vzdržuje ali za njihovo služenje kakor koli

⁴⁷ V tej zvezi papež Pavel VI. naroča, naj bodo v službo bralcev in mašnih pomočnikov postavljeni tisti laiki, ki so se že prej dalj časa praktično in duhovno uvajali na prejem takšne službe. Zato se zdi, da je posebej primerno, da jih v to službo župniki pritegnejo iz tistih skupin v župniji, ki so na poseben način povezane z božjo besedo in z oltarjem. Prim. Pavel VI., *Ministeria quaedam*, št. XI.

⁴⁸ Prim. Pavel VI., *Ministeria quaedam*, št. XII.

plačuje. Zakonodajalec namreč predvideva, da ti verniki laiki ne bodo izključno v službi Cerkve, pač pa da bodo opravljali drugo, civilno službo, kjer bodo prejeli primerne dohodke za lastno vzdrževanje in vzdrževanje svojih družin. Isto določilo vsebuje tudi kan. 281, §3 ZCP v zvezi z vzdrževanjem stalnih diaconov. Le če se ti popolnoma posvetijo cerkveni službi, zaslužijo plačilo, s katerim morajo poskrbeti za vzdrževanje sebe in svoje družine. Če pa so tudi v civilni službi in tam prejema plačo, morajo iz teh dohodkov poskrbeti za svoje in družinske potrebe. Nimajo torej pravice zahtevati, da jih Cerkev združuje, oziroma jim daje plačo.⁴⁸

Kan. 231, §2 ZCP, ki se sklicuje na dekret »Apostolicam auctositatem«, št. 22, sicer pravi, da imajo laiki, ki se stalno ali začasno posvetijo posebni službi Cerkve, pravico do dostojnega plačila. To naj bo primerno njihovega položaju, da morejo s temi sredstvi dostojno poskrbeti zase in za svoje družine. Poskrbeti je treba tudi za njihovo socialno varnost in zdravstveno zavarovanje. Pri tem se isti kanon sklicuje na dikcijo kan. 230, §1 ZCP, ki v to določilo uvaja izjemo. Ta se nanaša na moške laike, ki sprejmejo stalno službo bralca ali mašnega pomočnika. Kljub določilu kan. 231, §2 ZCP, ki zahteva pravično plačilo za laiške uslužbence v Cerkvi, bralci in mašni pomočniki torej nimajo pravice zahtevati za svoje služenje posebnega plačila ali vzdrževanja s strani Cerkve, ker so po kan. 230, §1 ZCP iz določb kan. 231, §2 ZCP naravnost izvzeti. Dekret »Apostolicam auctositatem« v št. 22, 1, pri katerem se navdihuje kan. 231 ZCP, namreč govori o tistih laikih, samskih ali poročenih, ki se za stalno ali začasno poklicno posvetijo delu v različnih cerkvenih ustanovah in njihovih projektih. Njihovo delo more biti vključeno v okvirih neke delne cerkve ali tudi v mednarodnem področju, v t.i. starih ali novih cerkvah, ki potrebujejo za takšno pomoč usposobljene laike. Načelo pravičnosti zahteva, da laikom, ki se poklicno posvetijo delu na cerkvenem področju, Cerkev zagotovi potrebna sredstva za življenje (prim. tudi kan. 1286 ZCP).⁴⁹

Določilo omenjenega dekreta bi lahko kljub direktni prepovedi, ki po določilu kan. 230, §1 ZCP zadeva stalne bralce in mašne pomočnike, iz načela pravičnosti prenesti tudi na te, če bi se za polni čas posvetili službi Cerkvi in bi ne imeli nobenega drugega vira za svoje preživljanje. Presoja o tem je v pristojnosti pastirjev, ki so njihovi predstojniki, vsaj kar zadeva njihovo delo v Cerkvi. Seveda pa bi v tem primeru morali biti laiki, ki so bralci ali mašni pomočniki, v Cerkvi polno zaposleni, da bi s tem opravičili prejemanje dohodkov za lastno vzdrževanje.

⁴⁹ Kan. 1286 ZCP pravi, da so upravitelji premoženja dolžni tistim, ki za Cerkev delajo po pogodbi, zagotoviti pravično in pošteno plačo, da bodo mogli ti primerno poskrbeti za svoje potrebe in potrebe svojih domačih.

2. Občasni liturgični sodelavci

Kan. 230, §2 ZCP določa, da lahko laiki tudi le občasno opravljajo službo bralca ali mašnega pomočnika. Poleg tega navedeni paragraf omeinja še druge službe, kot so razlagalci, pevci in druge. V tem primeru, ko ne gre za stalno službo, je ta lahko zaupana tako moškim kot tudi ženskam. Ker gre za službo, ki ima značaj začasnosti, ni potrebna posebna liturgična postavitev.

Glede nestalnih služb laikov pri liturgičnih opravilih SŠK ne daje nobenih posebnih določil. Vendar je treba reči, da so v praksi te po mnogih župnijah močno uveljavljene, saj obstajajo posebne skupine bralcev božje besede, kakor tudi skupine drugih liturgičnih sodelavcev. Tudi pevci, bodisi kot posamezniki ali člani župnijskih pevskih zborov, imajo pri nas dolgo in bogato tradicijo, prav tako pa je v Cerkvi zanje duhovno in strokovno dovolj poskrbljeno, da morejo svojo službo opravljati v božjo čast in duhovno korist vernikov. Slovenski škofje so večkrat poudarili, kako potrebno je, da je tudi za takšne sodelavce v Cerkvi urejena primerna duhovna oskrba, pa tudi organizirano izobraževanje za določene posebne kategorije bogoslužnih sodelavcev (npr. orgelska šola za strokovno usposabljanje bodočih organistov, ki imajo pri liturgiji važno in nenadomestljivo mesto).⁵⁰

3. Pogoji za prejem stalnega diakonata in dolžnosti stalnih diakonov

Kan. 236 ZCP: »Tisti, ki želijo postati stalni diakoni, naj se po predpisih škofovske konference uvajajo v gojitev duhovnega življenja in usposablajo za pravilno spolnjevanje dolžnosti, ki so lastne temu redu:

1. fantje naj vsaj tri leta bivajo v kakem posebnem domu, razen če krajevni škof iz tehtnega razloga določi drugače;

2. moški v zrelejši dobi, bodisi samski bodisi poročeni, v času treh let na način, ki ga je določila ista škofovska konferenca«.

Določila SŠK (v zvezi s tč. 2 tega kanona): »Kandidati za stalni diakonat morajo imeti primerno duhovno, liturgično in biblično formacijo, ki jo pridobijo na Teološki fakulteti in jo stalno obnavljajo na teoloških in pastoralnih tečajih, ki so se jih dolžni udeleževati.

Tisti, ki se pripravljajo na stalni diakonat v samskem stanu, so poleg tega še dolžni vsaj tri leta bivati v kraju, ki ga določi krajevni škof. V tem času naj obiskujejo Teološko fakulteto ali vsaj pastoralno teološki tečaj, kar se zahteva tudi za poročene diakone.

⁵⁰ Glede liturgičnih ženskih sodelavk prim. V. Papež, *Odgovori papeškega sveta za razlago zakonskih besedil k ZCP*, Ljubljana 1997, 13-14.

Žene poročenih diakonov morajo biti predhodno seznanjene z dolžnostmi, ki jih njihovim možem prinaša diakonsko posvečenje.

1. Pokoncilski ureditev stalnega diakonata v latinski Cerkvi

Že od apostolskih časov dalje imajo v katoliški Cerkvi diakoni pomembno mesto. Tako že apostol Pavel posebej poleg škofov pozdravlja tudi diakone⁵¹. Diakoni so v prvi Cerkvi uživali velik ugled. Prav tako so jih zelo cenili stari avtorji. Poudarjali so, kako visoke darove in kreposti morajo imeti tisti, ki hočejo v Cerkvi opravljati diakonsko službo. O tem govorijo apostolski očetje, cerkveni očetje in praksičanski spisi, kot npr. sv. Ignacij iz Antiohije, sv. Polikarp iz Smirne, *Didascalia apostolorum*, *Traditio apostolica*, sv. Justin, Tertulijan, sv. Ciprijan idr.⁵²; prav tako tudi koncili, npr. tridentinski⁵³ in seveda II. vatikanski.⁵⁴

II. vat. koncil v Dogmatični konstituciji o Cerkvi teološko opredeli sv. red episkopata in prezbiterata, posebej govori tudi o sv. redu diakonata.⁵⁵ Koncil pravi: »Ker sedaj veljavni običaj latinske Cerkve v mnogih pokrajinah otežuje spolnjevanje teh nalog, ki so za življenje Cerkve nad vse potrebne, se more diakonat v bodoče spet vzpostaviti kot samostojna in trajna hierarhična stopnja. Pristojne pokrajinske škofovske konference raznih vrst pa morejo s papeževu odobritvijo odločiti, ali je in kje je za dušno pastirstvo primerno postaviti takšne diakone. S soglasjem rimskega škofa bo mogoče ta diakonat podeliti tudi že poročenim starejšim moškim, dalje za to službo sposobnim mlajšim moškim, za katere pa mora še naprej trdno veljati postava celibata« (C 29, 2).⁵⁶

⁵¹ »Pavel in Timotej, služabnika Jezusa, vsem svetim v Kristusu Jezusu, ki so v Filipih, skupaj s škofi in diakoni:....« (Flp 1,1).

⁵² Prim. S. Ignatius Antiochenus, *Ad Magnesios*, IV, 1, v: *Patres apostolici*, ed. F.X. Funk, I, Tubingae 1901, 235; *Ad Trallianos*, II, 3, v: *Patres apostolici*, ed. F.X. Funk, I, Tubingae 1901, 245; S. Polycarpus Smyrnaeus, *Epist. ad Philippenses*, V, 2, v: *Patres apostolici*, ed. F.X. Funk, I, Tubingae 1901, 301-303; *Didascalia apostolorum*, III, 13, 2-4, v: *Didascalia et Constitutiones Apostolorum*, ed. F.X. Funk, I, Paderbornae 1906, 214; *Didascalia apostolorum*, II, 44, 4, v: ed. F.X. Funk, I, Paderbornae 1906, 138; prim. *Traditio apostolica*, 39 et 34, v: *La Tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution* par B. Botte, Münster 1963, 87 et 81; Sv. Justin, *Apologia*, I, 65, 5 et 67, 5. Iustini *Apologiae duae*; ed. G. Rauschen, Bonnae 1911, 107 et 111; Tertullianus, *De Baptismo*, XVII, 1, v: *Cchr. I. Tertulliani Opera* pars I, Turnholti 1954, 291; S. Cyprianus, *Epistolae* XV et XVI, v: ed. G. Hartel, Vindobonae 1871, 513-520; prim. S. Augustinus, *De catechizandis rudibus*, I, cap. I, 1, v: *PL* 40, 309-310.

⁵³ Prim. Sessio XXIII, capp. I-IV, v: *Mansi*, XXXIII, col. 138-140.

⁵⁴ Prim. C 29, v: *AAS* 57 (1965), 36.

⁵⁵ »Na nižji hierarhični stopnji so diakoni, na katere se polagajo roke žne za duhovništvo, ampak za strežništvo« (C 29).

⁵⁶ Glej tudi *M* 16, 7: »Kjer se škofovskim konferencam zdi potrebno, naj po smernicah konstitucije o Cerkvi (prim. C 29) obnove diakonat kot stalni življenjski stan. Može, ki

Tudi diakoni so del klera in torej v službi božjega ljudstva. Zato je potrebno, da se na sveto službo dobro in odgovorno pripravijo. Načini in izvedba te priprave je prepuščena presoji in določilom, ki jih morajo dati posamezne škofovske konference. Pri tem morajo te upoštevati okoliščine in potrebe časov in krajev, v katerih bodo stalni diakoni delovali.⁵⁷

Kan. 236. ZCP, ki se navdihuje pri Mp. papeža Pavla VI. »*Sacrum Diaconatus Ordinem*« z dne 18. junija 1967,⁵⁸ se omeji na določitev najbolj temeljnih in potrebnih pogojev za sprejem stalnega diaconata, pri tem pa loči med mlajšimi in starejšimi kandidati za prejem prve stopnje svetega reda.

2. Ponovna vzpostavitev stalnega diaconata

Dolžnost posameznih škofovskih konferenc je, da presodijo, ali so na njihovem območju takšne razmere, ki zahtevajo ponovno vzpostavitev stalnega diaconata kot prve stopnje svetega reda. Ko se obrnejo na Apostolski sedež za potrebna dovoljenja, morajo navesti motive in okoliščine, ki narekujejo ponovno vzpostavitev stalnega diaconata. Prav tako morajo predstaviti načine podelitve: bodisi mlajšim moškim, ki bodo še naprej živeli v celibatu, ali starejšim, ki so že poročeni, oziroma na oba omenjena načina. Ko je škofovska konferenca od Apostolskega sedeža pridobila potrebna soglasja, je posamezni ordinarij pristojen podeliti red stalnega diaconata primernim moškim, razen, kadar gre za specifične primere, ki zaradi posebnih okoliščin presegajo pristojnosti krajevnih ordinarijev.⁵⁹

3. Pogoji za sprejem stalnega diaconata

a) Pogoji za sprejem in pripravo mlajših moških

V skladu z zakoni Cerkve, ki jih je potrdil tudi koncil, so mlajši moški, ki hočejo sprejeti red diaconata, dolžni živeti v celibatu.

opravljajo resnično diakonsko službo, bodisi da kot katehisti oznanjajo božjo besedo bodisi da v imenu župnika in škofa vodijo oddaljena krščanska občestva bodisi da s socialno ali dobrodelno dejavnostjo izkazujejo ljubezen, je namreč koristno okrepiti s polaganjem rok, ki izvira iz apostolskega izročila, in jih tesneje povezati z oltarjem, da bodo svojo službo s pomočjo zakramentalne milosti učinkoviteje izvrševali«.

⁵⁷ Prim. *Communicationes*, 1982, str. 160, kan. 207.

⁵⁸ Paulus pp. VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae Sacrum Diaconatus Ordinem quibus Generales normae de Diaconatu permanenti in Ecclesia latina restituendo feruntur*, 18 junii 1967: *AAS* 59 (1967), 697-704; *Encir Vat.*, vol. 2, str. 1155-1169. Prim. tudi Mp. papeža Pavla VI. *Ad pascendum*: Paulus pp. VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae Ad pascendum quibus nonnullae normae ad sacrum Diaconatus ordinem spectantes statuuntur*, 15 augusti 1972: *AAS* 64 (1972), 534-540; *Notitiae* 9 (1973), 9-16; *Enchir. Vat.* vol. 4, str. 1118-1131.

⁵⁹ Prim. Pavel VI. *Sacrum Diaconatus Ordinem*, 1-3.

Stalni diakonat naj se ne podeli pred izpolnjenim petindvajsetim letom starosti. Škofovsko konferenca lahko določi tudi višjo starost.

Mlajši kandidati naj bodo sprejeti v posebno ustanovo, kjer se bodo na diakonat pripravljali in kjer bo mogoče ugotoviti njihovo primernost za sprejem svetega reda. Tam naj se učijo živeti pristno evangeljsko življenje in naj se vzgajajo za vredno služenje v diakonatu. Škofje lahko takšno ustanovo vzpostavijo za eno samo škofijo ali na medškofijski ali tudi internacionalni ravni. Tam naj postavijo sposobne predstojnike, ki bodo skrbeli za formacijo kandidatov, prav tako pa naj predpišejo način študija in duhovne priprave.

To preizkusno obdobje naj nastopijo samo takšni kandidati za diakonat, ki že po naravi ustrezajo zahtevam služenja hierarhiji in božjemu ljudstvu. Pri tem je treba paziti, da bodo kandidati skladno z navadami krajev, kjer bodo delovali, prejeli zadostno teološko izobrazbo.

Priprava na prejem stalnega diakonata naj traja vsaj tri leta. Študijski red naj bo pripravljen tako, da bodo mogli bodoči diakoni v tem času organsko pridobiti tisto znanje, ki je posebej potrebno za uspešno služenje v redu diakonata in v tistih službah, ki še na poseben način predstavljajo diakonijo v Cerkvi. V zadnjem letu študijske priprave mora biti večji poudarek na tistih področjih, h katerim bodoči diakoni posebej težijo in ki bodo predstavljala temeljno razsežnost njihovega služenja. K temu je treba dodati tudi praktične vaje, ki se nanašajo na katehezo otrok in odraslih, na cerkveno petje, branje božje besede, na pridiganje, delitev zakramentov, ki jih diakoni smejo deliti, na obiske bolnikov in na splošno na vse tiste funkcije, ki jih bodo kot diakoni lahko opravljali.⁶⁰

b) Pogoji za sprejem in pripravo moških v zrelejši dobi

V red diakonata se lahko povabi tudi moške v zrelejši dobi, tako samski kot tudi poročeni. Ti zadnji so lahko posvečeni v diakone le, če s tem soglaša žena in če se ugotovi, da služba diakonata ne bo ovirala zakonskih in družinskih dolžnosti kandidata.

Za poročene kandidate se kot najnižja zahteva starost 35 let. Starost je z ozirom na kandidate, ki se na stalni diakonat pripravljajo kot celibaterji, višja zato, ker v tem primeru nihče ne more biti povabljen v sveto službo, ne da bi bilo mogoče prej preveriti njegovo trdnost v krščanskem življenju in tudi dober glas, ki ga ima med ljudmi. Njegovo življenje mora biti zgledno, imeti pa mora takšne življenjske navade, ki so skladne s službo diakonata, ki jo želi prejeti. Prav tako je treba paziti na to, da bodo poročeni moški že dalj časa tudi zgledno živeli svoje zakonsko in družinsko življenje. S tem bodo dokazali, da so sposobni dobro skrbeti za svoj dom.

⁶⁰ Prav tam, 4-10.

Tudi žene bodočih diakonov in njegovi otroci morajo živeti zgledno krščansko življenje, saj bodo na ta način tudi sami sodelovali pri službi, ki jo bo opravljal njihov mož in oče, predvsem pa ne bodo dajali pohujšanja, ki bi lahko stalnega poročenega diakona oviralo pri izvrševanju njegovega poslanstva.

Tudi stalni poročeni diakoni se morajo na svoje služenje pripraviti s primernim študijem teologije in drugih ved, ki jih po običajih krajev, kjer bodo delovali, morajo obvladati. O programu študijskega oblikovanja stalnih poročenih diakonov mora odločiti škofovska konferenca. Da se bodo mogli študijsko in duhovno pripraviti na svoje bodoče poslanstvo, morajo tudi ti po presoji škofovske konference nekaj časa preživeti v za to določenih ustanovah. Če zaradi drugih življenjskih obveznosti to ni mogoče, je treba pripravnika na diakonat zaupati kakemu sposobnemu duhovniku, ki ga bo v času njegove priprave vodil in vzpodbujal. Takšen duhovnik bo pred prejemom diakonata za kandidata tudi porok glede njegove primernosti in potrebne usposobljenosti.⁶¹

4. Določila Slovenske škofovske konference

SŠK je v skladu z zahtevami kan. 236 ZCP izdala dokaj natančna navodila glede formacije pripravnikov za stalni diakonat. Zahteva, da morajo ti imeti primerno duhovno, liturgično in teološko izobrazbo. Najbolj primeren kraj, kjer to lahko pridobijo, je teološka fakulteta. To pomeni, da slovenski škofje predvidevajo, da bodo kandidati za stalni diakonat, kolikor je le mogoče, predhodno pridobili fakultetno teološko izobrazbo. Kot druga možnost se omenja pastoralno teološki tečaj, ki je pri nas že mnogo let redna pot za pripravo vseh, ki hočejo sodelovati pri katehetskem delu, predvsem pri poučevanju verouka. Vsi, ki takšen tečaj končajo in se izkažejo za primerne, si od škofov pridobijo kanonično misijo, v moči katere opravljajo službo poučevanja kot katehisti v župniji. Ker bodo stalni diakoni opravljali bolj odgovorno službo v Cerkvi in jim bodo zaupane naloge, ki bodo širše, se pričakuje, da bo tudi njihova teološka izobrazba popolnejša.

Poleg tega škofje določajo, da so se stalni diakoni dolžni udeleževati teoloških in pastoralnih tečajev. Z drugimi besedami, dolžni so skrbeti za stalno izobraževanje, o čemer govori tudi sam zakonik v bloku kanonov o dolžnostih in pravicah klerikov, kot o dolžnosti, ki so ji zavezani vsi kleriki. Zdi se, da je poleg urejenega in poglobljenega duhovnega življenja nujna tudi dolžnost stalnega izobraževanja na teološkem področju za vse, ki hočejo v Cerkvi tvorno sodelovati. Saj je danes primerna specializacija temeljnega pomena za uspešno delo.

⁶¹ Prim. prav tam, 11-15.

O potrebnosti stalnega izobraževanja klerikov govori kan. 279 ZCP. Za klerika, ki hoče odgovorno izvrševati svoje poslanstvo, je nadaljevanje formacije in študija, ki ga je začel v času študijske in duhovne priprave na svoj poklic, nujno. Stalno izobraževanje svetih služabnikov mora imeti predvsem tri razsežnosti: duhovno, študijsko in pastoralno.⁶²

Kan. 279, §1 ZCP pravi: »Kleriki naj tudi po prejemu duhovniškega posvečenja nadaljujejo sveti študij...«. Kar naroča za klerike-duhovnike v določeni prirejeni obliki velja tudi za klerike-diakone in še posebej za klerike-stalne diakone, katerih formalna izobrazba je lahko manj popolna od izobrazbe tistih klerikov, ki postanejo duhovniki. Ti morajo pred diakonskim posvečenjem končati dveletni filozofski in triletni teološki študij. Diakonat je za duhovniške kandidate le prehodno obdobje, saj po določenem času, ki ne sme biti krajši od šestih mesecev, prejmejo duhovniško posvečenje. Za stalne diakone tako celosten filozofsko-teološki študij ni zaukazan, zato je za te nadaljnja teološka formacija še kako pomembna. Iz povedanega izvajamo trditev, da naj območno pravo predvidi tudi za stalne diakone način stalnega izobraževanja, kar je SŠK tudi storila z določilom, da so se dolžni udeleževati vsaj teoloških in pastoralnih tečajev. Pri tem pa je treba upoštevati tudi določila kan. 276, iz katerih je mogoče izvesti naslednje teze, ki najprej veljajo za duhovnike, posredno pa, kot smo pokazali, tudi za stalne diakone:

1. Tudi po posvečenju imajo kleriki moralno in tudi pravno dolžnost nadaljevati in poglobljati svete vede. Pri tem naj bodo posebej pozorni na tista področja, ki jih njihova služba posebej zahteva.

2. Potrebno je, da se posvečajo tudi drugim vedam, kolikor so te povezane s svetimi in kolikor jim je to v pomoč pri izpolnjevanju pastoralnih dolžnosti. Koliko bolj to velja za stalne diakone, za katere se po večini predvideva, da se bodo poleg diakonske službe uveljavljali tudi na civilnih strokovnih področjih. Posebej tam, kjer bodo strokovnjaki na svetnem področju, naj iščejo vzporednice s teološkimi vedami, da bodo znali usklajevati različna področja svoje dejavnosti in tudi tako pričali za veličino v stvarstvu razodevajočega se Boga.

3. Pri poglobljanju svetih ved morajo predvsem slediti preizkušenemu nauku, ki ima svoj temelj na Svetem pismu, izročilu in cerkvenem učiteljstvu. Posebej so omenjeni koncili in dokumenti rimskega papeža. Po dru-

⁶² Kar koncil naroča za stalno izobraževanje duhovnikov, lahko posredno apliciramo tudi na izobraževanje stalnih diakonov: »Ker je treba duhovniško vzgojo posebno zaradi današnjih družbenih razmer nadaljevati in spopolnjevati tudi še po končanem bogoslovnem študiju, naj škofovske konference pri posameznih narodih uporabijo uspešnejša sredstva, npr. pastoralne institute, ki delajo v povezavi s primerno izbranimi župnijami, tečaje ob določenem času in primerne vaje, da se bo tako mlajša duhovščina pod duhovnim, umskim in dušnopastirskim vidikom postopoma uvajala v duhovniško življenje in delo ter bo oboje mogla vedno bolj obnavljati in pospeševati« DV 22.

gi strani pa se morajo varovati, kot naroča apostol Pavel, »posvetnih in praznih govoric in ugovorov lažnega spoznanja, ki so se ga nekateri oprijeli in tako glede vere zabredli« (1 Tim 26, 20).

4. Njihova dolžnost je tudi udeleževati se pastoralnih, teoloških in drugih predavanj, teoloških zborovanj ali konferenc, kar naj posebej opredeli območno pravo. Tako bodo napredovali v poznavanju svetih ved in spoznavanju času in kraju primernih pastoralnih metod.

Priprava takšnih srečanj, predavanj ipd. je dolžnost pristojnih cerkvenih oblasti. Gre za težko dolžnost, kot je poudarjeno v različnih dokumentih Cerkve, ki je vzporedna z dolžnostjo klerikov, udeleževati se takšnih srečanj. Za udeležbo predvsem duhovnikov je za svoje področje na poseben način odgovoren dekan (vicarius foraneus), ki pa naj o takšnih srečanjih obvešča tudi stalne diakone, da se jih bodo mogli z ozirom na druge dolžnosti, ki jih imajo, primerno udeleževati. Na ta način se bodo tudi srečevali s sobraty duhovniki, s katerimi so na različne načine dolžni sodelovati pri opravljanju diakonske službe v Cerkvi.

V zvezi s stalnim izobraževanjem klerikov je Kongregacija za kler dne 4. novembra 1969 vsem predsednikom škofovskih konferenc poslala okrožnico, v kateri daje predloge za uresničitev te naloge.⁶³

Za duhovnike so v Nadškofiji Ljubljana kot oblika stalnega izobraževanja še vedno ukazani tako imenovani triletni kaplanski izpiti⁶⁴ in župnijski konkurzni izpit.⁶⁵ Ti izpiti so bili v novejšem času razmeram nekoliko prirejeni in predstavljajo predvsem obliko stalnega izobraževanja duhovnikov. Ne imenujejo se več izpiti ampak tečaji.⁶⁶

Kot posebna oblika stalnega izobraževanja v Nadškofiji Ljubljana so tudi pastoralne konference. Te so bile uvedene leta 1875, vendar so čez nekaj let prenehale. Ljubljanski škof Missia⁶⁷ jih je potem ponovno prikllical v življenje, pozneje pa se je njihova vsebina in izvedba podrejala potrebam, ki jih je narekoval čas in okoliščine.⁶⁸ Prav tako sta v škofijo vpeljana pastoralni in teološki tečaj.

Določilo SŠK v zvezi s stalnim izobraževanjem stalnih diaconov omenja samo pastoralne in teološke tečaje, kar je razumljivo, saj je stalni diaconat kakor v vesoljni Cerkvi tako tudi v Cerkvi na Slovenskem nekaj povsem novega. V skladu s potrebami in naraščanjem števila stalnih diaconov bo morala SŠK izdati bolj natančna določila, kaj je za stalne diakone kot način stalnega izobraževanja obvezno in kaj priporočeno. Pri tem bo seveda

⁶³ Prim. *Enchir. Vat.*, vol. 3, str. 1070-1095; še posebej str. 1085-1093, št. 1768-1787.

⁶⁴ Prim. *Zakonik ljubljanske škofije iz leta 1940 (ZLS)*, čl. 15-26.

⁶⁵ Prim. *ZLS*, čl. 27-35.

⁶⁶ Prim. *Sporočila*, 1 (1984), 7; 11 (1985), 141; 12 (1985), 157; 7 (1986), 87; 4 (1989), 57.

⁶⁷ Jacobus Missia, *Episcopus et Princeps*, 1884-1898.

⁶⁸ Prim. *Sporočila*, 5 (1990), 58-59.

morala upoštevati, da stalni diakoni po večini ne bodo izključno v službi Cerkve, pač pa bodo morali opravljati še druge dolžnosti, poročeni pa skrbeti za svoje družine, kar bo možnosti njihovega sodelovanja pri zgoraj omenjenih načinih stalnega izobraževanja predvsem duhovnikov, zmanjšalo.

4. Dolžnost klerikov prizadevati si za svetost, posebej v zvezi z dolžnostjo molitve brevirja

Kan. 276, §2, tč. 3: »Duhovniki in diakoni, ki želijo postati duhovniki, so dolžni vsak dan opraviti molitveno bogoslužje po lastnih in potrjenih bogoslužnih knjigah; stalni diakoni pa naj ga opravijo toliko, kot določi škofovska konferenca.«

Določila SŠK (v zvezi s §2, tč. 3 istega kanona): »Stalni diakoni so dolžni dnevno moliti hvalnice in večernice po lastnih in potrjenih bogoslužnih knjigah.«

Kan. 276 ZCP govori o dolžnosti klerikov prizadevati si za svetost.⁶⁹ Vsi verniki so dolžni skrbeti za lastno svetost, pri tem morajo upoštevati svoj stan in način življenja. Tako bodo mogli vsak na svoj način sveto živeti in uresničevati graditev božjega kraljestva na zemlji. Vendar pa kljub temu ta naloga na poseben način pripada klerikom, saj so iz naslova svetega reda, ki so ga sprejeli, posebej posvečeni Bogu.⁷⁰ So »in persona Christi« v službi svetih skrivnosti in v službi božjega ljudstva. Naslov iz katerega morajo na poseben način skrbeti za lastno svetost, je torej dvojen: zakramentalnost in ministerialnost.

Dogmatična konstitucija o Cerkvi veliko govori o dolžnosti lastnega posvečenja, ki gre škofom, duhovnikom in diakonom.⁷¹ Odlok o službi in

⁶⁹ »Kleriki so se v svojem življenju na poseben način dolžni prizadevati za svetost, saj so s prejemom svetega reda pod novim naslovom posvečeni Bogu, da so oskrbniki božjih skrivnosti v služenju njegovemu ljudstvu.

Da se morejo prizadevati za to popolnost:

1. naj predvsem vestno in neutrudno izvršujejo opravila pastoralne službe;

2. naj svoje duhovno življenje hranijo pri dvojni mizi Svetega pisma in evharistije; zato se duhovnikom vneto priporoča, da vsak dan darujejo evharistično daritev, diakoni pa, da pri isti daritvi vsak dan sodelujejo;

3. duhovniki in diakoni, ki želijo postati duhovniki, so dolžni vsak dan opraviti molitveno bogoslužje po lastnih in potrjenih bogoslužnih knjigah; stalni diakoni pa naj ga opravijo toliko, kot določi škofovska konferenca;

4. prav tako so, po predpisih območnega prava, dolžni opravljati duhovne vaje;

5. skrbijo naj, da se redno posvečajo premišljevalni molitvi, pogosto pristopajo k zakramentu pokore, posebej častijo deviško božjo Mater in uporabljajo druga splošna in posebna sredstva posvečenja«. Kan. 276.

⁷⁰ Prim. D 12, 1.

⁷¹ Prim. C 41, 2.

življenju duhovnikov pa pokaže globoko vez, ki obstoji med svetostjo in službo.⁷²

Sredstva posvečenja, ki jih omenja naš kanon, so naslednja:

1. Zvesto izvrševanje pastoralnih dolžnosti.
2. Prizadevati si morajo, da bodo svoje duhovno življenje krepili z božjo besedo in sveto evharistijo. Duhovniki so zato vneto vabljeni, naj bi vsak dan obhajali zakrament sv. evharistije, diakoni pa pri obhajanju sodelovali.
3. Glede molitvenega bogoslužja kanon naroča, da so duhovniki in diakoni, ki želijo postati duhovniki, dolžni vsak dan opraviti celotno molitev brevirja. Za stalne diakone pa veljajo predpisi škofovske konference. Na področju SŠK je določeno, da so stalni diakoni dolžni vsak dan opraviti vsaj hvalnice in večernice.
4. Močno pripomore k duhovnemu življenju redno opravljanje duhovnih vaj (*recessibus spiritualibus*), kar mora biti natančneje določeno v območnem pravu. Pri nas velja načelo, da morajo duhovniki opraviti duhovne vaje vsaj vsake tri leta.⁷³ Pojem »*recessus*« sam po sebi vsebuje bodisi duhovne vaje v pravem pomenu besede bodisi mesečne duhovne obnove.⁷⁴ Pri nas poznamo t.i. konference »*Sodalitas*«, ki predstavljajo neke vrste mesečne duhovne obnove v okviru določene dekanije; takšna duhovna obnova je povezana tudi s pastoralnim pogovorom.
5. Vestno se je treba posvečati premišljevalni molitvi.
6. Pogosto naj pristopajo k zakramentu pokore.
7. Posebej naj častijo deviško Mater Marijo.
8. Poleg tega naj uporabljajo druga individualna ali splošna sredstva za lastno posvečenje.

Večina od naštetih sredstev so za duhovno življenje priporočena, ne pa pravno ukazana. Kanonično obveznost predstavlja samo dnevno opravljanje molitvenega bogoslužja in udeležba na duhovnih vajah »*iuxta iuris particularis praescripta*«.⁷⁵

Natančnejših določil glede skrbi za lastno svetost, kot generično določa kan. 276 za vse klerike, SŠK za svoje območje glede stalnih diaconov ne daje. Tudi na tem področju bo morala izdati vsaj navodila, če se bo število stalnih diaconov povečalo in bodo predstavljali takšno kleriško skupino v Cerkvi na Slovenskem, da ji bo treba načine življenja in delovanja posebej določiti. Glede splošne skrbi za lastno svetost je torej tre-

⁷² »Če torej opravljajo službo Duha in pravičnosti, se utrjujejo v duhovnem življenju, če so poslušni Kristusovemu Duhu, ki jih oživlja in vodi. K popolnosti jih usmerjajo ravno vsakdanja opravila, kakor tudi celotna njihova služba, ki jo opravljajo v občestvu s škofom in duhovniki. Svetost duhovnikov pa tudi največ pripomore k plodovitosti njihove službe«. D 12, 3.

⁷³ Prim. ZLS, čl. 8.

⁷⁴ Prim. *Communicationes*, 13 (1982), 170, kan. 249, 3.

⁷⁵ Prim. *Communicationes*, 2 (1971), 193.

ba v tem trenutku prirejeno uporabiti tista navodila, ki jih Cerkev na splošno daje za klerike. Glede na možnosti jih bodo stalni diakoni aplicirali v svoje življenje.

SŠK posebej določa dolžnost stalnih diakonov glede molitve brevirja. V skladu z določili ZCP morajo duhovniki in diakoni, ki želijo postati duhovniki, dnevno moliti celoten brevir. SŠK naroča, da so stalni diakoni dolžni vsak dan moliti le hvalnice in večernice.⁷⁶

Povzetek: Borut Košir, Območni zakoni cerkve na slovenskem

V prvi razpravi iz sklopa razprav z naslovom »Območni zakoni Cerkve na Slovenskem (Razlaga tistih kanonov ZCP, ki jih je SŠK z območnimi zakoni za svoje območje natančneje opredelila), smo obdelali štiri kanone od petindvajsetih, in sicer: kan. 8, §2 ZCP (v zvezi z načinom objave območnih zakonov Slovenske škofovske konference (SŠK)); kan. 230, §3 ZCP (v zvezi z načini in pogoji za postavitve moških laikov v stalno službo bralca ali mašnega pomočnika), kan. 236, tč. 2 ZCP (v zvezi z načini ponovne vzpostavitve stalnega diakonata, kakor naroča II. vat. koncil in pokoncilski dokumenti Apostolskega sedeža, in prav tako v zvezi s pogoji, ki jih morajo izpolnjevati kandidati za stalni diakonat), in kan. 279, §2, tč. 3 (glede dolžnosti molitve brevirja za stalne diakone). V naslednjih razpravah bomo razložili naslednje kanone ZCP, ki jih je SŠK po naročulu splošnih zakonov Cerkve posebej razdelala in specifizirala za svoje območje.

Ključne besede: območni, zakon, zakonodajalec, služba, diakon

Summary: Borut Košir, Regional Laws of the Church in Slovenia

The first treatise of the series entitled Regional Laws of the Church in Slovenia deals with four of the twenty-five canons of the Code of Church Law (CCL) that the Slovenian Bishops' Conference has defined in more detail by regional laws, namely: can. 8, §2 CCL (concerning the manner of publishing regional laws passed by the Slovenian Bishops' Conference), can. 230, §3 CCL (concerning the ways and conditions of appointing lay men in the permanent office of lector or mass server), can. 236, point 2 CC (concerning the restoration of permanent diaconate as instructed by

⁷⁶ Za primerjavo lahko navedemo določilo Italijanske škofovske konference, ki pravi, da so stalni diakoni dolžni vsak dan moliti hvalnice, večernice in sklepnice (določilo z dne 23. decembra 1983, v: *Enchir. CEI*, vol. 3, str. 914, št. 1589).

Vatican II and by later documents of the Apostolic See as well as concerning the conditions to be fulfilled by the candidates for permanent diaconate), and can. 279, §2, point 3 (concerning the duty of praying the daily Divine Office for permanent deacons). Further treatises will explain further canons of CCL that have been specially formulated and specified by the Slovenian Bishop's Conference.

Key words: regional, law, legislator, office, deacon

Marijan Smolik

Tomaževa proslava v letih 1954-1999

Ob letošnji proslavi fakultetnega zavetnika sv. Tomaža Akvinskega je bilo bolj mimogrede omenjeno, da so se te proslave začele že pred 45 leti. Nekdanji dekan dr. Stanko Cajnkar je ob petdesetletnici fakultete objavil pregled dotedanjih proslav, vendar je prvi dve izpustil, za nobeno od slavnostnih predavanj pa ni navedel, da so bila tudi objavljena.¹ Ta spominski zapis naj to dopolni na temelju kronike, ki so jo člani Cirilskega društva slovenskih bogoslovcev vsako leto napisali v svojem tipkanem glasilu *Brazda*.² Tistim, ki smo te proslave še doživljali, naj bodo prijeten spomin, rajnim pa izraz hvaležnosti, posebej letos umrlemu prof. Otmarju Črnilogarju,³ ki je bil med pobudniki.

Predvojna in povojna državna teološka fakulteta ni praznovala cerkvenega zavetnika teoloških šol. Ko pa je 1952 naša fakulteta postala samo cerkvena ustanova, je med slušatelji vzniknila misel na primerno praznovanje. Pobudo so dali člani filozofskega krožka v omenjenem Cirilskem društvu. Sprva je bila proslava v semenišču, kjer je stanovala večina slušateljev fakultete, kmalu pa je postala uradni fakultetni praznik.

Prvo proslavo spomladi 1954 je kronist Janez Bračun takole opisal: »Sedmega marca smo se po kratkem popoldanskem sprehodu zbrali v Jožefovi dvorani. Zakaj? Filozofsko-socialni krožek je priredil proslavo v čast velikemu mislecju in cerkvenemu učeniku Tomažu Akvinskemu, V prednjem delu dvorane je na široko razprtem belem platnu visela velika Tomaževa slika s peresom v roki. Srebrno pobarvane črke, razpostavljene ob levi strani slike, so tvorile pohvalo in priznanje Križanega: »Bene scripsisti de me, Thoma«. Govor prof. dr. Janžekoviča je žel splošno odobravanje in vidno zadovoljstvo. Za sklep je pevski zbor lepo zapel »O sacrum convivium«.⁴ Janžekovičevo predavanje: Sveti Tomaž, borec za napredek, je bilo objavljeno v reviji *Nova pot*, ponatisnjeno pa je v njegovih Izbranih

¹ Prim. BV 29 (1969), 201

² Tipkano glasilo *Brazda* so izdajali občasno, v arhivu Semeniške knjižnice so posamezni zvezki numerirani, sicer pa so šteli letnike in številke. Tu navajam: *Brazda*, št., čas izdaje in stran zvezka. Za nekatere proslave so ohranjene tudi fotografije.

³ Otmar Črnilogar je umrl 27. aprila 1999. Še pred smrtjo sem mu lahko povedal, da pripravljam ta pregled.

⁴ Prim. *Brazda* 5, junija 1954, str. 25.

⁵ *Nova pot* 6/1954. št. 4-6, str. 111-119; Izbrani spisi št. 5 (Celje 1978), 205-216.

spisih.⁵ Prva proslava je bila torej še hišna prireditev v semenišču, kjer so takrat stanovali tudi salezijanski teologi.

Naslednje leto (1955) je bila proslava še v semenišču, vendar že kot fakultetna slovesnost.⁶ Kronist Janko Tušar jo je takole opisal: »Znanstveno-filozofski krožek je začel razmišljati o Tomaževi proslavi. Misel so sprožili tudi na dekanatu in fakultetnemu profesorskemu zboru. Pobuda je zorela in praznik zavetnika cerkvenih visokih šol smo slovesno proslavili 7. marca. Slovesnosti so se udeležili vsi trije slovenski ordinariji in celotni profesorski zbor. Praznovanje je potekalo v sledečem sporedu: Ob desetih je daroval v semeniški kapeli slovesno peto sv. mašo g. prelat profesor dr. Franc Lukman. V čast sv. Tomažu je koralni krožek naštudiral novo latinsko koralno mašo z vsemi spremenljivimi deli. Po sv. maši smo se zbrali v Jožefovi dvorani, da izrazimo zunanje priznanje sv. Tomažu z akademijo. Pozdravno besedo je izrekel dekan fakultete dr. Stanko Cajnkar. V drugi točki sta nam bogoslovec Čuk in Smolik prebrala traktat 'De natura luminis'. Nato je naš priljubljeni profesor dr. Anton Trstenjak govoril o temi Sveti Tomaž Akvinski in profana znanost, z globokim filozofskim in teološkim prijemom nam je očrtal lik sv. Tomaža v odnosu do znanosti.«⁷

Tretjo proslavo leta 1956 (prvo v Cajnkarjevem seznamu) je kronist Tone Kotar predstavil takole (navajam dobesečno samo začetek): »Čeprav smo kolokvije zaključili že 29. februarja, sem imel občutek z ostalimi, da smo jih končali šele s Tomaževim praznikom. Ta praznik naša fakulteta praznuje že tretjič. Akademijo je, kot prejšnji leti, pripravila s Cirilskim društvom fakulteta. Celotna proslava je imela tri dele: mašo v kapeli, akademijo in slavnostno kosilo.« V kapeli sta bili takrat že montirani obe slikani okni s Tomažev in Bonaventurovo sliko iz Zavoda sv. Stanislava, ki sta zdaj na stopnišču fakultetnega prizidka. Maševal je prodekan dr. Fajdiga, zbor pel Rossijevo mašo »Veni de Libano«. Na akademiji je bil Cajnkarjev pozdrav, recitacija govora papeža Pija XII. o znanosti (19. 4. 1955) in predavanje prof. dr. Jakoba Aleksiča: Biblična metafizika stvarjenja in sv. Tomaž Akvinski.⁸

Opis četrte proslave leta 1957 povzemam po opisu Toneta Kotarja: Mašo v kapeli je daroval dr. Andrej Snoj. Pevski zbor »Škrjanček« je pod vodstvom Slavka Černigoja pel koralno mašo De angelis. Vložek Et incarnatus est pa je za to slovesnost skomponiral prof. Lukman. Slavnostni govor je imel dr. Anton Strle, ki je 1956 postal profesor dogmatike: Sveti Tomaž, doctor eucharisticus. Jože Tovšak, Jože Topolovec in Tone Tasič

⁵ Prodekan dr. V. Fajdiga jo je omenil v BV, ki je 1965 po dvajsetletnem premoru spet začel izhajati, na str. 189.

⁷ Prim. Brazda 8; marca 1955, str. 81-82. Predavanje je bilo objavljeno v tipkanem Zborniku teološke fakultete 5/1955, 18-29, ponatisnjeno pa v Novi poti 7 (1956), 315-323.

⁸ Prim. Brazda 11, 4. letnik št. 2, str. 137-142. Aleksičevo predavanje je T. Kotar povzel na 5 straneh, samo tipkano pa je bilo objavljeno v Zborniku TF 6-7 (1956/57), 40-63.

so recitirali prevod Tomaževe himne Hvali, Sion, Rešenika. Med kosilom je navzoče pozdravil veliki kancler škof Anton Vovk, zahvalil pa se mu je dekan dr. Cajnkar.⁹

Pri proslavi leta 1958 je med mašo dr. Snoja zbor pel Pogačnikovo mašo v čast Srcu Jezusovemu, predavanje je imel prof. dr. Janez Fabijan, ki se je nekaj prej vrnil iz dolgoletnega zapora: Sv. Tomaž in John Henry Newman. Jože Tovšak, Tone Bohinc in Jože Topolovec so prebrali nekaj odlomkov Newmanovih del, zbor pa je zapel Griesbacherjevo skladbo Tenuisti. Škof Vovk zaradi bolezni ni bil navzoč.¹⁰

Slavnostno predavanje je leta 1959 imel profesor moralke dr. Josip Jeraj z naslovom: Avguštinova kritika nazorov antične etične filozofije o človekovem cilju in blaženosti. Vse drugo je teklo po že ustaljenem sporodu.¹¹

Na proslavi leta 1960 je predaval ekleziolog in specialist za vzhodne Cerkve prof. dr. Franc Grivec: Od sv. Tomaža Akvinskega do Vladimira Sergejeviča Solovjeva. Pri pevski točki so sodelovali tudi frančiškanski bogoslovci in zapeli Ps 133 v stari cerkveni slovanščini: Se ninje blagoslovite Gospoda; fr. Bogoljub Gselman je recitiral tretji govor Solovjova v spomin Dostojevskemu. Za sklep je bila Rossettijeva pesem: Slava večna nesmrtnemu Rimu.¹²

Osma proslava leta 1961 je bila urejena po že ustaljenem redu, predaval je dr. Vilko Fajdiga: O odločilni vlogi volje pri verovanju (z latinskim naslovom: In cognitione autem fidei principalitatem habet voluntas); frančiškanski, salezijanski in mariborski bogoslovci so recitirali odlomke iz Avguštinovih Izpovedi.¹³

Leta 1962 je pepelnica na Tomažev god povzročila, da je bila proslava že 5. marca. Pri maši prof. dr. Snoja je bilo navzočih tudi nekaj slušateljic, zbor pa je pel Perosijevo mašo za tri moške glasove. Razpoloženje je bilo posebej slovesno, ker je bila ljubljanska škofija povzdignjena v nadškofijo. Predaval je prof. dr. Janez Janžekovič: Tomaževo srečanje z Ollé-La-

⁹ Prim. Brazda 15/16, maja 1957, str. 156-157. Strletovo predavanje objavljeno v tipkanem Zborniku TF (istem kot v naši op. 8), str. 19-39, natisnjeno pa je v BV 34 (1974), 33-50.

¹⁰ Prim. Brazda 19, junija 1958, str. 133-134; predavanje je v tipkanem Zborniku TF 8 (1958), 12-26.

¹¹ Prim. Brazda 21, junija 1959, str. 64-65; predavanje v tipkanem Zborniku TF 9 (1959), 87-110.

¹² Prim. Brazda 23. maja 1960, str. 51-52; predavanje je v zadnjem tipkanem zborniku TF 10 (1960), 19-35. Zanimivo je, da te proslave ni v Cajnkarjevem seznamu (gl našo op. 1).

¹³ Prim. Brazda 26, 3. št. letnika 1960/61, str. 34-35: Predavanje je po vsej verjetnosti bilo tisto besedilo, ki ga je dr. Fajdiga objavil v prvem tiskanem Zborniku TF 1962, 59-73 in ima naslov: O odločilni vlogi volje pri verovanju. Ta zbornik je nekako napovedoval nove čase za našo fakulteto, ker je bil prvi tiskani glas po letu 1945 in je napovedal oživitve Bogoslovnega vestnika.

prunom in Blondelom ob prvih načelih - intelektualizem in voluntarizem.¹⁴

Proslava leta 1963 je bila zadnja v semenišču. Maševal je dr. Fajdiga, ker je 29. decembra 1962 umrl prof. Snoj. Predaval je takrat najmlajši profesor dr. Vekoslav Grmič, ki je 1961 doktoriral na naši fakulteti. Odtlej se je uveljavila navada, da ima »Tomaževo« predavanje novinec med profesorji. Naslov njegovega predavanja je bil: Teološki pogled na duhovno situacijo sedanjega človeka. Za sklep je zbor bogoslovcev zapel Mozartov Ave verum, v obednici pa smo prvič sedeli pri novih mizah, kakor je poudaril kronist v Brazdi.¹⁵

Proslava leta 1964 je bila prelomnega značaja, ker so se je prvič udeležili gostje pravoslavne teološke fakultete iz Beograda; vabilo je bilo sad ekumenskega vzdušja na koncilu. Ker je prejšnje poletje umrl škof Vovk, je v stolnici maševal škof dr. Jožef Pogačnik. Akademija je bila še v semeniški dvorani, predaval pa je dr. Franc Perko: Mesto duhovnika - prezbiterja v Kristusovem skrivnostnem telesu. Perko je namreč po smrti dr. Grivca in po svoji promociji prejšnjo jesen postal profesor. Pri tej proslavi je dekan dr. Cajnkar prvič razdelil slušateljem Tomaževe nagrade. Zbor pa je zapel novo skladbo Matije Tomca »Nova zapoved«. Verniki so lahko prvič brali daljši opis proslave v Družini.¹⁶

Naslednja proslava leta 1965 je dobila spet nekoliko drugačno podobo, ker so se po Pogačnikovi maši v stolnici (takrat je bil že nadškof) gostje in domači podali na fakulteto, kjer je bila akademija, seveda še v stari predavalnici. Predaval je novi profesor cerkvenega prava dr. p. Vigilij Alt (prišel iz Rima): Zasebna lastnina v nauku sv. Tomaža Akvinskega.¹⁷

Leta 1966 so pokoncilске liturgične smernice omogočile največjo spremembo pri maši, ko je somaševanje vodil nadškof Pogačnik in to v precejšnji meri že slovensko. Povabljeni beograjski gostje niso mogli priti. Predaval je novi profesor katehetike dr. Valter Dermota o svetem Tomažu in o vzgoji v njegovem času.¹⁸

¹⁴ Prim. Brazda 28, junija 1962, str. 32; predavanje natisnjeno v Zborniku TF 1962, 250-269 in ponatisnjeno v Izbranih spisih št. 3 (Celje 1977), 303-320.

¹⁵ Prim. Brazda 31, junij 1963, str. 47; predavanje natisnjeno v obnovljenem Bogoslovnem vestniku 25 (1965), 39-50.

¹⁶ Prim. Brazda 34, junij 1964, str. 10-14; predavanje menda ni bilo objavljeno. Širša javnost pa je zvedela o proslavi iz poročila v Družini (1. 4. 1964), ki je odslej vsako leto povzemala vsebino proslave, včasih tudi objavila odlomke iz homilije pri maši in predavanja pri akademiji.

¹⁷ Prim. Brazda 37, junij 1965, str. 18, kjer kronist omenja samo predavatelja. Predavanje je bilo objavljeno v BV 25 (1965), 313-320.

¹⁸ Poročil v Brazdi odslej ni več, kratko pa je proslava opisana v BV 26 (1966), 158. V Družini so 15. 3. 1966 posebej poudarili slovenski jezik pri maši. Predavanje menda ni bilo objavljeno.

Predavatelj leta 1967 je bil mladi profesor moralne teologije dr. Štefan Steiner, ki je seveda govoril slovensko, naslov pa je bil latinski: »Reconciliatio amicitiae«.¹⁹

Novost proslave leta 1968 so bili gostje z zagrebške bogoslovne fakultete (tudi beograjski so bili navzoči) in pa novoimenovani mariborski pomožni škof prof. dr. Vekoslav Grmič med somašniki. Predavatelj je bil frančiškan, p. dr. Roman Tominec, ki je iz svoje stroke cerkvene umetnosti govoril o estetiki sholastikov.²⁰

Leta 1969 je bila akademija v stolnici (7. marca), ko je predaval mladi dr. Franc Rode o temi: Medosebna struktura vere pri sv. Tomažu Akvinskem. Naslednji dan, 8. marca, so se gostje in domači pogovarjali v Mariboru, kjer je že deloval oddelek naše fakultete.²¹

Nobenega podatka ni najti o Tomaževi proslavi leta 1970; kaže, da je sploh ni bilo, ker je bila v dneh 27. in 28. januarja bogata proslava ob petdesetletnici teološke fakultete, l. in 2. aprila pa več predavanj na teološkem tečaju ob proslavljanju stoletnice I. vatikanskega koncila.²²

Po prenovljenem bogoslužnem koledarju je bila proslava leta 1971 že 28. februarja. Somaševanje v stolnici je vodil pronuncij nadškof Mario Cagna, homilijo pa je imel nadškof Pogačnik. Prišli so gostje iz Beograda, zagrebški pa so se opravičili, ker so imeli takrat teološki tečaj. Udeležence je pozdravil dekan dr. Maks Miklavčič, predaval pa je docent cerkvenega prava dr. Stanko Ojnik: Dinamičnost božjega in človeškega cerkvenega prava.²³

Proslava leta 1972 je bila že 25. januarja ob navzočnosti vseh škofov in gostov iz Beograda. Pri akademiji v stolnici je navzoče pozdravil prodekan dr. Grmič (namesto obolelega dekana Smolika). Predaval je dr. France Oražem: Kontemplativno in aktivno življenje.²⁴

Na dan Tomaževe proslave 29. januarja 1973 je bila z blagoslovitvijo končana gradnja prizidka Teološke fakultete. Maše v stolnici z nadškofovo pridigo so se udeležili gostje iz Slovenije in tujine. Pri akademiji, ki je bila prvič v dvorani novega prizidka fakultete, se je dekan Smolik zahvalil vsem, ki so omogočili novogradnjo, profesor dr. Vekoslav Grmič je predaval o nalogah teologije danes, teologom, ki so diplomirali v prejšnjem letu, so razdelili diplome in slovesno promovirali tri nove doktorje

¹⁹ Opis povzemam po Družini (15.3.1967); predavanje je v BV 27 (1967), 223-232, označeno kot predavanje na Tomaževi proslavi.

²⁰ Prim. Družina 17.3.1968; predavanje v BV 28 (1968), 231-240.

²¹ Prim. Družina 16.3.1969 in velikonočna številka; povzetek pogovorov v Mariboru je v njej objavil dr. Jože Krašovec. Predavanje je v BV 29 (1969), 44-51.

²² Gradivo s tega proslavljanja je v BV 30 (1970), v skupni številki 1-4.

²³ Samo Družina je 21.2.1971 poročala o proslavi; predavanje menda ni bilo objavljeno.

²⁴ Prim. Družina 6.2.1972; predavanje v BV 32 (1972), 167-176.

teologije: Franca Krambergerja, Ludvika Bartlja in Luka Markešiča OFM.²⁵

Proslava leta 1974 je imela že ustaljen program z gosti iz Zagreba in Beograda, s petjem slovenske maše prof. Jožeta Trošta, pozdravi in predavanjem biblicista dr. Franceta Rozmana: Vraščanje razodetja v življenje. Diplome so dobile tudi štiri diplomantke.²⁶

Leta 1975 so Tomaževo proslavo obogatili s podelitvijo častnega doktora Jožetu Krošlju, predaval pa je dr. Jože Rajhman o malih občestvih z naslovom: Vizija neke pastorale.²⁷

Zelo slovesno je bilo 30. januarja 1976, ko so pri maši peli sedmo Troštovo mašo, dr. p. Metod Benedik je predaval: Preroški duh usmerja 13. stoletje; v navzočnosti beograjskih in zagrebških gostov so bili za doktorje promovirani Ivan Zelko, Jožef Smej in Ivan Pojavnik, častni doktorat pa je prejel stoletnik dr. Josip Demšar.²⁸

Na proslavi 31. januarja 1977 je pri maši govoril koprski škof dr. Janez Jenko, zbor bogoslovcev pa je pod Troštovim vodstvom pel koralno mašo Cum jubilo. Pri akademiji so peli salezijanski bogoslovci; predavanje docenta dr. Stanka Janežiča, ki se je v Slovenijo vrnil iz Rima, pa je imelo naslov: Tomaž Akvinski in edinost Cerkve. Za sklep je bila vzhodna pesem Tebe pojem.²⁹

Leta 1978 se mariborski škof dr. Držečnik že drugič ni mogel udeležiti proslave, škofu Jenku pa je dekan dr. Perko čestital, ker je postal rezidenčni koprski škof. Urednik Bogoslovnega vestnika dr. Rode je profesorju dr. Jakobu Aleksiču izročil ob osemdesetletnici njemu posvečeno številko fakultetne revije. Predaval je habilitirani docent dr. Ivan Pojavnik: Spoznatnost Boga pri sv. Gregorju iz Nise. Za doktorja sta bila promovirana p. Velimir Valjan in p. Jože Roblek DJ. Kosilo je za povabljene goste bilo (menda prvič to leto) pri nadškofu.³⁰

V letu 1979 je bila proslava šele 12. marca, kar je menda ustrezalo slušateljem (izpiti) in gostom. Pri maši je pridigal mariborski kapitularni vikar prof. dr. Vekoslav Grmič. Dekan dr. Steiner je uvedel predavanje dr. Jožeta

²⁵ Prim. Družina 4.2.1973, kjer je tudi povzetek nadškofove pridige. Kratko poročilo je v BV 33 (1973), 147; predavanje »Naloge teologije danes« pa je bilo objavljeno v reviji Znamenje 3 (1973), 115-123.

²⁶ Prim. Družina 3.2.1974; predavanje je v BV 34 (1974), 123-137 a brez opombe, da gre za predavanje na Tomaževi proslavi.

²⁷ Prim. Družina 9.2.1975; predavanje v BV 35 (1975), 156-164.

²⁸ Prim. Družina 8.2.1976. Podrobno je proslavo opisal F. Perko v BV 36 (1976), 294-296; predavanje je bilo objavljeno v isti reviji, str. 145-153.

²⁹ R. Valenčič je proslavo opisal v BV 37 (1977), 224-228; predavanje je objavljeno na str. 125-132 (v Družini menda poročila ni).

³⁰ Prim. Družina 12.2.1978 in BV 38 (1978), 223-227; predavanje prav tam na str. 452-471.

Krašovca z naslovom: *Odrešenjska zgodovina med izkustvom in razglabljanjem*.³¹

Leta 1980 je bila Tomaževa proslava združena s proslavljanjem fakultetne šestdesetletnice in bila izjemno slovesna. Mašo je vodil pronuncij Michele Cecchini, ob velikem kanclerju nadškofu Pogačniku sta somaševala tudi novi nadškof dr. Alojzij Šuštar in novi beograjski nadškof Alojzij Turk. Akademije se je udeležilo veliko tujih gostov in domačih politikov. Prebrali so tudi papeževo brzojavko s čestitko fakulteti, izražena je bila »topla želja« za zdravje predsednika Tita. Za doktorja je bil promoviran Ciril Sorč, za častne doktorje pa so bili razglašeni nadškof Pogačnik, Albert Metlikovec in Drago Oberžan. Predaval je dr. Grmič: *Teologija v službi človeka*. Pevski zbor je izvedel Troštovo noviteto na besedilo p. dr. Vladimirja Truhlarja: *Sveti Pavel*. Ob tej priložnosti so si gostje lahko ogledali razstavo misijonske dejavnosti, teoloških spisov in liturgičnih predmetov. Predstavljen je bil tudi prvi zvezek Teološke knjižnice: F. Oražem, *Krščanska duhovnost*.³²

Naslednje leto, 1981, je pri maši prvič kot novi veliki kancler nastopil nadškof Šuštar, manjkala pa sta iz Maribora škofa dr. Kramberger in dr. Grmič. Dekan Steiner je manjkal zaradi bolezni, predaval pa je docent dr. Janez Juhant na temo: *Bog filozofov in teologov*, s posebnim ozirom na vpliv Tomaževe misli pri Slovencih ob prepору sholastike. Zapeli so novi Troštovi skladbi na besedilo iz Tomaževe *Sume Contra gentiles* in Aleša Ušeničnika *Mikrokosmos*.³³

Leta 1982 je pri maši pod vodstvom nuncija Cecchinija govoril škof Kramberger, pri akademiji je predaval dr. p. Anton Nadrah: *Osrednji pomen Kristusovega vstajenja za našo vero*. Primerni besedili je uglasbil prof. Trošt (*Jezusovo vstajenje; Pavlovo velikonočno oznanilo*), dekan dr. Perko je promoviral doktorja Antona Štruklja in Rudija Koncilija, častni doktorat pa je prejel skladatelj Matija Tomc.³⁴

Pri proslavi leta 1983 je predaval dr. Rafko Valenčič na temo: *Ob 20-letnici začetka drugega vatikanskega cerkvenega zbora (1962-1982)*, doktor teologije je postal p. Andrija Zirdum OFM, profesor Gregor Zafošnik je prejel posebno priznanje ob osemdesetletnici. Skladatelj Trošt pa se je predstavil z novo skladbo *Adoro te devote*.³⁵

³¹ Prim. Družina 25.3.1979; BV 39 (1979), 249-250; predavanje prav tam, str. 127-142.

³² Prim. Družina 16.3.1980; BV 40 (1980), 276-280; Grmičevo predavanje je bilo objavljeno v Znamenju 10 (1980), 196-204.

³³ Prim. Družina 15.3.1981; BV 41 (1981), 391-393; predavanje prav tam v začetku letnika, str. 1-17.

³⁴ Prim. Družina 14.3.1982; BV 42 (1982), 518-521; predavanje prav tam, str. 319-331. O M. Tomcu tudi v Cerkvenem glasbeniku 75 (1982), št. 4-6, str. 33-34.

³⁵ Prim. Družina 13.3.1983; BV 43 (1983), 479-481; predavanje na str. 101-112.

V letu 1984 so z nadškofom Šuštarjem somaševali še škofje Turk, Jenko, Kramberger, Lenič in Kvas, pri akademiji pod vodstvom dekana Perka je predaval dr. Anton Stres o človekovih pravicah v luči evangelija. Peli so Troštov Psalm 8 in Gallusovo skladbo Qui manducat. Za doktorje so bili promovirani Marijan Peklaj, Andrej Pirš in Lojze Kovačič.³⁶

Leta 1985 je bila proslava po ustaljenem redu 7. marca, na akademiji je predaval dr. France M. Dolinar: Jezik kot vrednota v verskem in kulturnem življenju naroda. Za doktorja je bil promoviran p. Mijo Bosankič OFM, pevci so peli staroslovenski Očenaš Primoža Ramovša in Troštovo skladbo Tisoč let (besedilo iz Kocbekove Listine).³⁷

Proslava leta 1986 je vsebovala nekaj posebnosti: pri maši je nadškof dr. Šuštar v pridigi zagovarjal ravnanje škofa Rožmana, pri akademiji so dr. Trstenjaku izročili odličje sv. Cirila in Metoda kot priznanje škofovske konference. Med novimi doktorji je bila prva ženska s. Snežna Večko in prvi laik Jože Ramovš. Tudi Božo Lujč je to leto postal doktor. Akademске naslove je podelil dekan dr. France Rozman, predaval pa je dr. Ivan Rojnik: Medčloveški odnosi v oznanjevanju in katehezi.³⁸

Leta 1987 je bila proslava v Mariboru 5. marca v novi avli in knjižnici mariborskega oddelka teološke fakultete, združena z blagoslovom novih prostorov. Mašo v stolnici je ob novem beograjskem nadškofu dr. Perku vodil veliki kancler dr. Šuštar. V dvorani je prodekan dr. Ojnik predstavil zgodovino teologije v Mariboru, docent dr. Drago Ocvirk pa je predaval: Kristjani v javnosti.³⁹

Pri proslavi 7. marca 1988 v Ljubljani so bili, kot vedno, navzoči gostje iz Zagreba in Beograda, med somašniki sta bila prejšnji in novi beograjski nadškof Alojzij Turk in dr. F. Perko. Pri akademiji so bogoslovci pod vodstvom Lojzeta Furlana peli Gallusovo skladbo Praeparate corda vestra in novo Troštovo Sej, meči seme v srca ljudi, ki je bila vsebinsko povezana s predavanjem kateheta dr. Alojzija Slavka Snoja o Tomažu in Don Bosku: Pedagogika prihodnosti je pedagogika razuma, srca in duha.⁴⁰

³⁶ Prim. Družina 11.3.1984; BV 44 (1984); 437-438. Predavanje takrat ni bilo objavljeno, verjetno pa je vsaj deloma povzeto v predavanju na teološkem tečaju za laike in natisnjeno v zborniku teh predavanj: Za svet zavzeto krščanstvo (Ljubljana 1987), na straneh 145-161 z naslovom: Človekove pravice v luči krščanstva. Morda še v zborniku: Varstvo človekovih pravic (Ljubljana 1988), na straneh 361-383 pod naslovom Človekove pravice in krščanstvo. V BV 49 (1989), 175-186 je tudi Stresov prispevek: Antropološki in teološki temelji človekovih pravic.

³⁷ Prim. Družina 17.3.1985; BV 46 (1986), 78. Predavanje menda ni bilo objavljeno.

³⁸ Prim. Družina 16.3.1986; BV 47 (1987), 183-184. Predavanje v Znamenju 16 (1986), 121-126.

³⁹ Prim. Družina 15.3.1987; BV 47 (1987), 377-378; predavanje prav tam, 105-113.

⁴⁰ Prim. Družina 13.3.1988; BV 49 (1989), 94; predavanje v BV 48 (1988), 167-173.

Praznovanje leta 1989 je bilo spet slovesnejše zaradi sedemdesetletnice fakultete. Gostom iz Zagreba so se pridružili tudi predstavniki SAZU (dr. J. Milčinski), Univerze (dr. J. Peklenik in C. Zlobec) in Komisije za odnose z verskimi skupnostmi (dr. B. Frlec). Dekan dr. Valenčič je prebral Magna Charta Universitatum, ki jo je podpisala tudi naša fakulteta. Predavanje je imel nadškof Perko: Teološka fakulteta v službi naroda in Cerkve na Slovenskem. Prof. Trošt je za to slovesnost komponiral latinsko Cicero-novo Hvalnico modrosti, ki jo je v dveh delih prvič izvedel zbor s sodelovanjem kvarteta trobil. Zapeli so tudi Premrlovo Najvišji Bog.⁴¹

Leta 1990 je bila proslava spet v Mariboru. Med gosti iz Zagreba in Beograda so bili tudi evangeličani, rektor mariborske univerze dr. A. Križman in dekan graške teološke fakultete dr. K. Woschitz. Tudi tokrat so peli novo Troštovo skladbo na besedilo dr. Janežiča v čast Slomšku: Sveta vera in materin jezik. Slavnostni govor je imel dr. Anton Trstenjak.⁴²

Proslave 7. marca 1991 so se zadnjikrat udeležili gostje iz Beograda. Velikemu kanclerju nadškofu dr. Šuštarju so izročili posebno številko Bogoslovnega vestnika (za njegovo 70-letnico) in biliografijo, ki jo je sestavil dr. Anton Štrukelj. Predaval je docent dr. Ciril Sorč: Trinitarična razsežnost človeškega življenja.⁴³

Prvič v samostojni Sloveniji je bila proslava 7. marca 1992 z gosti iz Zagreba. Aleš Rupnik je vodil petje zbora, predaval pa je docent dr. Anton Štrukelj: Čuvaj, kako dolgo še noč? - Diagnoze in prognoze našega časa.⁴⁴

Prvič kot ponovni del univerze je fakulteta proslavljala sv. Tomaža 8. marca 1993. Gostje iz Zagreba so bili navzoči, iz Beograda pa so poslali brzojavko, ki jo je prebral dekan dr. Benedik. Predaval je dr. Vinko Potočnik: Univerza sožitja znanosti in vere. Ugotovil so, da doktorskih promocij na fakulteti ne bo več, ker bo to odslej, kakor nekoč, na univerzi.⁴⁵

Proslava leta 1994 je potekala po ustaljenem sporedu. Prebrali so pozdravno pismo nuncija Celata, predaval je docent dr. Marijan Peklaj: Nova zaveza v Stari zavezi. Zanimiv pa je bil predlog zgodovinarja dekan dr. Benedika, ki je predlagal, da bi leta 2005 smeli praznovati štiristo-

⁴¹ Prim. Družina 5.3.1989 (napoved), poročilo v št. 12-13; BV 49 (1989), 391-394; predavanje menda ni bilo objavljeno.

⁴² Prim. Družina 18.3.1990. Trstenjakovo predavanje ni bilo objavljeno, povzeto pa je bilo v Družini; v BV ni poročila.

⁴³ Prim. Družina 17.3.1991; BV 51 (1991), 285; predavanje prav tam na str. 93-102.

⁴⁴ Prim. 15.3.1992; BV 54 (1994), 189 (komaj omenjena). Štrukljevo predavanje z naslovom Diagnoze in prognoze našega časa je bilo objavljeno v Kristjanovih obzorjih 7 (1992), 16-24.

⁴⁵ Prim. Družina 21.3.1993; BV 54 (1994), 191; predavanje prav tam na str. 3-9. Daljši odlomki iz predavanja so tudi v Družini.

letnico ljubljanske univerze, ker navodila škofa Tomaža Hrena leta 1605 o teološkem študiju vsebujejo zametke visokošolskega študija.⁴⁶

Na proslavi 7. marca 1995 (in na vseh naslednjih) so bili seveda med gosti tudi predstavniki univerze, ki jih je dekan dr. Juhant posebej pozdravil. Docent dr. Borut Košir je imel predavanje: Odnosi med Cerkvijo in državo.⁴⁷

Pri maši med proslavo sv. Tomaža leta 1996 je bil prvič navzoč apostolski nuncij Edmund Farhat, homilijo pa je ob nadškofu Šuštarju imel koprski škof Metod Pirih. Dekan dr. Juhant je pozdravil goste, ki so tokrat prišli iz Zagreba, Gradca in Milana. Prvič je pel pevski zbor študentk in študentov naše fakultete. Predaval je p. dr. Edvard Kovač OFM: Modrost o ljubezni Janeza Dunsca Scota.⁴⁸

Za proslavo leta 1997 je zadnjikrat vodil somaševanje nadškof dr. Šuštar, na akademiji je predaval docent dr. Bogdan Dolenc: Cerkev med krizo in gotovostjo vere. Pel je seveda mešani zbor Teološke fakultete.⁴⁹

Proslava 16. marca 1998 je bila spet v Mariboru, kjer je vodil somaševanje novi nadškof in veliki kancler dr. Franc Rode. Akademija je bila v Kazinski dvorani mariborskega gledališča, predaval pa je docent dr. Ivan Štuhec: Spomin, čas in prostor.⁵⁰

Zadnja proslava, ki jo lahko še opišem v tem pregledu, je bila 22. februarja 1999 v Ljubljani. Pri maši ki jo je ob somaševanju vodil nadškof Rode, je imel homilijo škof Metod Pirih. Pri akademiji je navzoče pozdravil rektor univerze dr. Jože Mencinger, predaval je dekan dr. Juhant o pomenu teologije v prostoru in času. Mešani zbor je zapel novo Troštovo skladbo: Rodov preteklih pisane spomine.⁵¹

⁴⁶ Prim. Družina 13.3.1994; BV 55 (1995), 240; predavanje prav tam na str. 193-199.

⁴⁷ Prim. Družina 19.3.1995; v BV ni poročila, pač pa predavanje BV 55 (1995), 413-426, povzetek tudi v Družini.

⁴⁸ Prim. Družina 17.3.1996; v BV 56 (1996) na str. 129-138 predavanje (brez opombe, da je bilo to predavanje na Tomaževi proslavi) in na str. 231-234 govor dekana Juhanta.

⁴⁹ Prim. Družina 16.3.1997; BV 58 (1998), 112 samo omenjena; Pogovori 1996/97, št. 2; predavanje menda ni bilo objavljeno.

⁵⁰ Prim. Družina 22.3.1998; BV nič; Pogovori 1997/98, št. 3; predavanje v BV 58 (1998), 259-266.

⁵¹ Prim. Družina 28.2.1999.

⁵² Prim. H. Jedin, *Handbuch der Kirchengeschichte (Storia della Chiesa)*. Vol. VIII/2, Liberalismo e integralismo tra stati nazionali e diffusione missionaria 1830-1870, Milano 1993, 195.

⁵³ Prim. T. Štrukelj, *150 let škofovske konference*, v: Družina št. 14-15, 4. aprila 1999, 11.

⁵⁴ Prim. *150 Jahre Oesterreichische Bischofskonferenz 1849-1999*, Wien 1999, 296.

⁵⁵ J. P. Bled, *Franc Jožef*, Ljubljana 1990, 157.

Seznam slavnostnih predavateljev po abecednem redu

- | | |
|-----------------------------------|------------------------------|
| Aleksič, Jakob, 1956 | Oražem, France, 1972 |
| Alt, p. Vigilij, 1965 | Peklaj, Marijan, 1994 |
| Benedik, p. Metod, 1976 | Perko, Franc, 1964, 1989 |
| Dermota, Valter, 1966 | Pojavnik, Ivan, 1978 |
| Dolenc, Bogdan, 1997 | Potočnik, Vinko, 1993 |
| Dolinar, France M., 1985 | Rajhman, Jože, 1975 |
| Fabijan, Janez, 1958 | Rode, Franc, 1969 |
| Fajdiga, Vilko, 1961 | Rojnik, Ivan, 1986 |
| Grivec, Franc, 1960 | Rozman, France, 1974 |
| Grmič, Vekoslav, 1963, 1973, 1980 | Snoj, Alojzij Slavko, 1988 |
| Janežič, Stanko, 1977 | Sorč, Ciril, 1991 |
| Janžekovič, Janez, 1954, 1962 | Steiner, Štefan, 1967 |
| Jeraj, Josip, 1959 | Stres, Anton, 1984 |
| Juhant, Janez, 1981, 1999 | Strle, Anton, 1957 |
| Košir, Borut, 1995 | Štrukelj, Anton, 1992 |
| Kovač, p. Edvard, 1996 | Štuhec, Ivan, 1998 |
| Krašovec, Jože, 1979 | Tominec, p. Roman, 1968 |
| Nadrah, p. Anton, 1982 | Trstenjak, Anton, 1955, 1990 |
| Ocvirk, Drago, 1987 | Valenčič, Rafko, 1983 |
| Ojnik, Stanko, 1971 | |

Vladimir Kos

Nekaj kritičnih pripomb k razpravi

Maje Milčinski: Od filozofskega daoizma k daoizmu kot religiji
(Bogoslovni vestnik 1, 1999)

Najprej besede odkritega priznanja, ki gre avtorici za njeno akademsko delo na področju teozizma, priznanje, ki ga še bolj objektivno izražajo ugotovitve Marka D. Cummingsa v njegovi razpravi »Taoizem. Zgodovina njegovega proučevanja« (objavljeni v Enciklopediji verstev - Encyclopedia of Religion -, izdajatelj Mircea Eliade, založba Macmillan, New York, in Collier, London 1987, 14. knjiga): »Čeprav predstavlja teoizem tako starodavno in bogato tradicijo kot ostala velika svetovna verstva, je njegov resen študij takorekoč (...) pojav druge polovice 20. stoletja (...) Priročnik taoizma (TAO TSANG) z več kot tisoč različnimi deli je bil zadnjič, se pravi v 4. izdaji, tiskan leta 1445, nedvomno nekaj redkega vse tja do modernih ponatisov leta 1926« (329b). »V 1980-tih letih ni študij taoizma omejen na enega ali dva pionirja (...) še vedno je polje na široko odprto posameznim tolmačenjem ... obstaja tudi večja možnost, da akademski svet prizna važnost tovrstnega študija. Zahod še ni ustvaril univerzitetnih stolic, ki bi se bavile izključno z raziskovanjem in učenjem taoizma; takšne stolice pozna Japonska, a jih je mogoče prešteti na prste ene roke« (332b).

Lahko torej rečemo, da smo Slovenci po zaslugi avtorice Maje Milčinski, čeprav razmeroma majhen narod, v mednarodnem svetu, v ospredju spoznanja vrednosti te starodavne kitajske dediščine.

Kot sem bil že omenil v svojih »Esejih z japonskih otokov« (Založba Obzorja, Maribor 1997), ko sem analiziral iste avtorice zanimivo knjižico »Kitajska in Japonska. Med religijo in filozofijo« (Trias WTC, Ljubljana 1995), sistem, »ki ga avtorica uporablja (pri prečrkovanju) glede na kitajska imena, je sicer uradno obvezen za Kitajce v njihovi ljudski republiki (...) od 1. januarja 1979, a pisava je tako različna od doslej rabljenega Wade-Gilesovega sistema, da je slednji za mednarodni tisk še zmeraj veljaven; v njem se srečujemo tudi z obema sistemoma: z doslej veljavnim in z novim kitajskim (imenovanim pin-yin, po naše pinjin) v oklepaju. Avtorica ... ne ponuja te olajšave.« (Str. 164-5). Naj dodam, da tako svetovno znano delo kot je »Nova britanska enciklopedija v 31 knjigah, tudi v izdaji iz leta 1994, še zmeraj rabi Wade-Gilesov sistem prečrkovanja. V 22. knjigi na str. 709 nudi pregled obeh sistemov.

V omenjenih Esejih na str. 164 čestitam avtorici k pogumu, s katerim se je lotila zamotanega predmeta. Tokrat ji čestitam k junaškemu pogumu! Gotovo ji je znano klasično delo o taoizmu »Svete kitajske knjige. Teksti taoizma (The Sacred Books of China. The Texts of Taoism). Prevedel James Legge. Izšlo v zbirki Svete knjige Vzhoda v prevodih različnih strokovnjakov Vzhoda (The Sacred Books of the East. Translated by Various Oriental Scholars), pod vodstvom F. Maxa Müllerja. Taoistični teksti tvorijo 39. knjigo, v založbi Oxford University Press v Londonu 1927 kot ponatis izdaje iz leta 1891.

Na str. XIV-XVIII razlaga Legge, katerih kitajskih virov se je pri prevodu posluževal; našteva jih 6. Problem je namreč v tem, da se besedila, ki so se - ali so jih - ohranila, med seboj razlikujejo. Ta problem vsebuje na akademsko-znanstveni ravni naslednje vprašanje: Ali obvlada naša avtorica dovolj kitajščine (tudi starodavne), da lahko razločuje med enim in drugim besedilom, ki ga ima na razpolago? V razpravi podaja slovenske prevode nekaterih taoističnih besedil; po katerih merilih jih izbira, tudi če jih prevaja npr. iz angleščine?

Ta problem občutim posebno ob 28. taoističnem poglavju (str. 235), kjer govori o Deju iz prvega poglavja »v drugem delu Dao de jinga« - po katerem kitajskem komentatorju?

V že omenjeni Enciklopediji verstev, v 14. knjigi, razlaga David S. Nivison v razpravi »Tao in Te«, kako sta se pojma pomensko spreminjala: Te kot znamenje, vrezano na najstarejše kosti in školjke, pomeni »kraljevo psihološko značilnost, v skladu z odobravanjem duhov, ki kralju daje vplivnost.« (Nekateri učenjaki pa menijo, da je treba znamenje brati v pomenu »pregleda, nadzora«.) Literarni teksti 3. stoletja pr. Kr. rabijo besedo v smislu vladarjeve moči, ki ga usposablja za ustanovitev dinastije oziroma njeno nadaljevanje; govorijo o tem, da Nebo (T'ien) podeljuje svoj mandat vladanja (Ming) človeku največjega Te (vrline). MINGTE pomeni sijajno vladarjevo vrlino. Okrog leta 319 pr. Kr. vprašuje vladar HSUAN: »Kakšne vrste Te usposablja koga za vladarja?« Te v primeru dekleta pomeni njeno spolno privlačnost. V moderni kitajščini pomeni izraz TAO-TE etičnost dejanja. TAO v najstarejših besedilih pomeni pot; za časa tkzv. Vzhodne CHAO dinastije (770-256 pr. Kr.) pomeni pravi ali naravni način delovanja; smer, nauk, moralno resnico; način delovanja veselja; red, osnova zakonitosti. Taoisti točno razlikujejo med tem, kar je od Neba ali naravno, in tem, kar je človekova stvaritev; prenekateremu taoistu pomeni poznanje lastne narave poznanje Neba.

38. poglavje takole prevaja James Legge, in sicer na podlagi izvirnih kitajskih, se pravi kritično izbranih, besedil (prevajam iz angleščine): »Tisti, ki so jih v najvišji meri odlikovale lastnosti (Taa), jih niso (namenoma) razkazovali; zato so bile to res njihove lastnosti (v polni meri). (Tisti, ki) so imeli te lastnosti v nižji meri, so jih skušali ohraniti, in jih torej niso

(popolnoma) posedovali. Tisti z najvišjimi lastnostmi niso počeli (namenoma) ničesar; niso potrebovali ničesar. (Tisti, ki) so bili deležni teh lastnosti v manjši meri, so bili (zmeraj) delavni; čutili so potrebo po delovanju. Tisti z najvišjo dobrohotnostjo so (zmeraj skušali) biti dobrohotni, ne da bi jih kaj k temu priganjalo. (Tisti, ki) so bili najbolj pravični, (so zmeraj) stremeli za pravičnostjo, čeprav jih nič ni k temu sililo. Tisti, ki so imeli najvišji smisel za to, kar se spodobi, so (zmeraj skušali) biti takšni; ko se pa ljudje niso zmenili za to, so si zavihali rokave in se odpravili v bojni vrsti proti njim. In tako se je zgodilo, da je Tao izginil, pojavile pa so se njegove lastnosti; ko pa so se razgubile te, je prišla na plan dobrohotnost; ko je ta izginila, se je pojavila pravičnost; in ko ni bilo več pravičnosti, se je pojavilo to, kar se spodobi. To pa je bolj šibka oblika zvestobe in poštenosti, je pa tudi začetek nereda in začetek neumnosti - le Tao namreč vzcveti v umevanje. In zato človek, ki je velik, temelji na trdnosti in se ogiba krhkega, ima raje sad kot cvet. Pri izbiri zavrže eno in sprejme drugo.«

K svojemu prevodu pripominja Legge (str. 81): »Ni najti boljše angleške besede za Te, kot je vrlina, in vendar se ne morem izogniti nevarnosti, da sem smisel popačil (...) vrlina je delovanje Taa, ki ga predpostavljamo kot nekaj, kar ima izvor v absolutnem. Celó HAN PEI to tako umeva (...) V prevodu govorim o konkretnih osebah, tako kot to svetuje HO-SHANG KUNG in večina drugih tolmačev.«

Pojasnilo, ki ga avtorica daje k 38. poglavju na str. 235-6, je v svojem bistvu odvisno od smisla izvirnega besedila, ki pa ga celo Kitajci berejo - in umevajo - na različne načine. Avtorica bi morala navesti, na kateri prevod se naslanja in koliko avtoritete uživa v kitajskem svetu. Sicer obstaja navarnost, da v tako ali tako poškodovano besedilo vnesemo tolmačenje nečesa mističnega.

Oglejmo si zdaj Leggeov prevod 34. poglavja, ki ga avtorica podaja na str. 236-7:

»V vsem je prisoten Veliki Tao! Lahko ga odkriješ tako ob levi roki kot ob desni. Od njega so odvisne vse stvari v svojem nastanku, ki jim ga daje, in vse se mu v tem pokori. Ko svoje delovanje izvrši, se z njim ne postavlja. Vse stvari odeva in vendar se nima za njihovega gospodarja. Tudi najmanjše stvari se lahko sklicujejo nanj. Vse stvari se vrnejo (k svojim koreninam in izginejo), in se ne zavedajo, da je tudi to odvisno od njega. Tudi kar je največjega, se lahko sklicuje nanj. Tako je tudi modrecu (enako) dano, da izvrši velika dela. In ker se nima za velikega, je vsega tega zmožen.«

Legge, opirajoč se na kitajske komentarje, pravi, da 34. poglavje opisuje vpliv Taa na rastlinski svet (str. 77).

Avtorica se naslanja na drugačno besedilo, ki ga prevaja tako, da lahko (na str. 237) zasluti v 34. poglavju »brezimenost, nebit, nedejavnost, praznino«. Vse je odvisno od pravilnega in izvirnega besedila v kitajščini.

WING-TSIT CHAN ugotavlja v razpravi »Taoistična filozofija: Lao Tzu in Chuang Tzu« (Antologija velikih azijskih verstev - The Great Asian Religions. An Anthology - Macmillan, New York, in Collier/Macmillan, London 1969. Sodelavci: Wing-Tsit Chan; Ismail Ragi al Faruqi; Joseph M. Kitagawa; P. T. Raju): »Gre za veliko zgodovinsko ironijo: filozofija, ki jo je učil Lao Tzu, je postala del, celo osnova ljudske vere, v bistvu drugačne od filozofije. To, po svoji naravi naturalistično, so spremenili v misticizem nadnaravnega sveta. Filozofija sama pa je enostavno ateistična, čeprav je vera, ki se ponaša z imenom taoizem, močno politeistična: skoraj za vsako stvar pozna primerno božanstvo. Filozofija je opominjala k ravnodušnosti nasproti življenju in smrti, taoistična vera pa je ravnodušnost zamenjala z lovom na večno življenje na zemlji. Filozofija je učila preprostost, od česar se taoistična vera ostro razlikuje po svojih do potankosti izdelanih obredov« (str. 150 a).

Isti WING-TSIT CHAN: »V Lao Tzu je precej namigov, ki lahko vnamejo domišljijo pripadnikov taoistične ljudske vere (...) Je pa Lao Tzujeva filozofija na visoki ravni, ki s tem, kar nudi, celo presega ljudsko verovanje. V širok pojem zajema enovitost Neba, zemlje, in vseh stvari; čisto nekaj novega nudi s svojim pojmom o nebiti v pozitivnem smislu vira bitnosti; na nenavadnen način nudi sintezo naivnega posnemanja narave in misticizma; uči povratak h koreninam; na privlačen način poudarja človekovo šibkost kot pot v dobro življenje (...) Tako je ta Pot postala druga najmočnejša filozofija Kitajcev; tako globoko in na široko izziva, dopolnjuje in popravlja konfucianizem, da je vsak tipičen Kitajec ne le konfucionist, ampak tudi taoist. Vendar Kitajci jasno razlikujejo med taoizmom kot filozofijo (...) TAO-CHIA = šola, taoizma, in vero, ki si je ta taoizem prisvojila TAO-CHIAO = taoistična vera. Škoda, da pozna Zahod oboje le kot taoizem in ne razlikuje prav med enim in drugim« (str. 150b-151a).

In še enkrat WING-TSIT CHAN: »Tukaj se ne moremo spoprijeti s silno spornimi vprašanji o zgodovinskem nastanku ... Lao Tzu-ja ... Dovolj je, da omenimo, da šteje to klasično delo nekaj več kot 5000 besed v 81 poglavjih; imenuje se tudi TAO-TE CHING (Klasično delo o Poti in njeni vrlini). Po Konfucijevih aforizmi (Analecta) je to drugo najbolj vplivno delo v kitajski zgodovini. Skoraj 1000 komentarjev je izšlo na Kitajskem in Japonskem in več kot 40 prevodov v angleščino; z drugimi besedami: je največkrat prevedeno klasično kitajsko delo« (str. 151a).

Oglejmo si zdaj 11. poglavje, ki ga avtorica predstavi na str. 234. Legga takole prevaja iz kitajščine:

»Trideset špic se združi v središču kolesa, kolo pa se poslužuje praznega prostora (za svojo os). Iz gline delamo posode, njih raba pa zavisi od votlega prostora v njih. Za stanovanje izdolbemo okna in vrata v stenah, stanovanje pa je odvisno od praznega prostora znotraj. Tako je s tem, kar (pozitivno) biva: prilagajamo si ga; kar pa ni tako, postane (dejansko) koristno.«

Na str. 244 podaja avtorica 20. poglavje, ki pa je le del. Tukaj navajam celotno 20. poglavje, kot ga prevaja Legge iz kitajščine:

»Ko se odpovemo učenosti, nas nič več ne moti. Tako majhna se zdi razlika med (hitrim) da in (priliznjenim) da. Pa poglej, kam vodita, v dobro ali v zlo - le kdo bo premostil prepad med njima? Česar se vsi ljudje boje, tega se je treba zares bati; toda široko in tako brezmejno je področje vprašanj (za v premislek)! Množica ljudi se zdi zadovoljna in uživa, kot da bi imela pred seboj pojedino, ali kot da z visokega stolpa zre v pomlad.

Jaz pa sem nemiren in tih, ne zavedam se svojih želja. Sem kakor dete, ki se ne zna smehljati. Zdim se zgubljen v depresijo, kot da bi bil brezdomec. Množica ljudi poseduje dovolj in še več. Jaz pa se zdim oseba, ki je vse izgubila. Moje misli so podobne mislim neumnega človeka, v meni je vse narobe. Čisto navadni ljudje se zdijo bistri in pametni, le meni nekaj manjka, se zdi. Ljudje so pametni, le jaz sem v tem pogledu zaostal in sem zmešan, kot da bi me morski tok porival brez cilja miru. Vsi ljudje so vsak na svoj način delavni, le jaz se zdim brez zanimanja in brez zmožnosti, kakor kak barbarski zamejec. In (tako) sem le jaz drugačen od ostalih ljudi, in vendar imam rad mater, ki me hrani (Tao).«

Leggeova pripomba: »To je avtobiografska skica« (str. 63).

Z ozirom na KWANG-TZE-ja (v avtoričinem prečrkovanju ZHUANG ZI) pravi Legge, »da je bil še manj znan Nekitajcem kot pa Lao-Tze. Ko sem ga začel prevajati leta 1879, še ni bilo nobenega prevoda.« Šele 1881 izide v Šanghaju prevod, ki ga je pripravil Balfour, l. 1887 pa v Londonu še en, ki ga je napravil Giles.« Kdor se spozna na te stvari,« pravi Legge, »bo znal soditi o razlikah med nami tremi.«

V svojem prevodu se je Legge naslanjal na šest različnih kitajskih besedil in njihovih komentarjev. V izdajah LIN HSI-KUNG-a in LU SKUKIH-a je Legge naletel na ostro kritiko starejših kitajskih izdaj, ki so bile mestoma - po mnenju obeh učenjakov - nepopolne in nezadostne. Često celo nesmiselne in smešne (iz Leggeovega Pregovora, str. XVIII-XXI.)

Na katere vire se naslanja naša avtorica?

Da je Jemes Leggeov prevod klasične vrednosti, se pravi neposredno iz dobrih kitajskih virov, lahko vidimo tudi v dejstvu, da je znana založba Dover Publications v New Yorku izdala njegovo celotno delo nespremenjeno, in sicer leta 1962. Natisnjeno je le z lepšimi črkami in na boljšem papirju kot izdaja iz leta 1891, katere ponatis predstavlja.

Za bolj temeljit pogled na taoizem nam koristijo ugotovitve A. S. Rossoja z New Catholic Encyclopedia 1967 (McGraw-Hill Book Co.), 13. knjiga, pod geslom Taoism. »HAN SHU I WEN CHIN je seznam književnosti v časih dinastije Han, sestavil ga je PNA KU (32-92 p. Kr.); v njem pravi, da šele arhivi dinastije CHOU (ok. 1027-256 pr. Kr.) poročajo o taoistični šoli na Kitajskem, in sicer v rubriki o vesteh iz tujine. Ne le ta vir, tudi notranja analiza zgodnjih taoističnih besedil, n.pr. (...) TAOTEH

CHING (...) in CHUANG TZU nam kažeta taoizem kot odsev njemu sodobnega nauka v indijskih Upanišadah, ki pa je prilagojen kitajskemu nekomformističnemu gibanju z ozirom na podedovano vero, običaje, družbno življenje, in tiranijo» (935b).

»Cesar HAN WU (140-87 pr. Kr.) je podpiral verski taoizem kot orodje za svojo politiko. Vdajal se je alkimiji, da bi dosegel dolgo življenje, in istovetil je Tao s starodavnim Gospodom višav (...) CHANG LING je l. 143 po Kr. organiziral verski taoizem v podtalno organizacijo 'Pot s petimi zrci riža' (...) CHANG CHIAO je ustanovil 'Pot popolnega miru', populariziral amulete, zahteval pismeno spoved grehov in obljubil njihovo odpuščanje na podlagi dobrih del. Leta 184 se je postavil na čelo vojske, ki so jo imenovali Rumeni turbani, in začel krvavo revolucijo, ki pa je propadla. Tip te revolucije je navdihoval podobne taoistične vstaje» (936a).

»Neotaoizem se pojavi v 3. stol. po Kr.; človekovo življenje je popolnoma delo usode, beremo v knjigi LIEH TZU. Toda javlja se tudi nov način umevanja umetnosti, ki ga uvajajo tozadevna načela. KOHUNG (ok. 326) popularizira taoistično magijo (...) Te vrste ljudsko verovanje še bolj razvije K'OU CH' IEN CHIN (+432); definira njegove mistične prvine, imena taoističnih božanstev, in način obredov» (936a).

»Mistični taoizem najdemo že pri KO HSUAN-u (ok. 238), posebej pa ga je razvil T'AO HUNG-CHING (452-536) v svoji knjigi CHENG KAO (Razodetja zaščitnih duhov); v tej knjigi pravi, da mu je Najvišje Bitje med drugim poslalo Učitelja nauka o Trojni skrivnosti. Možno je, da je ta trinitaričen nauk vzet iz gnosticizma Basilidesa» (936a). (Basilides je bil ustanovitelj aleksandrijske gnostične šole v 2. stol. po Kr.)

»Okrog leta 745 se v nekaterih taoističnih svetih knjigah pojavijo tipični krščanski izrazi ... n. pr. Gospod Nebes, Gospod Razum, Gospod Duh (...) CH' I-TU Kristus (...) V tej dobi napiše T' IEN T' UNG-HSIN (ok. 742) »KUANG-YIN TZU,« kjer zavrača krščanske pojme in znova uvede monizem HUAI-NAN-TZU-ja» (936 ab).

»Teistični taoizem se pojavi v dinastiji SUNG (960-1279) kot posnemanje emidizma, ki se je bil ok. 1000 spremenil v teistični nauk in verovanje. Od 1012 naprej je častil Čisto Vzvišeno Bitje v panetonu neštevilnih božanstev, in se posluževal templjev, podob, amuletov, samostanov in nauka o peklu in nebesih (...) Počasi, a nevzdržno od leta 1000 naprej je taoizem začel propadati» (936b).

»Vsaj deloma pod vplivom taoizma so se rojevale podtalne organizacije in ekskluzivne sekte (...) n.pr. Boksarji I-HO CH'UAN l. 1900 (...) Najvažnejše združenje je bilo »Beli lotos PAI-LIENCHIAO« okrog 1133, ki se je pod okriljem vere udeležilo mnogih političnih vstaj; razvevalo se je v razne podtalne organizacije pod različnimi imeni» (936b).

Opomba: New Cath. Encyclopedia je do leta 1996 izdala štiri dodatne knjige na podlagi na novo pridobljenega znanja; Rossojevega članka ni dopolnjeval noben drug članek.

Avtoričin 4. del razprave nosi naslov »Daoizem kot religija«. Sestoji iz treh odstavkov na str. 243, avtorica pa je pozabila dati navednice pred besedo »Utrdilo« in za besedo »cilju«. Gre namreč za dva odstavka, ki ju je avtorica dobesedno prevedla iz Farzeen Baldrianove razprave pod naslovom »Taoizem. Splošen pregled« (Taoism. An Overview). Objavljena je v že omenjeni Enciklopediji verstev (1987), 14. knjiga, str. 289ab.

Na str. 230 je zapisano: »Kot se poje po svetem Bewrnardu.« Da je sv. Bernard pesnik teh besed, ne bo držalo. V že omenjeni Enciklopediji verstev, v 2. knjigi pod geslom Bernard of Clairvaux o njem kot o pesniku ničesar ne vedo. Moderni nemški Lexikon für Theologie und Kirche, 1994, Herder, Freiburg, 2. knjiga, pod geslom Bernhard von Clairvaux, sicer pravi, da je »vplival na petje, arhitekturo in opremo cistercijskih samostanov« (stolpec 269), a če bi bilo še kaj dvoma, ga razprši isti lexikon v 5. knjigi iz leta 1996 pod geslom Hymnendichter: »Dokazano je, da niso himne, ki jih je tradicija pripisovala n.pr. Anzelm iz Canterburyja in Bernardu iz Clairvauxa, njuna dela« (stolpec 355-6).

Na str. 230 pravi avtorica: »Ko je azijsko duhovno izročilo postalo dostopno evropskemu in ameriškemu svetu, se je razodelo tudi bogastvo novih perspektiv, vsebinskih in metodoloških, ki so bolj uglašene na emocionalne stiske ob srečanjih z večnimi ... problemi človeške eksistence.« Zdi se mi, da se je to »bogastvo« razodelo tistim, ki niso poznali ali ki so slabo poznali katoliško krščanstvo, posebno katoliško vero v luči njenih skrivnosti. Te skrivnosti temeljijo na veri, ki pa se mora najprej razumsko prepričati o zgodovinski resnici, da je Kristus res živel, res bil ubit in res od mrtvih vstal iz groba tretji dan (»tretji« po palestinskem štejetju dnevov in noči). Iz te vere izhajajo njagloblje krščanske skrivnosti, n.pr. tista o eni sami Božji naravi v treh Božjih osebah; ali pa tista o dveh narahvah učlovečene Božje Besede. Krščanske skrivnosti se med seboj harmonično ujemajo. So nadnaravne, se pravi da bi bez Božjega razodetja s človeškim umom ne mogli priti do njih; a temeljijo na zgodovinski resnici Božjega razodetja. Daleč daleč nadkriljujejo vse, kar more nuditi Vzhod (kolikor tudi on ni pod krščanskim vplivom). Pri že tako globoki modrosti Vzhoda gre za človeško modrost, ki se ne more zmeraj jasno dokopati do najvišje ali najgloblje resničnosti. Če ta ostane brezosebna, človeku kot osebi ni mogoče stopiti v stik s to resničnostjo na osebni način. To, kar je v čloeku najvišje, namreč njegova osebnost, ostane praznina. Kako drugače je vse to v katoliškem krščanstvu, kjer pomeni Kristus - zgodovinsko overovljen - učlovečeno Božjo Besedo. Dvatisočletna zgodovina katoliškega krščanstva pozna žive priče katoliškega mysticizma, in to prav na podlagi krščanskih skrivnosti. V mogočem je tehnika - da se tako izra-

zim - katoliške mistike podobna tehnikamk drugih verstev, kolikor gre za resnične pojave mysticizma izven katoliške Cerkve. Kot ugotavlja Anglež T. Corbeshley: »Katoličani in kristjani na sploh nimajo monopola nad mysticizmom« (New Cath. Encyclopedia, 10. knjiga, 175b, pod geslom Mysticismem).

Tkzv. uradna katoliška Cerkev je le ena, namreč občestvena stran Cerkve, ki pa v svojem bistvu že dva tisoč let živi pristno mystično življenje.

Prva stran avtoričine razprave vzbuja vtis, da se mladostnik v stiski znajde v svetu, kjer Kristusova Cerkev s svojo odrešilno blagovestjo ni prisotna. Za širne predele Evrope in obeh Amerik to ne bo veljalo; vzhodnjaška modrost ni edina modrost, ki je zmožna človeku v stiski pomagati. Mimogrede: vzhodnjaška modrost je tako širok pojem, da se pri njegovi podrobni analizi naenkrat soočimo z nauki, ki so v očitnem nasprotju drug z drugim. Človek v stiski pa potrebuje trdnih in jasnih odgovorov, posebno če gre za stvari, ki so čutom nedostopne.

»/Od/ Vzhoda na Zahod /sta/ prodirali filozofija in religija takorekoč družno« beremo na str. 230. Ta oznaka zveni kot odlika, v resnici pa ni. »Na Zahodu se je filozofija dejansko poskušala rešiti odvisnosti od vere (...) Na Vzhodu pa se je začetna povezava med filozofijo in vero do danes nemoteno ohranjala, tako da ostanejo vsi sistemi klasične vzhodne filozofije versko usmerjeni tako po svoji naravi kot po miselnih zvezah.« Tako Stuart C. Hackett z wisconsinske univerze v ZDA v svoji izčrpni knjigi Vzhodnjaška filozofija (Oriental Philosophy, Wisconsin U. P. 1979; navajam po svojih Esejih na str. 167-8).

Če vzamemo resno dejstvo, da je človek razumno bitje, potem je važno, da razlikujemo med filozofijo in vero. Da lahko verujem kot razumen človek, moram biti prepričan o resničnosti tega, kar naj verujem. Filozofija ne zahteva tiste predanosti, ki jo uvaja vera, pa četudi gre le za predanost Tau ali tistemu, kar išče zen. Kolikor so meni azijske vere znane, se z izjemo tkzv. novih ver na Japonskem po 2. svetovni vojni za svojo verodostojnost sklicujejo na izročilo; vprašanje pa je, ali je to izročilo čisto človeško ali se sklicuje na nadčloveški vir. V tem primeru se spet pojavi vprašanje: kako je mogoče razpoznati nadčloveški vir, da se izognemo kakršnikoli prevari (ki je lahko prevara tudi z najboljšim namenom). Naj mi avtorica oprostí, če dodam, da je katoliško-krščanska vera - in kolikor je nadaljevanje judovske vere, tudi slednja - zmožna pozitivno odgovoriti na vsa ta vprašanja v zvezi z verodostojnostjo.

Str. 230: »Na Zahodu (...) /se/ filozofija in znanost z religijo (oz. Cerkvijo) nista vselej najboljše prenašali«. Od časov starodavne Grčije do konca 20. stoletja je bilo na Zahodu - in je še - precej različnih filozofij: katero filozofijo ima avtorica v mislih? In katero specifično znanost? Katero Cerkev ima v mislih? Od 16. stoletja naprej je treba jemati v poštev tudi protestantske Cerkve.

Na str. 239 dobi bralec vtis, da je »znanstvena« metoda zgolj logično-diskurzivna. Zdi se mi, da avtorica ne sluti, kako blizu so si mistika, znanstveno-ustvarjalno in umetniško-ustvarjalno delo. Naj navedem Nobelovega nagrajenca dr. P. B. Medawarja iz njegove knjižice »Indukcija in intuicija v znanstvenem mišljenju« (Induction and Intuition in Scientific Thought, Methue and Co., London 1969, str. 46): »Znanstveno razmišljanje je raziskovalni dialog, ki ga zmeraj lahko razstavimo na dva glasova ali dve miselni epizodi, eno v območju domišljije, drugo kritično; ti dve fazi se izmenjavata in vplivata druga na drugo. V območju domišljije si ustvarimo mnenje, določen pogled, več ali manj umljivo slutnjo, da je to, kar raziskujemo, tako in tako. Ustvarjalno dejanje je formuliranje hipoteze (...) Postopek, ki nas dovede do formuliranja hipoteze, ni v opreki z razumom, a je nelogičen (...) Ko imamo tako hipotezo na razpolago, jo lahko podvržemo kritiki, navadno s pomočjo poskusov; to slednje pa je v območju logike, saj pravimo: če je naša hipoteza pravilna (...) sledi to in ono«. Podobne misli izraža Albert Einstein v svojem pismu Jacques Hadamardu (v antologiji Brewsterja Ghiselina »Ustvarjalni postopek« (The Creative Process. The New American Library, a Mentor Book, New York, 1961 Š6. izdaja], str. 43-44).

Podobno analizira umetniško delo francoski pesnik Paul Valéry v svojem »Študiju poetike: prvo predavanje« (The Course in Poetics: First Lesson - v zgoraj omenjeni antologiji, str. 92-106). Na str. 104 takole razlaga: »Vse doslej povedano lahko povzamemo v naslednji formuli: delovanje umetniškega ustvarjanja je v stiku z nečim, česar ne moremo opredeliti.« Samo še eno vprašanje: zakaj pričakuje avtorica od slovarja - čeprav je enciklopedičen -, da bi obljubil »išočemu (...) odgovorov, ki bi mu nudili (...) čustveno poudarjeni uvid v človekovo usodo, da bi doživel sproščenost« (str. 230). To ni funkcija te vrste slovarja oziroma tega, kar nudi pod vplivom sestavljalcev slovarja, ki niso nujno izvedenci za stroke izven območja lingvistike. Avtorica bi lahko segla po zgoraj omenjeni Enciklopediji verstev, ki ni isto kot slovar verstev. Izvedenec za primerjalno veroslovje Mircea Eliade v 12. knjigi pod geslom Vera (str. 286a) ugotavlja naslednje: »V obliki zaključka lahko rečemo, da skoraj ni znane kulture, ki ne bi vsebovala vere (...) kot nečesa, kar predstavlja globinsko razsežnost na vseh stopnjah kulturnega izkustva (...) v smeri neke vrste dokončnosti in transcendence, kar bo nudilo celotnemu življenju usmeritev in moč (...) Vera je življenje, organizirano okrog globinske razsežnosti izkustva - različno po obliki, popolnosti in jasnosti, in to v skladu s kulturo, ki ga obdaja.«

Še enkrat: čestitam avtorici k resničnemu pogumu, s katerim se loteva tako zanimivih in vendar tako zamotanih problemov. Sam Konfucij je bil rekel nekoč: »Ko naletiš na resnično velikega človeka, boš našel ob njem pogum« (prevedeno iz knjige Lin Yutang: Konfucijeva modrost - The Wisdom of Confucius. The Modern Library, New York 1938, str. 180).

Bogdan Kolar SDB

Stopetdeset let avstrijske škofovske konference

Leto 1848, sicer znano kot leto revolucionarnih sprememb v vrsti evropskih držav in za več področij družbenega življenja, je bilo prelomno tudi za urejanje odnosov med državo in Cerkvijo na ozemlju habsburške monarhije. Ostanke državnega cerkvenstva, ki so se nadaljevali iz druge polovice 18. stoletja, so bili za življenje Cerkve, zlasti glede poseganja škofov v vsakodnevno življenje in glede odnosov z višjimi cerkvenimi oblastmi (rimsko kurijo, vodstvu redov) zunaj države, vedno težje breme. Odprta je bila vrsta vprašanj glede praktičnega verskega življenja, navzočnosti Cerkve v javnosti in še posebej na šolskem področju, odnosov med civilnimi in cerkvenimi oblastmi, položaja dušnih pastirjev na župnijah ter njihovega ekonomskega stanja, možnosti naseljevanja in delovanja za redovne skupnosti, pravnega položaja bratovščin in drugih cerkvenih družb ter več drugih. Že v predhodnem obdobju so škofje skušali urejati ta vprašanja, a je bila politična usmeritev vlad iskanju novih rešitev vse prej kot naklonjena.

Čeprav je večina avstrijskih škofov, ki so se v tridesetletni dobi Metternichovega dela za restavracijo močno kompromitirali, zaradi njihove jožefinske usmeritve molčala in ni želela odpirati novih vprašanj v odnosu do državne oblasti, so nekateri med njimi le želeli na novo vzpostaviti razmerje. Znano je, da je lavantinski škof Anton Martin Slomšek večkrat (prvič aprila 1848) spodbudil svojega metropolita v Salzburgu, da bi zbral vse avstrijske škofove in da bi tako načrtali poti novega razmerja med Cerkvijo in državo. Že avgusta 1848 je salzburški nadškof kard. Friedrich von Schwarzenberg (1835-1850) zbral sufragane in med drugim poslal seznam zahtev na Dunaj. Končno je tudi dunajski nadškof Vincenc Milde (1832-1853), sicer znan jožefinec, na mladega cesarja Franca Jožefa naslovil zahtevo, da skliče vse škofove monarhije in da skupaj na novo zastavijo pravni položaj katoliške Cerkve. Cesar, ki je pred tem drugim verskim skupnostim že priznal pravno samostojnost in na temelju dekreta, ki ga je 4. marca 1849 dodal ustavi, je ob podpori predsednika vlade kneza Felixa von Schwarzenberga, kardinalovega brata, pristal na takšen način urejanja napetih odnosov.⁵² Ustanovno zborovanje avstrijske škofovske konference je bilo med 27. aprilom in 17. junijem 1849 na Dunaju. Gonilno moč so

predstavljali kard. Felix von Schwarzenberg, graško-leobenski škof Joseph Othmar von Rauscher in breslavski škof Melchior Diepenbrock, ki je imel pravico sodelovati, ker je bil del njegove škofije pod Avstrijo. Ob koncu je bil izbran petčlanski odbor, ki je imel nalogo, da bo ostal v stiku z notranjim ministrom in obravnaval na konferenci odprta vprašanja. Za voditelja odbora je bil imenovan kard. Schwarzenberg.

Izhodišče za dogovarjanje je bil dekret, ki ga je 4. marca 1849 dal novi cesar. Poleg zahteve, da je odpravljena še preostala jožefinska zakonodaja, so škofje kot temeljni pogoj nadaljnjega urejanja odnosov postavili odločenost države, da sklene konkordat z Apostolskim sedežem, s katerim bi celovito uredili vsa vprašanja. Zahteva po konkordatu je bila od takrat naprej na dnevnem redu vseh srečanj s cesarjem in njegovo vlado, čeprav so bila konkordatna vprašanja v pristojnosti Svetega sedeža in ne krajevnih škofov, na kar je avstrijske škofo pred prvim zborovanjem opozoril nuncij Michele Viale-Prelà. Takšen način postavljanja novih razmerij pa je navsezadnje ustrezal tudi cesarju, ki je želel katoliško Cerkev vključiti kot eno temeljnih ustanov v svojo restavracijsko politiko (poleg vojske in državnega uradništva). Vse nadaljnje dogovarjanje in vmesno sprejemanje pravnih sredstev je doseglo svoj vrh v sklenitvi konkordata leta 1855.

Praznovanje 150-letnice, o katerem je pisala tudi Družina,⁵³ je bilo zadosten razlog, da je bilo predstavljeno tako delo lavantinskega škofa Slomška za ustanovitev avstrijske škofovske konference kot delo celotne konference v nadaljnjih desetletjih. Ob tej priložnosti je izšel slavnostni zbornik *150 Jahre Österreichische Bischofskonferenz 1849-1999*.⁵⁴ Zbornik poleg vsebin, ki so značilne za takšno zvrst publikacij (pozdravne besede predsednika škofovske konference, čestitke predsednika države) vsebuje dva sklopa vsebin: zgodovinskega in predstavitev področij, na katerih delujejo člani škofovske konference s poudarki na oblikah služenja avstrijske Cerkve družbi v današnjem času. Dodani sta še dve prilogi.

Dekan katoliške teološke fakultete v Gradcu prof. dr. Maximilian Liebmann je svojemu prispevku dal naslov Nastanek avstrijske škofovske konference. Politični, družbeni in kulturni okvir (na str. 9-32). Kot izhodišče za njen začetek so postavljene prav razmere v letu 1848, ko se je zlasti v vrstah nižjega klera vse glasneje javljala zahteva po večji neodvisnosti Cerkve od države in so pričakovali, da bodo škofje ta vprašanja sistemsko uredili. Nezadovoljstvo kaplanov (Liebmann jih imenuje žgonilna sila žpri spreminjanju razmer) zaradi ravnanja škofov je eden od njih označil z besedami: »Ko škofje molčijo, moramo govoriti duhovniki in ko bodo ti utihnili, se bodo dvignili glasovi laikov« (str. 9). Druga zahteva, širšega pomena za vso avstrijsko družbo, je bila: »Cerkev mora postati svobodna!« Ker je bil dunajski nadškof za nove zahteve nedostopen, je postal upanje sprememb salzburški metropolit. Ta je med 31. avgustom in 13. septembrom 1848 zbral svoje sufragane in goste iz sosednjih metropolij

na provincialno sinodo (nekateri so jo imenovali kar žneke vrste avstrijska sinoda'). Pomembna za tak sklic je bila tudi beseda škofa Slomška, ki je že aprila svojemu metropolitu pisal: »Kako različni so pogledi škofov, ki jih poznam, glede cerkvenih zadev! Če se o nujnih rečeh ne bomo vnaprej dogovorili in sporazumeli, tedaj se spričo deljenega slabega zastopstva bojim najhujšega. Naše oči so obrnjene na vašo eminenco. Zato vam izrekam svojo otroško vdano prošnjo v imenu Cerkve, da blagovolite sklicati nujno potrebni medsebojni pogovor. Škofje nesmemo izgubljati časa. Sicer pa naj Bog obvaruje Avstrijo pred razbitjem« (str. 16-17). Končno je nujnost skupnega nastopa uvidel tudi dunajski nadškof Milde, ki je v začetku septembra pisal metropolitu v Salzburg: »Menim, da bodo imele zahteve in opozorila posameznih škofov majhen uspeh. Zato želim, da bi episkopat vseh avstrijskih držav poslal vladi ali državnemu zboru skupno zahtevo. To pa predpostavlja zborovanje vseh škofov« (str. 18) in pesimistično nadaljuje, da bi se to srečalo z velikimi težavami. V istem času so posamezni glasovi govorili tudi o nacionalnem koncilu. Spodbuda in zgled za zborovanje avstrijskih škofov je bila nemška škofovska konferenca v Würzburgu, ki se je na pobudo papeškega nuncija imenovala zborovanje škofov in ne sinoda v pravem pomenu besede. 17. decembra 1848 so se oglasili tudi škofje ilirske metropolije, ki so imeli svoje zborovanje v Gorici. Na Dunaj so poslali svoje zahteve. Z rezultati prvega zborovanja je bila zadovoljna rimska kurija, dušni pastirji, ki so pričakovali konkretnije in hitrejše rešitve, pa so bili razočarani.

»Program, ki ga je avstrijski episkopat izdelal junija 1849, je bil seznam maksimalističnih zahtev, ki so terjale nič manj kot kratko in malo razbitje jožefinskega sistema. Škofje so si želeli, da bi se Cerkev spet smela organizirati po lastnih pravilih in upravljati svoje imetje zunaj skrbništva države. Hoteli so neposredno komunicirati z Rimom, zato so se zavzemali za odrpavo placeta, ki je že od vladavine Jožefa II. oviral njihovo razmerje s Svetim sedežem. Prav tako naj bi spet dobili pravico do sklicevanja škofijskih sinod, ne da bi morali prej za to dobiti dovoljenje političnih oblasti (...) Episkopat je dobil zadoščenje v dveh etapah, najprej s cesarskimi naredbami z dne 18. in 23. aprila 1850 in nato s konkordatom z dne 18. avgusta 1855. Franc Jožef je bil najneposredneje vpleten v te odločitve. Ne le da je skrbno spremljal vso zadevo, marveč je odločilno vplival na sklepe.«⁵⁵

Dr. Michaela Kronthaler, asistentka na Inštitutu za cerkveno zgodovino katoliške teološke fakultete v Gradcu, je svoj prispevek nasloвила Razvoj avstrijske škofovske konference. Od prvega zborovanja 1849 do konca drugega vatikanskega koncila. Oris pokaže, da je v zgodovini avstrijske škofovske konference bilo čutiti še močan vpliv jožefinskega načina razmišljanja na obeh prvih zasedanjih škofov, to je v letu 1849 in 1856 (za prvo je bila pomembna pobuda in pričakovanja novega cesarja Franca

Jožefa). Posvetovanja v letu 1849 so imela za glavno nalogo ureditev razmer med državo in Cerkvijo; prizadevanja so se končala s sklenitvijo konkordata. Zborovanja škofov po letu 1856 so bila od države povsem neodvisna. Vendar je bila po letu 1861 najpomembnejša vsebina boj za ohranitev konkordata ter pravic Cerkve, saj je to bil čas sprejemanja konfesionalne zakonodaje (do 1879). Glede na organiziranost škofovske konference gre poseben pomen zborovanju škofov leta 1885. Od tega časa dalje je treba razlikovati splošne shode škofov, generalna zborovanja ali plenarna zasedanja, na katera so bili povabljeni škofje iz cislatainske polovice cesarstva (avstrijska polovica) ter tako imenovana srečanja škofovskega odbora (Komitee-Konferenzen), v katerem je bilo manjše število škofov in je imel nalogo, da je pripravljajl gradivo ter predloge sklepov za splošna zborovanja. Izmed slovenskih škofov sta v odboru imela pomembne pristojnosti lavantinski škof dr. Mihael Napotnik, ljubljanska škofa dr. Jakob Missia in njegov naslednik dr. Anton Bonaventura Jeglič ter goriški nadškof Frančišek Sedej. Letne škofovske konference so se začele po 1885; takrat so tudi začeli pisati zapisnike zborovanj. Leta 1901 je avstrijska škofovska konferenca sprejela lastni poslovnik, ki je bil pripravljen po zgledu drugih škofovskih konferenc. Pobudo za njegovo izdelavo je večkrat dal papež Leon XIII., zlasti s pismom *In ipso supremi Pontificatus* leta 1891. Pri sami pripravi poslovnika je imel največji delež lavantinski škof dr. Mihael Napotnik. Po prvi svetovni vojni in koncu monarhije, to je v času prve republike in 'krščanske stanovske države', so se avstrijski škofje zbirali vsaj enkrat letno. V prvih povojnih letih so bila v ospredju zanimanja avstrijskih škofov za kulturno-politična vprašanja, po letu 1929 pa ponovno teme, ki so pripravljale sklenitev novega konkordata. ŽNova' avstrijska škofovska konferenca je leta 1927 dobila nov statut. V času krščansko-stanovske države so bila v delu škofov poudarjena vprašanja v zvezi s političnim položajem, odnosom Cerkve do avtoritarne države in notranje cerkveno delo. Vtem času so škofje na zasedanja vabili ugledne javne delavce, ki so jim pojasnjevali politični položaj v državi in dajali pobude za ustrezno ravnanje Cerkve.

V času druge svetovne vojne so se avstrijski škofje srečevali na samostojnih zborovanjih, čeprav so sodelovali tudi na vsenemškem zborovanju škofov v letih 1939 do 1943. Izredne razmere, zlasti pritisk nacionalsocialističnih oblasti na Cerkev, kar je od škofov zahtevalo še tesnejše sodelovanje, je na jesenskem zasedanju 1940 pripeljalo do ustanovitve 'medškofijskega urada', iz katerega se je v letu 1949 razvilo tajništvo Avstrijske škofovske konference.

Po končani drugi svetovni vojni so bila najprej zborovanja avstrijskih škofov v Salzburgu. Škofje so največ pozornosti namenjali notranji in zunanji prenovi Cerkve, pri čemer je bil največji poudarek na odnosu Cerkve do države, strank in družbe, boj za priznanje konkordata iz leta

1933-34, kot tudi na življenju Cerkve in enotne organiziranosti katoliške skupnosti v Avstriji.

Tabelarični pregledi kažejo plenarna zasedanja škofovske konference v letih med 1885 in 1910, čas in kraj zasedanja ter seznam udeležencev, kronološki pregled zasedanj škofovskega odbora za čas od 1885 do 1917, izredna in redna zasedanja škofovske konference od 1918 do 1937, od 1938 do 1944 ter od 1945 do konca drugega vatikanskega koncila. Zlasti za čas, ko so bili člani avstrijske škofovske konference tudi škofje s slovenskega etničnega ozemlja so tabele zanimiv indikator njihovega pomena in vloge med avstrijskimi škofi. Kot predsedniki so si po letu 1933 sledili dunajski kard. Theodor Innitzer (do 1955), salzburški nadškof Andreas Rohrer (do 1958) in dunajski kard. Franz König (do konca obravnavanega obdobja). V dveh prilogah so v besedi in sliki predstavljeni člani današnje avstrijske škofovske konference (tudi njihovi grbi, gesla, osnovni življenjski podatki in posebne zadolžitve v okviru konference) ter kratki biografski orisi vseh članov konference od leta 1849 dalje. Pri pripravi tega seznama je bila upoštevana le avstrijska polovica cesarstva, brez Madžarske ter cerkvenih provinc Milano, Benetke in Videm, ki so do 1866 bile na ozemlju avstrijske države.

Poslovanje škofovske konference, njenega mesta v življenju Cerkve ter pomembnih področij, za katere je na ravni celotne države pristojen posamezen škof, v nadaljevanju zbornika orišejo škofje sami ter nekaj tesnih sodelavcev škofovske konference. Zarisana je odgovornost pastirjev pri procesu integracije (kard. Christoph Schönborn), spodbuda teologiji kot znanosti (škof Johann Weber), dušnopastirstvo včeraj, danes in jutri (nadškof Georg Eder), kakšno Evropo želimo (škof Egon Kapellari), Sacrosanctum concilium in današnja liturgija (škof Egon Kapellari), naloge v okviru škofovske konference (škof Maximilian Aichern), zakonska in družinska pastorala ter prizadevanja za varovanje življenja v Avstriji (škof Hans Küng), iskanje Boga v sodelovanju razuma in človekove odločitve (škof Kurt Krenn), dušno pastirstvo med vojaki v Avstriji (vojaški škof Christian Werner), otroci in mladi - pomembna skrb dušnega pastirstva (škof Paul Iby), Karitas v Avstriji - vedno nov začetek (škof Alois Kothgasser), kaj počne opat v škofovski konferenci - teritorialna opatija Wettingen-Mehrerau (opat Kassian Lauterer), oblikovanje, informacije, orientacija, srečanje: delo avstrijskih knjižnic (škof Jakob Mayr), verski pouk v preseku naloge javne šole in Cerkve (škof Helmut Krätzl), Avstrija in vesoljna Cerkev skupaj na poti pri poslanstvu in razvoju - Pravičnost in mir (škof Heinrich Fasching), genska tehnika - moralno teološke misli (škof Andreas Laun), biti duhovnik pod vodstvom Svetega Duha. Spodbuda za duhovno spremljanje (škof Alois Schwarz), edinost in različnost Božje Cerkve na pragu tretjega tisočletja - k temi centralizem in kolegialnost (kard. Franc König). Zadnja prispevka govorita o nalogah tajnika

škofovske konference (Michael Wilhelm) ter o teološkem in pravnem položaju škofovskih konferenc (Richard Potz).

Poleg samih razprav, statističnih podatkov in tabel je dodatna vrednost zbornika *150 Jahre Österreichische Bischofskonferenz 1849-1999* v bogatem pregledu literature. Seznam bo dobrodošla pomoč vsem, ki se zanimajo za zgodovino Cerkve v srednjeevropskem prostoru v zadnjem stoletju in pol. Koristen bo tudi uporabnikom arhivskega gradiva v avstrijskih cerkvenih arhivih.

Maksimilijan Matjaž, *Furcht und Gotteserfahrung. Die Bedeutung des Furchtmotivs für die Christologie des Markus*, Forschung zur Bibel 91, Würzburg, 1999, 365 str.

Pričujoča knjiga je doktorska naloga, ki jo je Maksimilijan Matjaž, docent na ljubljanski teološki fakulteti, branil na Gregorijani. Obravnava teološko vsebino motiva strahu in njegovih odtenkov v Markovem evangeliju in se s tem uvršča med druge tozadevne študije.

Avtor najprej poda osnovo Markovega evangelija, ki je, Jezusovo postopno razodevanje samega sebe v dejanjih in besedah, iz katerih odseva Božja moč. Po evangelistovem poročanju se Jezus vseskozi razodeva kot Božji Sin, čigar istovetnost presega človeške predstave. Marko vabi bralca, ki želi spoznati Božjega Sina, da spremlja Jezusa na njegovi življenjski poti, ki vodi do dogodkov v Jeruzalemu. Povabi ga med učence, kajti ti so se Jezusu najbolj približali in ga najbolj spoznali. Toda ravno pri njih Matjaž odkriva, da se odzivajo na Jezusova dejanja in besede s strahom, ki prehaja v grozo. Kaj pomeni ta strah? Zakaj ga Marko tako poudarja?

Matjaž išče odgovor na to v miselnem okolju Markovih poročil, kjer je strah del spoznavnega procesa, v katerem se učenci vedno bolj soočajo z Jezusom. Ta motiv je prisoten povsod, kjer se razodeva Jezusova skrivnostna identiteta - pri čudežih, ko Jezus uči z močjo, ko se sooča s prihajajočim trpljenjem in smrtjo, ko je osvetljen z nebeškim

sijem itd. V prvem delu evangelija Jezus razodeva svojo moč, v drugem pa svojo celotno skrivnost, ki obsega njegovo odločnost, da sprejme svojo usodo iz Očetovih rok. Tako učenci s strahom spoznavajo ne samo Jezusa samega, ampak tudi njegovo poslanstvo. Ker ta skrivnost presega človeško umevanje in pričakovanje, povzroča presenečenje, nerazumevanje ali celo odpor. Motiv strahu doseže svoj višek na koncu evangelija, pri ženah, ki so odkrile Jezusov odprti grob. Sprva prestrašene žene zbežijo od groba in se zaprejo v molk, toda potem se odprejo Božji skrivnosti. Kakor pri učencih je tudi njihov strah osredotočen na Jezusa ali na Božjo moč, ki je pričujoča v Jezusovem vstajenju.

Matjaž ugotavlja, da spada motiv strahu k jedru Markovega evangelija. Po eni strani je povezan z osebnim odnosom do Jezusa in njegovega sporočila, z vero; po drugi strani pa je odziv na razodetje njegovega božanstva. Strah je odziv na doživetje Jezusove moči, in ker so učenci najbližji Jezusu, so ravno ti najbolj prestrašeni. Njihov strah je podoben strahu v Stari zavezi, kjer je povezan z bogaboječnostjo in izraža priznanje Božje moči in svetosti. V tem smislu tudi Marko prikazuje človekovo spoštljivo razmerje do Božje prisotnosti v Jezusu. V evangeliju strah označuje postopno spoznavanje Jezusa. Učenci le polagoma, in ne brez notranjega boja in nerazumevanja, sprejemajo njegovo skrivnost. Osnovni odgovor na vprašanje, kdo je Jezus, Marko sicer da že v 1,1, obsežnejši pa v celotnem evangeliju.

Matjaževa razlaga je prepričljiva, vendar pa imam na koncu nekaj vprašanj. Problem vidim v tem, da je po njegovi razlagi motiv strahu navezan na vero, predvsem na vero učencev. Toda v Markovem evangeliju srečamo ta motiv tudi pri poganih (5,15) in Jezusovih nasprotnikih (11,18; 12,12). Toda Jezusovi nasprotniki se ne bojijo Jezusa, ampak le ljudi, ki ga radi poslušajo. Poleg tega avtor poveže strah z odnosom učencev do Jezusa; toda zakaj je potem ta motiv na višku ravno pri ženah, ki prestrašene zbežijo od Jezusovega groba (16,8)?

Matjaž je vsekakor temeljito raziskal temo strahu v Markovem evangeliju. Njegovo delo vsebuje tudi marsikaj duhovnega. Morda se bo iz tega gradiva porodila knjiga v slovenščini, ki bo obdelala to temo na nekoliko manj tehničen način.

Jože Plevnik

Anton Stres, *Etika ali filozofija morale*, Družina, Ljubljana 1999, 256.

Prof. dr. Anton Stres je objavil izsledek svojega znanstveno-raziskovalnega dela na področju etike v delu *Etika ali filozofija morale*, kjer raziskuje predvsem bistvo moralne dejavnosti človeka oziroma moralnega deja kot pogoja etike kot panoge.

Uvodoma avtor predstavi problem etike kot panoge, različne pristope k etiki in njene metode in izpostavi brezpogojni ukaz (katego-

rični imeprativ, 17) kot osnovno postavko etične razsežnosti človeka. Biti dober človek je brezpogojno vodilo človekovega ravnanja in osnova moralne osebnosti: »Moralnost je brezpogojna dolžnost, vpisana pa je v samo jedro človeškega bivanja«.

Glavni del raziskave je razdeljen na štiri dele: **Človek in njegovo delovanje, Moralnost kot vrednota, Moralnost med pozitivizmom in Moralnost v svojem bistvu in temelju.**

V prvem delu avtor razčlenjuje temeljne vidike človekove dejavnosti, ki obsegajo samo naravo, hotenje, ki je izraz človekove odprtosti, presežnosti, nedokončanosti, torej delovanske naravnosti, svobodo in njen odnos do človekove razumnosti, volje in vzročnosti.

Drugi del je posvečen razglabljanju vrednotne razsežnosti moralnosti, kajti »vse moranje je utemeljeno na vrednotah«, kot zapiše Stres z Maxom Webrom (84). Sprejema in uveljavlja razlikovanje med subjektivnim in objektivnim vrednotenjem in predvsem antropološko ukoreninjenost vrednotenja, ki izvira iz človekove nelastnosti, zaveznosti Drugemu in s tem doživljanju svojega delovanja kot zavezanosti. Poudarja, da je občost in občeveljavnost vrednot mogoče sprejeti le z umsko presojo (79). Poudarja, da so za pravo moralno filozofijo primerne teorije vrednot, ki ne ostajajo pri subjektivističnih določitvah človeka in s tem njegovega vrednostnega obzorja.

Tretji del tvori pregled različnih moralnih teorij, ki nastajajo iz (vča-

sih enostranskih) pristopov k moralnemu problemu kot heteronomnih etik: moralnega pozitivizma, kozmične in biološke etike, altruistične etike, skupine evdajmonističnih ter personalističnih etik.

Zadnji del obravnava bistvo in temelj moralnega. Izpostavi odnos zakona (postave) in narave, pomen teoretičnega in praktičnega razuma in odnos razuma do vesti, človeške narave, odnos morale in svobode in moralnosti kot presežnosti in skladnosti s človekovimi danostmi.

Zadnji temelj moralnosti je treba iskati, kot ugotavlja Stres po Ricoeuru in Levinasu v »razsrediščanju človeka«, v njegovi »pasivnosti« (213), se pravi v njegovi utemeljitvi izven sebe in s tem sposobnosti, da se človek obnaša kot moralno bitje, ker ga moralnost presega oziroma mu je nadrejena. Presežnost moralnosti potrjuje tudi upoštevanje globljih norm od zgolj pravnih predpisov, ki se jih ljudje lahko držijo in zraven delajo največje krivice (*summum ius summa iniuria*). V tem smislu Stres nakazuje povezavo med moralo in religijo oziroma poudarja tudi da »absolutnost moralne obveznosti dobi samo v popolnem bivanju Boga svojevrstno osvetlitev« (209). Če torej priznamo presežnost moralnosti, ki je osredinjena drugje, priznavamo tudi njeno bivanjskost v Drugem, v absolutni Svetosti, zaključuje avtor. Moralnost tako sama po sebi prehaja v alocentričnost, v altruizem, v ljubezen (218).

Če povzamemo. Stres svojo moralno filozofijo utemeljuje kantov-

sko: Na absolutni brezpogojnosti moralnega deja, ki pa potegne za sabo tudi Kantove postulate: *svoboda, nesmrtnost, Boga*. Tu pa avtorjeva etika presega razsvetljensko egocentričnost ter jo utemeljuje in dopolnjuje s krščansko zapovedjo medsebojne ljubezni, ki jo fenomenološko evalvira iz sodobnih fenomenoloških analiz človeka (Levinas), ki so zavezane judovsko-krščanskemu izročilu.

Delo je torej prepričljiva znanstvena analiza moralnega fenomena, ki pa ne ostaja pri filozofski metodologiji, ampak - kar je praviloma glavni problem analize moralnosti - v ključne prvine njenega delovanja vnaša teološke in filozofske postulate. Stres jih analitično pokaže, odprto pa ostaja vprašanje, kako funkcionirajo moralnosti, ki teh postulatov ne sprejemajo. Še posebej pereče postaja to vprašanje spričo današnje pluralnosti. Stresov odgovor je sicer, da se ta utemeljuje na dosedanjem izročilu moralne presežnosti. Za večjo znanstveno-analitično prepričljivost ne bi bilo slabo pokazati, da so to teološke postavke, ki presegajo zgolj razumske razvidnosti. Meta-etična razprava terja namreč upoštevanje teoloških oziroma svetovnonazorskih implikacij, ki jih ni mogoče zgolj analitično predstaviti kot zaključen sistem. Škoda, da ni bolj upošteval tudi slovenskega etičnega izročila (Ušeničnik, Gosar, marksiste).

Stresova Etika pa je pomembna študija in novost v slovenskem prostoru posebno po svoji sistemski celovitosti in bo dragocen pripomoček

tako za nadaljnje razprave na področju filozofsko-etičnih študij kot tudi branje za širši krog strokovnjakov oziroma interesentov za to področje. V nekem smislu pa je to problem vsakega vsaj malo bolj razmišljajočega človeka.

Janez Juhant

Ada Polajnar-Pavčnik - Dragica Wedam-Lukić (izd.), *Pravo in medicina*, Cankarjeva založba, Ljubljana 1998, 466 str., ISBN 961-231-095-5.

Glede na dejstvo, da Medicinska fakulteta Univerze v Ljubljani nima lastne katedre za etiko, ampak da etično problematiko obravnava znotraj sodne medicine, in da je Slovenija *Konvencijo o varstvu človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja v zvezi z uporabo biologije in medicine* ter dodatni *Protokol o prepovedi kloniranja človeških bitij* ratificirala s posebnim zakonom (*Uradni list RS* 8 (1998) 70 (16.10.1998), *Mednarodne pogodbe*, št. 17, 277; besedilo *Konvencije in Protokola* glej *prav tam*, 278-286) je razumljivo, da v naslovu knjige etika ni omenjena. Matjaž Zwitter v *Uvodu* poskusi opravičiti položaj etike v slovenski medicini oziroma predstavi njen podrejeni položaj. Seveda gre za tradicionalno naslanjanje na deontologijo, ki ne more dlje od imenovanja problematičnih področij in nemočne kritike. Te etike medicina danes ne jemlje več resno. Na drugi strani gre za nova etična in pravna izhodišča, ki jih je

predlagala prej omenjena *Konvencija* oziroma načelna zahteva Sveta Evrope, da se pri nastajanju nove zakonodaje upošteva *Splošna deklaracija o človekovih pravicah*, kar z drugimi besedami pomeni, da mora pri nastajanju in sprejemanju zakonov konstruktivno sodelovati tudi etika (to je temeljna vsebina *Konvencije o varovanju človekovih pravic in temeljnih svoboščin*, sprejete 3. 9. 1950). S *Konvencijo o varovanju človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja v zvezi z uporabo biologije in medicine* naj bi bil storjen velik korak naprej, kot ugotavlja uvodničar M. Zwitter. Konvencija je bila predložena že leta 1995. Nešteta dopolnila k temu dokumentu do leta 1997, ko je bila sprejeta in podpisana, ter dejstvo, da jo številne evropske države še niso ratificirale, potrjuje nasprotno: dokument kaže velike pomanjkljivosti in predvsem negotovost glede pravnih in etičnih teorij, ki bodo na koncu odločale o konkretnih zakonih oziroma etičnih smernicah. Na neki način to potrjuje tudi pričujoče razmeroma nehomogeno delo, rezultat sodelovanja enajstih avtorjev, ki teoretično na tistem pristaja na utilitarizem in splošni komunitarizem.

Knjiga je razdeljena na tri dele. V prvem delu (15-55) A. Bubnov-Škoberne govori o pravno-organizacijskih vidikih zdravstvenega varstva. V drugem delu (57-191) nato različni avtorji govorijo o razmerju zdravnik-bolnik ter njegovih pravnih posledicah. M. Zwitter govori o etični oceni zdravnikovega

delovanja, o merilih (etičnih deklaracijah) in o etičnih teorijah. A. Polajnar-Pavčnik govori o obljigalskih vidikih razmerja med zdravnikom in bolnikom. Bolj je pozorna na zdravnikovo odgovornost v primeru obveščanja pacienta in na zdravniške napake. V. Flis predstavi doktrino zavestne privolitve oziroma zadostne informacije. A. Šelih pa nazadnje govori o pogojih kazenske odgovornosti zdravstvenega delavca in zdravnika. V tretjem, tako imenovanem posebnem delu, ki je najobsežnejši (195-425), najprej K. Zupančič in V. Potočnik pišeta o dveh vidikih svobode odločanja o rojstvu otrok. D. Wedam-Lukić piše o pravnih problemih presaditev delov človeškega telesa. A. Galič govori o pravni ureditvi prostovoljne hospitalizacije v psihiatrični bolnišnici. J. Trontelj nato spregovori o evtanaziji in drugih odločitvah o koncu življenja. D. Korošec piše o kazensko-pravnih problemih v zvezi z AIDS-om. Ta del zaključijo J. Trontelj s prikazom nekaterih etičnih dilem sodobne medicine z vidika državne Etične komisije, ki ji predseduje. Sledijo še Povzetek v angleškem jeziku ter imensko in stvarno kazalo.

Knjiga je izbor najbolj perečih pravno-etičnih vprašanj z bio-medicinskega področja. Poleg že omenjenega položaja etike v slovenskem prostoru izstopata dve podrobnosti, ki bi gotovo zahtevali nekoliko manj hladen pristop. Prva se nanaša na prispevek A. Šelihove o pogojih in mejah kazenske odgovornosti zdravstvenega delavca in zdravnika.

Bralec dobi občutek, kot da se pri aplikaciji pravnih meril uporablja taka metoda, da je poslušnost predpisom splošno pričakovana reakcija in da gre za povsem tradicionalno razumevanje kazenskih sankcij kot reakcij na kršenje zakonov. Vprašanje je, ali je vizijo bodočega kazenskega prava in kazenske zakonodaje res mogoče utemeljiti kot reakcijo na kršenje zakona in ne kot rezultat reakcije na zločin. Moderni argumenti, ki govorijo o tem predmetu in imajo na primer svoj temelj v *Konvenciji o varovanju človekovih pravic in temeljnih svoboščin* (1953), poudarjajo pomen reakcije na zločin, ne le reakcije na kršenje zakona; v tem je razlog nešteti etični deklaraciji, ki so znamenje dokaj hitrega odzivanja na probleme in dileme na tem področju. To je verjetno naš specifični problem. Nanj kaže tudi naglica pri ratifikaciji *Konvencije o bioetiki*, čeprav so mnogi opozarjali na pasti, ki so skrite v njej. Druga boleča podrobnost se nanaša na prispevek K. Zupančiča in V. Žnidaršič o dveh vidikih svobode odločanja o rojstvu otrok. Kljub posodobljenemu besedilu je to stara in škandalозна zgodba o pravicah (svoboščinah) do prekinitve nosečnosti, ki jo je uveljavil jugoslovanski zakon iz leta 1969 in slovenski iz leta 1977 – ta zakon je še vedno v veljavi, a v besedilu ni omenjen –, skoraj ironično pa je, da se pod istim naslovom drugi vidik svobode odločanja o rojstvu nanaša na oploditev z biomedicinsko pomočjo. Sta to res dva vidika svobode?

Škoda je, da v knjigi ni besedila *Konvencije o varovanju človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja v zvezi z uporabo biologije in medicine* oziroma *Oviedske konvencije*, kot jo tudi imenujejo – sklenjena in podpisana je bila 4. aprila 1998 v Oviedu – in jasno nakazane usmeritve Sveta Evrope oziroma Etične komisije pri Evropski komisiji na tem področju, na kakšen način bo treba etična merila upoštevati v oblikovanju in sprejemanju zakonov in predpisov tako za raziskovanje kot tudi v novih terapevtskih procesih in metodah. Evropska komisija je decembra leta 1997 ustanovila Etično komisijo, katere namen je med drugim tudi izdelati temelje informacijskega sistema o vseh pravnih in etičnih dokumentov na mednarodni ravni ter na področju biotehnologije in medicine spodbujati študij etike kot »bistvene in neobhodne dopolnitve znanstvene kulture« (Europe Infos 15. 1. 1998). V zaključnem prispevku *Nekatere etične dileme sodobne medicine* (387-425) J. Trontelj *Konvencijo* samo komentira. Kdor hoče celotno besedilo, mu je na voljo le podatek o izvirnem besedilu in o komentarju v *Isis* 6 (1997 2) 5, 6-7.

Ob tem se seveda postavlja vprašanje, ali je sedanji položaj na področju socialne, medicinske, filozofske in teološke etike dorasel izzivom in dilemam integracijskih in globalizacijskih procesov znotraj biomedicinskih znanosti. Ni neumešno vprašanje o vzgoji za vrednote, o tem, kako procesi gledajo na človeka, na posamezne osebnosti, in o

tem, ali veliki naporji za usposobljenost konkurenčnega nastopanja na trgu ne postavljajo na kocko našega družbenega modela. Na mnogih ravneh je čutiti težave prevelike in hkrati premajhne informiranosti ter posebno odsotnost osebnih stališč. Globalizacija tehnologij ne prišpeva k zmanjševanju tesnobnih vprašanj.

Kakšno vlogo lahko pri tem odigra omenjeno delo enajstih avtorjev s področja medicine in prava? Glede na prej omenjena zadržka je knjiga izšla prezgodaj. Mnogi zakoni in predpisi so še v osnutkih ali pa kličejo po posodobitvi. Ali pa prepozno. Mnogi vidiki v knjigi dajejo slutiti, da je to pravzaprav učbenik. Vendar bi bila za učbenik primernejša izvirna besedila, ne samo komentarji. Delo je tudi nehomogeno. Manjka na primer tudi seznam okrajšav, tako da nekatere navedbe morebitnega laika pripeljejo samo do predzadnje stopnice. Vendar s temi pripombami knjigi nočem vzeti njene vrednosti in potrebnosti v našem prostoru. Zaradi dokaj visoke cene je težje dostopna.

Anton Mlinar

Sung-Hae Kim, *The Righteous and the Sage: A Comparative Study on the Ideal Images of Man in Biblical Israel and Classical China*, Sogang University Press, Seoul, 1985.

So knjige, ki ne zastarajo in katerih prikaz ni nujno vezan na čas neposredno po njihovem izidu. Ena

takšnih je prav gotovo tudi tu prikazano delo.

The Righteous and the Sage (Pravični in modri) je avtoričina predelana in dopolnjena doktorska disertacija iz teologije na Univerzi v Harvardu. Gre za izviren poskus primerjave dveh religijskih tradicij. V delu avtorica za imena ne uporablja pinyinškega zapisa kitajskih pismenk, ki je danes v svetu že uveljavljen, zato v tem prikazu izjemoma sledimo sistemu, ki je uporabljen v prikazani knjigi.

Avtorica se loteva komparativne analize idealnih podob človeka kot osebnosti - in sicer bolj v duhovnem kot pa v zoženem psihološkem smislu - v klasičnem konfucijanstvu in v hebrejski Bibliji. Za temelje kitajske filozofije ima avtorica Knjigo pesmi, Knjigo zgodovine, Tso Chuan, Konfucijeve Pogovore, Mencija in Hsun Tzuja, v svojo analizo pa vključi tudi daoiste.

Vtis je, da po virih, ki jih navaja avtorica, ljudstvo Izraela razlaga svojo preteklost neposredno iz božjega. Klasična kitajska proza in poezija pa začetke kulturnega in družbenega reda pripisujeta modrim kraljem iz preteklosti, ki so usodno zavezani Nebu. Če je konfucijanska tradicija središče zanimanja prestavila s podobe kralja na moralnega posameznika, pa sta prevladujoči ton in vzdušje ostala nespremenjena. Kljub tem očitnim razlikam med obema religijskima tradicijama, sta vsaka izmed njiju povsem neodvisno izoblikovali idealno podobo človeka, ki je bila sprejeta kot splošni zgled. Ne biblični

pisci ne konfucijanci podobe vrlega in modrega človeka niso omejevali izključno na Izraelce oziroma Kitajce. Job, moralni junak, ni bil Jud, kot pravi avtorica, Kitajci barbarom niso odrekli zmožnosti učenja, ki je bila pogoj za doseganje zaželenega stanja. V tekstih Zahodne dinastije Zhou je zgled modrega kralja prvič opisan; namreč podoba njegove vrline oziroma moralne moči - te -, s pomočjo katere je obdržal mandat Neba. Trditev, da je Konfucij posplošil to podobo idealne osebnosti človeka v njegovih predstavitvah plemenitnika in modreca, je v knjigi oprta na zgodovinska dejstva.

Potem ko avtorica opiše različne podobe človeške osebnosti v Knjigi pesmi, Tso Chuanu in Pogovorih, se loti obravnave Mo Tzuja, ki je opis sheng-jen (modrec) za modrega kralja prevzel od Konfucija, vendar pa ga je označil z drugačnim pojmom. Za Konfucija je bil ta koncept še vedno zelo abstrakten, in v njegovih očeh sta Yao in Shun pomenila zgolj možna vzorca te podobe. Yao, Shun, Yu, T'ang, Wen in Wu pa so po Mo Tzuju idealni in avtoritativni zgledi dobrih, vrlih in pravičnih vladarjev. Zato naj bi bil po avtoričini presoji Mo Tzu bolj konservativen v političnem in religioznem smislu kot Konfucij. Podoben primer je podoba chun-tzu (plemenitnik), ki ga je Mo Tzu obravnaval kot očitno sociološko kategorijo, in ne kot idealno podobo človeške osebnosti tako kot Konfucij. Hsun Tzujev prispevek avtorica vidi v njegovem kritičnem pretresu mohističnih in daoističnih ideal-

ov, ki so bili privzeti v konfucijansko sintezo. Lao Tzu in Chuang Tzu sta obravnavana kot filozofa, ki sta najbolj pomembno prispevala k razvoju daoistične podobe modreca. Avtorica meni, da nobeden od njiju ni razvijal hierarhije konceptov in oznak za idealnega človeka in da Hsun Tzujev shih (učenjak) - chun-tzu (plemenitnik) - sheng-jen (modrec) predstavljajo očiten konfucijanski prispevek, ki temelji na veri v učenje in vzgojo, ki - kot sta razumljeni tukaj - nista bili potezi, značilni za daoizem.

Drugi del knjige avtorica uvede z vprašanjem, ali tudi v hebrejski Bibliji obstajajo idealne podobe človeka, in z navajanjem avtorjev, ki so glede tega vprašanja izrazili svoje dvome. Vpelje dve najbolj reprezentativni idealni podobi človeka, kot ju najdemo pri piscih biblične modrosti - pravičnega oziroma pravičnega človeka (saddiq) in modreca (hakam). Avtorica obema konceptoma sledi skozi zakonik Lipit-Ishtar, Hamurabijev zakonik in hebrejsko Biblijo. Če povzamemo njene misli, lahko rečemo, da ob primerjanju idealnih podob človeka v bibličnem Izraelu in v klasični Kitajski sklepa, da je biblični Izrael razvil naslednje podobe: sveto ljudstvo (am quados), verujoči (hakam) in revni (anawim), pravični (saddiq) in modri (hakam). Klasična Kitajska pa je izoblikovala podobe modreca (shen-jen), plemenitega človeka (chun-tzu), zaslužnega (hsien-che) in resničnega človeka (chen-jen).

Ob primerjavi obeh tradicij se avtorici zdi pomembno dejstvo, da

je bila v bibličnem Izraelu oblikovana družbena podoba, medtem ko v stari Kitajski ni bilo tako (čeprav je Osrednje kraljestvo posedovalo kulturno in politično identiteto). Kljub temu, da je bil na Kitajskem podudarek na družini in na čaščenju prednikov kot neposredni referenci morale vsakega posameznika, je moral plemeniti človek to moralno moč razširiti na družbo kot celoto. V starem Izraelu pa je bila poglavitna družbena referenca ljudstvo zaveze, ki ga je družil božji zakon. Avtorica pravi, da je koncept zaveze, čeprav manjšega pomena, obstajal tudi v stari Kitajski, in sicer kot ming (legitimni ukaz s strani nadrejenega) in meng (religiozno sankcionirana zaveza zvečine med enakimi).

Komparativne obravnave sta deležna tudi pojma li in torah. Poglavitno razliko med biblično in konfucijansko idealno podobo avtorica vidi v družbeni razsežnosti, kot jo artikularata pojma: li v razmerju do kulturnega junaka in kulturne identitete, in torah v razmerju do božanske in religiozne identitete. Kljub očitnim razlikam med li (vključno s kulturno pretanjenostjo) in torah (vključno z intenzivnimi religioznimi občutki) avtorica nahaja argumente za njuno primerjavo. Idealni človek je oseba, ki je zmožna v popolnosti izpolnjevati li oziroma torah, toda v bibličnem Izraelu je videti, kot da je pojem kulturne pretanjenosti odsoten, medtem ko je v klasičnem konfucijanstvu religiozni občutek videti minimalen.

Vestno in pretanjeno analizo obeh različnih tradicij (vprašanje, do katere mere je v takšnem kontekstu sploh mogoče govoriti o »primerjavi,« ostaja odprto) zaključuje epilog, v katerem avtorica razodene svojo željo, da bi z raziskovanjem nadaljevala v dveh smereh: slediti idealni podobi človeka v pozni judovski in krščanski in razvijajoči se konfucijanski tradiciji in pretehtati integracijo teh idealov v zavesti današnjih vzhodnoazijskih ljudstev.

Nadaljnje raziskovanje bi bilo lahko zanimivo z drugačnega gledišča, namreč pokazati, v čem se med seboj razlikujejo krščanstvo (kot eden od temeljev evropske kulture), daoizem in budizem (kot dve pomembni komponenti vzhodno-azijskih kultur) in kaj je tisto, če sploh kaj, kar imajo danes skupnega.

Maja Milčinski

Donato Squicciarini, *Nunzi apostolici a Vienna*, Città del Vaticano, Libreria Editrice Vaticana 1998, 295 str. + priloge.

Naslovni nadškof Tiburnie (Teburnie) mons. Donato Squicciarini, od leta 1989 apostolski nuncij na Dunaju, je s tem delom pripravil priročnik za boljše poznavanje osebnosti, ki so na Dunaju opravljale službo apostolskih nuncijev od leta 1529 do današnjih dni. Pred objavo tega dela je na nemško govorno področje stopil že z več drugimi objavami. Prav od začetka 16. stoletja so najpomembnejše evropske dr-

žave začele med sebojno izmenjivati stalne poslanike. V takšno dogajanje se je kmalu po letu 1500 vključil tudi Sveti sedež in ustanovil svoja stalna predstavništva v Nemčiji, Franciji, Švici, Španiji, Portugalski in tudi v Avstriji.

Prvi papežev predstavnik je bil poslan na dvor avstrijskega kralja Ferdinanda 1529, ko je le-ta kot cesar nasledil Karla V. Ko se je cesar Rudolf II. (1576-1612) preselil v Prago, so se tja skupaj z drugimi diplomatskimi predstavniki preselili tudi nunciji. V tem času je bilo ustanovljeno posebno papeško predstavništvo za notranje avstrijske dežele v Gradcu, po letu 1608 pa je bil še nuncij na Dunaju. Prvenstvena skrb nuncijev v tem času je bila izvedba katoliške prenovne in izpolnjevanje sklepov tridentinskega cerkvenega zbora v obsežnem in zelo raznolikem habsburškem imperiju. V nadaljnjih stoletjih so bili v službi rimske kurije in papežev pri uresničevanju njihovih nalog kot vrhovnih pastirjev Cerkve v tesni odvisnosti od njihove podobe (zlasti v odnosu do krajevnih škofov) ter funkcije, ki se je izoblikovala v posameznih obdobjih. Marsikdaj so nastopali tudi s širšimi pooblastili. Mnogi med njimi so bili uvrščeni med kardinale (53), eden (Antonio Pignatelli, nuncij 1668-71) med njimi je postal papež z imenom Inocenc XII. Knjiga kaže podobe 83 nuncijev, ki so v skoraj petstoletni zgodovini te službe spremljali utrip krščanske skupnosti v Avstriji, še posebej pod vidikom odnosov med Svetim sedežem in podonavsko monarhijo.

Za boljše razumevanje same službe in posebnosti diplomacije Svetega sedeža je dodano uvodno poglavje s kratko zgodovino nunciatur in predhodnih oblik papeških poslancev. Zarisane so razlike med vsebinami izrazov Sveti sedež, Vatikan, odnosi med Svetim sedežem in med narodnimi organizacijami ter načela, na katerih temeljijo odnosi med državami ter katoliško Cerkvijo in državo, na čelu katere je papež. Uvodni del je namenjen tudi predstavitvi značilnih dejavnosti Svetega sedeža, s katerimi se vključuje v dejavnosti svetovne organizacije, kar daje dunajski nunciaturo ob dejstvu, da ima na Dunaju svoj sedež nekaj ustanov Združenih narodov in da v njihovih dejavnostih tamkajšnji nuncij zastopa Sveti sedež, še dodatne razsežnosti.

Osrednjo vsebino knjige sestavlja kronološko razvrščen oris posameznih nuncijev od prvega Vincenza Pimpinella do sedanjega Donata Squicciarinija. Gesla so pripravljena po isti shemi. Biografskim podatkom sledi pregled služb, ki jih je posameznik opravljal pred prihodom na Dunaj in po zaključku dunajskega poslanstva. Sumarno so začrtane politične in verske razmere v habsburški monarhiji v času opravljanja naloge ter pomembnejši dogodki, pri katerih je bil soudeležen tudi papežev poslanec. Pretežno so to bili posegi v cerkveno organizacijo, uresničevanje načrtov katoliške prenove v času po tridentinskem koncilu, imenovanja novih škofov ali dogodki, povezani z delom mednarodnih ustanov v času po

drugi svetovni vojni. Vsakemu geslu je dodana bibliografija o nunciju, ocerkvenih razmerah v Avstriji ali o izdaji virov iz njegovega obdobja. To nudi dodatne možnosti za poglobljeno preučevanje časa, v katerem je nuncij deloval, kot cerkvenih in drugih razmer v Avstriji.

Zadnji del knjige prinaša obsežno bibliografijo za zgodovino papeške diplomatske dejavnosti, zgodovino Cerkve v Avstriji ter za zgodovino dunajske nunciature. V prilogi so objavljene upodobitve vseh dunajskih nuncijev, če pa niso bile na voljo te, so objavljeni njihovi grbi. Zbirka je nastala z zbiranjem po številnih muzejih in galerijah ter škofijskih sedežih, kjer so nunciji neredko opravljali del svojega škofskega poslanstva.

Squicciarinijevo delo bo koristen pripomoček tudi za pisce del iz slovenske cerkvene in obče zgodovine, saj je bila dunajska nunciatura dolga stoletja pristojna za Cerkev med Slovenci, kakšen med nunciji je kot škof deloval v slovenskem prostoru (Peter Pavel Vergerij), nekateri pa so po služenju v Beogradu svojo diplomatsko kariero nadaljevali prav na Dunaju (Mario Cagna, Michele Cecchini). Vsekakor bi delo bilo za slovenski prostor še bolj zanimivo, če bi bili predstavljeni tudi nunciji, ki so med leti 1587 in 1622 delovali v Gradcu.

Bogdan Kolar

Vsebina
Contents

Razprave Articles

- 429 **Snežna Večko OSU**, Sadovi dobrega in zla v Davidovi družini
Fruits of Good and Evil in David's Family
- 447 **Bruno Forte**, Zgodovinska razsežnost teologije
Historical Dimension of Theology
- 459 **Maryse Dennes**, Edith Stein : Expérience de la Croix et philosophie du salut
Edith Stein - Izkušnje Križa in filozofija odrešenja
- 477 **Christian Gostečnik OFM**, Sodobni psihoanalitični pogled na religijo
Modern Psychoanalytical View of Religion
- 501 **Vinko Škafar OFMCap**, Versko slovstvo v dajncici
Religious Literature Published in the Dajncica Script
- 527 **Borut Košir**, Območni zakoni cerkve na slovenskem
Regional Laws of the Church in Slovenia
- Pregledi Reviews
- 553 **Marijan Smolik**, Tomaževa proslava v letih 1954 - 1999
- 565 **Vladimir Kos**, Nekaj kritičnih pripomb k razpravi Maje Milčinski:
Od filozofskega daoizma k daoizmu kot religiji
- 575 **Bogdan Kolar**, Stopetdeset let avstrijske škofovske konference
Ocene Book Reviews
- 581 **Jože Plevnik**, Maksimilijan Matjaž, *Furcht und Gotteserfahrung. Die Bedeutung des Furchtmotivs für die Christologie des Markus*
- 582 **Janez Juhant**, Anton Stres, *Etika ali filozofija morale*
- 584 **Anton Mlinar**, Ada Polajnar-Pavčnik – Dragica Wedam-Lukić (izd.), *Pravo in medicina*
- 586 **Maja Milčinski**, Sung-Hae Kim, *The Righteous and the Sage: A Comparative Study on the Ideal Images of Man in Biblical Israel and Classical China*
- 589 **Bogdan Kolar**, Donato Squicciarini, *Nunzi apostolici a Vienna*

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

- Prof. dr. **Bruno Forte**, Corso Vittorio Emanuele 559, I-80135 Napoli
- Doc. dr. **Christian Gostečnik OFM**, Prešernov trg 4, 1000 Ljubljana
- Prof. dr. **Maryse Dennes**, Université de Bordeaux; Résidence St. Jacques Bat. E, 41 rue de Cedres, 33170 Gradignan, France
- Prof. dr. **Janez Juhant**, Rakovnik 64, 1215 Medvode
- Doc. dr. **Bogdan Kolar SDB**, Ob ljubljani 34, 1110 Ljubljana
- Prof. dr. **Vladimir Kos**, Christmas Village, Nishiarai, Honchō 4-13-16, Adachi-ku, Tokyo (123), Japonska
- Prof. dr. **Borut Košir**, Štula 23, 1210 Ljubljana
- Prof. dr. **Maja Milčinski**, Beethovnova 12, 1000 Ljubljana
- Doc. dr. **Anton Mlinar**, Repnje 27, 1217 Vodice
- Prof. dr. **Jože Plevnik**, Regis College, 15 St. Mary Street, Toronto, Ontario, Canada M4Y 2R5
- Prof. dr. **Marijan Smolik**, Dolničarjeva 4, 1000 Ljubljana
- Doc. dr. **Vinko Škafar OFMCap**, Ob izvirkih 5, 2000 Maribor
- Doc. dr. **Snežna Večko OSU**, Koroška 1, 2000 Maribor

