

UDK 2(05)

ISSN 0006 - 5722

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 58 (1998)

ŠTEVILKA 3

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE

Ivan Štuhec, Spomin, čas in prostor

Snežna Večko OSU, Začetki izraelskega kraljestva: zavrženje in izvolitev

Christian Gostečnik OFM, Psihologija ulice in njeni temeljni mehanizmi

Stanislav Slatinek, Poročna slovesnost tistih, ki ne verujejo

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

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

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

Letna naročnina: 4000 SIT, posamezna številka 1000 SIT, za tujino 45 USD;
ŽR za SIT: 50101-603-401025; za tujo valuto: 50100-620-133 900-27620-118911/5.
Poštnina plačana pri pošti 1102.

Tisk: Tiskarna Ljubljana

*Marijanu Smoliku
doktorju teologije
rednemu profesorju
ob sedemdesetletnici
čestita uredništvo
Bogoslovnega vestnika*

Ivan Štuhec

Spomin, čas in prostor¹

Spomin na dogodek in osebo Jezusa Kristusa nas povezuje z dvatisočletno zgodovino krščanstva, ki se je v letih pred koncem tisočletja želimo posebej spominjati. Spomin na velikega doktorja svetih znanosti nas vsako leto združi k razmisleku o nebeških daljah in razdaljah našega časa in prostora, v katerega smo postavljeni z Božjo previdnostjo, kot to verujemo. Spomin na škofa, očeta Cerkve na Slovenskem, in slovenskega naroda A. M. Slomška nas letos postavlja v prostor Maribora, kjer se izteka čas tridesetih let, odkar je ponovno zaživel teološki študij po koncu druge svetovne vojne. Na ta način se je nadaljevala Slomškova dediščina, ki je v svoji Visoki bogoslovni šoli videl eno od trdnjav lastnega pastoralnega načrta. Zahvaljujoč temu, smemo danes govoriti o Slovenski škofovski konferenci in o pastoralno zaključenem prostoru slovenske metropolije. Kakor smo v devetdesetih letih zavestno stopili na pot državne samostojnosti, tako smo se v minulem letu odločili za skupno pot Cerkve na Slovenskem, s prvo skupno sinodo na tem prostoru. Smo torej v času in prostoru prehoda, katerega naj bi razumeli v luči Njega, ki je pot, resnica in življenje. Spomin, čas in prostor je naslov našega razmisleka, s katerim želimo posredovati določen prispevek k orientaciji teološke misli v času sinode, v zarji tretjega tisočletja. Najprej bomo pokazali na nekatere globalne spremembe v zavesti sodobnega človeka, potem pa izpostavili nekaj možnih odrešenjsko teoloških poudarkov.

Stari in novi svet

V ne tako davnem letu 1969 je takrat še živeči pesnik in sporni politik Edvard Kocbek o pričakovani sinodi slovenskih škofij med drugim zapisal: »Sinoda ... se mora najprej ovesti svojega značaja na prelomnici dveh velikih dob. Zato bo tudi njeno delo prelomnega značaja. Stari svet zahaja po Božji volji, novi svet vznika prav tako po njegovi volji. Novi svet mora Cerkev sprejeti s pozitivnimi in negativnimi prvinami, njena odrešenjska skrb mora biti posvečena vsem procesom zgodovine in družbe, vsem pojavom moralnega nemira in duhovnega obupa, planet in človeštvo postajata nedeljivi predmet njenega apostolstva in stvariteljstva. Prihodnost bo izredno naporna in

¹ Predavanje na Tomaževi proslavi v Mariboru 16. marca 1998.

zahtevna, v njenih najtežjih trenutkih kristjanom nihče ne bo očital več, da bodo kristjani, pač pa to, da bodo premalo prepričljivi kristjani. Vse to ukazuje tudi slovenski sinodi radikalno sinhronizacijo njenih dosedanjih oblik, metod in govorice z docela novimi potrebami znanstveno tehničnega sveta in kritičnega človeka, ki se radikalno demokratizira in laicizira ... Zdaj je čas, da se Cerkev postavi na čelo duhovnega razvoja ... Krščanstvo se mora pripraviti za sestop v moderne prepade človeške izgubljenosti. Vse bo mogoče doseči z razumljivo govorico in prepričljivo dejavnostjo.«²

Kakorkoli gledamo na usodne odločitve Edvarda Kocbeka, ki danes ponovno postaja ena od ključnih figur za razumevanje slovenskega krščanstva, je ta nekdanji mariborski semeniščnik s svojo pesniško intuicijo, zaznaval bistvene poudarke svojega in našega časa. V vrsti slovenskih teologov in filozofov, ki so pomembno zaznamovali naš domači teološki prostor, najdemo njegove duhovne sopotnike od Janžekoviča, Cajnkarja do Trstenjaka. Vsem je bila skupna tista misel Drugega vatikanskega koncila, ki je Cerkev dialoško odprla sodobnemu svetu in njegovim miselnim tokovom. Tej tradiciji in temu spominu se torej ne gre odrekati, kakor se danes ne moremo odreči kritični presoji tega, kar bi lahko imenovali mariborska teološka smer, ki se je spogledovala z idejami socialističnega kolektivismu in končala v nekakšni slovenski varianti politične teologije. Če so personalistično naravnani začetniki modernega slovenskega krščanstva v mnogih stvareh pravilno videli in ustvarjali koncilsko vizijo, se je drugo obdobje nagnilo v tragično izgubljanje orientacije in mere, ki je potrebna za to, da se sled o izviru ne izgubi v valovih sedanje zlorabe in uporabe, na tržnici političnega relativizma.

Ostanimo zato pri Kocbekovem »novem svetu«, ki neizprosno trka tudi na naša vrata, odkar so se sesule ideološke iluzije tiste popolne družbe, po kateri se še vedno toži družbenim utopistom sedanjosti, ki v svoje stare miselne sheme nalagajo nove vsebine in tako nalivajo novo vino v stare mehove. Temu novemu svetu danes pravijo postmoderna. Razprave med sociologi kulture in religije o tem, kaj je moderna in kaj postmoderna, seveda niso izčrpane in dokončane. Dejstvo pa je, da opažamo pomembne kulturne spremembe, ki so posledica spremenjene zavesti sodobnega človeka, in to nas mora zanimati, da bi spomin v času in prostoru postal živeta resničnost oziroma da bi se nam ne zgodila Pascalova odtujitev časa, ko nas spominja, da »smo tako nerazsodni, da tavamo po časih, ki niso naši, ne mislimo pa na tistega, ki je edini naš; in tako lahkomišeln, da sanjamo o časih, ki jih ni več, brez pomisleka pa izgubljam tistega, ki je edini navzoč«.³

Nedavno tega smo v slovenskem prevodu dobili knjigo z naslovom *Sol zemlje*,⁴ v kateri je intervju s kardinalom Ratzingerjem. Avtor je znani nemški publicist Peter Seewald. Ko sta govorila o novi pomladi človeškega duha za 3. tisočletje, je Seewald kardinalu zastavil vprašanje: »Ob koncu tega stoletja so se mnoge nekoč tako obetavne družbene zamisli zrušile. Tu so marksizem (Marx:

² E. Kocbek, *Anketa o sinodi 1969*, v: CSS 32 (1998), 15-16.

³ B. Pascal, *Misli*, Celje 1980, 64.

⁴ J. Ratzinger, *Sol zemlje*, Ljubljana 1998, 257-259.

Religija je opij za ljudstvo), psihoanaliza (Freud: Religija je nevroza človeštva) in tudi etika sociologov in predstava o tem, da more obstajati nrvnost onstran institucije ... Sami ste si pred desetimi leti drznili postaviti prognozo: »Novo že prihaja.« Kakšno slutnjo ste imeli o tem novem, kakšno naj bo to? Ali je bilo s tem mišljeno, da se bo postmoderna kultura preživela, kultura, ki ste jo nekoč označili kot »kulturo oddaljitve od praspominjanja ljudi«, praspominjanja, ki je »spominjanje na Boga«? Kardinal je na to odgovoril: »S tem sem hotel reči, da se bodo pokazala notranja brezpotja in protislovja, tudi notranje neresnice takih teorij. In to se je v veliki meri tudi zgodilo. Doživljamo demitologizacijo mnogih ideologij ... Da je religija v človeku prarealnost, je postalo očitno ... In tako je bilo upanje, ki sem ga hotel izraziti in katerega prej ko slej gojim, da bo prišlo tako rekoč do samokritike ideologij zaradi izkušenj zgodovine«.

Ko govorimo o postmoderni, predpostavljamo, da gre za globoko notranjo povezavo z moderno in da ko govorimo o koncu velikih ideologij in zgodovinskih mitov, ne mislimo samo na propadle družbene sisteme na koncu razsvetljenske moderne, ampak predvsem na konec njenih velikih mitov, kot so vera v znanost, razvoj, napredek, razum in demokracijo. Zgodovinske izkušnje neprestano postavljajo te razsvetljenske zgodbe o uspehu pod vprašaj. Postmoderni človek se je znašel v praznini prostega časa, v negotovosti kakršnekoli zveze in zaveze, ogrožen od ekoloških nevarnosti, nepotešen v družbi blagostanja, prestrašen od genetičnih manipulacij, osamljen med računalniki in drugo tehnologijo, ki ga povezuje s celim svetom, zaprt v svoj lastni svet in zaman čakajoč na solidarnost drugih ali pa ta pride potem, ko so tisoči na lastni koži izkusili moč in nemoč svetovne skupnosti (primer Bosna in Hercegovina). Velike utopije, ki so očarale modernega človeka in razočarale postmodernega, v slednjem prebujajo drugačen vrednostni svet. Umiranja za velike in visoke ideale je konec. To, kar je zanimivo, je mali svet konkretnega vsakdanjega življenja. Sreča se ne išče v daljni prihodnosti popolne družbe, ampak v sedanjem trenutku potešenih čustev in čutov, v sedanji omami. Nove vrednote so udobnost, lepota, mladost, igra, humor, odkrivanje novo starih kultur in s tem kozmopolitizem turističnega značaja, ki mu pripada sproščeno, vznemirljivo in ugodja polno uživanje življenja. Za doseganje tovrstnih življenjskih idealov sodobnemu človeku veliko bolj ustreza svetovni mir kot neprestana vojna žarišča, skrb za čisto okolje kot strah pred naravnimi katastrofami, tolerantnost do drugačnih namesto rasizma, nacionalizma in fundamentalizma, miroljubnost namesto konfliktov in sporov. Jakov Jukić, predavatelj sociologije religije v Splitu, pravi, »da človek postmoderne nikakor ni naklonjen abstraktnemu in težkemu razmišljanju, temveč se raje zateka v igro sprejemanja površnih vtisov in k ludičnemu užitku. Zato se mu zdi slika bolj zanimiva kot besedilo, zvok bolj kot sporočilo. Njegovo mišljenje je hitro in gibko, a tudi varljivo, slabo in nemočno. To pomanjkljivost pa krepko nadoknadi z zadovoljstvom v močnih čustvih, ki jih izzivajo v njem vse številnejše senzacije in šoki preko televizijskih ekranov in drugih medijev ... V civilizaciji spektakla in reklam so namreč vsa ostra protislovja - med resnico in lažjo, med lepim in grdim, med stvarnim in nestvarnim - nujno zabrisana in se začnejo gibati na površini v celem razponu svojih ekstremnih dosegov ... Gotovost moderne se je spremenila v negotovost

postmoderne. Sekularizacija, ki je tako nevarno ogrozila obstoj religije, pa se je nepričakovano usmerila k svetovnim religijam moderne in šele kasneje zajela zgodovinsko krščanstvo.⁵

Postmoderni človek tako v naš čas prinaša dediščino modernih idej individualizma, pluralizma in svobode ter z njimi povezane demokracije. Ta dediščina evropskega liberalizma je v katoliški Cerkvi in njeni teologiji doživela več odklonilnih kot odprtih stališč. Kljub dejstvu, da v meniških statutih lahko vidimo začetne modele demokracije in da je grškemu pojmovanju demokracije, ki je temeljila na sakralnem poročtvu bogov, prav judovsko-krščanska tradicija omogočila desakralizacijo družbene ureditve, je katolištvo do Drugega vaticanskega koncila gledalo na moderne ideje z veliko skepsjo. Tudi ideja o človekovih pravicah, ki se je porodila med španskimi teologi, še posebej pri Frančišku de Victoria in ki je odigrala odločilno vlogo pri zaščiti domorodcev v Ameriki, je svojo dokončno uveljavitev doživela v Cerkvi šele po zadnjem koncilu.⁶

Slovenska teološka misel je bila vse do danes močno zaznamovana z neosholastičnim tomizmom, ki so ga gojili sicer za moderne ideje odprti teologi. Vprašanje posameznikove svobode je ostalo nepredelano in ga je avtoritarni režim po drugi svetovni vojni dodatno blokiral. Samozavest slovenskega človeka se zato počasi in mukoma prebujajo; posebej ko gre za odnos do kakršnekoli oblasti, mu iz podzavesti izbruhne servilnost in lakajevska vdanost. Čeprav je slovenski človek postal občutljiv za individualno svobodo, ko gre za njegov mali zasebni svet, ostaja brez kritičnega mišljenja in hitro podleže tujim vplivom zaradi še vedno provincialne prestrašenosti. Tudi partijska pripadnost temu ali onemu taboru kaže na to, kako se moderna ideja individualnosti ni uspela utrditi, ne v družbi ne v Cerkvi. V zadnji pogrešamo samostojne ustvarjalne pobude, ki bi z evangeljskim žarom odgovorile na pomembna znamenja časa. V prvi pa se to kaže v neprebujenosti civilne pobude in poguma. Ko je v devetdesetih letih France Bučar analiziral politično misel slovenskega kristjana v takrat še totalitarnih družbenih razmerah, je najprej ugotavljal, da je totalitarizma konec zaradi preprostega dejstva, ker je človek tako večplastno bitje, da ga nobena država, še manj pa oblast, ne moreta v celoti zaobjeti.⁷ Kakor se je v gospodarstvu uveljavil timski način vodenja za razliko od hierarhičnega, tako se bo v skladu s sodobnim čutenjem človeka to moralo zgoditi v politiki in seveda tudi v Cerkvi. Hierarhična disciplina gradi na tem, kar je, medtem ko sodobno čutenje na osvajanju tistega, česar še ni. »Takega osvajanja pa je sposobna samo emancipirana osebnost s svobodnim poletom duha, saj je emancipiranost v dobesednem pomenu ravno odvezanost zavezanosti nadrejenega družinskega poglavarja.«⁸

Nekdanje monolitne kulture je konec in sodobni človek ima na izbiro nešteto modelov življenja in številne različne kulture, ki so vsaka na svoj način

⁵ J. Jukić, *Krščanstvo, Cerkev in postmoderna kultura*, v: Zbornik Draga 1996, 13-17.

⁶ Prim. A. Stres, *Človekove pravice in krščanstvo*, v: Varstvo človekovih pravic, Zbornik razprav, esejev in dokumentov, Ljubljana 1988, 361-383.

⁷ F. Bučar, *Politična misel slovenskih kristjanov*, v: Prelomni časi, Zbornik predavanj s teološkega tečaja 1988/89, Ljubljana 1989, 66.

⁸ F. Bučar, n. d., 65.

ustrezale človekovi stvarnosti. Sodobna sredstva komuniciranja ponujajo široko pestrost ponudb, ki relativizirajo vse obstoječe in do včeraj veljavno, pa naj gre za etične norme ali oblike verovanja. Vendar pa pluralizem ne rešuje človeka zaskrbljenosti; kaj mu končno pomeni relativnost vsega, ko gre za njegov pojav življenja in smrti. Šibka individualnost je toliko bolj izpostavljena izgubi svojega lastnega obraza sredi sveta mnogih resnic, ki jih ne propagirajo samo sodobni slovenski kulturologi, ampak so postale retorična stalnica politične nomenklature. Že citirani Jukić dobro ugotavlja, da bodo »osamljenost, potrnost in bivanjska zmeda verjetno spodkopavale načrt o obnovi sveta v znamenju individualizma in v podobi pluralizma. Ljudje danes zares živijo bolj svobodno in navidez srečneje, vendar jih pretresajo notranje identitetne krize in potreba po skupnosti. Med svobodo in smislom ni prišlo do globljega sporazuma ... Glede tega je naša civilizacija enako ranljiva in vprašljiva kot vse druge doslej v zgodovini, znane in preživete. V tem pa se tudi skriva velik čar vsakega človeškega duhovnega iskanja resnice«. ⁹

Individualna svobodna izbira na pluralnem polju kultur, običajev, navad in religij ima seveda posledice tudi za vernost postmoderne človeka. Vse javno-mnenjske raziskave, tako po svetu kot pri nas doma, kažejo, kako si postmoderni človek poljubno izbira posamične elemente iz celostnega zaklada vere. Večina ljudi še vedno izpoveduje vero v Boga ali neko višje bitje. Odstotek tistih, ki verujejo v posmrtno življenje in v vstajenje, pa je bistveno nižji. Sodobni vernik je tudi na področju verskih resnic potrošnik, ki izbere tisto, kar potrebuje. Cerkev mu je postala servis, kjer se za plačilo dobi usluga, njega pa odveže vsake zavezanosti v prihodnosti. Vernik se odloča glede na počutje in sorodno doživljanje, ne pa glede na vsebino, zvestobo tradiciji ali nauku. Individualistični in pluralni ideji postmoderne tako ustreza ravnanje vernika, ki išče svojo lastno duhovno uresničitev in dopušča pluralnost resnic, med katerimi izbira sam in drugi. ¹⁰

Praksa vernikov potrjuje spoznanje, da se je v krščansko zavest naselilo nekaj pomembnih sestavin postmoderne, kot so duhovno samouresničevanje, lastna izkušnja kot merilo religioznosti, predanost čustveni vzhičenosti pred liturgično natančnostjo, zdravljenje lastnih ran in popolna pozaba na strukturni greh, svobodno izbiranje ustrezne skupine po ključu počutja in sprejetosti. Temu človeku so zato blizu vrednote, kot je osebno izkustvo, holistična vizija sveta, ljubezen in sočutje, kot temeljni pogled na ljudi, nasprotovanje materialistični družbi, zavračanje modernističnih mitov, kot je znanost, racionalnost in napredek. ¹¹ Vse to je prisotno tudi v duhovnih gibanjih v Cerkvi, ki so verodostojen izraz postmoderne zavesti znotraj krščanstva. ¹²

⁹ J. Jukić, n. d., 20.

¹⁰ Prim. P. L. Berger, *Sehnsucht nach Sinn*, Frankfurt 1992.

¹¹ J. Jukić, n. d., 24.

¹² Prim. *V somraku duhovnih avantur*, Zbornik predavanj s teološkega tečaja 1991/92, Ljubljana 1992.

Odrešenjska teologija zgodovine

Iz zgodovine teologije vemo, da je Tübinska teološka šola¹³ teološko misel gradila na zgodovinskih predpostavkah; krščansko verovanje izhaja iz Božje besede in Božjega delovanja, ki je enkrat za vselej postalo zgodovinsko. Da bi prišli do notranjega razumevanja vere, je potrebno prodreti v zgodovinsko dogajanje stare in nove zaveze, od apostolskih spisov do cerkvenih očetov, od kerygme do dogme, od vzhodne do zahodne teologije, od specifičnega srednjeveškega načina mišljenja do novoveškega in postmodernega. Samo tako se vera pokaže kot notranja izraznost človeka; kot tista, ki sama sebe skozi celotno zgodovino odrešenja demitologizira in se konkretizira kot prazivorna vernost, kateri mora slediti teološka misel. Časovno prostorska zasidranost spomina na dogodek Jezusa Kristusa predpostavlja odrešenjsko razumevanje zgodovine, ki ga je Walter Kasper tako opredelil: »V svetopisemskem smislu je potrebno zgodovino razumeti kot dialog med Bogom in človekom (človeštvom), ki se v posameznih zgodovinskih obdobjih izživi. V vseh obdobjih se posameznik na novo najde, je vanje postavljen in je tisti, ki te čase sooblikuje. Čas in zgodovina torej v novozaveznem pomenu nista nekakšen enakomeren tok, kakor tudi ne golo zaporedje dogodkov, pač pa veliko bolj odprt prostor tubivanja in tisto obzorje človekove zgodovinske eksistence, ki mu ga Božja odrešenjska moč daje na razpolago za poslušnost ali neposlušnost. Takšna zgodovina ni niti premica niti krog, ni ne spirala ne sinusna krivulja, pa tudi ne nihalo, tudi ne dialektični trojni korak in organski razvoj, ampak je kvečjemu lahko razvojna napetost dveh polov, ki sta dokončno in nepreklicno eshatološko povezana v Kristusu.«¹⁴ V luči odrešenjske teologije zgodovine se nam zato zastavlja vprašanje, glede na naš konkreten zgodovinski položaj, kaj ta pomeni za naše odrešenjsko zgodovinsko delovanje in zadržanje. Ali, kakor bi lahko rekli z Mounierom, »sled za absolutnim nas torej vedno spet pripelje do zgodovine, hkrati pa nas tudi vedno znova iz nje izvrže. Človek je človek le po dejavni zavzetosti ... porok naše svobode v dejavni zavzetosti je relativna narava zavzetosti. Relativna glede na absolutno, ki ga oznanja, ga hkrati udejanji in se mu izneverja.«¹⁵

Gotovo najprej pomeni, da smo vedno znova postavljeni pred razmislek o odnosu med svobodo in smislom našega bivanja. Če spoštujemo človekovo občutljivost za njegovo individualnost in če vzamemo zares pluralnost poti, ki vodijo do smisla in do Boga, potem bomo morda odgovorili na eno od velikih pričakovanih novega sveta. V omenjenem pogovoru kardinal Ratzinger na vprašanje, koliko je poti do Boga, odgovorja: »Toliko, kolikor je ljudi. Kajti tudi znotraj iste vere je pot slehernega človeka čisto osebna.«¹⁶ Zato gotovo danes ni dovolj, da teologija razmišlja o idejnih rešitvah možnih poti, ampak da se skupaj

¹³ LThK 10, Freiburg 1986, 390-391.

¹⁴ W. Kasper, *Glaube und Geschichte*, Mainz 1970, 79.

¹⁵ E. Mounier, *Oseba in dejanje*, Društvo 2000, Ljubljana 1990, 34.

¹⁶ J. Ratzinger, n. d., 34.

podamo na pot različnih poti, ki pa imajo za skupno neizmerno široko pot resnice in življenja, ki je Jezus Kristus. Teologija, ki ostaja na ravni teoretičnega in racionalnega diskurza, se ne dotakne svobode, še manj pa smisla človekovega doživljanja. Čas velikih teoloških disputov je mimo in ti tudi ne zanimajo konkretnega zgodovinskega človeka, ki želi za svojo pot iskanja najti odrešenjski odgovor, odgovor, ki mu bo osmisлил njegovo praznino. Sodobni teolog se ne more več skriti za briljantno izpeljano teološko mislijo, ne more se izogniti odgovoru tako, da se skriva za drugo avtoriteto ali celo za cerkveno učiteljstvo. Tisti, katerim je poslan, terjajo osebni odgovor, odgovor drugega. V naši lastni poti je otipljiva odrešenjska pot, ki smo jo hodili z Jezusom in jo hodimo še danes. Osvoboditev od modernih in postmodernih mitov, sprejetost lastne individualnosti in jasna orientacija znotraj pluralnosti odrešenjskih ponudb nam lahko nudi prepričljivost tiste podobe, ki zmora nagovoriti, ker jo samo stalno nagovarja Božja navzočnost.

Postmoderni človek nam zato postavlja tudi vprašanje metode. Kongregacija za katoliško vzgojo, Papeški svet za laike in za kulturo sta leta 1994 izdala dokument o *Navzočnosti Cerkve na univerzi in v univerzitetni kulturi*. Med drugim ugotavljata, da v univerzitetnem življenju pogosto manjkajo oblike sprejemanja, spremljanja in skupnega življenja ter da so stiki s profesorji zelo omejeni. Težko je za univerzo srečevati se s tem položajem, ker je večkrat prenehala biti »skupnost študirajočih in poučujočih v iskanju resnice.«¹⁷ Ta vprašanja so toliko bolj aktualna za Teološko fakulteto na univerzi, ki nima za svoj cilj samo strokovne usposobljenosti svojih študentov, ampak jih spremlja na njihovi poti iskanja odgovorov na vprašanja svobode in smisla. Vse reforme študija, ki se jih lotevamo, ne spremenijo nič na ravni medosebnega in participativnega odnosa na relaciji študentje - profesorji. Zasičeni z množico informacij in obremenjeni z jasnimi vprašanji in naučenimi odgovori, ostajamo v času predmoderne, njene izrojene znanstvene racionalnosti in pozitivizma, ki nimata odrešenjskega naboja in nas naprej držita v sponah idej, pravil, teorij in norm, ki jih vsi skupaj izpolnjujemo, pogosto na račun smiselnosti bivanja.

Kairos časa, ki ga živimo, nas je umestil nazaj v univerzo. Po formalni in ekonomski plati smo povezani. Tuintam tudi na interdisciplinarni ravni. Na tistih področjih, ki so manj obremenjena z idejnimi spori preteklosti. Posamezne vede se vedno bolj glasno sprašujejo o svoji lastni etični zavezanosti. Iz moderne v postmoderno podaljšani slovenski liberalizem še vedno vztraja na sodbi o religiji kot odtujitvi in zasebnosti. Zato tudi ne čuti nobene potrebe po dialogu, pač pa po stalnem vzpodbujanju konflikta s predpostavko, da je religioznost neresen problem. Zatekanje v postmoderni relativizem se zato zdi edina primerna rešitev, ki omogoči preskok že zdavnaj rešenega vprašanja znanstvenosti teologije, s tem pa odnosa med razumom in vero. Znani ameriški sociolog Berger opozarja, da »relativizem, ki izhaja iz pluralizma, res osvobaja človeka mnogih suženjskih navad in vezi, vendar pa je lahko svoboda, ki iz njega izhaja, tudi zelo boleča, tako da se ljudje velikokrat želijo osvoboditi tega bremena

¹⁷ *Cerkev in kultura*, CD 59, Ljubljana 1995, 43.

relativizma ravno tako, kot so ga prej zahtevali.¹⁸ Posledično to lahko pomeni eksistencialni nihilizem ali pa politično-oblastniški fundamentalizem. Vendar to dejstvo ne odvezuje teologije, da išče dialog z modernimi znanostmi in sodobnimi miselnimi tokovi. Ravno obratno, to je tisto poslanstvo, ki bi ga v spremenjenih okoliščinah morali vzeti zelo zares, še posebej ob dejstvu, da je teološka fakulteta postala kraj interdisciplinarnega študija laičnih teologov. Postmoderna fragmentarnost išče holistične rešitve. Pluralnost izbir v navezi s teologijo omogoča uresničitev individualnih teženj. Težnja po participaciji in vsestranski komunikaciji pa bi morala postati uresničevanje konkretnega prostora, v katerem živimo. Za uresničitev vsega tega pa bo potrebno vztrajno demitologizirati ostanke ideologij moderne, ki naš čas in prostor prekomerno obremenjujejo ter ga s tem oddaljujejo tako od zdravega spomina na humanum kot christianum.

Sklep. Stari svet zahaja po Božji volji, novi svet vznika prav tako po njegovi volji. V starem in novem svetu pa ostaja spomin na Jezusa Kristusa, ki v družbi z Očetom in Svetim Duhom predstavlja vir komunikacije, ki spoštuje individualnost v njeni odprtosti do Drugega, s tem pa pluralnost poti, ki peljejo k osmišljenosti človekove svobode, kar je cilj posameznika in bi moral postati skupni cilj človeštva, če ne želimo postati poslednja apokaliptična generacija. Naj postane torej čas sinode prostor tistega odprtega dialoga, ki življenje osmišlja in izbira.

Povzetek: **Ivan Štuhec, Spomin, čas in prostor**

Spomin na dogodek Jezusa Kristusa na prelomu tisočletja dobiva nove razsežnosti glede na spreminjajočo se zavest sodobnega človeka. Tako imenovano postmoderno obdobje predstavlja izziv za evangelizacijo in za krščanstvo, s tem pa za teološko misel, ki se je znašla pred problemom svobode in smisla ter pred vprašanjem svoje odprtosti do drugih ved. V prvem delu je predstavljena predvsem sprememba zavesti v času in prostoru, ki ga živimo, v drugem pa smer odrešitjsko zgodovinskega odgovora teologije danes.

Summary: **Ivan Štuhec, Memory, Time and Space**

At the turn of the millennium the memory of the event of Jesus Christ receives new dimensions in view of the changing awareness of the modern man. The so-called postmodern era represents a challenge for evangelisation and christianity and thus also for theological thought that finds itself confronted with the problem of liberty and sense and with the question of its openness to other sciences. The first part of the treatise presents the changing awareness in the time and space we live in and the second part deals with the direction of the present theological response in the framework of history of redemption.

¹⁸ Prim. J. Jukić, n. d., 19.

Snežna Večko OSU

Začetki izraelskega kraljstva: zavrženje in izvolitev

Zgodovinski začetki izraelskega kraljstva so zastrti v meglo. Le stežka uskladimo različna poročila v Prvi Samuelovi knjigi, ki pripovedujejo npr. o izvolitvi Savla in Davida za kralja (prim. 1 Sam 9-11; 16-17). Toliko bolj se ta besedila odlikujejo s teološko jasnostjo, ki osvetljuje temeljna vprašanja človeškega bivanja. Ta besedila so sad razmišljanja v luči vere nad presenetljivimi Božjimi potmi v zgodovini izvoljenega ljudstva. Zakaj je bil nekdo izvoljen, drugi zavržen? Zakaj je nekdo uspel, drugi propadel?

Nastanek izraelskega kraljstva pomeni, da se je dotakratni rodovni sistem nepovratno končal. Da je stara družbena ureditev skupaj z ustrežno versko institucijo propadla in prepustila mesto novi, je za pisce Samuelovih knjig pomenilo zavrženje oziroma izvolitev nosilcev teh sistemov. Zato skušajo odgovoriti zlasti na vprašanje, ali je bilo to pravično, sta takšna kazen in nagrada bili po meri krivde in zasluženja. S podobnimi vprašanji se srečuje vsaka civilizacija. Kako jih rešuje, kaže, kako pojmuje Boga in človeka in njun medsebojni odnos.¹ V raziskavi nas torej zanima, kako se v pojmovanju krivde, odpuščanja in kazni v začetkih kraljstva razodeva svetopisemski nauk o Bogu in človeku ter o njunem medsebojnem odnosu.

Samuelovi knjigi sta v celoti zgrajeni na nasprotujočih si likih. To, po čemer se liki izključujejo, je osrednja tema pripovedi. Nastopajo naslednje dvojice:

1. Elkanajevi ženi Ana in Penina (1 Sam 1,2 sl.).
2. Samuel in Elijeva sinova Hofni in Pinhas (2,2-36).
3. Elijeva duhovniška hiša in hiša zvestega duhovnika (Cadoka) (2,27-36; 22,6-23; 1 Kr 2,26-27).
4. Izraelci in Filistejci (4-7; 13-14; 17 itd.).
5. Izraelci in Amónci (11).
6. Savel in David (13,13-14; 15,28; 18-31).
7. Savel in Amalečani (15) - Samuel in Agag (15,32-33).
8. David in njegovih sedem bratov (16).
9. David in Goljat (17).

¹ Tako se npr. antična grška filozofija odlikuje po visokem pojmovanju kreposti, pozna Božjo prizanesljivost, a tudi nujnost kazni za prestopke in brezizhodnost reinkarnacije; prim. J. Krašovec, *Plato's and Plutarh's Theories of Punishment*, v: *Živa antika. Antiquité vivante* 43 (1993), 5-30.

10. Savel in Jonatan (20,30 sl.).
11. Savel in Ahimeleh (22,6-23).
12. David in prebivalci Keile (23,7-13), Zifci (23,19-24; 26,1), prebivalci En Gedija (24,2).
13. David in Nabal (25).
14. David in Filistejci (29).
15. David in Abnêr (2 Sam 2,8.12-32).
16. Savlova hiša in Davidova hiša (3-4).
17. David in njegova žena Mihala (6,20-23).
18. David in okoliški narodi (8;10).
19. Absalom in Amnon (13,20-39).
20. David in Absalom (15-19).
21. David in Šimi (16,1-14; 19,1-24; 1 Kr 2,8-9.36-46).
22. David in Ševa (20).
23. Savel in Gibeonci (21,1-14).
24. David in Joab (2 Sam 3,22-39; 1 Kr 2,5-6.28-35).

Bežen pogled na dvojice pokaže, da gre po eni strani za nasprotje med Izraelom in ostalimi narodi, po drugi strani pa za nasprotja znotraj Izraela. Prvo nasprotje temelji na različnem verovanju narodov in Izraela in izziva zlasti vojaške spopade. Toda pozornost piscev velja predvsem nasprotjem znotraj Izraela: le-ta izvirajo iz različnega dojetanja Boga Jahveja, njegovih zahtev do človeka in človekovega odgovora nanje. V tej drami pravega in zgrešenega spoznanja in ravnanja se odvija dogajanje Samuelovih knjig. V pričujoči raziskavi se bomo osredotočili na Ano in Penino ter Elijevo duhovniško hišo in Samuela ter hišo zvestega duhovnika Cadoka.

1. Ana in Penina

Nasprotja, ki zaznamujejo Samuelovi knjigi, so prisotna že na samem začetku in kot v kali vsebujejo ves nadaljnji razplet dogajanja. Prvi nasprotujoči si par sta dve ženi, ki vodita bitko na življenjsko pomembnem in občutljivem področju družine in vrednotenja žene v patriarhalnem okolju.

a) Ana izprosi in daruje Samuela (1,2-28)

Takoj ko pisatelj predstavi Elkanajevo družino, pokaže na izvor zapleta:

»Imel je dve ženi; eni je bilo ime Ana, drugi je bilo ime Penina.

Penina je imela otroke, Ana pa ni imela otrok« (1,2).²

Besedilo razlaga obstoječe dejstvo teološko - Anino nerodovitnost je povzročil Gospod:

»Gospod je zaprl njeno naročje« (1,5,6).³

² L. M. Eslinger, *Kingship of God in Crisis: A Close Reading of 1 Samuel 1-12*, BLS 10, Sheffield 1985, 69, opozarja na podrobnost, da je Ana kot ljubljena žena predstavljena prva, toda ko govori o otrocih, pride na prvo mesto Penina, ker ima otroke.

³ Prim. L. M. Eslinger, n. d., 68-83.

Toda za Penino, ki ima otroke, ne pravi, da ji je Gospod odprl naročje. Zakaj? Pri ženi, ki je prikrajšana, je ta razlaga nujna, sicer bi (takratni) bralec pomanjkljivost najverjetneje pripisal kazni za njeno krivdo. Kot kazen si je, sodeč po njenem ravnanju, razlagala Penina (v. 6-7). Da tudi njena rodovitnost izvira od Gospoda, je za pisatelja tako očitno, da tega niti ne omenja. Toda žena to razume drugače. Nikjer ni rečeno, da se zahvaljuje Bogu, kar bo pozneje storila Ana. Nasprotno, ko žali nerodovitno tekmico, kaže, da v svoji rodovitnosti vidi potrditev svoje vrednosti in v Anini nerodovitnosti dokaz za njeno nevrednost. Zato se lahko v svojih očeh ponaša in Ani izkazuje prezir.⁴ S tem postane podeželska družinska scena prizorišče nasprotujočih si teoloških stališč in iz njih izvirajočih moralnih drž. Kajti Sveto pismo ne trdi le, da Bog človeka nagraduje in kaznuje, temveč tudi, da si je sodbo pridržal zase.

Samo izhodišče zapleta, Anina nerodovitnost, priključuje v spomin druge nerodovitne žene, Saro, Rahelo, Samsonovo mater ... ki so po Božjem posegu rodile rešitelje. S tem daje slutiti, da se bo tudi zdaj zgodilo nekaj odločilnega za ta zgodovinski trenutek.⁵

Samuelovo rojstvo potrди, da je Bog videl Anino stisko in »se je je spomnil« (1,19) zaradi njene zaobljube (v. 11) ter duhovnikove priprošnje (v. 17). Njen govor, s katerim izpolni svojo zaobljubo in daruje prvorojenca Gospodu, izraža odnos z Bogom, ki je spleten iz ljubezni, hvaležnosti in velikodušnosti (v. 26-28). Njegov osrednji del je zgrajen na besedni igri z izrazom »prositi« oziroma »želeli«, ki izraža obojestransko dajanja in sprejemanja med Bogom in Ano:

»Za tega dečka sem molila in Gospod mi je izpolnil mojo željo, ki sem jo od njega želela. Pa tudi jaz sem ga zaželela Gospodu; vse dni, ki jih bo živel, naj bo zaželen Gospodu« (1,27-28).⁶

⁴ Takšno sklepanje lahko pri Penini predvidevamo tudi, če je njen odnos do Ane povzročil Elkana s tem, ko je »Ano ljubil« (v. 5), kot predvideva L. R. Klein, »Hannah: Marginalized Victim and Social Redeemer«, v: A. Brenner, *A Feminist Companion to Samuel and Kings*, Sheffield 1994, 84-85.

⁵ L. M. Eslinger, n. d., 77-78, v podobnosti med Anino prošnjo v 1,11 (*'im rā'oh tūr'eh bā'ōni 'āmātekā*) ter Jahvejevo trditvijo v 2 Mz 3,7 (*rā'oh rā'ti 'et-ōni 'ammī*) vidi namig na dejstvo, da bo Samuel odgovor na Anino stisko, kakor je bil Mojzes odgovor na stisko ljudstva v Egiptu. S tem pa besedilo že začne predstavljati Samuela kot tistega, ki bo legitimno, kot novi Mojzes, zamenjal Elijeva sinova. Zanimivo je, da pripoved v 1 Sam ne govori o stiski ljudstva, iz katere naj bi ga Samuel rešil, temveč o Anini stiski, iz katere jo Samuelovo rojstvo dejansko reši. P. D. Miscall, *I Samuel: A Literary Reading*, ISBL, Bloomington 1986, 11, trdi, da Anina stiska, ki odseva stisko Izraelcev v Egiptu, usmerja pozornost na odsotnost ogroženega položaja ljudstva, iz katere naj bi ga Samuel rešil. Toda že v Samuelovi mladosti (prim. 2,26-36; 3) se razodene stiska ljudstva, iz katere bo Samuel izpeljal svoje ljudstvo. P. K. McCarter, *I Samuel*, AB 8, Garden City, N. Y. 1980, 64, poudarja, da Samuelovo rojstvo pomeni konec starega družbenega sistema in vzpostavitev novega reda, ki se začne z uvedbo kraljestva in zavrnitvijo Šila ter Elijeve duhovniške družine. Na njuno mesto bosta stopila kralj David in češčenje Boga v Jeruzalemu. Posebej o položaju in vlogi Ane prim. A. Brenner, n. d., 68-104.

⁶ O vprašanju, na koga se je to besedilo s tolikim poudarkom na š' l izvirno nanašalo, prim. I. Hylander, *Der literarische Samuel-Saul-Komplex (1 Sam. 1-15) traditions-geschichtlich untersucht*, Uppsala 1932; J. Dus, *Die Geburtslegende Samuels, 1. Sam. 1: Eine tradi-*

Ta zahvala je druga stran diptiha, katerega prva stran je popisana z zagovorom njene poštenosti in z izpovedjo velike bolečine:

»Ne, moj gospod! Žena potrtega duha sem. Vina in opojne pijače nisem pila, temveč sem izlila svojo dušo pred Gospodom. Nikar ne imej svoje dekle za ničvrednico, kajti iz prevelike žalosti in bridkosti sem doslej govorila« (1,15-16).

Obe strani sta pod enim vidikom različni in pod drugim enaki. Različni sta glede na okoliščine glavne junakinje, ki je najprej nerodovitna, potem pa rodi sina. Enaki sta z ozirom na njen odnos do Boga, ki je v obeh okoliščinah bistveno enak: Bog je za Ano Stvarnik, ki daje življenje. Če njej še ni podaril potomca, je sicer nesrečna, vendar se z zaupanjem obrača nanj: »... in daš svoji dekli moškega potomca ...« (v. 11). Ko dobi sina, vidi v tem odgovor Stvarnika na človekovo prošnjo: »Za tega dečka sem molila in Gospod mi je izpolnil mojo željo, ki sem jo od njega želela« (v. 27). Bog, ki izpolnjuje človeške želje, ima hkrati tudi sam do človeka svoje želje. Že Anina zaobljuba, da bo sina, če ji ga bo dal, dala njemu (v. 11), rahlo zveni kot »podkupovanje«, je njena spremna beseda, ko mu izroča Samuela, spev o človekovi veličini: enako kot je on, Bog, izpolnil njeno željo, lahko zdaj tudi ona, žena, stori, da Bog dobi v dar zaželenega.

b) Ana se zahvaljuje Bogu (2,1-10)

O Penini in njenih otrocih ne zvemo ničesar več. Pač pa se nasprotje med obema ženama še enkrat pojavi v Anini pesmi (2,1-10). Ta pesem se še nekoliko pomudi ob dogodkih, ki so se zgodili v družini na Efrájimskem pogorju, a že napovedujejo korenite preobrate v skorajšnji prihodnosti.⁷ Na temelju monoteizma, ki preveva celotno pesem, je prevračanje obstoječega družbenega reda v prid ubogih in neznatnih neizpodbitno dejstvo. V. 9 pa поблиže predstavi razloge Gospodovih posegov:

»Korake svojih zvestih varuje,
hudobni pa izginejo v temi,
zakaj človek ne bo uspel s silo« (2,9).

V tej vrstici nasprotujoči si sloji niso več opredeljeni po svojem položaju v družbi (v. 4-5.7-8), temveč po odnosu do Boga, ki odloča o njihovi dokončni usodi.⁸ Nasprotno od Gospodovih »zvestih« se »hudobni« zanašajo na lastno moč in se »upirajo« Gospodu (v. 10a). Takšna drža je povsod v Svetem pismu

tionsgeschichtliche Untersuchung zu 1 Sam 1-3, v: RSO 43 (1968), 163-194; J. T. Willis, *Cultic Elements in the Story of Samuel's Birth and Dedication*, v: ST 26 (1972), 34-38.

⁷ Med razlagalci ni enotnosti, ali pesem izvirno sodi v ta kontekst, ali pa je bila sestavljena za neko drugo priložnost in zaradi ustreznosti vsebine postavljena v to besedilo, ki v 2,11 nemoteno nadaljuje pripoved, ki se je končala v 1,28. Prim. kritičen pregled mnenj v L. M. Eslinger, n. d., 99-102, kjer avtor prepričljivo trdi, da sodi izvirno v ta kontekst.

⁸ Dejansko so v Svetem pismu bogati, močni in vladajoči večinoma sinonim za hudobne oziroma brezbožne, in nasprotno se ubogi zanašajo na Boga, ki jih rešuje (prim. Ps 9,10.13.19; 10; 21 itd.; Iz 57,14-21; Jer 20,13; Sof 2,3; Bar 2,18; Mt 5,3; Jak 1,9-10 itd.). Vendar izraz za Jahvejeve ubožce v Anini pesmi ne nastopa.

obsojena kot greh, ki bo ugonobil tistega, ki v njem vztraja.⁹ To napovedujeta tudi v. 9-10: takšni bodo izginili v temi, ne bodo uspeli, bodo strti.

V tem kontekstu in na temelju tega, kar zvemo v 1. poglavju, tudi vrstica o ženah ne le ugotavlja nepričakovane spremembe v telesu ženske, temveč oznanja, da sta možnost in nemožnost rojevanja v Božjih rokah:

»Nerodovitna rodi sedemkrat,

mati z mnogimi otroki obnemore« (2,5).

Sta to nagrada in kazen? Vrstica sama ne pravi ničesar o tem. Toda iz 1. poglavja nam je poznano zadržanje vsake od obeh žena. Pomenljivo je tudi dejstvo, da o Penini in njenih otrocih ne zvemo ničesar, niti števila in imen otrok ne, medtem ko je o Ani rečeno, da je rodila še tri sinove in dve hčeri (prim. 2,21), prvorojenec, ki ga je izprosila, pa je ena največjih osebnosti izraelske zgodovine. To govori za to, da pisec na njuno materinstvo gleda v teološki luči nauka o nagradi in kazni. Na videz zasebna zadeva, neskladnost dveh žena v poligamni družini, dobi v luči teh meril svoje mesto v odrešenijski zgodovini. Njuno usodo je moč prebrati tudi iz drugih vrstic pesmi.¹⁰

Pesem izraža teološka spoznanja, ki se ujemajo z dogodki v Samuelovih knjigah, in jih predstavi v okviru nauka o nagradi in kazni. Ta nauk nesporno priznava človeku svobodo in odgovornost za njegova/njena dejanja in s tem soodločanje za njegovo/njeno nadaljnjo življenjsko pot. Hkrati hoče ohraniti nesporno suverenost Božje svobode in njegovih načrtov. Dramatični dogodki, ki so se začeli odvijati kmalu po Samuelovem rojstvu, bodo pisce Samuelovih knjig postavili pred veliko težji splet Božje in človeških svobod. Dogodki okrog Samuelovega rojstva so kot uvod v dramo, ki se je začela razpletati.

2. Elijeva sinova in Samuel - zvesti duhovnik

Prvo dejanje te drame predstavlja odstranitev duhovniške družine v Šilu, kjer mladi Samuel služi Bogu, ter napoved druge, trajne duhovniške hiše. To hkrati pomeni konec svetišča v Šilu, ki ga bo zamenjal Jeruzalem. Kazen je najprej napovedana (prim. 2,27-36; 3,11-14), izpolni pa se deloma takoj s smrtjo Elije in njegovih sinov Hofnija in Pinhasa (prim. 4,11.18), ki povzroči tudi smrt Pinhasove žene. V celoti se bo kazen odvila v prihodnosti, ko Savel pokonča Elijeve potomce, duhovnike v Nobu (prim. 22,6-23), ko Salomon zavrže duhovnika Abjatarja (prim. 1 Kr 2,26-27) in ko preostali živijo v bednem položaju (prim. 2 Kr 23,9). Svetišče v Šilu pa izgubi svoj pomen, ko je Božja skrinja po nepredvidljivih potih prepeljana v bližino Jeruzalema, v Kirjat Jearim (prim. 1 Sam 5-7,2), pozneje pa v sam Jeruzalem (prim. 2 Sam 2), ki tako postane novo versko središče Izraela. Tam je postavljen tudi napovedani novi duhovnik (prim. 1 Kr 2,35).

⁹ Prim. Ps 28,3-5; 32,10; 34,17.22; 52,3-7 itd.

¹⁰ Tako npr. iz v. 4.6.7.9. Glede v. 9 se ponuja razlaga, da je žena, ki se je ponašala s svojimi otroki pred nerodovito ženo, nazadnje »izginila v temi« zgodovinskega molka o njenem rodu, medem ko je prikrajšana žena izprosila spremembo svoje usode in je stopila v zgodovino kot mati izraelskega voditelja. V pesmi se razbere tudi prihodnja usoda Samuela in prav tako Davida, skupaj z nasprotnimi liki.

a) Greh Elijeve hiše in prva napoved kazni (2,11-36)

Na samem začetku si stojijo nasproti mladi Samuel, ki služi Gospodu (prim. 1 Sam 2,11.18.21.26), ter Elijeva sinova, duhovnika Hofni in Pinhas, ki onečaščata duhovniško službo:

»Deček pa je služil Gospodu pred obličjem duhovnika Elija. Elijeva sinova pa sta bila ničvredneža; nista hotela poznati Gospoda ...« (2,11-12; prim. 18.21.26).

Samuel žanje naklonjenost vseh, Elijeva sinova kličeta nase Božjo kazen, ki jo napove Božji mož:

»Tedad je prišel Božji mož k Eliju in mu rekel: 'Tako govori Gospod: ... Zakaj torej teptate mojo klavno in jedilno daritev, ki sem ju določil za svoje prebivališče? Zakaj ceniš svoja sinova bolj kot mene ... ? Glej, pridejo dnevi, ko bom odsekal tvojo roko in roko hiše tvojega očeta, tako da ne bo več starca v tvoji hiši ... Potem si povzdignem zvestega duhovnika, ki bo delal po mojem srcu in po moji duši. Sezidam mu trajno hišo, da bo vedno hodil pred mojim maziljencem. Kdor koli od tvoje hiše bo še ostal, se mu bo prišel klanjat za srebrn novc ali hlebec kruha ter bo rekel: Pripusti me, prosim, h kakim duhovniški službi, da bom imel košček kruha za jed'« (2, 27.29.31.35.36).¹¹

Smrt Elije in njegovih sinov (prim. 4,11.18), pokol duhovnikov njegove družine v Nobu (prim. 22,6-23),¹² odstavitev Abjatarja iz duhovniške službe (prim. 1 Kr 2,26-27) ter nižji položaj preostalih iz njegovega rodu (prim. 2 Kr 23,9)¹³ pisec razlaga kot kazen za krivdo Elijevih sinov vključno z očetovo krivdo (prim. 1 Sam 2,27-36). Pokol duhovnikov v Nobu je na svojem mestu predstavljen kot Savlovo maščevanje Davidu (prim. 22,6-23), tukaj pa kot kazen Elijevi hiši.

Tolikšna tragedija je dala misliti na zelo veliko krivdo, ki je morala obstajati na začetku. Dejansko sta Elijeva sinova označena kot »ničvredneža«, dobesedno »Belialova sinova« (2,12).¹⁴ Njun greh je opisan kot »zelo velik pred Gospodom« (v. 17). »Počenjala« sta ga »z vsem Izraelom« in »z ženskami, ki so služile pri vhodu v shodni šotor« (v. 22). V prvem primeru je šlo za protipravno prilaščanje daritev:

¹¹ Odlomek 2,27-36 nekateri razlagalci razumejo kot kasnejši devteronomistični dodatek, drugi ga imajo za izvorni del pričujočega literarnega sklopa, ki je bil preoblikovan z devteronomističnimi dodatki. To se zaradi skladnosti s kontekstom zdi verjetnejše kot prvo mnenje, kar dobro ugotavlja L. M. Eslinger, n. d., 129.

¹² Da je duhovniška družina v Nobu povezana z Elijevo, sklepamo na podlagi domneve, da je Elijev vnuk Ahitob iz 14,3 istoveten z Ahitobom iz 22,9.20, ki je bil Abjatarjev ded.

¹³ Duhovnike krajevnih svetišč, ki so po njihovi ukinitvi z Jošijevim versko obnovo leta 622 dobili nižje službe v jeruzalemskem templju ter skromnejše življenjske pogoje, pisec 1 Sam povezuje z Elijevimi potomci.

¹⁴ »Belial« je eden najbolj negativnih izrazov, kar jih pozna Sveto pismo. Označuje sovražnike Boga in kralja, zato je že v Stari zavezi postal ime za hudobnega duha, kar je sprejela tudi Nova zaveza (prim. 2 Kor 6,15).

»Celo preden so zažgali tolščo, je prišel duhovnikov služabnik in rekel možu, ki je daroval: 'Daj meso, da ga spečem za duhovnika! Ne bo vzel od tebe kuhanega mesa, ampak surovo.' Že mu je mož rekel: 'Najprej naj se sežge tolščča, potem si vzemi, kar ti duša poželi,' je rekel: 'Ne, takoj daj! Sicer si vzamem s silo'« (2, 15-16).¹⁵

Greh duhovnikov je bil v tem, da sta si jemala »najboljše dele« (v. 29), ki so pripadali Bogu, preden je Bog sprejel daritev v obliki vonja sežgane tolščče. Uživanje daritvenega obeda je pomenilo deležnost pri »hrani« božanstva in s tem zedinjenje z njim. Toda daritveni predpisi so jasno izražali, da ljudje ne smejo zaužiti istih delov, ki pripadajo Bogu. Prepoved je hotela poudariti razliko med Jahvejem in človekom. Greh Elijevih sinov je bil torej naperjen proti Božji presežnosti. Označen je kot »preziranje« (v. 17) in »teptanje« Gospodu namenjenih daritev (v. 29). Hkrati je greh proti skupnosti z ljudstvom, saj sta se s tem odtegovala daritvenemu obedu z darovalci, ki je predstavljal in vzpostavljajal skupnost med udeleženci.¹⁶

V drugem prestopku je šlo za spolne odnose z ženskami, »ki so služile pri vhodu v shodni šotor« (v. 22).¹⁷ Tudi v tem primeru sta si prilasčala nekaj, kar je pripadalo Gospodu, namreč osebe, ki so mu služile. Obakrat sta si drznila poseči na področje, ki je pridržano Bogu. Elijev opomin naglašava nevarnost tolikšnega greha:

»Nikar, moja sinova, kajti ni dobro, kar slišim, da zavajata Gospodovo ljudstvo. Če se kdo pregreši proti človeku, se more zanj zavzeti Bog; če pa se kdo pregreši proti Gospodu, kdo se bo zavzel zanj?« (2,24-25a).

Trditvev izraža prepričanje antičnih in tudi nekaterih današnjih ljudstev, da v sporih med ljudmi Bog ščiti obtoženca pred prekomerno kaznijo s strani tožitelja. Kdor pa greši proti Gospodu, izgubi v njem svojega zagovornika, kajti zdaj postane Gospod sam tožitelj in ni višjega od njega, ki bi mogel obtoženca zagovarjati.¹⁸ Pomeni to, da je greh proti Bogu neodpušljivi? Že judovski razla-

¹⁵ Prim. predpise o darovanju v 3 Mz 7,31-36; 5 Mz 18,3.

¹⁶ Prim. W. Kornfeld, *Levitikus*, NEB 6, Würzburg 1983, 18-22; L. M. Eslinger, n. d., 117-118. Večina razlagalcev naglašava, da gre za greh le v v. 15-16, medtem ko v. 13-14 opisujeta prakso v Šilu, ki je starejša od tiste, ki je zapisana v Peteroknižju. Ob tem se velja spomniti na postopno rast v vse večje zблиževanje med Bogom in človekom, saj v Novi zavezi ne gre več za uživanje iste hrane z Bogom, temveč telesa samega učlovečenega Boga.

¹⁷ Ker stavek v Septuaginti in kumranskem rokopisu manjka (ter stvarno ne ustreza na tem mestu), je bil po mnenju razlagalcev pozneje dodan iz 2 Mz 38,8. »Službo« teh žena so nekateri skušali povezovati s sakralno prostitucijo, kot je bila v navadi pri sosednjih narodih. Vendar gre verjetneje za žene, ki so opravljale gospodinjska dela - prim. D. G. Bressan, *Samuele*, SB, Torino - Roma 1954, 87-88. Nedovoljeno spolno razmerje duhovnikov (prim. 2 Mz 22,15-16; 3 Mz 18) je bilo za judovske razlagalce tako velika pregreha, da so skušali mesto tolmačiti na druge načine; prim. S. Goldman, *Samuel*, SBB, London - New York, 1987, 13.

¹⁸ Prim. H. J. Stoebe, *Das erste Buch Samuelis*, KAT VIII/1, Gütersloh 1973, 114. Dru- gačno razlago prim. J. Krašovec, *Punishment and Forgiveness in the First Book of Samuel*, v: *Bogoslovni vestnik* 54 (1994), 3. V izrazu 'ēlōhīm, ki je preveden kot 'Bog', bi namreč lahko na temelju 2 Mz 21,6; 22,8; Ps 58,2 videli človeškega sodnika. V tem primeru bi stavek želel reči, da spore med ljudmi razreši sodnik, greh proti Gospodu pa pride pred

galci in za njimi krščanski so odgovarjali, da si more tudi, kdor greši proti Gospodu, izprositi odpuščanje z molitvijo, pokoro in daritvijo. Toda mladeniča sta grešila prav z onečaščenjem teh sredstev odpuščanja.¹⁹ Tako sta si onemogočila rešitev. Vendar je glavni razlog za njun propad drugje:

»Toda nista poslušala glasu svojega očeta, kajti Gospod ju je hotel (*hps*) usmrtiti« (2,25b).

To je gotovo eno teže umljivih mest v Svetem pismu in razlagalci ga skušajo tolmačiti na razne načine, od izrečne Božje namere, da ju pogubi, do njegovega dopuščanja ob upoštevanju njune volje.²⁰

Pisec je vedel, da so mesto sodnikov ter duhovnikov in svetišča v Šilu prevzeli Davidova kraljevska hiša, Cadokova duhovniška družina in tempelj v Jeruzalemu. Torej sta se morali prvi dve ustanovi umakniti, da je na njunem mestu Bog ustanovil novo obliko bivanja s svojim ljudstvom. V piščevi viziji je bil greh Elijevih sinov povod, da ju je Gospod usmrtil in s tem odprl pot ustanovitvi kraljestva in templju v Jeruzalemu. Zato je bilo Gospodu »všeč« (*hps*), da ju usmrti. Toda, ker je pravičen, »sme« usmrtiti le grešnika.²¹ Natančen opis početja Elijevih sinov je zagovor Božje pravičnosti. Trditev, da ju je Bog hotel usmrtiti, pa je zagovor njegove vrhovne oblasti. Biblični pisec ne more dopustiti

njegovo rzsodbo. Tako stavek parafrazira Targum Jonatan. Septuaginta pa je spremenila subjekt v prvem stavku: »Če se kdo pregreši proti človeku, bodo zanj prisili Gospoda.«

¹⁹ Prim. D. G. Bressan, n. d., 88.

²⁰ Tako npr. 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, 465, tolmači kot zakrknjenost zaradi vztrajanja v grehu, kakor pri faraonu. P. R. Ackroyd, *The First Book of Samuel*, CBC, Cambridge 1971, 37, razlaga mesto v smislu hebrejskega načina mišljenja, ki pripisuje Božjemu namenu, kar mi razumemo kot drugotni vzrok (človekovo svobodno odločitev, da se upre Bogu). F. Stolz, *Das erste und zweite Buch Samuelis*, ZBK: AT 9, Zürich 1981, 34, prav tako zanika, da bi pričujoča trditev zagovarjala Božje vnaprejšnje hotenje pogube nekoga, temveč hoče reči, da ima človekova usoda svojo končno utemeljitev v Bogu. Drugače trdi D. G. Bressan, n. d., 89, da je bil njun greh na psihološki ravni sicer hoten od njiju, na metafizični ravni pa hoten od Boga, kar je »strašno pričevanje o njegovi pravičnosti, ki stori, da tragično umreta dva svetoskrunska duhovnika, ki sta gluha za vsak opomin«. P. K. McCarter, n. d., 84, podobno trdi, da je Bog hotel, da grešita in umreta, ker je imel svoj namen v zgodovini. L. M. Eslinger, n. d., 126-127, pa smrt Elijevih sinov povezuje s Samuelovim rojstvom, ki je bilo načrtovano od Boga kot anticipacija njune smrti; tako rojstvo kot smrt sta bila sad Jahvejeve izrečne volje. H. P. Smith, *A Critical and Exegetical Commentary on the Books of Samuel*, ICC, Edinburgh 1899/1969, 20; H. J. Stoebe, n. d., 114, trdita le, da besedilo izraža to prepričanje, ki sodi v preroški način mišljenja. Zadnjim trditvam lahko pritrdimo do te mere, da Bog kot vrhovni voditelj zgodovine tudi preko grešnih odločitev ljudi izvede svoj načrt, kar pisatelj preprosto izrazi kot njegovo hotenje. Ne moremo pa razumeti navedenega mesta kot nauk, da Bog hoče določeno grešno odločitev, da bi mogel doseči svoj načrt, tokrat ustanovitev kraljestva. Takšna trditev bi bila nasprotna tako Božji vsemogočnosti kakor svetosti in vsezvličavni volji, kar Sveto pismo nesporno oznanja.

²¹ Prim. 1 Mz 18,23-25; 2 Mz 32,33; 4 Mz 14,37 itd., toda izkustvo je polagoma pripeljalo do pogleda, ki ga razodevajo in razrešujejo Job, Pridigar, Knjiga modrosti ... da namreč trpi in predčasno umre tudi pravični.

vtisa, da zgodovino ustvarjajo ljudje. Zato pokaže na Boga kot zadnji vzrok tudi v tako skrajnih primerih, kot je zakrknjenje faraonovega srca (prim. 2 Mz 7,3; 9,12; 10,1.20.27; 11,10; 14,4.8) ali srca Izraelovega ljudstva (prim. Iz 6,9-10), ali ko pošlje Savlu »svojega« zlega duha (prim. 1 Sam 16,14-15.23; 18,10 itd).

Besedilo pa ne pravi, da je bilo Gospodu »všeč«, da »nista poslušala glasu svojega očeta«. Grešila sta po svoji volji, a »usmrtili ju je hotel Gospod«, da bi izpeljal svoj cilj - kraljestvo. Pisec ne razpravlja, ali bi Bog svoj cilj lahko dosegel tudi brez njune zgodnje smrti. Vzame zgodovinska dejstva, kakršna so pred njim, in v nauku o nagradi in kazni, znotraj Božjega gospostva in človeške svobode, najde ključ za razlago dogodkov, ki so klicali po razjasnitvi. Elijeva družina s potomci je obsojena na temelju razsodbe:

»Kajti tiste, ki me častijo, častim, kateri pa me zaničujejo, bodo osramočeni« (2,30).

V moči te razsodbe je preklicana davna izvolitev Elijeve rodovine za duhovniško službo (v. 27sl.). Torej ima celo večjo težo kot obljuba (v. 30). Izraza »častim« (*ʾākabbēd*) ter »bodo osramočeni« (*yēqāllū*) izražata težo oziroma lahkost in brezvrednost. To daje misliti, da se v nagradi in kazni udejanji notranje bistvo stvari: kdor gradi na Bogu, dobi njegovo življenje težo, medtem ko življenje tistega, ki zavrže Boga, izgubi to, kar mu daje vrednost.

Nasprotno Elijevi rodbini, ki bo osramočena (v. 31-34.36),²² bo povzdignjena rodbina »zvestega duhovnika«:

»Potem si povzdignem zvestega duhovnika, ki bo delal po mojem srcu in po moji duši. Sezidam mu trajno hišo, da bo vedno hodil pred mojim maziljencem« (2,35).²³

Ta bo nasprotje Elijevima sinovoma, ki sta »Belialova sinova« (v. 12). Medtem ko onadva »nista hotela poznati Gospoda« (v. 12), bo on »delal po mojem srcu in po moji duši«. Nagrada za njegovo ravnanje: »Sezidam mu trajno hišo, da bo vedno hodil pred mojim maziljencem« je nasprotje Elijevi kazni: »Odsekaj bom tvojo roko in roko hiše tvojega očeta, tako da ne bo več starca v tvoji hiši« (v. 31). Nadalje je opisano ponižanje ene rodbine v nasprotju s povišanjem druge (v. 32-36). Pisatelj je poznal razmere v Jeruzalemu po Jošijevi verski obnovi (622), ko so vodilno vlogo v templju imeli duhovniki Cadokovega rodu, medtem ko so bili duhovniki iz ukinjenih podeželskih svetišč v podrejenem položaju (prim. 2 Kr 23,9). V tem stanju je videl izpolnitev davne napovedi.

b) Samuel sprejme in posreduje Eliji napoved zavrženja (3,1-4,1)

V napovedi Božjega moža predstavlja zvesti duhovnik nasprotje Elijevi družini. V opisu dogajanja v družini pa ima to vlogo deček Samuel, ki se uvaja v duhovniško službo in že daje slutiti svojo prihodnjo veličino (prim. 2,11.18.21.

²² V poznejšem izročilu, ki mu pripada pripoved o napovedi Božjega moža, je tudi Éli krivec, ki časti svoja sinova bolj kot Gospoda (v. 29), medtem ko v starejšem izročilu opominja svoja sinova (v. 23-25); prim. G. Hentschel, *1 Samuel*, NEB 33, Würzburg 1994, 56-58.

²³ Besedilo meri na Cadoka, ki ga bo Salomon postavil za duhovnika namesto Abjatarja (prim. 1 Kr 2,35. 26-27). Obljuba spominja na Božjo obljubo Davidu (prim. 2 Sam 7).

26). On je »rastel pri Gospodu«, dobesedno: »postajal velik pri Gospodu«. Nasprotno je pri Elijevih sinovih bil le »greh zelo velik pred Gospodom«, Gospodovo daritev pa sta »prezirala« (prim. 2,17).²⁴ Pred njegovim rojstvom je bila že njegova mati nasprotje Elijevima sinovoma: Eli jo ima za »Belialovo hčer« (prim. 1,16) in pijanko, a izkaže se, da sta njegova sinova »Belialova sinova« ter požrešneža (prim. 2,15-16.29).

V 3. poglavju pa Samuel prejme sporočilo, podobno onemu Božjega moža (v. 11-18). Ker ga zvesto posreduje, se bo Božja beseda, ki je bila doslej zaradi nezveste Elijeve hiše redka (v. 1), odslej zopet razodevala, in to po Samuelu, ki je »bil potrjen za Gospodovega preroka« (3,20-4,1). V prvem srečanju Gospod razodene Samuelu kazen za Elijevo družino (v. 11-14), ki se navezuje na napoved Božjega moža (prim. 2,27-36):²⁵

»Glej, storil bom v Izraelu nekaj, da bo vsakomur, ki bo o tem slišal, zvenelo v obeh ušesih. Tisti dan bom izpolnil nad Elijem od začetka do konca vse, kar sem govoril proti njegovi hiši. Povedal sem mu, da bom za vedno kaznoval njegovo hišo zaradi pregrehe, za katero je vedel, kajti njegova sinova sta prezirala Boga, pa ju ni grajal. Zato sem prisegel Elijevi hiši: Nikdar ne bo izbrisana krivda Elijeve hiše ne s klavnimi ne z jedilnimi daritvami!« (3,11-14).

Tudi to besedilo sodi med težko umljiva mesta v Svetem pismu. Kaj res ni sprave za grehe Elijevih sinov?²⁶

Grehi Elijevih sinov so opisani z dvema izrazoma, od katerih prvi (*‘āwôn*) pomeni zavestno pregreho, ki vedno vključuje krivdo, drugi (*qālal*) pa pomeni preklinjati. V masoretskem besedilu (TM) je objekt preklinjanja njih, to je sebe, medtem ko ima Septuaginta Boga. Prevajalci v grščino so torej imeli za predlogo hebrejsko besedilo, ki se je glasilo »sta preklinjala Boga«. Prepisovalci ohranjenega hebrejskega besedila (TM) pa so iz strahospoštovanja pred Bogom spremenili izraz *‘ēlōhīm* Bog v *lāhem* »njih«, to je sebe. 2 Mz 22,27 in 3 Mz 24,15 sta za greh preklinjanja ali sramotenja Boga zahtevali smrtno kazen. Besedilo v 2,15-17.29 razjasnjuje, da je pri Elijevih sinovih ta greh pomenil prilaščanje delov daritev, ki so bili pridržani Bogu, za kar je bila prav tako določena smrtna obsodba (prim. 3 Mz 7,25).

V tej smeri lahko iščemo razjasnitev v. 14:

»Zato sem prisegel Elijevi hiši: Nikdar ne bo izbrisana krivda Elijeve hiše ne s klavnimi ne z jedilnimi daritvami!«

²⁴ Besedilo je možno razumeti, da sta onadva prezirala Gospodovo daritev, ali da so jo (zaradi njunega ravnanja) prezirali darovalci.

²⁵ Nekateri razlagalci hočejo tukaj videti predelavo napovedi iz 2,27-36. H. J. Stoebe, n. d., 125, prepričljivo zavrača mnenje, da bi šlo za inačico k 2,27-36. Vsebina napovedi je nekaj dokončnega in zlasti z v. 14 presega napoved iz 2,27-36, čeprav se z izbiro izrazov za daritve v 3,14 navezuje na 2,29. G. Hentschel, n. d., 59, zagovarja preddeutoronomistično jedro pripovedi, ki ga je predelal deutoronomistični redaktor.

²⁶ Da je obsojen tudi Eli, češ da ni grajal svojih sinov, medtem ko je v 2,23-25 izrečno omenjeno, da ju je grajal, nekateri razlagajo, da je bilo to grajanje premalo učinkovito, predvsem zaradi njegove visoke starosti, nekateri pa vidijo v besedilu spojitev različnih besedil.

Izjava zveni za nas zelo nespravljivo. Za člana izraelske verske skupnosti, ki je bil seznanjen s takrat obstoječimi možnostmi za izbrisanje krivde, pa ni predstavljala česa nezaslišanega. V temeljni človeški stiski, kako se rešiti iz usodne zveze med krivdo in kaznijo, je izraelska skupnost poznala več možnosti: poravnavo škode, različne daritve, priprošnja posrednika, kesanje in pokoro, nadomestno daritev posrednika ter zastonjsko Božje odpuščanje in izbrisanje krivde.²⁷ Te poti odražajo razvoj od najstarejših, še zelo antropomorfnih gledanj, do poduhovljenega razumevanja sprave, ki so ga poglobili preroki in je doseglo vrh v Novi zavezi. Trditev, da krivda Elijeve hiše ne bo poravnana ne s klavnimi ne z jedilnimi daritvami,²⁸ sodi v izročilo, ki je za nehotene prestopke in še za nekatere primere poznalo daritve za greh (prim. 3 Mz 4-5; 19,20-22; 4 Mz 15,22-29), prav tako daritve za telesno očiščenje (prim. 3 Mz 14,1-32; 15) in za očiščenje stvari (prim. 3 Mz 14,33-54). Toda za hotene velike prestopke ni bilo spravne daritve:

»Toda če kdo kaj stori z vzdignjeno roko, naj bo domačin ali tujec, je to bogokletje proti Gospodu; tak človek naj bo iztrebljen izmed svojega ljudstva. Kajti Gospodovo besedo je zaničeval in prelomil njegovo zapoved. Tak človek naj bo brez odlašanja iztrebljen; na njem je krivda« (4 Mz 15,30-31).

Na različnih mestih v Peteroknižju so predstavljeni primeri, ki zahtevajo smrtno kazen. To so umor, grehi proti Bogu (preklinjanje, malikovanje, uživanje krvi itd.), groba žalitev staršev, grehi proti zdravemu družinskemu življenju (prešuštvo, krvoskrunstvo itd.) ter kraja človeka (prim. 2 Mz 21,12.14-17; 22,17-19; 3 Mz 17,3-4.8-10; 18; 20). Razlog usmrtitve je, da ne bi »onečistili« dežele (prim. 3 Mz 18,25.27-28), v kateri biva Gospod sredi svojega ljudstva, da ga posvečuje (prim. 3 Mz 22,16.32). Ti prestopki nasprotujejo Božji svetosti in onemogočajo, da bi Izrael postal sveto ljudstvo, za kar ga je Bog izvolil (prim. 2 Mz 19,6; 3 Mz 19,2sl.). Na ljudstvo in deželo kličejo Božjo jezo z njenimi uničujočimi posledicami.²⁹ Zato je bilo potrebno usmrtiti krivca, da se od naroda odvrne grožnja pogina (prim. 2 Mz 32; 4 Mz 14; 16; Joz 7).³⁰ Pravni red antičnih ljudstev se je proti takšni nevarnosti zavaroval s smrtno kaznijo³¹ in Izrael v tem ni bil izjema.

²⁷ Prim. J. Heuschen, *Versöhnung*, v: *Bibel-Lexikon* (izd. H. Haag); Einsiedeln - Zürich - Köln ²1968, 1833-1837; B. Janowski, *Auslösung des verwirkten Lebens. Zur Geschichte und Struktur der biblischen Lösegeldvorstellung*, v: *Gottes Gegenwart in Israel. Beiträge zur Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn 1993, 5-39.

²⁸ Merizem, ki pomeni, da z nobeno daritvijo; prim. J. Krašovec, n. d., 5.

²⁹ Antična ljudstva so bila prepričana, da grehi sprostijo delovanje prekletstva po sovražnih silah, kar se zgodi tudi z nehotenimi prestopki. To pojmovanje je bilo v izraelskem monoteizmu preoblikovano tako, da je postal odločilen le zavestni odnos do Boga; prim. W. Eichrodt, *Sünde*, v: *Bibel-Lexikon* (izd. H. Haag), 1669-1670.

³⁰ To je vidno tudi iz načina usmrtitve: vsa skupnost je kamnala prestopnika (3 Mz 24,16; 4 Mz 15,35 itd.), da je tako odpravila krivdo, ki je bremenila vso skupnost; prim. W. Kornfeld, *Todesstrafe*, v: *Bibel-Lexikon* (izd. H. Haag), 1764.

³¹ Hamurabijev zakonik npr. za razliko od izraelskega predpisuje smrtno kazen tudi za zlorabo gmotnih dobrin; prim. W. Kornfeld, n. d., 1764-1765. Za Platona ali Plutarha, npr. je

Greh Elijevih sinov je torej sodil v vrsto prestopkov, za katere ni bilo mogoče doseči sprave z daritvami. Ker sta grešila prav z onečaščenjem daritev, ki jih je Bog dal Izraelu zato, da bi po njih dosegel spravo, lahko bralec v kazni spozna povračilo po meri krivde: ne moreta doseči sprave s tem, s čimer sta grešila.³² Ker pa besedilo poudarja, da krivda Elijevih sinov ne bo izbrisana ne s klavnimi ne z jedilnimi daritvami, se vprašujemo, ali bi lahko bila izbrisana s čim drugim?

Po omenjenem antičnem prepričanju veliki prestopki zahtevajo smrt za krivca, da se lahko vzpostavi porušeni red. Razodetje Boga v Izraelu je naravni razmislek poglobilo s spoznanji, ki so izvirala iz izkustva osebne zavzetosti Boga v Izraelovi zgodovini. Osebna zavzetost Boga ni zmanjšala, temveč povečala odgovornost posameznika. Izostrila je spoznanje, da človek lahko živi le znotraj meja, ki mu jih je začrtal Bog. S prestopanjem meja ruši temelje svojega obstoja in si izbira smrt. To je izkustvo, ki ga je Izrael doživljal v svoji zgodovini. Ko si je s kopičenjem grehov nakopaval nesreče in grožnjo narodove smrti, se je vračal k svojemu Bogu kot Rešitelju.³³ Tako je bil sposoben razumeti oznanilo, da Gospod nima »veselja nad krivičneževo smrtjo, marveč da se krivični spreobrne od svoje poti in živi« (Ezk 33,11). Torej spreobrnjenje in nadaljnje življenje v pravičnosti odtehta smrtno kazen (prim. Ezk 18,21-23.27-28.30-32). Zato bi po talmudskem učenju Elijevima sinovoma zadobila spravo postava in izvrševanje ljubezni.³⁴ Vendar se Elijeva sinova nista spreobrnila.

Sklep

Prva in Druga Samuelova knjiga na zgodovinskem prizorišču predstavita številne osebe v njihovi človeški veličini pa tudi grehu in nemoči. Po prepričanju piscev so odgovorne za svoje odločitve, le-te pa imajo za njihovo lastno zgodovino in za zgodovino Izraela daljnosežne posledice. To povezavo med dejanji in posledicami so pisci Samuelovih knjig odkrili v luči vere v enega, transcendentnega, svetega in pravičnega Boga. Vendar je teologija o grehu, odpuščanju, kazni, nagradi bila zahtevna tudi zanje. Današnjemu bralcu pa je mnogokrat nerazumljiva in kamen spotike.

Prva Samuelova knjiga se začne z dogodki ob Samuelovem rojstvu in otroštvu (1 Sam 1-3). Samuela zaznamuje stiska nerodovitne matere v času, ki je bil

bila smrtna kazen za nepopravljive hudodelce nekaj samo po sebi razumljivega - prim. J. Krašovec, *Plato's and Plutarch's Theories of Punishment*, 10-15.

³² To naglašata tudi večina komentarjev.

³³ Glej razlago tega preobrata v J. Krašovec, *Odpuščenje in nova zaveza v Jer 31,31-34, v: U službi Riječi. Spomenspis prigodom 75. obljetnice rođenja O. Franje Careva; Služba Božja*, Makarska, 1991, 93-105.

³⁴ Prim. *Rosh Hashanah*, 18a. O drugih možnih načinih sprave prim. B. Janowski, *Auslösung des verwirkten Lebens*, v: B. Janowski, n. d., 5-39; B. Janowski, *Sündenvergebung 'um Hiobs willen'*. Fürbitte und Vergebung in 11QgJob 38, 2f. und Hi 42,9f, v: n. d., 40-69; B. Janowski, *Psalm CVI 28-31 und die Intercession des Pinchas*, v: n. d., 102-113; B. Janowski, *Azazel und Sündenbock. Zur Religionsgeschichte von Leviticus 16,10.21f*, v: n. d., 285-302; B. Janowski, *Er trug unsere Sünden. Jesaja 53 und die Dramatik der Stellvertretung*, v: n. d., 303-326 (povsod z izčrpnimi bibliografijami).

nerodoviten: zaradi grehov duhovniške hiše v Šilu je bila Božja beseda redka (prim. 3,1). Samuela zaznamuje vera matere, ki izprosi njegovo rojstvo: le-to je odgovor na njeno stisko, pa tudi na stisko naroda, ki potrebuje verske voditelje. Materina tekmica, ki te vere nima, s svojimi otroki vred izgine z obzorja Prve Samuelove knjige. Samuel že v zgodnji mladosti začne izpolnjevati svoje poslanstvo: sprejme razodetje o kazni in ga posreduje naslovljeni duhovniški družini. Odslej se bo po njem Božja beseda obilno razodevala Izraelu.

V besedilu o zavrženju Elijevih sinov se srečamo z zapletenim odnosom med Božjo in človeško svobodo. Najbolj zagonetna je trditev, ki razjasnjuje vzrok njune usmrtnice: »Toda nista poslušala glasu svojega očeta, kajti Gospod ju je hotel (*hps*) usmrtiti« (2,25b). Ju je torej Bog vnaprej določil za pogubo in je zato očetovo opominjanje izgubilo vsak učinek nanju? Je močnejša sila - Božja volja - ohromila njuno svobodo? Ponuja se podoba usode, ki ji človek ne more ubežati. Se ponavlja zgodba kralja Ojdipa? Razlika je očitna. Ojdip stori dejanje, katerega bistvo mu je popolnoma zakrito in ravno tisto, pred katerim beži. Elijeva sinova sta iz treh jasnih virov seznanjena z razsežnostjo svojih dejanj: iz postave, ki sta jo kot duhovnika morala poznati in udeležati (prim. 3 Mz 7,31sl.), iz želje po pravilnem ravnanju, ki so jo izražali darovalci (prim. 1 Sam 2,15-16), iz očetovega opominjanja, kar je bilo po postavi visoko cenjeno in sankcionirano (prim. 2,23-25; 5 Mz 21,18-21; Sir 3,1-16 itd.). V opisu njunih prestopkov ni opaziti ničesar, kar bi ju proti njuni volji sililo v dejanja. Nasprotno, vse služi temu, da bi ju odvrnilo od bogoskrunstva. Šele na koncu, ko je pisec predstavil vse možne poti spreobrnjenja kot neuspešne, izreče gornjo trditev.

Vendar pisec ne pravi, da je bilo Gospodu všeč, da nista poslušala glasu svojega očeta, torej da sta grešila. »Všeč« mu je bilo, da umreta (prim. 1 Sam 4,11). Pisec za dejstvo, da so duhovniško službo že dolgo opravljali duhovniki iz Cadokove in ne iz Elijeve družine, ni videl druge razlage kot Božjo izvolitev oziroma zavrženje. Izročilo o zlorabah v svetišču v Šilu mu je služilo kot »opravičenje« Božje rabsodbe, kajti Bog lahko zavrže le krivičnika.³⁵ V zavrženju Elijeve hiše trditev o Božjem hotenju torej ne izraža vnaprejšnje Božje odločitve proti njim. Nasprotno, besedilo daje slutiti Boga v ozadju vseh dejavnikov, ki so hoteli vzpodbuditi njihovo spreobrnjenje in s tem nadaljnje izvrševanje njihove duhovniške službe. Trditev v v. 25b je izraz vere v Boga, ki do skrajnosti spoštuje človekovo svobodo in se tako tudi v tem spoštovanju, čeprav človeku v pogubo, izpolni njegova volja.

Povzetek: Snežna Večko OSU, Začetki izraelskega kraljestva: zavrženje in izvolitev

Nauk, da Bog človeku povrne tako za dobra kakor za slaba dejanja, pisci Prve Samuelove knjige začno uporabljati za razlago dogodkov takoj na začetku knjige. Velike spremembe, ki so se dogodile v Izraelu s prehodom od rodovne v

³⁵ Kadar je govor o zavrženju, gre za to, da je nekdo odstavljen z izvoljenega položaja in tudi usmrčen. O končnem stanju prizadetega besedilo ne govori (prim. 13,13-14; 15,11.23.26.28.35).

monarhično obliko vladavine, uresničujejo Božji načrt, pri njem pa na različne načine sodelujejo tudi ljudje. Ker so nekateri med njimi propadli in drugi uspeli, so pisci v tem videli zavrženje kot kazen in izvolitev kot nagrado. Z opisom Elkanajeve in Elijeve družine so pokazali, da usoda ne enih ne drugih ni bila odločena pri Bogu brez njihovega sodelovanja.

Summary: Snežna Večko, Beginnings of Israelite Kingdom: Rejection and Election

The doctrine of God's retribution for good deeds as well as for bad ones was used by the authors of 1 Samuel from the very beginning of the book. The great changes in Israel at the transition from the tribal to monarchic system were the realization of God's plan. However, different persons participated in it in different ways. Since some of them perished and others succeeded, rejection was seen as punishment and election as reward. By describing the families of Elkanah and Eli it was shown that nobody's fate was decided by God without this person's free choice.

Christian Gostečnik OFM

Psihologija ulice in njeni temeljni mehanizmi

Uvod

Obdobje adolescence, razvojno mladostniško obdobje med 13. in 18. letom, je zaznamovano s tremi temeljnimi dimenzijami skokovitega razvoja. Gre za bistveni razvojni premik na treh osnovnih področjih, in sicer na fiziološkem, kognitivnem in emocionalnem.¹ V tem obdobju so mladostniki zaradi velikega notranjega nemira, ki je posledica silovitega razvoja, izredno ranljivi. Gre za izredno notranjo psihično nestabilnost in negotovost, ki povzroča skrajno odzivnost mladostnikov na zunanje vplive.

Vendar, kot skuša pokazati ta članek, so izvirni vzroki mladostniškega nemira in s tem v zvezi motenega mladostniškega vedenja v njihovih izvirnih družinah. Na osnovi splošno znane sistemske teorije družine so (z ozirom na mladostniške patološke simptome, ki se odražajo na ulici) različni avtorji že dolgo raziskovali in odkrivali vzroke teh vedenjskih motenj. Pri tem so odkrili, da gre za svojevrstno družinsko strukturo ali način medsebojnih družinskih interakcij oziroma interakcijske dinamike družine, v kateri je mogoče najti vzroke mentalnih bolezni, emocionalnih in vedenjskih motenj ter mladostniškega kriminala, kot so: mladostniško razvratništvo, jemanje drog, alkoholizem.² Na tem širokem polju najrazličnejših teorij sta prevladala predvsem strukturni in strateški model. Oba sta utemeljena na novi epistemološki osnovi sistemske teorije in kibernetike.³ Oba modela se osredotočata na prezentne patološke transakcije, ki proizvedejo »identificiranega pacienta«, ki v resnici samo povzema simptomatologijo celotnega sistema.⁴ Zlasti teoretiki strukturnega modela se v svojih raziskavah še vedno veliko ukvarjajo tudi z vzroki mladostniškega kriminala.

¹ Prim. J. Noshpitz, *Disturbances in Early Adolescence*, v: *The Course of Live*, Madison 1991, vol. IV, 120-125.

² Prim. S. Slipp, *Object Relations: A Dynamic Bridge between Individual and Family Treatment*, New York 1984; *The Technique and Practice of Object Relations Family Therapy*, Northvale 1988; *Curative Factors in Dynamic Psychotherapy*, Northvale 1993; *Healing the Gender Wars: Therapy with Men and Couples*, Northvale 1996.

³ Prim. S. Slipp, *The Technique and Practice of Object Relations Family Therapy*, Northvale 1988, 63.

⁴ Prim. S. Slipp, n. d., 63-70.

Z drugimi besedami, sistemska teorija omogoča razumevanje sistema, v katerem vsak posamezen član družine igra svojsko vlogo, ki je produkt specifičnih potreb družine kot sistema. S sistemskega zornega kota je tudi mogoče uvideti, kako se vedenjski, čutenjski in mišljenjski modeli ponavljajo in rekonstruirajo iz generacije v generacijo.⁵

Mentalne bolezni in vedenjske motnje ter mišljenjske in emocionalne deviacije kakor tudi dinamika funkcionalne družine zadobivajo v sistemskega razmišljanju čisto drugačno podobo; v njej je pacient največkrat samo simptom oziroma zunanji izraz družinske patologije, njene emocionalne vznemirjenosti in razrvanosti.⁶

Gregory Bateson, ki velja na tem področju za pravega pionirja, je na osnovi sistemske teorije začel proučevati shizofrenijo in ugotovil, da je ta mentalna bolezen v veliki meri simptom napačne, paradoksalne interpersonalne komunikacije in interakcije v družini.⁷ Njemu so sledili še drugi pomembni avtorji, med katerimi gotovo izstopata Jay Haley in Salvador Munuchin, ki prav tako na osnovi sistemske teorije odkrivata nove strukturne aspekte družinske funkcionalnosti in družinske patologije ter mladinskega kriminala.⁸ Murray Bowen in James Framo sta temu dodala še intergeneracijsko komponento in trdila, da identificirani pacient ni samo simptom njegove lastne družine, ampak je njegov bolezenski simptom lahko posledica generacijskih emocionalnih zapletov in travm, ki niso bile razrešene in se zato ponavljajo iz generacije v generacijo.

V zadnjem času so se študije sistemske teorije o družini še poglobile in predvsem integrirale (Samuel Slipp, Marion Solomon, William Pinsof, Jill in David Scharff, John Bradshaw). Gre za novo integracijsko metodo, ki povezuje psiho-dinamične vidike posameznih članov družine; pri tem gre za globoka intrapsihična in interpersonalna doživetja iz mladosti, ki so zaznamovana z medčloveškimi odnosi v družini, se pravi s tem, kar se dogaja in prebuja v medosebnostnih interakcijah, kakšna čustva in afekti so vzbujeni, kakšen je njihov pomen ter način komuniciranja le-teh, in sicer pod okriljem sistemske teorije, ki povezuje intrapsihično ter interpersonalno dinamiko s sistemskega perspektivo. Družinski sistem je namreč več kakor samo skupek njegovih delov, sistem ima svoje potrebe in kot tak svojo dinamiko, ki vključuje vse ostale dimenzije doživljanja, zaznavanja in sprejemanja. S tem, da se družino obravnava kot sistem medsebojnih odnosov, jo je možno s psihoanalitičnim študijskim pristopom bolj razumeti in razreševati travmatične in patološke probleme.

1. Družina kot sistem

Osnovni in prvi princip vsakega sistema je njegova celovitost, in sicer organska integriteta in kompleksnost vsakega živega organizma, ki obenem implicira

⁵ Prim. J. Bradshaw, *The Family*, Deerfield Beach 1988; *Homecoming*, New York 1990; *Creating love*, New York 1992; *Family Secrets*, New York 1995.

⁶ Prim. J. Bradshaw, *The Family*, Deerfield Beach 1988, 27.

⁷ Prim. J. Bradshaw, n. d., 28.

⁸ Prim. J. Bradshaw, n. d., 28.

sistematično organizacijo te kompleksnosti.⁹ Sistem je skupek delov, organiziranih in vzajemno odvisnih drug od drugega. Gre za skupek interrelacijskih elementov, ki pa ni samo seštevek svojih delov, ampak je sistem celota, ki je bolj zapletena kot samo poljubna sestava delov.¹⁰ Ta celota pa je obenem vedno organizem, ki eksistira na temelju stalne menjave in izmenjave z okoljem, ki ga obdaja. Ta aktivnost izmenjave se imenuje kontekst, v katerem je življenje organizirano, se razvija, menja in premine.¹¹

Osnovni in prvi princip vsakega sistema je njegova celovitost, in sicer organska integriteta in kompleksnost vsakega živega organizma, ki obenem implicira sistematično organizacijo te kompleksnosti.¹¹ Sistem je skupek delov, organiziranih in vzajemno odvisnih drug od drugega. Gre za skupek interrelacijskih elementov, ki pa ni samo seštevek svojih delov, ampak je sistem celota, ki je bolj zapletena kot samo poljubna sestava delov.¹¹ Ta celota pa je obenem vedno organizem, ki eksistira na temelju stalne menjave in izmenjave z okoljem, ki ga obdaja. Ta aktivnost izmenjave se imenuje kontekst, v katerem je življenje organizirano, se razvija, menja in premine.¹¹

Družina je obenem sistem, v katerem skušajo mladostniki zadovoljiti svoje osnovne želje in potrebe. Te so: pripadnost in sprejetost, vpliv in moč, samostojnost in enkratnost, posamičnost in svojskost ter pozornost in izziv. Če te potrebe v družini niso zadovoljene oziroma so starši preveč zaposleni sami s seboj in zato zanemarjajo mladostniške potrebe, bodo mladostniki iskali prostor za uresničevanje teh potreb zunaj družine. Kraj, kjer mladostnik išče novo strukturo, ki naj bi mu omogočala varnost, sprejetost in občutek pomembnosti,¹² postane ulica.

V nadaljevanju se bomo osredotočili na raziskave družinskega sistema oziroma njegovo temeljno interakcijsko strukturo in dinamiko, ki bistveno vpliva na razvoj mladostnikovega simptomatičnega vedenja.

2. Osnovna dinamika družinskega sistema

Ameriška psihoanalitika J. Zinner in R. L. Shapiro¹³ sta bila prva, ki sta v svojih študijah družine raziskovala intrapsihično in medosebno interakcijsko

⁹ Prim. J. Bradshaw, n. d., 28.

¹⁰ Prim. J. Bradshaw, n. d., 28.

¹¹ Prim. C. C. Umbarger, *Structural Family Therapy*, New York 1983, 8.

¹² H. E. Kaplan, *Adolescents: A Psychoanalytic View*, v: *The Course of Life*, vol. IV, Madison 1991, 201-233.

¹³ Prim. R. L. Shapiro, *Family Dynamics and Object Relations Theory: An Analytic Group-interpretive Approach to Family Therapy*, v: *Foundations of Object Relation Family Therapy* (ed. J. S. Scharff), Northvale 1979, 225-258; J. Zinner, *The implications of projective identification for marital interaction: Contemporary Marriage, Structure, Dynamics, and Therapy*, Boston 1976; *The Developmental Spektrum of Projective Identification*, Washington DC 1989; J. Zinner - R. L., Shapiro, *Projective Identification as a Mode of Perception and Behavior in Families of Adolescence*, v: *International Journal of Psycho-Analysis* 53 (1972) 523-530; J. Zinner, J. - R. L. Shapiro, *Splitting in Families of Borderline Adolescence*, New York 1974.

dinamiko družine. Raziskovala sta družine, kjer starša ne zadovoljujeta potreb mladostnikov, pač pa uresničujeta svoje lastne potrebe, in sicer tako, da mladostniki postanejo osnovni vir zadovoljevanja njihovih potreb po varnosti, sprejetosti in potrjevanju ter prenosu nesprejemljivih čustev na mladostnike. Gre za dinamiko prenosa nesprejemljivih psihičnih vsebin na enega izmed družinskih članov, tako imenovanega identificiranega pacienta, ki te zanikane afekte, predvsem s strani staršev, aktivira v svojem vedenju. Bila sta prva, ki sta to dinamiko tudi razložila in utemeljila s tem, da sta uporabila psihodinamičen mehanizem projekcijske identifikacije. Poudarila sta, da je projekcijska identifikacija nezavedni proces, ki ima obrambne in restorativne funkcije. V svojih raziskavah sta prišla do naslednjih ugotovitev:

a) Projekcijska identifikacija je dejavnost osebe, ki spreminja zaznavo objekta in na recipročen način spreminja tudi lastno podobo. Posameznik lahko s pomočjo projekcijske identifikacije objekt umesti tako, kot bi se ne nahajal v njem samem, ampak v njegovem partnerju.¹⁴

b) Projekcijska identifikacija je podzavestni intrapsihični oziroma interpersonalni proces, ki omogoča, da konflikt sprejmemo v nas same ali pa da ga projiciramo v odnos. Ta proces se lahko odvija v zakonu, kjer ne spreminja le načina, kako sami zaznavamo druge, marveč iz drugih izvabi določen odziv. Pri tem sta zakonca vpletena v zelo kompleksno dinamiko najrazličnejših prenosov čutenj drug v drugega. Z drugimi besedami bi lahko rekli, da sta lahko zakonca hkrati pošiljatelj in sprejemnik nesprejemljivih psihičnih vsebin.

c) Dinamika in proces projekcijske identifikacije povzročita v sprejemniku pristno in trajno strukturno spremembo. Primer za to je kompleksna družinska interakcija, ki lahko zelo odločilno vpliva na mladostnikovo razvijajočo se osebnost.¹⁵ Mladostnik prek identifikacije ponotranji starševske podobe, ki nato določajo poteze njegovega obnašanja. Projekcija posameznih starševskih osebnostnih potez mladostnika ima za posledico oblikovanje mladostnikove identitete, ki je tesno povezana s tem, kakšni so sami starši. Možno je tudi, da starši v svojih obrambnih projekcijah sami naložijo mladostniku določene poteze, ki se jih je v svoji identifikaciji s starši naučil že sam.¹⁶ Zinner in Shapiro domnevata, da starševske projekcije, ki potekajo prek komuniciranja, postanejo odločilni ter sestavni del starševskega obnašanja, ki skupaj z drugimi starševskimi potezami predstavljajo osnovno vsebino mladostnikove psihične strukture.

Mladostnik se namreč identificira s starševsko podobo o sebi, ki je staršem služila kot obrambni mehanizem, kar pomeni, da bo njegovo subjektivno samodoživljanje verjetno v marsičem samo odsev prizadevanj njegovih staršev, da pomirijo svojo lastno tesnobo.¹⁷

¹⁴ Prim. J. Zinner, *The implications of projective identification for marital interaction: Contemporary Marriage, Structure, Dynamics, and Therapy*, Boston 1976, 156.

¹⁵ Prim. J. Zinner, - R. L. Shapiro, *Splitting in Families of Borderline Adolescence*, New York 1974, 110.

¹⁶ Prim. J. Zinner - R. L. Shapiro, *Projective Identification as a Mode of Perception and Behavior in Families of Adolescence*, v: *International Journal of Psycho-Analysis* 53 (1972) 523-530.

¹⁷ Prim. J. Zinner, - R. L. Shapiro, *Splitting in Families of Borderline Adolescence*,

3. Psihološke raziskave mladostniškega vedenja

Da bi dokazala zgornjo hipotezo, sta Zinner in Shapiro izvedla številne raziskave čustveno motenih mladostnikov in njihovih družin. Raziskave so potekale na Kliničnem centru NIMH v okviru dela s hospitaliziranimi pacienti, ki je vključevalo dolgotrajno skupno družinsko terapijo, psihoanalitsko usmerjeno psihoterapijo za mladostnika in skupno zakonsko terapijo za starše. Pri tem sta ugotovila naslednje:

a) Starši ponovno aktivirajo svoja doživetja z najrazličnejšimi osebami iz svojih izvernih družin in te odnose ponovno vzpostavijo v svojih novih družinah. Starši lahko tako otrokom pripisujejo vloge na zelo spremenljiv način. Svoje odraščajoče otroke lahko enkrat dojemajo kot podaljšek lastnih sedanjih projekcij, drugič kot projekcije svojih mladostnih izkušenj. Tako se lahko zgodi, da je otrok v isti družini hkrati »postaršen« in »pootroččen«;¹⁸ dojemajo ga lahko kot tistega, ki mora zanje skrbeti ali pa kot tistega, ki mora biti od njih nezdravo odvisen, in sicer v skladu z doživetji, ki so jih oni sami imeli s svojimi starši v njihovih izvernih družinah.

b) Na osnovi dolgoletnih raziskav družin z motenimi mladostniki Zinner in Shapiro povezujeta vsebine starševskih projekcijskih identifikacij s specifično psihopatologijo, ki sta jo opažala v družinah mladostnikov z narcistično in mejno osebnostno strukturo.

1. V družinah mladostnikov z mejno osebnostno strukturo sta tako integriteta zakonskega odnosa kot osebnostna integriteta vsakega od staršev odvisni od tega, kako uporabljata projekcijsko identifikacijo.¹⁹ Preko projekcijske identifikacije starši vključijo otroka z mejno osebnostno strukturo v njun odnos, ki vsebuje njune zanikane agresivno obarvane objektne samopodobe. Z drugimi besedami, če vsak od staršev sebe dojema kot »ljubeče navezanega« (lovingly dependent), potem oba skupaj na podzavestni ravni mladostnika z mejno osebnostno strukturo razumeta in dojemata kot brezčutnega in neodvisnega. In če vsak sebe vidi kot »močnega in avtonomnega«, brez potrebe po odvisnosti, potem otroka dojemata kot nenasitno zahtevnega in popolnoma odvisnega.²⁰

Zinnerjeva in Shapirova večletna raziskava v tem smislu kaže, da imajo zgoraj opisane oblike dojemanja še posebej močan vpliv v času osamosvajanja in individualizacije, ko starši pod vplivom lastnega dojemanja samih sebe nezavedno občutijo otrokove korake v smeri neodvisnosti kot sovražno zavračanje, ali pa občutijo njegovo potrebo po oskrbi in podpori kot izkoriščevalske zahteve. Moč tega medsebojno povezanega sistema razcepljanja in projekcijske identifikacije prispeva k motenemu razvoju otrokovega jaza. Ker otrok z moteno osebnostno strukturo ne more prenesti niti starševske tesnobe niti

New York 1974, 179-186.

¹⁸ Prim. J. Zinner - R. L. Shapiro, n. d., 525-527.

¹⁹ Prim. E. Shapiro in drugi, *The Influence of Family Experience on Borderline Personality Development*, v: *International Review of Psycho-Analysis* 2 (4), 399-411.

²⁰ Prim. J. Zinner - E. R. Shapiro, *Splitting in Families of Borderline Adolescents*, v: *Borderline States in Psychiatry* (ed. J. Mack), New York 1975, 103-122.

lastne tesnobe ob morebitni izgubi starševske ljubezni, poskuša na podzavestni ravni spremeniti svoje subjektivno doživljanje v skladu z zgoraj opisanimi starševskimi projekcijami.²¹

2. Raziskave Zinnerja in Shapira o družinah z narcističnimi mladostniki²² so pokazale, da gre pri njih za tako strukturo ponotranjenih doživetij iz njihove mladosti, v katerih nastopi aktivni razcep grandioznih in manjvrednostnih podob o sebi in drugih. To pomeni, da resnične, idealne ali manjvrednostne podobe o sebi in drugih pri družinskih članih niso vključene v pojmovanje sebe preko trajne, notranje urejene samozavesti. Narcistični odnos do družine tako ni nič drugega kot poskus utrditve samozavesti. V teh družinah se tak diferenciran narcistični odnos vzpostavi med narcističnim roditeljem (grandiozni jaz) in mladostnikom (idealizirani samoobjekt). Ta zunanji odnos omogoča, da tako roditelj kot mladostnik ohranita notranji razcep. Torej tudi mladostnik, ki ga roditelj uporablja kot samoobjekt, razvije patološko narcistično strukturo samega sebe. Da bi ohranil narcistično ravnotežje, potrebuje vsemogočno starševsko podobo. Osamosvajanje in individualizacija povzročita narcistično neravnotežje tako pri starših kot mladostniku, ki ga spremljajo obdobja narcističnega besnenja in projiciranja.²³

Iz tega sledi, da je tovrstna družinska dinamika usmerjena k utrjevanju mladostnikove nezdrave navezanosti in odvisnosti od družine. Namesto procesa osamosvajanja in individualizacije povzroči mehanizem projekcijske identifikacije zlivanje in s tem še večjo zamegljenost meja med družinskimi člani. Starši ter ostali bratje in sestre tako lahko projicirajo svoja zanikana občutja razvrednotenosti in manjvrednosti na mladostnika, ki poizkuša ta občutja vzeti nase.²⁴

c) Starši na osnovi prenosa svojih nerazrešenih občutij in konfliktov lahko na ta način nemoteno dosežejo nadomestno zadovoljitev lastnih nagnjenj preko svojega odraščajočega mladostnika in zavrnejo ter kaznujejo mladostnika, ko izraža prav ta nagnjenja. Ko je ta starševski konflikt projiciran v medosebni odnos oziroma v mladostnika, smo priče zmanjšanju starševske tesnobe.²⁵

d) Simptomatsko vedenje mladostnika je lahko tudi posledica transakcijskih procesov v družini kot celoti, ki vključuje »acting out« skupnih nezavednih fantazij in razpršitev gonskih in nadjazovskih vidikov med družinskimi člani s pomočjo mehanizmov projekcije in identifikacije. Avtorja ugotavljata, da mla-

²¹ Prim. J. Zinner - R. Shapiro, *Projective Identification as a Mode of Perception and Behavior in Families of Adolescence*, v: *International Journal of Psycho-Analysis* 53 (1972) 523-527.

²² Prim. R. L. Shapiro - J. Zinner, *Family Organization and adolescent Development*, v: *Task and Organization*, (ed. E. Miller) London 1971, 289-308.

²³ Prim. J. Zinner in R. L. Shapiro, *Splitting in Families of Borderline Adolescence*, New York 1974, 179-186.

²⁴ Prim. R. L. Shapiro, *The Facilitating Function of the Family and the Adolescent Individuation Process*, v: *Psychoanalysis and Psychosis* (ed. A. Silver), New York 1989, 118-135.

²⁵ Prim. J. Zinner *The Implications of Projective Identification for Marital Interaction*, v: *Contemporary Marriage: Structure, Dynamics, and Therapy* (ed. H. Grunebaum, J. Christ), Boston 1976, 293-308.

dostnikovo impulzivno vedenje izhaja iz izkušenj njegovih staršev v njihovih izvirnih družinah.²⁶

Na osnovi obsežnega dela Zinnerja in Shapira lahko v sklepu zapišemo, da mnogoteri individualni procesi, ki jih usmerjajo skupne podzavestne predpostavke o družinskem življenju, naposled privedejo do identifikacije posameznika z deli družine. Hkrati velja, da je projekcija intrapsihičnega stanja povsem na podzavestni ravni. Izbrani posameznik postane v podzavestnem procesu projekcijske identifikacije gostitelj oziroma objekt za projekcijo nezaželenih ali neprepoznanih delov osrednjega družinskega subjekta.

4. Družinske tipologije

Slipp²⁷ si v svojih delih prizadeva razumeti razmerje med individualno in družinsko dinamiko, da bi lahko pojasnil pojav identificiranega pacienta. Njegove raziskave na tem področju se tesno navezujejo na Zinnerjev in Shapirov poskus integracije intrapsihičnih, medosebnih in večosebnih družinskih procesov, ki ustvarjajo identificiranega pacienta. Medtem ko sta Zinner in Shapiro raziskovala predvsem družine z narcističnimi mladostniki in mladostniki z mejno osebnostno strukturo, je Slipp raziskovanje razširil še na druge skupine pacientov in v njihovih družinah iskal patogene dejavnike, ki vplivajo na razvoj identificiranega pacienta.²⁸

V svojih raziskavah je Slipp proučeval različne skupine pacientov in njihovih družin in opazoval interakcije ter medsebojno odvisnost v individualnem delovanju in v delovanju družine.²⁹ Odkril je nekaj osnovnih oblik patoloških družinskih odnosov, ki jih je poimenoval »tipologije«. ³⁰ Dokazal je, da ti odnosi ne ustrezajo mladostnikovim razvojnim zahtevam in obenem zavirajo osebnostno rast ostalih družinskih članov. V resnici so taki odnosi podzavestni poskus staršev, da bi eksternalizirali in v aktualnih družinskih odnosih obvladali ponotranjene travmatične odnose iz svojega otroštva.³¹ Slipp je pokazal, da v teh družinah delujejo primitivni obrambni mehanizmi razcepljanja, projekcijske identifikacije, zanikanja in idealizacije, ki veljajo za osnovne operative mehanizme delovanja.³² S svojimi raziskavami je razvil družinsko tipologijo različnih psihiatričnih motenj, kjer vsaka oblika razcepa in projekcijske identifikacije znotraj družine povzroči določeno obliko patologije pri identificiranem pacien-

²⁶ Prim. J. Zinner - E. R. Shapiro, *Splitting in Families of Borderline Adolescents, v: Borderline States in Psychiatry* (ed. J. Mack), New York 1975, 103-122.

²⁷ Prim. *Object Relations: A Dynamic Bridge between Individual and Family Treatment*, New York 1984; *The Technique and Practice of Object Relations Family Therapy*, Northvale 1988; *Curative Factors in Dynamic Psychotherapy*, Northvale 1993; *Healing the Gender Wars: Therapy with Men and Couples*, Northvale 1996.

²⁸ Prim. S. Slipp, *The Technique and Practice of Object Relations Family Therapy*, Northvale 1988, 81-119.

²⁷ Prim. S. Slipp, n. d., 87-88.

³⁰ Prim. S. Slipp, n. d., 87.

³¹ Prim. S. Slipp, n. d., 87.

³² Prim. S. Slipp, n. d., 88.

tu.³³ Gre za štiri osnovne tipe družin: (a) shizofrena družina, (b) histerična in mejno strukturirana družina, (c) depresivna družina in (d) družina s pretirano (overinvolved) obliko delinkvence.³⁴

a) V družinah s shizofrenim mladostnikom se starši bojijo, da bi odkrito izražena agresivnost uničila zakon, zato je zakonski partner običajno idealiziran in ohranja vlogo dobre predojdipovske matere. Agresivnost do partnerja, je zanihana, odcepljena in premeščena v mladostnika, ki ga zakonca dojemata kot zahtevni slabi materinski objekt. Mladostnik tako v družini nosi vlogo grešnega kozla. Te vsebine ponotranji oziroma deluje kot sprejemnik tega negativnega introjekta in zato oblikuje negativno identiteto. Skupno družinsko mnenje je, da je agresija destruktivna, kar služi kot nadaljnja okrepitev mladostnikovih že tako pretiranih destruktivnih fantazij in preprečuje njegov razvoj (self) in razvoj njegovih trajnih objektivnih odnosov. Mladostnik se zato počuti odvečnega in se ni sposoben braniti, saj se boji, da bo njegova lastna agresivnost uničila objekt in s tem tudi njega samega, kolikor je notranje spojen z njim.³⁵

Ena od različic opisane interakcije je tudi ta, da starši mladostnika ignorirajo, ne pa tudi aktivno izberejo za grešnega kozla, zaradi česar je prizadeta mladostnikova samozavest. V tej interakciji gre za »folie a deux«, saj zakonca drug drugemu predstavljata dobro predojdipsko mater in sta zelo skrbna in pozorna le znotraj svojega zakonskega podsistema, pri čemer je povsem mogoče, da je eden od njiju resno motena osebnost. Resnična vloga zakoncev v tem primeru pa je, da drug drugemu zadovoljujeta potrebo po odvisnosti ter hkrati popolnoma spregledata razvojne potrebe svojih otrok.³⁶

Slab objekt je na subtilen način projiciran v mladostnika, ki se čuti brez vrednosti ali ničvreden. Je breme, ki ga starši ne morejo več nositi. Mladostnik lahko prek projekcijske identifikacije sebe dojame kot slabo in zahtevno osebo in si naprti krivdo za to, da so ga starši v čustvenem pogledu zapustili. Položaj se lahko še poslabša, če v družini obstaja mit, da bo mladostnikovo zahtevno obnašanje povzročilo psihični ali čustveni zlom ali celo smrt enega od staršev. Mladostnik se tedaj ne počuti le slabega in odgovornega za zanemarjenost in zavrnitev s strani staršev, ampak tudi krivega za to, da bo z morebitnim besnenjem zoper svoj zapuščen položaj prizadel enega od staršev.³⁷

b) V družinah s histeričnim ali mejno motenim pacientom eden od zakoncev običajno ni udeležen v vzajemnem nadziranju in izkoriščanju, ki ga najdemo v družinah s shizofrenim otrokom, kjer morata oba zakonca, ki drug drugemu predstavljata dobro predojdipsko mater, svoj popačeni odnos stalno vzdrževati. Neudeleženi zakonec je dovolj samostojen, da ga ni mogoče preprosto izkoriščati kot objekt za zadovoljitev potreb, zato se odkrito upira in raje tvega izločitev, kot da bi s pomočjo obrambnega govorjenja ohranjal prikrito obliko samostojnosti. Vseeno pa ta zakonec ni dovolj močan, da bi uveljavil svoje

³³ Prim. S. Slipp, n. d., 90.

³⁴ Prim. S. Slipp, n. d., 90.

³⁵ Prim. S. Slipp, n. d., 89.

³⁶ Prim. S. Slipp, n. d., 91.

³⁷ Prim. S. Slipp, n. d., 91.

potrebe in bil sposoben v resnici zapustiti zakonsko zvezo. Namesto tega odgovori z emocionalnim umikom. V primeru, ko je identificirani pacient ženskega spola, mož ponižuje ženo kot slab materinski objekt, medtem ko hčerko kot dobro predojdipsko mater, idealizira. Tu torej oče kot obrambo uporablja razcep in projekcijsko identifikacijo. Ker mati čustveno ni dovzetna, se hči obrne k očetu, da bi zadovoljila svojo težnjo po odvisnosti.

Tudi sodobne psihološke raziskave v zvezi s tem kažejo, da je pri mejnih osebnostnih strukturah mogoče opaziti prezgodnjo ojdipovsko usmerjenost k očetu. Ta dinamična, prezgodnja interakcija med očetom in hčerko naj bi v tem pogledu nadomestila hčerkino prikrajšanost s strani matere.³⁸

Mladostnik se znajde v vlogi »nadomestka« (ali nadomestnega zakonca), postane emocionalni partner in s svojo vlogo ohranja odnos svojih staršev, ki je odkrito konflikten. Na podzavestni način hči služi kot dober materinski objekt in s tem zadovoljuje očetove narcisistične potrebe. Ker vsebuje ta mladostnikov odnos do očeta vezi privlačnosti in ojdipsko zmagovanje nad materjo, ne pride do razrešitve ojdipskega konflikta. Ko bo ta hči odrasla, se lahko zgodi, da bo, tako kot je njo emocionalno zapeljeval in izkoriščal njen oče, tudi sama erotizirala odnose in uporabljala seksualnost za to, da bo s tem zadovoljila svoje narcisistične potrebe. Mejna osebnostna struktura se loči od histerične po tem, da je bil mejno osebnostno strukturirani pacient najprej zapeljan in kasneje zavržen, medtem ko histerična oseba ni bila emocionalno zavržena in ostane identificirana s seduktivnim očetom ali materjo.³⁹

Ta proces, v katerem je mladostnik najprej spolno izkoriščan in kasneje zavržen kot neuporaben, močno prispeva k ponavljajočim se spolnim »acting outom« in samodestruktivnim težnjam. Pacient z mejno osebnostno strukturo ponotranji podobo samega sebe kot neuporabnega in zavrženega. Ta fenomen je klinična psihologija poimenovala »sindrom Marilyn Monroe«. Hčerkin samozavest in samospoštovanje sta spričo očetove zavržitve še dodatno poškodovana ali zmanjšana. Preostane samo še identifikacija z razvrednoteno in ponižano materjo, saj se taka hči v svoji bistveni psihični strukturi obenem ponovno identificira z razvrednoteno in ponižano materjo.⁴⁰

c) V družinah z depresivnim mladostnikom enega od staršev zaznavajo in dojemajo kot neuspešnega in poraženega. Drugi, dominantnejši roditelj ponižuje neuspešnega roditelja kot svoj slabi jaz. Dobri jaz je projiciran v mladostnika, ki se ga sili k uspešnosti. Dominantni roditelj se lahko potem identificira z mladostnikom in preko njegovega uspeha vikariozno doživlja svoj nadomestni uspeh. Mladostnik se čuti dolžnega in prisiljenega, da igra vlogo družinskega »rešitelja«, da deluje kot antidepresiv in da brani samospoštovanje in samozavest dominantnega roditelja.⁴¹

Za mladostnika pomeni neuspeh zavrnitev, istočasno pa si ne more lastiti lastnega uspeha in razviti samozaupanja, samozavesti ali pa se osamosvojiti, se

³⁸ Prim. S. Slipp, n. d., 92.

³⁹ Prim. S. Slipp, n. d., 92.

⁴⁰ Prim. S. Slipp, n. d., 93.

⁴¹ Prim. S. Slipp, n. d., 93.

pravi ločiti in emocionalno diferencirati. Dominantni roditelj mladostniku te procese namreč onemogoča. Zaradi roditeljeve zavisti in potrebe po nadzoru in obvladovanju tega vira narcističnih zadovoljitev mladostnikov uspeh ni nagrajen (zrcaljen). Taki starši se pogosto hvalijo pred drugimi z uspehi svojega mladostnika, da zadovoljijo lastni narcisizem, nikoli pa ne pohvalijo in ne priznajo mladostnika direktno. Mladostnikov uspeh je ali samoumeven ali pa ni nikoli dovolj velik, je slučajen ali pa posledica zunanjih okoliščin in zadeva srečne usode. Mladostnik zato poleg direktnega spodbujanja k uspehu istočasno doživlja prikrito spodbujanje, naj ostane odvisen, šibek in neuspešen. To lahko imenujemo dilema pat pozicije, dvoumnost (double-bind) uspešnosti, saj mladostnik ne more zmagati, niti če socialno uspe niti če socialno ne uspe.⁴²

d) V družinah z delikventnim mladostnikom ali s pretirano obliko delinkvence eden od staršev projicira svoj slabi jaz v delikventnega mladostnika, ki potem postane povod starševske jeze. Ta mladostnik v bistvu odigra potlačeno starševsko jezo in agresijo in funkcionira oziroma igra vlogo družinskega »maščevalca«. Pri depresiji ali delikventnosti je pritisk k razvoju »uslužne« osebniosti, pritisk za sodelovanje in prilagajanje šibkejši kot v primeru shizofrenije in mejne osebniostne strukture, saj je omejen s socialnim okoljem in njegovimi principi, ki lahko spodbujajo ali pa omejujejo tovrstno vedenje.⁴³

Slipp je v svojih raziskavah odkril, da obstajajo tudi različne kombinacije teh tipoloških vzorcev projekcije v enega samega mladostnika, npr. nekateri pacienti manifestirajo shizoidne in depresivne karakteristike in tako izmenično funkcionirajo kot družinski grešni kozel ali identificirani pacient in družinski rešitelj.⁴⁴

V drugih družinah isti mladostnik, ki kaže shizoidne in psihopatske značilnosti, lahko igra vlogo grešnega kozla in maščevalca hkrati. Spet drugje so te vloge lahko porazdeljene med več članov, pri čemer eden izmed njih igra vlogo družinskega rešitelja, drugi pa vlogo grešnega kozla. Sčasoma se lahko spričo raznih vplivov iz okolja in dogodkov v družinskem krogu te vloge v družini ponovno razdelijo, lahko se zamenjajo ali pa ponovno vzpostavijo. Do tega pride tudi v primeru, ko identificirani pacient po terapiji ozdravi, isto vlogo pa preko projekcijske identifikacije dobi drug član družine, ki postane simptomatični identificirani pacient.⁴⁵

Razprava

Kot lahko razberemo iz pričujočih raziskav, je dinamika družinske interakcije in komunikacije tista temeljna struktura, ki omogoča razvoj družinskih članov k samostojnosti in identiteti oziroma to v samem jedru zavira. Pri tem imata starša bistveno vlogo, odgovorna sta za ustvarjanje zdravega in funkcionalnega družinskega ozračja, v katerem je možno doseči osebno samo-

⁴² Prim. S. Slipp, n. d., 94.

⁴³ Prim. S. Slipp, n. d., 97.

⁴⁴ Prim. S. Slipp, n. d., 97.

⁴⁵ Prim. S. Slipp, n. d., 98.

stojnost. Kot smo videli na osnovi raziskav družin z vedenjsko, čutenjsko in mišljenjsko motenimi mladostniki, pa so v teh družinah zaradi nefunkcionalne strukturiranosti ravno ti osnovni razvojni cilji zablokirani. V teh družinah starša ali eden izmed njiju preneseta nesprejemljive čustvene vsebine ali del sebe na drugo osebo, na mladostnika, ki postane sprejemnik te projekcije. V mladostniku se preko verbalne ali neverbalne komunikacije zbudijo misli, čustva ali vedenje, ki se ujema s to starševsko projekcijo.

Ta mehanizem je torej poskus, kako presaditi lastno starševsko notranjo razcepljeno podobo v osebo mladostnika in ga prisiliti, da se z njo zlije. Odgovor, ki ga ta podoba zbudi v mladostniku, starša preko mehanizma identifikacije znova ponotranjita in odtlej dojemata in doživljata mladostnika v skladu z njuno primarno projekcijo. Gre torej za starševski intrapsihični in interpersonalni obrambni mehanizem, ki jima omogoča, da se znebita vznemirljivih občutij, nesprejemljivih afektov, s tem da jih preneseta na svojega otroka. Ta te starševske interpersonalne in intrapsihične vsebine odigra (acted-out) s tem, da jih aktivira v polje medosebnega uličnega odnosa. Na ta način lahko starša obvladujeta svoje nerazrešene konflikte in živita preko njih neko nadomestno življenje, v katerem ohranjata svojo samozavest in identiteto. To pa zahteva, da mladostnik zrahlja mejo med lastnim jazom in drugimi jazi, zanika samostojnost in izgubi občutek za potrebe in motive drugih. Namesto prave intimnosti in zaupanja med staršema se pojavi izkoriščanje mladostnika kot objekta za zadovoljevanje lastnih potreb po integriteti.

Mladostnik, ki postane sprejemnik projekcijske identifikacije svojih staršev, ostane čustveno nepotešen, nesamostojen in neuresničen. Njegova krhka identiteta zato potrebuje ulično strukturo sovrstnikov, ki postane področje, kjer se uresničuje, kjer upa, da bo dobil strukturo, ki mu bo omogočila razvoj njegove osebnosti. Obenem mu ulica nudi prostor, kjer mladostnik aktivira nerazrešene projekcije svojih staršev. Na ulici aktivira neobvladljiva agresivna čustva, ki se odražajo v mladostniškem kriminalu; droge in druga zasvojitvena sredstva pa mu dajejo lažni občutek umirjenosti, moči in samopotrditve.

Upoštevaajoč psihološke raziskave vedenjsko, čutenjsko in mentalno motenih mladostnikov lahko z gotovostjo trdimo, da bodo mladostniki iz teh konfliktnih in neurejenih družin na ulici iskali prostor za uresničevanje svoje želje po strukturi in identiteti. Osnovni cilj mladostnika na ulici je, da preko mehanizma projekcijske identifikacije, manipulacije ali preoblikovanja zunanje realnosti okolje priredi tako, da to ustreza oziroma postane skladno z njegovimi notranjimi občutki, ki jih je doživljal v svoji družini. Zato poznamo najrazličnejše oblike uličnega življenja oziroma klape, ki se medsebojno ostro razločujejo. Vsaka klapa ima svojsko identiteto, strukturo, simbole in cilje. V teh elementih ponavadi mladostniki intuitivno, nezavedno zaznavajo možnost in način razreševanja svojih konfliktnih psihičnih občutij in vsebin, ki jih ni mogoče razrešiti v njihovih lastnih družinah, kamor ta nerazrešena občutja spadajo.

V bistvu mladostnik na ulici z drugimi počne prav to, kar so z njim počeli v njegovi družini, oziroma skuša ponoviti dramo z drugimi mladostniki ali klapami na ulici kot je bila odigrana z njim v njegovi družini, z upanjem, da bo na ulici razrešil konflikte svoje družine, ki pa so postali del njegovega psihičnega

življenja. Zato zunanjo realnost ulice preoblikuje tako, da postane vzporedna njegovi notranji psihični realnosti. Ta proces je zelo podoben procesu, v katerem si otrok v zgodnjem otroštvu preko fantazij ustvari svoj lastni notranji svet. Proces tako ohranja arhaično obliko simbiotične prilagoditve svetu kakor tudi vsemogočo fantazijo, da lahko vsakdo vstopi v objekt, manipulira z njim in ga nadzira ter obvladuje.

Tako lahko ulica mladostniku postane nova družina; na ulici si ustvari podobne odnose, s podobnimi vedenjskimi, čutenjskimi in mišljenjskimi vzorci, kot jih je bil vajen v domači družini. Na ulici bo aktiviral in skušal razrešiti starševska depresivna čustva tako, da bo užival alkohol in mamila; na ulici bo odigral starševska neobvladljiva agresivna občutja s tem, da bo zabredel v mladostniški kriminal; ali pa bo na ulici ponovno postal žrtev agresije, posilstva in razvratništva, ker bo tudi tu postal prilagodljiva tarča za nerazrešene konflikte drugih mladostnikov.

In kaj lahko veroučne mladinske skupine nudijo mladostnikom na ulici oziroma ali so lahko mladinska srečanja alternativa ulici? Vse preveč bi bilo enostavno reči, da bi lahko zbiranje v mladinskih skupinah nadomestilo ulico, saj se mladostniki z ulice v ničemer ne bi prepoznali v teh že dokaj ustaljenih načinih delovanja; v teh skupinah ne bi zmoogli najti tistega, kar iščejo na ulici. Ne gre, da bi temu resnemu problemu iskali poceni rešitve; tudi namen tega članka ni zarisati konkretne rešitve, vsekakor pa je mogoče na osnovi navedenih psiholoških raziskav vsaj začrtati osnovno vizijo.

Če se pozorno zazremo v osnovno strukturo uličnega življenja, potem lahko trdimo, da bi lahko veroučna skupina delovala predvsem kot preventiva. Z drugimi besedami, veroučna skupina s strogo začrtano strukturo jasnih ciljev in vrednot nenasilja in pogovora, ciljev, ki bi lahko na ta način omogočala sprejetost in toplino ter s tem nudila družinsko varnost, ki ju sicer mladostniki iščejo na ulici. Tu gre tudi za voditelja, ki bi zmozel zaslutiti, da je mladostniško razvratništvo v bistvu v samem jedru iskanje nekoga, ki bi uvidel njihove potrebe, bil zmožen postati hranitelj njihovih nesprijemljivih čustev, ki jih mladostniki odigrajajo na ulici, ter jih v sebi predelati. Gre za voditelja, ki bi bil sposoben imeti mladostnike rad in brezpogojno vztrajati ter jih oplemenititi s krščanskimi vrednotami nenasilja, odpuščanja in preobrazbe, in gre za skupino, ki bi zares nagovorila mladostniško ranljivo naravo, ki išče razrešitve. Takšna skupina pa bi z gotovostjo lahko predstavljala alternativo ulici.

Sklep

Na osnovi sistemskega proučevanja družine smo prišli do zaključka, da mladostniki z vedenjsko, čutenjsko in mišljenjsko moteno osebnostjo postanejo potencialni kandidati uličnega življenja. Gre za svojevrstne odnose v teh družinah, v katerih so mladostniki žrtve starševskih konfliktnih psihičnih vsebin, ki pa jih zanikajo in projicirajo v svoje otroke. Mladostniki na ulici torej niso samo brutalni in nasilni element družbe, ki ga je treba izvreči zaradi njihovega neprimerne vedenja, ampak so v marsičem odraz družbe oziroma odraz družin, iz katerih izhajajo. Ti mladostniki namreč na ulici ustvarjajo podoben

model odnosov, kakršnih so bili vajeni v svojih družinah. Na ta način skušajo razrešiti starševska konfliktna, potlačena in nerazrešena občutja, ki pa preko mehanizma projekcijske identifikacije postanejo bistveni del mladostnikovega psihičnega doživljanja.

Povzetek: Christian Gostečnik OFM, Psihologija ulice in njeni temeljni mehanizmi

Mladostniki, ki so odraščali v družinah brez čustvene topline in predvsem mladostniki, ki so postali nositelji starševskih nerazrešenih konfliktnih vsebin in travm, so prvenstveni kandidati, ki na ulici iščejo osnovno strukturo sprejetosti in s tem varnosti, ki jim je družina ni nudila. Na ulici bodo na svojski način odigrali družinsko patologijo; postali bodo ponovne žrtve ali pa agresorji in tako v obeh primerih ponavljali ozračje, ki je prevevalo v njihovih družinah.

Summary: Christian Gostečnik OFM, Psychology of the Street and its Basic Mechanisms

Adolescents who grew up in families without emotional support and especially those who became the containers of parental unresolved conflictive issues and traumas are the primary candidates to be on the street looking for a basic structure of acceptance and thus for safety they did not find in their families. On the street they will play out their family pathology either by becoming victims or aggressors and thus repeat the essential atmosphere of their families.

Stanislav Slatinek

Poročna slovesnost tistih, ki ne verujejo

Slovenija vstopa v Evropsko zvezo. Kot mlada država na prehodu iz komunizma v demokracijo se vedno bolj srečuje s problemi sekt in nevere. Evangelizaciji Slovenije se je v preteklosti zoperstavljala samo komunizem. Danes pa ima oznanjevanje evangelija v Sloveniji več nasprotnikov: sekularizacijo, indiferentizem, liberalizem in nevero.

Cerkev v Sloveniji ni bila pripravljena na padec komunizma. Zato še danes katoliško občestvo v Sloveniji ni pripravljeno na življenje v spremenjenih razmerah. Spremembe nujno zahtevajo navzočnost kristjanov na področju kulture in znanosti, ekonomije in politike. To vedo škofje, teologi in dušni pastirji. Škofijska cerkvena sodišča zato veliko pozornost namenjajo izobrazbi mladih zakoncev. Samo v katoliških občestvih lahko zorijo odgovorni in verni kristjani. V razpravi se želim dotakniti predvsem vprašanja poročne slovesnosti mladih v Sloveniji, ki v spremenjenih razmerah po padcu komunizma sklepajo cerkveni zakon.

Vrednote mladih zaročencev

V državah, ki so izšle iz komunizma, je zelo pomembna priprava zaročencev na zakon. Mnoge raziskave kažejo, da je komunizem usodno vplival na vero mladih. Zato so vrednote mladih danes drugačne, kot so bile pred leti. »Ko govorimo o religioznosti mladih v Sloveniji, moramo upoštevati tudi slovenski nacionalni značaj. Slovenec ni nagnjen k hrupnim zunanjim manifestacijam, za množična zborovanja ni preveč dovzeten, religiozna bohotnost južnih sosedov mu je celo malo sumljiva. Slovenska religioznost je umirjena, skoraj sramežljiva, ne teži k bučnim zunanjim izrazom, a ni zato nič manj resna in iskrena. To pa ne bi smelo zavajati nikogar glede religioznosti slovenskega naroda.«¹

Raziskava Mladina 93, ki jo je v Sloveniji izvedla Fakulteta za družbene vede Univerze v Ljubljani, je pokazala, da družinsko življenje, zakon in otroci niso več na prvem mestu. Mladi so bolj navdušeni za prijateljstvo in znanstvo. Raziskava je pokazala, da se je za družinsko življenje, zakon in otroke odločilo 48,7 %, za prijateljstvo pa 82,8 % anketiranih. Povprečna starost anketiranih je bila 17,7 let.

¹ F. Rode, *Spomin, zavest, načrt Cerkev na Slovenskem*, Ljubljana 1995, 147. V Sloveniji je 1.940.000 prebivalcev. Katoličanov je 1.668.000. Po podatkih, ki jih navaja Annuario Pontificio za leto 1994, je v Sloveniji 83,63 % katoličanov.

Za vero se po raziskavi zanima 11,3 %; sploh ne pa 27,2 % anketiranih.² Cerkev v Sloveniji se je dejansko znašla pred novimi izzivi. Kljub temu je ostala zvesta svojemu poslanstvu. Ideal, ki ga oznanja, je vreden, plodovit in veljaven krščanski zakon, za katerega je zelo pomembna vera in ne samo prijateljstvo.

Če je krščanska družina občestvo, ki veruje in evangelizira, potem so verne slovenske družine najboljše okolje za pričevanje vere. Samo v veri morejo namreč mladi odkrivati veličino dostojanstva zakona. Zato je priprava na krščanski zakon za mlade pravzaprav pot vere. Temeljnega pomena za vero zaročencev je cerkveni obred zakona. Ko se mladi odločijo za cerkveni obred zakona, dejansko s tem izpovedo svojo vero. S cerkveno poroko se ustvarja okolje, ki je odprto za Boga. Mladi s cerkveno poroko izrazijo hvaležnost Bogu in razodenejo svojo vero. Taka izpoved vere se potem nadaljuje v zakonu in v družini. Da bosta zakonca sposobna tega poslanstva, sta potrebna stalne vzgoje v veri.

Čeprav vse to drži, so mladi v Sloveniji, ki se odločajo za zakon, ujeti v moderni pojav »nevere«, ki pogosto onemogoča krščansko življenje. V Sloveniji je vedno manj tradicionalno vernih družin, iz katerih so prihajali verni mladi. Vera se dejansko ne prenaša več iz generacije v generacijo, kot je bilo to pred desetletji. Kljub temu slovenski škofje in teologi opozarjajo, da je vera zelo pomembna za tiste, ki sklepajo katoliški zakon. Pred dobrimi dvajsetimi leti so se v Sloveniji začeli tečaji priprave na zakon. Postali so ustaljena pastoralna dejavnost, v katero so vključeni duhovniki, zdravniki, psihologi in zakonski pari kot pričevalci. V pripravah na zakon je opaziti, da je vera mladih zaročencev na zelo različnih stopnjah. Pri nekaterih prav na začetku, pri drugih pa je vera popolnoma izginila. Tako so mnogi mladi samo krščeni, v vsakdanjem življenju pa so praktično brez vere. In to je problem, s katerim se pogosto srečujejo dušni pastirji. Vprašanje vere oziroma nevere pri mladih, ki želijo skleniti zakonsko zvezo, ni samo pastoralno vprašanje, ampak je prav tako pomembno vprašanje kanonskega prava. Naloga dušnih pastirjev in cerkvenih sodišč je, da mladim, ki želijo skleniti cerkveno poroko, pomagajo odkriti vero, da bodo kot verni pristopili k poročni slovesnosti.

Vera zaročencev

Cerkev uči, da so zakramenti nove zaveze postavljeni od Kristusa in izročeni Cerkvi. Posvečeni služabniki in drugi verniki jih morajo čim bolj spoštljivo in s primerno skrbnostjo obhajati (prim. kan. 840 ZCP). Zakramenti so znamenja, s katerimi se vera izraža in krepi, daje Bogu čast in posvečuje ljudi. Med sedmerimi zakramenti Cerkve je tudi zakrament zakona. Tridentinski koncil imenuje zakrament zakona resnični zakrament, postavljen od Kristusa.³ *Zakonik cerkvenega prava* (ZCP) poudarja, da cerkveno poroko lahko sklenejo vsi, ki jim pravo tega ne prepoveduje (prim. kan. 1058).

² M. Ule - V. Mihelj, *Prihodnost mladine*, DZS, Ljubljana 1995, 105.

³ Prim. Concilium Tridentinum, sess. VII, *De sacramentis in genere*, can. 1, v: Denzinger-Schönmetzer, 1061; sess. XXIV, *Doctrina de sacramento matrimonii*, can. 1, v: Denzinger-Schönmetzer, 1801.

Cerkev prav tako uči, da zaročenci sklenejo zakonsko zvezo v nerazvezljivi ljubezni in brezpogojni zvestobi. Tako sklenjena zakonska zveza krščenih je zakrament (prim. kan. 1055 §2). Neločljiva povezanost zakonske zveze in zakramenta je bila vedno prisotna v Cerkvi. Največ pozornosti so temu namenili papež Pij IX., Leon XIII., Pij XI. in Janez Pavel II.,⁴ v Sloveniji pa še posebej svetniški škof Anton Martin Slomšek.

Problem, s katerim se pogosto srečujejo dušni pastirji v Sloveniji, so mladi krščeni zaročenci, ki ne verujejo in hočejo kljub temu skleniti cerkveno poroko v katoliški Cerkvi. Razlikujejo se od tistih, ki so javno zavrgli katoliško vero in so s formalnim dejanjem izstopili iz Cerkve. Zaročenci, ki želijo skleniti cerkveno poroko v katoliški Cerkvi, so krščeni, vendar vere ne prakticirajo. Pri pripravi na cerkveni zakon duhovniku odkrito povedo, da so vero zaradi različnih razlogov izgubili oziroma da jih starši velikokrat zaradi proticerkvene propagande v času komunizma v veri sploh niso vzgajali, in kljub temu želijo skleniti cerkveno poroko. Dušni pastirji zato sprašujejo škofo, ali naj se krščenim zaročencem, ki nimajo vere ali pa so jo izgubili, dovolijo poročiti v Cerkvi? Temeljno vprašanje, s katerim se srečujejo slovenski dušni pastirji, je vprašanje, ali je za sklenitev zakramenta zakona dovolj samo krst zaročencev ali pa naj zahtevajo, da tudi praktično živijo iz vere.

Slovenska škofovska konferenca je dušnim pastirjem na vsa ta pereča vprašanja odgovorila s pastirskimi pismi,⁵ v katerih je posebej poudarila moč vere, ki spremlja prejetje zakramentov. Slovenski škofje poudarjajo, da je za sklenitev zakona v katoliški Cerkvi zelo pomembna vera, ki je »najzlahtnejši del slovenske kulturne dediščine«.⁶ Brez vere bodo zaročenci tonili v globoko duhovno, moralno in socialno krizo. Zato je zaročencem, ki so krščeni, a ne znajo živeti iz svojega krsta in ne verujejo, namenjena nova evangelizacija. Nova evangelizacija pomeni, da se krščenim zaročencem, ki ne verujejo in se odločajo za cerkveni zakon, nudi stalna pomoč, da bodo lahko rastle k trdni in osebni veri. Slovenski škofje ugotavljajo, da se je marsikje versko življenje kristjanov izvotlilo. Ohranja se le zunanja lupina verskih običajev in bogoslužnih oblik. Širita se verska brezbržnost in prak-

⁴ Prim. Pij IX., *Propositiones Syllabi*, v: Denzinger-Schönmetzer, 2973: »Contractum matrimonii inter Christianos semper esse sacramentum«; Leon XIII., *Arcanum divinae sapientiae*, v: Denzinger-Schönmetzer, 3146: »Matrimonium est sacramentum, quia est sacram signum et efficiens gratiam, et imaginem referens mysticarum nuptiarum Christi cum Ecclesia«; Pij XI., *Divini Illius Magistri*, v: *Tutte le Encicliche dei sommi Pontefici I*, Raccolte e annotate da E. Momigliano e G. Casolari, Milano 1959, 844-872; Pij XI., *Casti continentii*, v: AAS 23 (1930), 554; Janez Pavel II., *Familiaris consortio*, CD 16, Ljubljana 1982, 51.

⁵ Prim. Pastirsko pismo slovenskih škofov, *Kristjani in nova evangelizacija: I. Kaj je nova evangelizacija in zakaj smo je potrebni* (14. 2. 1993), II. *Nekatere poti nove evangelizacije* (21. 2. 1993), v: *Sporočila* 2/1993; *O družini: I. Človeška družina* (6. 2. 1994), II. *Krščanska družina* (13. 2. 1994), v: *Sporočila* 2/1994; *O božjem ljudstvu: I. Dostojanstvo božjega ljudstva* (19. 2. 1995), II. *Dolžnosti božjega ljudstva* (26. 2. 1995), v: *Sporočila* 2/1995.

⁶ Prim. Pastirsko pismo slovenskih škofov, *Kristjani in nova evangelizacija: I. Kaj je nova evangelizacija in zakaj smo je potrebni* (14. 2. 1993), v: *Sporočila* 2/1993, 3.

tični materializem. Zato se mora nova evangelizacija osredotočiti na trden temelj vere, da se bodo ljudje zopet odločali za Boga, sprejemali Kristusa in Cerkev.⁷

Z ozirom na to, da je v Sloveniji vse več mladih zaročencev, ki so v mladosti sicer prejeli krst, birmo, kasneje pa so se oddaljili od Cerkve in postali neverni, dušni pastirji sprašujejo tudi škofijska cerkvena sodišča, kakšna naj bo pravzaprav vera tistih, ki želijo skleniti cerkveno zakonsko zvezo.

ZCP o veri in neveri zaročencev

ZCP iz leta 1983 je poudaril, da je Kristus zakonsko zvezo moža in žene, ki sta krščena, povzdignil v zakrament (prim. kan. 1055 §1-2). Zakon se imenuje »consortium totius vitae« ali »dosmrtna življenjska skupnost«, ki vključuje vsa področja človekovega življenja, do najbolj intimnega. Zato zaročenca, ko sklepata zakonsko zvezo v Cerkvi, ne moreta biti čisto brez vere.⁸ Iz pastoralnih razlogov se dušnim pastirjem svetuje, da pri pripravi zaročencev večkrat spregovorijo o veri, ki spremlja dogodek poročnega obreda v Cerkvi.

Katoliška Cerkev vztrajno vabi vernike, da zakramente sprejemajo z vero.⁹ Nekateri teologi celo trdijo, da pri zakramentu zakona vera ne sme manjkati. Zanje je vera »pogojni dejavnik« (fattore condizionante),¹⁰ ki omogoča, da zaročenca skleneta zakon kot zakrament. To pomeni, da zakramentalnost zakona ne izvira neposredno iz vere zaročencev, ampak posredno iz njihovega namena, ko hočejo storiti dejanje Kristusa in Cerkve. To pomeni, da vera spremlja namen, ki ga imata zaročenca, ko sklepata zakon. Za veljaven zakon se zahteva, da hočeta zaročenca resničen zakon. Takšen namen mora biti vedno navzoč pri zaročencih, tudi takrat, kadar nimajo v svoji notranjosti skoraj nobene sledi vere, niti pripravljenosti, da bi verovali.¹¹

Dejstvo je, da zaročenci prejmejo obilne milosti takrat, ko sklenejo zakon. Milost je dar, ki se zaročencem podeli zunaj njihove vere. Nemogoče je namreč, da bi zaročenca prejela toliko milosti tudi takrat, če bi bila popolnoma brez vere. Zato je njuna vera dejansko »temelj« (causa dispositiva),¹² ki omogoča rodovitnost zakramenta.

⁷ Prim. Pastirsko pismo slovenskih škofov, *Kristjani in nova evangelizacija: I. Kaj je nova evangelizacija in zakaj smo je potrebni* (14. 2. 1993), v: Sporočila 2/1993, 4.

⁸ Prim. Pastirsko pismo slovenskih škofov, *II. Nekateri poti nove evangelizacije* (21. 2. 1993), v: Sporočila 2/1993, 4.

⁹ Prim. Commission Théologique Internationale, *La sacramentalité du mariage chrétien. Seize theses de christologie sur le sacrement de mariage*, 1-6 décembre 1977, v: EV VI, n. 469.

¹⁰ Prim. M. F. Pompedda, *Fede e sacramento del matrimonio*, v: Studio rotale II, Roma 1987, 42; E. Corecco, *Il sacramento del matrimonio: cardine della costituzione della Chiesa*, v: Diritto, persona e vita sociale, Milano 1984, I, 390.

¹¹ Prim. P. Moneta, *Il matrimonio (cann. 1055-1165)*, v: Il diritto nel mistero della Chiesa, Quaderni di Apollinaris, 10/III, Roma 1992, 181.

¹² Prim. Commissio Theologica Internationalis, *Documentum Foedus matrimoniale*. Propositiones de quibusdam quaestionibus doctrinalibus ad matrimonium christianum pertinentibus, Sessio 1977 (1-6 decembris), v: EV VI, n. 492.

ZCP poleg tega poudarja, da je sklenitev zakona neveljavna, če »en zaročenec ali pa oba s pozitivnim dejanjem volje izključita sam zakon ali kak bistveni sestavni del ali kako bistveno lastnost zakona« (kan. 1101 §2). Če zaročencema dejansko manjka vera, tako da nimata niti najmanjšega namena storiti dejanja, ki ga storita Kristus in Cerkev, potem res ne moreta skleniti veljavnega zakona v katoliški Cerkvi. Pomanjkanje vere bi v takem primeru pomenilo, da izključujeta zakramentalnost zakona. To pa pomeni izključitev bistvene lastnosti zakona, zato tak zakon ne more biti veljavno sklenjen v katoliški Cerkvi.

P. Barberi trdi, da krščeni, ki so brez vere, sklenejo zakon kot naravno pogodbo in ne kot zakrament,¹³ za F. M. Pompedda pa manjkajoča vera pomeni zmoto o zakramentalnem dostojanstvu zakona, ki odločilno vpliva na voljo in prizadene veljavnost zakonske privolitve (prim. kan. 1099). Kadar manjkajoča vera tako vpliva na voljo, prizadene veljavnost privolitve in je zakon neveljaven. Če pa ne vpliva odločilno na voljo, potem ne prizadene veljavnosti privolitve in ostane zakon veljaven. Dejansko so različni primeri, kako lahko manjkajoča vera povzroči neveljavnost zakonske zveze.

Prvi primer, ko pomanjkanje vere povzroči neveljavnost zakona, je takrat, ko zaročenca, ki sta krščena, zaradi pomanjkanja vere pozitivno izključita bistveni sestavni del zakona, to je njegovo zakramentalnost. Tudi če to stori en sam zaročenec, ne moreta skleniti veljavnega zakona. Izključitev bistvenega sestavnega dela zakona odločilno vpliva na voljo in prizadene veljavnost privolitve (prim. kan. 1101 §2).

Drugi primer je takrat, kadar krščen zaročenec zaradi pomanjkanja vere raje izključi sam zakon, kakor da bi z zakonom prejel tudi zakrament. V tem primeru govorimo o hibi v privolitvi, ko se s pozitivnim dejanjem volje izključi sam zakon (prim. kan. 1057 §1, 1101 §2).¹⁴

Tretji primer pa je takrat, kadar zaročenec, ki je krščen, kljub pomanjkanju vere hoče skleniti resnični zakon in hkrati ne misli na to, da bo s tem prejel tudi zakrament. V tem primeru ne gre za hoteno izključitev zakramenta, ampak bolj za zmoto. Zato je zakon v tem primeru veljavno sklenjen in je hkrati tudi zakrament.

V Sloveniji je dejansko največ takih zakonov, ko zaročenci sploh ne mislijo na to, da sklepajo zakon, ki je zakrament. Poročijo se iz najrazličnejših religioznih nagibov, ki pa jih spremlja zelo pomanjkljiva vera.

Kljub temu nam ti primeri pomagajo razumeti, da zakramenti izvirajo iz Kristusa in da se za prejem zakramenta zakona nujno zahteva resnični namen. Če ima kdo resnični namen in hoče skleniti zakon, potem sprejme tudi zakrament.

Dejstvo je, da zakramentalnost zakona ni odvisna od zavestno prisotne vere zaročencev, ampak izvira iz Kristusa. Zakon je veljaven, če zaročenca hočeta skleniti resnični zakon, tudi če pri tem preprosto ne mislita na to, da je vsak resnični zakon tudi zakrament.

¹³ Prim. P. Barberi, *La celebrazione del matrimonio cristiano*. Il tema negli ultimi decenni della teologia cattolica, Roma 1982, 422.

¹⁴ Prim. Tribunal Apostolicum Sacrae Romanae Rotae, *Decisiones seu sententiae*, vol. LXII, 476 (9 maii 1970, coram R. P. D. Pompedda): »Ad validum cantrahendum matrimonium fides necessaria non est, sed unus consensus«.

Zaročenci hočejo skleniti cerkveni zakon

Ko zaročenca prideta in se predstavita župniku, ker hočeta skleniti krščanski zakon, s tem že izrazita, da imata pravi notranji namen in da želita resnični cerkveni zakon. V osebnem pogovoru z njima in še posebej med pripravo na zakon lahko duhovnik odkrije, na kateri stopnji je njuna vera. Če opazi, da sta zaročenca sicer krščena, vendar praktično brez vere, je njegova prva dolžnost, da jima izgubljeno vero pomaga zopet obuditi.

Ker se cerkveni zakon sklene v Cerkvi, ne more biti ločen od Kristusa, ampak je zakonska pogodba v Kristusu. Za krščenega je nemogoče hoteti resnični zakon v Cerkvi, ki bi ne bil hkrati tudi zakrament (prim. kan. 1055 §2). Zaročenca, ki hočeta resnični zakon v Cerkvi, hočeta storiti to, kar storita Kristus in Cerkev. Za veljaven prejem zakramenta zakona je predvsem pomemben namen. Manjkajoča vera, ki spremlja resnični namen, dejansko ne nasprotuje prejemu zakramenta. V osebnih pogovorih z zaročenci dušni pastirji opažajo, da manjkajoča vera pogosto negativno vpliva na namen, tako da je namen oslavljen in pomanjkljiv. Zato škofje je duhovnikom svetujejo, da zaročencem pomagajo pri obuditvi pravega namena, da bodo veljavno sklenili zakrament zakona. Ni nujno, pravijo škofje, da si zaročenca izrecno želita zakon kot zakrament. Predpostavlja se, da je v samem namenu storiti to, kar stori Cerkev, skrita tudi želja po zakramentu. Edini namen, ki ga zahteva Cerkev in ga mora zahtevati duhovnik, je namen skleniti resnični zakon.

Krščena zaročenca, ki sta praktično v življenju brez vere, s tem ko obhajata poročni obred v Cerkvi, že izražata svoj namen storiti to, kar stori Cerkev. Resnični namen se porodi in hrani v veri, pa čeprav je ta zelo majhna. Čeprav osebna vera posameznika ne vpliva na zakramentalnost zakona, bi popolna odsotnost vere pomenila, da namen ostane nepopoln. Zato je za obuditev resničnega namena in za prejem zakramenta zakona potrebna vsaj sled vere. Zaročenca, ki želita storiti to, kar stori Cerkev, morata vedeti vsaj to, da želita obred Cerkve.

Mogoče je, da k duhovniku pridejo tudi taki, ki bi iz popolnoma necerkvenih razlogov hoteli obred cerkvene poroke. Tudi če se po njihovem zmotnem prepričanju obred Cerkve opravi v dostojni obliki, je brez učinka, ker ga zaročenca nista niti hotela niti sprejela z vero. V tem primeru bi šlo za zmoto, ki odločilno vpliva na voljo in tako prizadene veljavnost zakonske privolitve.

Tudi pri mešanih zakonih je potrebno, da imata zaročenca namen skleniti resnični zakon. V Sloveniji zelo pogosto sklepajo mešani zakon katoličani s protestanti.¹⁵ Za takšen zakon je potrebno dovoljenje krajevnega ordinarija. Protestanti ne priznavajo zakramentalnosti zakona. Zakon je za protestante samo »officium naturae«. Za veljavnost takega mešanega zakona je zato toliko bolj potrebno povprašati po veri zaročencev. Pomanjkanje vere pri enem ali pri drugem zaročencu lahko omaja resnični namen skleniti zakon v katoliški Cerkvi.

¹⁵ Najpogosteje se v Sloveniji katoličani poročajo s pravoslavnimi, s protestanti in z muslimani. Število mešanih zakonov v zadnjih desetih letih niha okrog sto. Največ mešanih zakonov se sklene v Mariborski škofiji. Leta 1994 je bilo sklenjenih 80 mešanih zakonov.

Pomanjkanje vere

Zakonska pogodba postane zakrament, ko zaročenca izrazita privolitev, da bosta stopila na skupno življenjsko pot po Cerkvi, v katero spadata po krstu. Svobodna privolitev zaročencev je bistvena za zakrament. Je dejanje volje, s katerim se mož in žena nepreklicno drug drugemu izročita in sprejmeta za ustanovitev zakona (prim. kan. 1057 §2). Veljavnost zakona je odvisna od zakonske privolitve.

Vera zaročencev pomeni notranji temelj ali notranje razpoloženje. Kristjani-laiki so poklicani, da udeležijo vse to, kar jih uči vera. Krščanska družina je naraven prostor prenašanja vere s staršev na otroke. Danes so taka verska središča bolj redka. Zato se tudi pri zaročencih opazi, da jim manjka osebna vera, kot osebni notranji temelj. Tam, kjer primanjkuje krščanskih družin, so zaročenci v veliko večji nevarnosti, da zaidejo v osebno krizo in v pomanjkanje vere.

Pomanjkanje vere ne pomeni javne zavrnitve katoliške vere (prim. kan. 1071 §1, 4), ampak pomeni, da zaročenca vodi v »zmoto o pravu« (error iuris), ker se nanaša na zakramentalno dostojanstvo. Kadar zmota o pravu oziroma pomanjkanje vere ne prizadene privolitve, potem ostane veljavnost zakona nedotaknjena. Če pa pomanjkanje vere pomeni zavestno izključitev zakramentalnega dostojanstva, potem je zakon neveljaven (prim. kan. 1101 §2).¹⁶

Za prejem zakramenta zakona ni dovolj, da zaročenca samo privolita v trajno skupnost, naravnano na roditev otrok z nekakšnim spolnim sodelovanjem (prim. kan. 1055 §1). Za prejem zakramenta je potrebna vera, ki zakramentu daje rodovitnost. Pomanjkanje vere dejansko negativno vpliva na kvaliteto zakramenta zakona. Resnični namen storiti to, kot storita Kristus in Cerkev, prihaja po veri.

Sklepna misel

Vera in zakrament zakona sta med seboj tesno povezana. Vera ne vpliva na veljavnost zakramenta zakona. Pomaga pa človeku, da stori to, kar stori Cerkev. Manjkajoča vera pri zaročencih je zelo pogosto sodobni pastoralni problem. Krščeni, ki verujejo, si veljavno podelijo zakrament, če imajo notranji namen storiti to, kar stori Cerkev. Prav tako je tudi pri tistih, ki so krščeni, praktično pa so svojo vero izgubili. Tudi zanje je potrebno, da imajo pri sklepanju cerkvene poroke vsaj notranji namen storiti to, kar stori Cerkev. Samo tisti, ki hote izključijo zakrament, sklenejo neveljavno zakonsko zvezo. Zato imajo duhovniki zelo odgovorno skrb za tiste zaročence, ki so krščeni, v vsakdanjem življenju pa živijo brez vere.

Slovenska škofovska konferenca¹⁷ svetuje dušnim pastirjem, naj se pri sprejemu krščenih zaročencev, ki so brez vere, pa se kljub temu želijo cerkveno poročiti,

¹⁶ F. M. Pompedda imenuje pomanjkanje vere »error personam pervadens« oziroma »error iuris circa qualitates«; prim. M. F. Pompedda, n. d., 56. 59.

¹⁷ Prim. Pastirsko pismo slovenskih škofov, *O božjem ljudstvu: I. Dostojanstvo božjega ljudstva* (19. 2. 1995), *II. Dolžnosti božjega ljudstva* (26. 2. 1995), v: *Sporočila* 2/1995, 1-2. Tudi italijanska škofovska konferenca je 20. junuarja 1975 temu vprašanju posvetila dokument z naslovom »Evangelizacija in zakrament zakona«. Prim. *Evangelizzazione e sacramento del matrimonio*, v: *Enchiridion CEI*, II, 756-758.

ne ozirajo toliko na pomanjkanje njihove vere, ampak naj gledajo, da bodo imeli resničen namen skleniti cerkveni zakon in pri tem storiti to, kar stori Cerkev. Vera zaročencev, ki želijo skleniti cerkveni zakon, je na različnih stopnjah. Dolžnost dušnih pastirjev je, da jim pomagajo njihovo vero odkriti, da jo z modrostjo hranijo in vzgajajo. Škofje opozarjajo tudi na spremenjene socialne razmere. Cerkveni obred zakona nikoli ni samo dejanje zaročencev, ampak skupen obred Cerkve, h kateremu se zbere več ljudi, sorodnikov in prijateljev, ki so prav tako lahko krščeni in praktično brez vere. Duhovnik je dolžan, da zaročence vzpodbuja k notranji pripravljenosti za namen, ki ga ima Cerkev, kadar obhaja zakrament poroke. Povsod naj bi zato pred in po poroki potekale dobre poročne kateheze. Pri obhajanju zakramenta poroke ne gre samo za veljavnost, ampak tudi za kvalitativno rodovitnost.

Kadar je neveren eden od krščenih zaročencev, ju duhovnik ne zavrne, ampak upa, da se bo po prejemu zakramenta zakona in po veri svojega sozakonca tudi v njem vera prebudila. Duhovnik sprejme zaročence, ki želijo skleniti cerkveni zakon, pa nimajo vere, z velikim spoštovanjem, pozornostjo in z upanjem. Dušni pastirji se zavedajo svojega odgovornega poslanstva, zato se trudijo, da v mladih zaročencih znova prebudijo vero, ki ugaša, da bodo resnično sposobni skleniti zakonsko skupnost, ki je od Kristusa povzdignjena v dostojanstvo zakramenta.

Povzetek: Stanislav Slatinek, Poročna slovesnost tistih, ki ne verujejo

Nova evangelizacija se bo v Sloveniji nujno morala spoprijeti z vprašanjem cerkvene poroke tistih, ki ne verujejo. Nekateri po tradiciji prejmejo krst, verske vzgoje pa niso bili deležni. Zato so v življenju praktično brez vere. Ko pride čas poroke, se radi odločijo za cerkveno poroko. Cerkev uči, da si krščeni, ki verujejo, veljavno podelijo zakrament zakona, če imajo notranji namen storiti to, kar stori Cerkev. Prav tako je tudi pri tistih, ki so krščeni, pa so praktično brez vere. Tudi zanje je potrebno, da imajo pri sklepanju cerkvene poroke vsaj notranji namen storiti to, kar stori Cerkev. Samo tisti, ki hote izključijo zakrament, sklenejo neveljavno zakonsko zvezo.

Summary: Stanislav Slatinek, Marriage Ceremony of Nonbelievers

In Slovenia new evangelisation will certainly have to face the issue of church wedding of nonbelievers. Some people were baptized by tradition but did not receive any religious education. Thus, they are practically infidels. However, they often decide to have a church wedding. It is the teaching of the Church that those who were baptized and have faith validly administer each other the marriage sacrament if they have the inner intention to do what Church does. This also applies to those who are baptized but practically without faith. At entering into church marriage they must at least have an inner intention to do what Church does. Only those willingly excluding the sacrament enter an invalid marriage.

Robert Biel

Odnosi med Cerkvijo in državo po zlomu komunizma na Poljskem

Jezusove besede »Dajte torej cesarju, kar je cesarjevega in Bogu, kar je Božjega!« (Mt 22,21) označujejo pravo razmerje med državno in svetno prvino družbe. Ker sta družba in Cerkev različno usmerjeni, izpolnjevanje te naloge ni lahko. Neizogibno se pojavijo napetosti med *sacrum* in *profanum*, med nebeskim kraljestvom in svetom, med Cerkvijo in družbo. Odkar je zgodovina Cerkve bolj in bolj povezana z zgodovino družbe, nastajajo vedno nove napetosti, ki določajo zgodovino obeh skupnosti. Cerkveni vidik zgodovine odrešenja vidi družbo kot področje odrešilnega delovanja. Za družbo je Cerkev kraj odrešenja ali le eden od številnih delov, ki jo sestavljajo. Tak položaj predpostavlja medsebojno vplivanje. Cerkev družbo oblikuje, nosi pa tudi znamenja družbe, v kateri mora živeti in delovati.

Za uravnavanje odnosa med Cerkvijo in državo so bili v preteklosti v teoriji in delno tudi v praksi štirje sistemi.¹ V odnosih med Cerkvijo in državo vedno odsevata moč ali slabost države. Država, kjer vladajoči nimajo le moči, ampak tudi velik družben ugled, je Cerkvi odprta in pripravljena na sodelovanje. Taka razmerja lahko imenujemo avtonomno sodelovanje, v katerem Cerkev obravnavajo kot sodelavca in ne kot ideološkega nasprotnika. Tako sodelovanje je znamenje svobodnih in demokratičnih družb. Totalitarizem, ki ne uživa družbene podpore, vse druge sile, ki uživajo zaupanje družbe, gleda kot ideološke sovražnike. Zato vladajoči »s svoje strani potrebujejo vero ali svetovni nazor, da 'posveti' vrednote družbe in podpira družbeno oblast.«²

¹ Omenimo naslednje sisteme: 1. sistem oblasti države nad Cerkvijo; 2. sistem oblasti Cerkve nad državo; 3. sistem ločenosti Cerkve od države; 4. sistem miroljubnega sožitja med Cerkvijo in državo; prim. C. Holböck, *Handbuch des Kirchenrechtes*, Innsbruck - Wien 1951, Bd. I, 78.

² K. Zapotocky, *Religion als Grundwert für Gemeinde und Gesellschaft?*, v: L. Dyczewski (izd.), *Integrationsprozesse in der modernem Gesellschaft*, Lublin 1988, 156.

1. Povezanost Cerkve z usodo naroda

Poljska katoliška Cerkev je v tisočletni zgodovini doživela različne oblike odnosov s svetno državo, tako miroljubne kot tudi sovražne. Proces pokristjanjevanja, ki se je pričel leta 966, sovpada z začetkom poljske države; krst sam je zibelka politične samostojnosti. Ta prvotna prepletanja so dolgo določala zgodovino odnosov med Cerkvijo in narodom. V toku časa so se verske in domoljubne vrednote prepletle tako globoko, da je »izdaja enih veljala kot izdaja obeh, kar je poglobilo zvestobo narodnim vrednotam kot tudi pripravljenost na žrtve, če jih je bilo potrebno braniti.«³ Kar pogosto je morala Cerkev prevzeti del vloge države, in to ne le v obdobjih, ko poljska država sploh ni obstajala. Na osnovi teh izkustev je bil skovan nov izraz: poljski katolik. Ta oznaka je leta dobro izražala bistvo odnosa med Cerkvijo in narodom na Poljskem.

Razmerje med Cerkvijo in državo je pred drugo svetovno vojno urejal konkordat, ki je bil leta 1925 podpisan v Rimu. Ta dogovor je potrjeval posebno mesto katoliške Cerkve v poljski družbi. Značilnost odnosov med Cerkvijo in državo pred drugo svetovno vojno je bil sistem miroljubnega sožitja.

Nova komunistična državna ureditev je uvedla ločitev obeh ustanov. Ta ločitev, ki je bila izvedena v smislu sovražstva do Cerkve,⁴ je leta dolgo določala medsebojen odnos. Za komuniste določbe predvojnega časa niso bile sprejemljive, ker Cerkve niso hoteli priznati kot enakovrednega partnerja in ker so s konkordatom potrjeno vlogo Cerkve označevali kot državo v državi. Zvestoba in poslušnost Cerkve državi sta bili za komuniste *conditio sine qua non* medsebojnih odnosov. Tako stališče komunistov je določalo življenje Cerkve s totalitarno državo.

2. Cerkev kot moralna opozicija

V novih političnih razmerah je Cerkev postala zaščitnica poljskega ljudstva pred napadi tako imenovane ljudske demokracije, ki je bila poljskemu narodu popolnoma tuja. Nova komunistična državna ureditev je nujno potrebovala družbeno potrditev in pripravljena je bila Cerkvi dati nekaj ugodnosti, če jo prizna. Cerkev se je odpovedala zvezi s prestolom in se odločila, da bo stala na strani zatiranega ljudstva. Vendar si Cerkev tudi ni hotela lastiti vloge politične opozicije in se prikazovati kot politična alternativa. Napadala je predvsem patološke in totalitarne poteze socializma in ne socializma kot takega. Cerkev

³ J. Majka, *Historyczno-kulturowe uwarunkowania katolicyzmu polskiego*, v: *Chrześcijanin w świecie* 12 (1980), 39.

⁴ Ločitev Cerkve od države v Cerkvi sovražnem smislu je prvi zagovarjal grof Cavour. Njegova zahteva »Libera chiesa in stato libero« je imela tak pomen: Cerkev naj bi bila svobodna le v cerkvenih zgradbah in na nekaterih področjih zasebnega življenja. Na področju celotnega zunanjega delovanja pa je državi zagotovljen določen vpliv, da ne bi bila okrnjena njena vrhovna oblast nad celotnim javnim redom. V sovražnem smislu je bil ta sistem uveden v Franciji, SSSR in v vseh državah vzhodnega bloka; prim. C. Holböck, n. d., 82 sl.

sicer moramo gledati kot nekakšno opozicijo, vendar jo moramo označevati »bolj kot kulturni odpor in ne kot brezimno opozicijo.«⁵

Za odnose med Cerkvijo in državo na Poljskem po drugi svetovni vojni je bila odločilna izvolitev kardinala K. Wojtyła za papeža oktobra 1978. Papež, ki je mnogo let kot državljani, duhovnik in škof moral živeti v senci komunizma, je poznal to nečloveško ideologijo. To dejstvo je odločilno vplivalo na odnose med državo in Cerkvijo na Poljskem in v vsem vzhodnem bloku. Vendar so bili poljski komunisti pretesno povezani z ostalimi partijami in preveč zakoreninjeni v vzhodnem bloku, da bi znali odnose s Cerkvijo oblikovati samostojno in v miroljubnem duhu. Tako je do spremembe prišlo šele malo pred zlomom komunizma. Štiri tedne pred prvimi svobodnimi volitvami 17. maja 1989 se je komunistični parlament odločil, da Cerkev prizna kot pravno osebo in s tem stori prvi korak na poti k normalizaciji odnosov s Cerkvijo.

3. Podoba Cerkve po preobratu

Analize družbenih razmer po preobratu so privedle do žalostnih spoznanj. »Stari sistem je živel od substance dežele. Na številnih področjih je ekonomsko, ekološko, v mnogih pogledih tudi na področju izobrazbe in v politični kulturi družbe za seboj pustil puščavo.«⁶ Moč stare garde sice razpade, vendar niso izgubili in niso ostali brez vsake podpore. Vsak totalitaren režim v partijskih diktaturah oblikuje še posebno široke privilegije. »Posledica privilegijev je zvestoba. Na sebičnosti utemeljena zvestoba pa se ne razblini čez noč.«⁷ Svoje prispevajo tudi gospodarske težave značilne za čas preobrata. Težavne gospodarske reforme bi upravičeno lahko imenovali »operacijo brez narkoze.«⁸

Velika naloga Cerkve je verjetno v tem, da po suši komunizma namaka puščavo ter tako drevesu Cerkve pomaga k rasti. V iskanju novega izvira vode se mora Cerkev podati na pot skozi puščavo. Ta pot v obljubljeni deželi je težka in zahteva mnogo moči. Božje ljudstvo je bilo »desetletja iztrgano iz domačih oblik življenja in struktur. Napotiti se mora na naporno pot skozi krščansko vedno bolj nerodovitne, zabrisane in opustošene pokrajine ter se mora ob tem izogibati mnogim zapeljivim in lažnim stranpotem. Na novo mora odkrivati izvire vere in oaze upanja. V negotovem upanju mora zaupati obljubi, da Bog svojega ljudstva ne bo zapustil, ampak ga bo popeljal v nova neslutena bivališča.«⁹ Videti je, da je to vzdušje odhoda pomembno za poljsko Cerkev.

Novi dejavniki cerkvenega življenja so poljsko Cerkev postavili v nenavaden položaj, ki ga na kratko lahko opišemo takole: »Danes hodi Cerkev po ozkem

⁵ J. Kondziela, *Sozialer und politischer Wandel in Polen und die gesellschaftliche Position der katholischen Kirche*, v: W. Zapotocky (izd.), *Werte und Gesellschaft im Wandel*, Linz 1978, 105 sl.

⁶ N. Lobkowicz, *Wendezeit*, Würzburg 1993, 8.

⁷ D. Seeber, *Wendejahr 1989*, v: Herder Korrespondenz (HK) 1 (1990), 2.

⁸ Prim. F. Csoklich, *Operation ohne Narkose*, v: HK 10 (1990), 469, 472.

⁹ M. Kehl, *Kirche in der Fremde, Zum Umgang mit der gegenwärtigen Situation der Kirche*, v: G. Koch, J. Pretscher (izd.), *Wozu Kirche? Wozu Gemeinde? Kirchenvisionen*, 40.

grebenu. Grozi ji tako padec v prepad jalove pravovernosti brez povezanosti z žgočimi vprašanji sedanjosti, kot tudi padec v prepad prilagajanja in izgubljanja svojega bistva.«¹⁰ Čas po preobratu Cerkev sili, naj spremeni paradigmo: od *ecclesia militans* v totalitarizmu naj v svobodni družbi preide k *ecclesia reformanda* in *ecclesia serviens*.

Ker graditev nove družbe očitno zahteva druge kreposti, kot jih je narodu dal odpor proti tuji vladavini, mora tudi Cerkev spremeniti miselnost in iskati nove poti. V zvezi s tem bi lahko govorili o dveh oblikah spoprijemanja Cerkve z novimi družbenimi razmerami. Prvo bi lahko opisali s podobo »speče princese« ali »zamrzovalne skrinje«. ¹¹ Obe naj bi izražali mnenje, da naj bi cerkvene razmere pred letom 1939 prebudil oživljajoči poljub svobode ali pa odtajanje.

Temu mnenju nasproti stoji zahteva škofa Zycinskega, naj se Cerkev iz plašne provincialne nazaretske Cerkve spremeni v za pluralizem sposobno kafarnaumsko Cerkev.¹² Ta sprememba je v umetnosti, da dediščine Nazareta ne izgubimo na trgu pluralističnih spopadov in ostanemo sposobni za pogovor s svetom. Prvo, sanjsko mnenje, ima v poljski Cerkvi očitno malo zagovornikov. Večina se je odločila za pot iz Nazareta v Kafarnaum. Ob tem ne smemo prezreti svarila pred »katoliškimi kapelicami«. ¹³ S tem je mišljena nevarnost, da se katolištvo razbije na skupine okrog različnih ustanov, npr. radijskih postaj ali časopisov.

To iskanje novega mesta v moderni družbi bi poljska Cerkev, ki jo je oblikovala trdnjavaska miselnost, lahko napačno razumela »kot skušnjavo za spiritualistično dušenje poslanstva Cerkve v današnjem svetu kot tudi Kasandrin klic za umikanje Cerkve v geto«. ¹⁴ S tem v zvezi je zapeljiva v komunizmu pridobljena sposobnost moralne opozicije, ki Cerkev lahko spodbudi, da bi tokrat živel v opoziciji do nove moderne družbe in oblikovala nekakšno nasprotno družbo.

Drugačno razumevanje odnosov med Cerkvijo in družbo dolgujemo belgij-skemu kardinalu Josephu Cardijnju. Zanj ni dovolj, da Cerkev skrbi za posamezne ribe, če je voda v ribniku samem bolna. Naloga, da bi morali skrbeti za »vodo v ribniku«, pomeni, da morajo biti tema cerkvenega mišljenja in delovanja stvarne družbene in politične razmere. ¹⁵ Katoliška Cerkev na Poljskem je večkrat dokazala, da skrbi tudi za vodo družbenega sistema. S prizadevanjem za pravičnost in človekove pravice je ostajanje za zidovi in bodečo žico nečloveškega komunizma napravila znosnejše.

Potem ko se je torej voda v ribniku komunizma očistila, mora tudi Cerkev na novo oblikovati svoj odnos do spremenjenih družbenih razmer. Ta naloga je videti težka, če upoštevamo, da so odpadle negativne opore Cerkve, nastale v času preganjanja. Videti je, kot bi preobrat za Cerkev imel dvojne posledice. Na

¹⁰ H. Hild, *Sorge um die Kirche*, v: HK 4 (1971), 161.

¹¹ Prim. H. Juros, *Nowe zadania Kościoła w Polsce*, v: *Przegląd Powszechny* 1 (1993), 22.

¹² Prim. J. Zycinski, *Sacrum i kultura*, Tarnów 1996, 16 sl.

¹³ *Biskup Zycinski przestrzega przed »bolesną zabawą w Kościół«*, v: *Katholische Informationsagentur (KAI)* 22 (1996), 6.

¹⁴ K. Koch, *Gottlosigkeit oder Vergötterung der Welt?*, Zürich 1992, 139.

¹⁵ Prim. K. Koch, n. d., 116.

eni strani Cerkev nima kakega posebnega sovražnika. Nove oblike ogrožanja so sicer tu, vendar so zabrisane, neoprijemljive in jih ne moremo poimenovati. Na drugi strani nove družbene razmere in svetovnonazorski pluralizem spodbujajo odzive s strani cerkvenega družbenega nauka.

V nasprotju z ločevanjem Cerkve od družbe sta v ospredje stopila druga podoba in nov življenjski slog Cerkve. Podoba Cerkve, ki se spusti globoko v človeško družbo, se v svetu zgubi, da bi vse prepojila in žrtvuje skorajda vse, kar ji je lastno. Vendar je s takim razvojem povezano pomembno vprašanje, ali ne bo s tem »na mesto cerkvenega triumfalizma stopilo delno zavestno, delno nezavedno-naivno nagnjenje k širokemu relativiziranju in izravnavanju Cerkve in njenega poslanstva v svetu« in (ali se ne bliža) »nevarnosti splošnega istovetenja Cerkve z meščansko družbo«. ¹⁶

Cerkev se mora torej naučiti stopati po novih poteh »in ji je zato lastno tvegano lovljenje ravnotežja med brezbožnostjo in čaščenjem sveta«. ¹⁷ To pomeni, da se mora Cerkev na Poljskem varovati tega, da se ne bi »zatekala v trdnjavsko katolištvo«, ki se je izkazalo v komunizmu, »kot tudi, da ne bi bila nadomestek za vse mogoče storitve, ki jih država ne bi nudila«. ¹⁸ Zato »Cerkve in sveta ne smemo niti ločevati niti drugega z drugim pomešati; zakramentalno se morata drug drugemu posredovati in obenem biti različna«. ¹⁹

3.1 Teologija znova pridobljene svobode

Prispevek Cerkve k osvoboditvi poljske družbe je nepredstavljivo velik. Katoliška Cerkev si je pridobila »ugled trdnjave svobode in varnosti v svetu medsebojnega sumničenja«. ²⁰ Znova pridobljena svoboda pa Cerkev postavlja pred nove izzive. Škofje so osvoboditev od komunistične diktature videli »kot Božji dar in obenem veliko nalogo«. ²¹ Vendar je družba svobodo sprejela drugače: »Kot dar, s katerim pa ni povezana nobena dolžnost.« ²² V zvezi s tem M. Spieker trdi, da se laiki na Poljskem pridobljene svobode sicer veselijo, »težko pa razumejo, da jih vera zavezuje, naj sodelujejo pri oblikovanju gospodarstva in družbe, države in mednarodnih odnosov«. ²³

Ker je Cerkev kar naprej poudarjala odgovorno ravnanje s svobodo, je čez noč njen ugled skopnel. ²⁴ Odgovornim v Cerkvi je kmalu postalo jasno, da ta nenadoma pridobljena svoboda »predstavlja temeljno preizkušnjo za Cerkev in še zdaleč ni jasno, kako jo bo prestala«. ²⁵

¹⁶ Prim. K. Koch, n. d., 132.

¹⁷ Prim. K. Koch, n. d., 8.

¹⁸ *Langer Weg*, v: HK 7 (1990), 305.

¹⁹ K. Koch, n. d., 21.

²⁰ A. Schifferle, *Geduld und Vertrauen. Franz Kardinal König, Freiburg* i Br. 1995, 133.

²¹ *Sporočilo škofov srednje in vzhodne Evrope*, 14.

²² T. Pieronek, *Próba bilansu*, v: Tygodnik powszechny 24 (1994), 4.

²³ M. Spieker, *Kirchen in der Wendezeit*, v: Projekt Europa 43 (1996), 5.

²⁴ A. Schifferle, *Geduld und Vertrauen*, 133 sl.

²⁵ P. Musyl, *Bewährungsprobe in der neuen Freiheit*, v: HK 9 (1991), 407.

Te izjave kažejo, da je pretirano navdušenje zmage povezano s skrbjo in zavedanjem, da je »včasih enostavneje za svobodo umreti, kot v duhu svobode živeti«. ²⁶ Te bojazni Cerkve dobro izraža J. Wanke: »Svoboda vedno prinese tudi prepah, v katerem se lahko pošteno prehladimo.« ²⁷ Spopad Cerkve z znova pridobljeno svobodo še ostreje označi J. Tischner. V knjigi z značilnim naslovom *Nesrečni dar svobode* govori o strahu Cerkve pred svobodo. Ta nenavadna bojazen »v krilu poljskega katolištva danes deluje uničujoče - kot škodljiv zajedalec«. ²⁸ Vzrok je bil povezan z nesposobnostjo ljudi in ustanov, da bi z znova pridobljeno svobodo ravnali odgovorno. V. Havel pravi, da so se ljudje svobode že »toliko odvadili, da nenadoma ne vedo, kaj bi z njo počeli; bojijo se je«. ²⁹ Strah pred svobodo tudi v poljski Cerkvi povzroča spore. Bolj in bolj bi lahko dobivali vtis, da »polagoma, neopazno krivda svobode postaja večja kot krivda komunizma«. ³⁰

»Kar ne uspeva v svobodi, sploh ne uspeva.« Po tem posrečenem stavku J. Wankeja ³¹ bi ravnanje s svobodo lahko imeli za preizkusni kamen uresničevanja Cerkve. Poljske izkušnje z darom svobode so pokazale, kako težko je »real-socialistično družbo z brezpravnimi, indoktriniranimi podložniki, ki jih nadzorujejo množične organizacije in za njimi vohunijo državne varnostne službe, spremeniti v svobodno civilno družbo« ³² in kako težka je pot od »podložnika do človeka, ki zna živeti v svobodi«. ³³ Na osnovi tega bi lahko govorili o teologiji znova pridobljene svobode. Pokazala naj bi pot, kako naj bi se ravnali v svobodni in demokratični družbi.

Iz poljske zgodovine sem znova pridobljeno svobodo teži »izvirni greh«, ki je v tem, da mnogi Poljaki svobodo razumejo kot »osvoboditev od«. Ta odnos je prišel do izraza, ko so ljudje po preobratu navdušeno odstranjevali vsa znamenja tuje vladavine. ³⁴

Svobodo torej lahko razumemo v dvojnem smislu, pasivno in aktivno. Pasivno kot osvoboditev in aktivno kot svobodo. To razlikovanje nam kaže pot, po

²⁶ J. Zycinski, *Wolność in wierność chrześcijanina*. Pismo tarnówskega škofa za 2. postno nedeljo leta 1996, 1.

²⁷ J. Wanke, *Kirche und Gesellschaft in Ostdeutschland vier Jahre nach der Wende*, v: *Information und Berichte* 6 (1994), 14.

²⁸ J. Tischner, *Nieszczęsny dar wolności*, Kraków 1993, 13.

²⁹ Prim. F. Csoklich, n. d., 472. Z znova pridobljeno svobodo je povezan nov strah pred prihodnostjo. Za razliko od časov totalitete, ko je bila prihodnost revnejša, a gotova, se danes mnogim zdi negotova. Videti je, kot bi edino, sicer povsod prisotno vendar znano grožnjo, ki jo je predstavljal totalitarni režim z zatiranjem, zamenjala cela mavrica novih, neznanih ali davno pozabljenih groženj. Od nevarnosti narodnostnih spopadov, tja do nevarnosti popolnega gospodarstva potrošništva, denarja in drugih prisil moderne družbe; prim. J. Tischner, n. d., 13.

³⁰ J. Tischner, n. d., 7.

³¹ J. Wanke, n. d., 14.

³² M. Spieker, n. d., 4.

³³ P. M. Zulehner, H. Denz, M. Beham, Ch. Friesl, *Vom Untertan zum Freiheitskünstler*, Wien, 1991.

³⁴ Prim. A. Dylus, *Trudna wolność katolików w Polsce*, v: *Przegląd poeszechny* 12 (1993), 361.

kateri naj gre poljska družba. Na začetku te poti se je Cerkev morala odločiti, v katero smer bo šla njena pot. Lahko bi skušala razumeti »znamenja časa« in temu ustrezno ravnala, ali pa bi se proti novemu sistemu borila kot proti nadomestnemu sovražniku za razpadli komunizem.

Cerkev se je s svoje strani odločila, da bo novi sistem podpirala, in sicer kot zagovornica gospodarskih reform.³⁵ Cerkevna podpora gospodarski operaciji brez narkoze je v številnih krogih prebivalstva vzbudila napačen vtis, da se je Cerkev povezala s prestolom.³⁶ Politiki so bili do določene mere pripravljani na koncesije Cerkvi. Za zavzemanje Cerkve za uspeh gospodarskih reform je bil marsikateri liberalni politik pripravljen Cerkvi prepustiti oblast nad dušami.³⁷ Vendar je bil ta proces prekinjen, ko so leta 1993 postkomunistične sile prevzele oblast. Predstavljale so za Cerkev nesprejemljiv, levo usmerjen in proticerkven liberalizem. Stranka, ki jo sestavlja star komunističen kader, hoče Cerkev izriniti. Njeno družbeno vlogo hoče uporabiti le kot »rešilni voz« za žrtve demokratičnega kapitalizma.³⁸ Nove razmere Cerkev silijo, da gre po novih poteh, upošteva svetno družbo in s krščanskim etosom vpliva na nadaljnji razvoj družbe.

3.2 Cerkev in demokracija

Po zlomu totalitarnih sistemov fašizma in komunizma se je danes uveljavilo prepričanje, da demokracija »sicer ne prinese idealne družbe, je pa dejansko edini primeren sistem vladavine. Uresničuje porazdelitev oblasti in nadzor nad oblastjo. S tem daje največje mogoče jamstvo za boj proti samovolji in zatiranju svobode vsakega posameznika ter za upoštevanje človekovih pravic.«³⁹ Za tako obliko demokratične ureditve se je katoliška Cerkev na Poljskem dolga leta uspešno zavzemala. Tudi po preobratu je Cerkev ohranila demokraciji naklonjeno držo,⁴⁰ čeprav je videti, da ima tudi demokracija dva obraza.⁴¹ Poljska

³⁵ Cerkev bi takrat lahko razmišljala populistično, s svojo avtoriteto stala na strani žrtev gospodarske modernizacije in zavirala potrebne reforme. Tako ravnanje bi bilo kratkovidno in bi dolgoročno pripeljalo do gospodarskega poloma. Cerkev se je odločila, da reformo podpre. Ta odločitev Cerkve je naletela na kritiko tistega krila v Cerkvi, ki je predstavljalo »opcije za revne«. Izzvala je razočaranje tistih, ki so v družbi potegnili kratko in so čutili, da jih je Cerkev na strani vlade zapustila; prim. A. Dylus, n. d., 178 in 182.

³⁶ Prim. A. Stopka, *Kościół w Polsce. Od azylu do wspólnoty*, v: Tygodnik powszechny 30 (1990), 2.

³⁷ Prim. J. Gowin, *Kościół po kounizmie*, Kraków 1995, 205.

³⁸ Prim. A. Dylus, n. d., 374.

³⁹ J. Ratzinger, *Werte Wahrheit Macht*, Freiburg - Basel - Wien 1993, 65.

⁴⁰ To prepričanje je tudi spremljala zavest, da demokracija v etičnem pogledu lahko odpove. S tem v zvezi škof Zycinski piše, da je Hitler popolnoma demokratično prevzel oblast in kako pogubne so bile posledice; prim. J. Zycinski, *Wolność i wierność chrześcijanina*, 1.

⁴¹ J. Salij trdi, da ima demokracija, kot vsi totalitarizmi, nekakšen »novorek«. Pojmi, kot so: ljubezen (sebičnost namesto predanost), resnica (opravičilo moralne anarhije) in svoboda (njeni zagovorniki se zavzemajo za splav), so v demokraciji dobili sprevržen pomen; prim. J. Salij, *Kościół i demokracja*, v: W drodze 9 (1993), 51.

Cerkev »torej hoče demokracijo razumeti, hoče državo, ki je demokratična in v tem ne bi smela biti izjema na zemljevidu sveta.«⁴²

Temeljno strinjanje Cerkve z demokratičnimi pravili družbenega življenja nikakor ne pomeni, da je Cerkev pripravljena prenašati zlorabe demokracije in zato krščanski družbeni nauk demokraciji tudi začrta meje.⁴³ »Najpomembnejša meja vsake demokracije so človekove pravice.«⁴⁴ To ravnanje Cerkve je prišlo do izraza v sporu o splavu. Škofje niso hoteli sprejeti tudi popolnoma demokratične odločitve poljskega parlamenta, ki bi dovolil splav.⁴⁵ Tako ravnanje Cerkve »ni dokaz njenih težav z demokracijo, ampak priča o njenem zavzemanju za človekove pravice in za slabotne.«⁴⁶ Cerkev se zavzema za demokracijo, ki upošteva naravno pravo. Naloga Cerkve pri gradnji demokratične države je, ustvariti aksiološke temelje države.⁴⁷ »Do moralnih vrednot brezbrizna demokracija se zlahka spremeni v totalitarizem.«⁴⁸ S tem, ko je Cerkev sprejela demokracijo in ji obenem na področju morale in etike postavila meje, je v zakup vzela neizogibno napetost med Cerkvijo in državo. Vendar naj bi ta napetost služila ljudem, ki so predmet skupne skrbi Cerkve in države. Zato naj bi se država in Cerkev pojmovali kot dve krili pljuč v službi človeka.⁴⁹ To služenje Cerkve je priznано tudi po preobratu. Po anketah ima 74% Poljakov Cerkev za »steber družbe«⁵⁰ in zagovornico demokracije.

⁴² B. T. Pieronek, J. Gowin, *W Polsce mieliśmy rodzaj Kulturkampfu*, v: KAI 6 (1996), 7.

⁴³ Prim. *Gaudium et spes*, št. 76.

⁴⁴ M. Spieker, n. d., 8.

⁴⁵ V zvezi s tem moramo opozoriti, da je bilo ravnanje Cerkve glede demokratične ureditve zakona o splavu nedosledno. Na eni strani so se škofje strinjali, da v parlamentu o tem razpravljajo in glasujejo, na drugi strani pa so bili proti ljudskemu glasovanju; prim. J. Gowin, n. d., 74. Mogoče je bilo utemeljeno s tem, da so nasprotniki splava v parlamentu imeli potrebno večino, pri ljudskem glasovanju pa bi lahko bilo odločilno, da so v komunizmu mnogi prišli v stik z nerešenimi problemi splava in pri ljudskem glasovanju ne bi hoteli obsoditi samih sebe.

⁴⁶ M. Spieker, n. d., 8.

⁴⁷ J. Zycinski, *Kościół a demokracja*, v: KAI 14, 15 (1966), 3.

⁴⁸ J. Zycinski, *Wolności wierność chrześcijanina*, 2.

⁴⁹ Prim. T. Pieronek, J. Gowin, n. d., 7.

⁵⁰ Večina prebivalstva se strinja s prisotnostjo vere v družbenem življenju (87% se strinja, da je v javnih prostorih križ; 79% z veroukom v šoli; 75%, naj ima vojaška prisega verski značaj; 79%, naj bodo duhovniki prisotni v sredstvih javnega obveščanja). Anketa skuša tudi podati podobo državljana-katoličana. Največji zagovorniki demokracije so verniki, ki Cerkev razumejo kot ustanovo, ki postavlja težke, vendar pravične zahteve. Med njimi jih 53% meni, da je demokracija najboljša državna ureditev in 63% bi demokracijo tudi branilo. Od vprašanih bi se jih 62% udeležilo volitev. Analiza tudi pokaže, da obstaja zveza med pripadnostjo Cerkvi in sodelovanjem pri volitvah. Od tistih, ki gredo v cerkev več kot samo enkrat tedensko, se jih je 51% udeležilo vseh volitev po preobratu. Neverujočih je bilo 37%. Naklonjenost demokraciji je dokazana tudi med tistimi verniki, ki se volitev niso udeležili. Tudi tu lahko ugotovimo skoraj iste razlike: med verniki 21%, med neverujočimi jih ni šlo na volitve 14% več, torej 35%. Po anketi naj bi bil katoličan veren, izpovedoval naj bi vero, redno hodil v cerkev, Cerkev naj bi mu bila skupnost ljudi z Bogom in steber družbe, držal naj bi se starih in novih

3.2.1 Politično delovanje Cerkve

Vlogo Cerkve v komunistični dobi smo opisovali z znanim izrazom moralna opozicija. Cerkev pa je morala vedno bolj delovati tudi kot politična opozicija. Zaradi tega zavzemanja zasluži, da jo imenujemo, ne prvič v zgodovini Poljske, mater svobode in neodvisnosti. »S tega vidika« kot piše J. Ratzinger, »je poljska Cerkev postala še političen dejavnik, ki ... ga je potrebno na novo premisliti, na novo živeti in na novo pretrpeti.«⁵¹

Po preobratu je nadaljevala v isti smeri in v skladu s svojim bistvom - *Mater et Magistra* - zahtevala pravico, da ni le »mati«, ampak tudi »vzgojiteljica« poljske svobode.⁵² Vendar je to novo staro poslanstvo njeno politično razsežnost močneje zaznamovalo kot v komunizmu. Zato je morala Cerkev odgovoriti na vprašanje, temeljno za demokratične družbe, ali naj se vmešava v politiko ali ne.

Cerkvi je bilo jasno, da v moderni demokratični družbi ne more obstajati en sam organ, ki bi postavljal merila, ena sama ustanova, ki bi svoj sistem vrednot lahko vsilila vsemu narodu. Te nove razmere so v Cerkvi povzročile dva odgovora. Zgorniki politične opcije so hoteli, da bi Cerkev sodelovala v politiki in tako vernikom zagotovila zaželeno mesto na svobodnem trgu ideologij. Nasprotniki političnega delovanja Cerkve so se bali, da bi Cerkev na ta način zgrešila svoje evangeljsko poslanstvo. V tem sporu o političnem določanju mesta Cerkve imamo opravka z dvema podobama Cerkve: na eni strani s Cerkvijo, »ki se zavestno in odločno zaveda svoje politične odgovornosti (in na drugi strani) s Cerkvijo, ki noče sprejeti nobenega političnega poslanstva. Prav zaradi tega se pokaže, čeprav nezavedno in naravnost naivno, kot politično izredno učinkovita in pomembna za prihodnost.«⁵³ V zvezi s tem se zastavi drugo pomembno vprašanje, ali nepolitična Cerkev sploh lahko obstaja. Poskus nepolitične Cerkve je že neke vrste politika. Ne smemo prezreti, kar P. M. Zulehner upravičeno trdi, da je »biti nepolitičen vedno zelo politična opcija za status quo.«⁵⁴ Praksa Cerkve potrjuje izkustvo, da »prav Cerkev, ki se ima od začetka za nepolitično, s tem povzroči, da se kasneje politizira.«⁵⁵ Če Cerkev

verskih običajev. Demokratu naj bi bila demokracija najboljša družbena ureditev in pripravljen naj bi bil, da jo brani. Udeleževal naj bi se volitev, imel razumevanje za vlogo političnih strank, se zanimal za politiko in je ne imel za »umazan posel«. Analiza kaže, da oba vzorca različno izpolnjujejo. 3/4 vprašanih izpolnjuje večino zahtev za katoličana (vse jih izpolnjuje le 10%). Od demokratov le 1/3 izpolnjuje večino zahtev. Vse zahteve izpolnjujejo le 4 od 1585 vprašanih. Primerjava kaže, da je na Poljskem še vedno enostavneje biti katoličan kot pa demokrat. Kaže tudi živost tisočletnega poljskega katolištva in krhkost mlade poljske demokracije. Glede vloge Cerkve pri gradnji demokracije moramo ugotoviti, da je Cerkev veliko prispevala; prim. 74% *Polaków uważa Kościół katolicki za jeden od filarów społeczeństwa*, v: KAI št. 6/1996, 28. sl.

⁵¹ J. Ratzinger, *Salz der Erde*, Stuttgart 1996, 154.

⁵² Prim. A. Dylus, n. d., 368.

⁵³ K. Koch, *Kirche im Dialog*, Graz 1995, 97.

⁵⁴ P. M. Zulehner, *Die Pluralismusangst in der Kirche*, v: *Stimmen der Zeit* 8 (1987), 527.

⁵⁵ K. Koch, *Kirche im Dialog*, 97.

razumemo kot ustanovo, ki v tem svetu živi in mora v tem svetu delovati, potem moramo njeno ravnanje in delovanje v javnosti imeti za politiko. »Nepolitična Cerkev bi bila ... nekaj nemogočega.«⁵⁶ Kot polnoleten član družbe ima Cerkev popolno pravico do svojega stališča tudi v političnih zadevah in iz svojega dušnopastirskega poslanstva je celo dolžna, da skrbi ne samo za dušo ampak za celotnega človeka. Gre za politiko, ki jo moramo razumeti kot službo v dobro človeka in ne kot boj za oblast.

S politično razsežnostjo cerkvenega delovanja je povezano drugo vprašanje, vprašanje o načinu cerkvene politike, kako naj bi jo izvajali. Po J. Gowinu obstajata dve možnosti: prvo bi lahko imenovali »souffleur« (šepetalec) in drugo »vzgojitelj«.⁵⁷ Pojma opisujeta proces razvoja političnega delovanja Cerkve na Poljskem.

Pri prvih demokratičnih volitvah se je katoliška Cerkev zavzela za kandidate demokratične opozicije iz Solidarnosti in bistveno prispevala k porazu komunistov.⁵⁸ Pri drugih svobodnih volitvah je bil poskus vplivanja Cerkve še močnejši in se je končal s priporočilom, koga naj bi volili. Cerkevna podpora novi eliti oblasti in dejavnost Cerkve na političnem odru sta postkomunističnim silam omogočili, da so prisotnost Cerkve prikazovale kot varuštvo nad družbo in prizadevanje Cerkve za oblast. Tako prikazovanje je plodna tla našlo v iz komunističnih časov podedovani »Cerkvi, ki ji je bila odvzeta javna funkcija«,⁵⁹ in v tem, da so se ljudje odvadili prisotnosti Cerkve zunaj cerkvenih zidov in so to imeli za nekaj normalnega.

Politično delovanje Cerkve je imelo druge slabe stranske učinke, ki jih Tischner označuje kot politizacijo in strankarstvo vere.⁶⁰ S sodelovanjem Cerkve v politiki se je pojavilo tudi vprašanje odgovornosti Cerkve za njene ljudi, za kar je Cerkev pogosto morala plačati visoko ceno. Privedlo je do tega, da so Cerkev skušali ocenjevati z istimi merili kot druge politične sile, kar je zmanjšalo ugled Cerkve. Pri volitvah 27. oktobra 1991 so dobile stranke, ki jih je priporočala Cerkev, le 25% glasov.⁶¹

Na Poljskem imamo opravka z zanimivim pojavom, z odklanjanjem njenega neposrednega političnega delovanja. Eden od možnih razlogov je mogoče v odklanjanju politike kot »umazane zadeve«.⁶² To odklanjanje se je vedno bolj krepilo,⁶³ kar je Cerkev spodbudilo, da je politično dejavnost od prišepetovalke

⁵⁶ F. König, *Appelle an Gewissen und Vernunft*, Innsbruck - Wien 1995, 64.

⁵⁷ Prim. J. Gowin, n. d., 55.

⁵⁸ Že takrat je bila vidna za Cerkev nevarna usmeritev, in sicer, da bi Cerkev uporabljali kot orodje politike. Kandidati Solidarnosti so kot jamstvo uspeha uporabljali volilne plakate s papeževo sliko.

⁵⁹ J. Gowin, n. d., 58.

⁶⁰ Prim. J. Tischner, n. d., 125.

⁶¹ Leta 1996 bi 42% tistih, ki bi se udeležili volitev, dalo glasove Cerkvi naklonjeni stranki in 38% od Cerkve neodvisni stranki; prim. E. Siellawa-Kolbowska, 28 sl.

⁶² 69% vprašanih imenuje politiko »umazano zadevo« in 59% vprašanih politika sploh ne zanima; prim. E. Siellawa-Kolbowska, 28 sl.

⁶³ Raziskava je to nagnjenje potrdila. Celó osebe, ki Cerkev imenujejo pomemben »steber družbe«, so proti političnemu delovanju Cerkve. 61% vprašanih meni, da je Cer-

prenesla na vlogo vzgojiteljice. Novo politično ravnanje Cerkve se je pokazalo pri volitvah predsednika leta 1995. Ne da bi imenovali svoje kandidate, so se škofje izrekli za določene moralne vrednote, ki jih potrebuje kandidat za predsednika in družbo svarili, naj ne voli postkomunistov.

Ta sprememba kaže, da hoče Cerkev v politiki po novi poti in da hoče neposreden vpliv na politiko zamenjati z »metapolitiko«. ⁶⁴ To pot Cerkev lahko najbolje izpolni, če se zave svojega poslanstva, biti kvas družbe. To poslanstvo Cerkev izpolnjuje v pogumnem delovanju, ki se kaže v redki umetnosti »biti kvas, ne da bi se skisak«. ⁶⁵

Cerkev mora prispevati k temu, da državljani v državi ne vidijo ideološkega sovražnika, ampak kot pogoj za skupno dobro. Laike mora opozarjati, da iz »komunističnih časov podedovani odpor proti sodelovanju v strankarski politiki nasprotuje skupnemu dobremu, da pa tudi drobljenje strank, nesposobnost za sporazumevanje in hlastanje njihovih voditeljev za dobičkom ... otežuje utrjevanje demokracije«. ⁶⁶ Cerkev mora biti odprta tudi za politični pluralizem v Cerkvi. Sama mora torej razumeti in družbi dopovedati, da »tudi med katoličani obstaja legitimen pluralizem politične izbire, da politika praviloma ni odločitev za nebo ali pekel, svobodo ali hlapčevstvo, prijatelja ali sovražnika, ampak iskanje manjšega zla«. ⁶⁷ Cerkev mora na novo opredeliti svoje mesto v pluralistični družbi in njen odnos ne more biti enak do vseh strank. Morala se bo potruditi, da bo imela dialog tudi z ustanovami in strankami, ki ji niso blizu.

3.3 Teokratska zahteva Cerkve?

Po preobratu se je Cerkev pustila zaplesti v proces spreminjanja in njegove probleme. Postkomunisti so to samo po sebi običajno, vendar v primerjavi s komunističnimi časi povečano prisotnost Cerkve v javnosti prikazovali kot poskus Cerkve, da bi nadomestila totalitarno državo. Ob tem jim je uspelo, da so poljsko prebivalstvo prepričali, da so edino veljavna merila družbene prisotnosti Cerkve tista, ki so veljala še v komunizmu. M. Spieker ta pojav mlade poljske demokracije označuje kot »jakobinski model demokracije, ki vsako svarilo Cerkve zavrača kot nedopustno vmešavanje Cerkve v svobodo državljanov«. ⁶⁸ Na takem ozadju so vse oblike družbene dejavnosti, ki sodijo k poslanstvu Cerkve, domnevna zloraba demokracije.

Na drugi strani pa nekateri cerkveni krogi zmage nad komunizmom niso znali sprejeti zadržano, brez triumfalizma. Zmagovalci so tedaj v siju zmage pogosto uporabljali pojem Poljak-katoličan. S pomočjo medijev, ki so jih

keve politična opozicija. 56% jih od vlade pričakuje, da bo preprečevala politično delovanje Cerkve. 56% jih občuti kot neprimerno, da Cerkev zavzema stališča do odločitev parlamenta. Le 41% se strinja, da bi politiki morali upoštevati ravnanje Cerkve; prim. E. Siellawa-Kolbowska, 28 sl.

⁶⁴ Prim. J. Gowin, n. d., 64.

⁶⁵ J. Wanke, n. d., 15.

⁶⁶ M. Spieker, n. d., 9.

⁶⁷ M. Spieker, n. d., 9.

⁶⁸ M. Spieker, n. d., 8.

obvladovali komunisti, so se včerajšnji tirani dali okronati za branilce svobode in demokracije proti domnevnim fundamentalističnim stremljenjem Cerkve po oblasti. V zvezi s tem je upravičeno vprašanje, če na Poljskem nimamo opravka s poskusom uvajanja teokracije.

Vprašanje je povezano s tremi pomembnimi dogodki, ki so vzbudili splošno pozornost: vrnitev verskega pouka v šole, uvajanje novega zakona o splavu, ki je dosedanjo ureditev bistveno zaostрил, kot tudi zakon, ki ga je sprejel komunistični parlament in na novo ureja odnose med Cerkvijo in državo.⁶⁹ V teh treh primerih je bilo v ozadju vprašanje o vplivu Cerkve na državo in družbo. Vprašanje je, ali je Cerkev pripravljena sprejeti nova, pluralistična razmerja, ali hoče zgraditi katoliško državo.

Teokracijo navadno imenujemo obliko države, »ki v svojem bistvu in zahtevah presega vsako njej primerljivo politično organizacijo, ter na edinstven način državno staplja z verskim«. ⁷⁰ K najpomembnejšim lastnostim teokracije spada dejstvo, da vsi verski predpisi veljajo kot državni zakoni. Kršitev državnega zakona je torej enaka prekršku proti Božji volji.

Vprašamo se lahko, ali te značilnosti teokratskega sistema najdemo v ravnanju poljske Cerkve. S tem v zvezi so škofje pogosto poudarjali, da Cerkvi »gre za poljski jutri, zgrajen na temelju evangelija in ne za konfesionalno državo«. ⁷¹ Škofje so od vsega začetka govorili, da so proti dvema skrajnostima: proti konfesionalni in proti laicistični državi. Kot že desetletja so bili pripravljeni poiskati *modus vivendi*. Vendar so ta prizadevanja Cerkve popačeno razlagali kot teokratsko stremljenje po moči. Mnogi so trdili, da hoče Cerkev državo ukleniti v prisilni jopič konfesionalnih zakonov. ⁷² Vendar gornji trije zakoni niso dovolj za upravičen očitek teokracije. ⁷³ Vrnitev verouka v šole nima znakov teokracije, ker se zanj prostovoljno odločajo starši (osnovna šola) ali otroci in nihče ni bil kaznovan, če se je odjavil. Sum teokracije je nastal zaradi dejstva, da verouk ni bil sprejet parlamentarno z demokratičnim glasovanjem, ampak je bil uveden z odlokom. V novem zakonu o splavu je sicer predvidena kazen, vendar ne kazen zaradi prekrška proti cerkveni zapovedi, ampak naravnemu pravu, človekovi pravici do življenja. Nova zakonska ureditev razmerja med Cerkvijo in državo lahko imenujemo kot vrnitev k običajnemu (zahodnemu) stanju.

⁶⁹ Prim. *Gesetze zum Kirche-Staat-Verhältnis in Polen verabschiedet*, v: HK št. 6/1989, 286.666.

⁷⁰ Lexikon für Theologie und Kirche X, Freiburg im Br., 1986, 55.

⁷¹ Pastirsko pismo PŠK o nalogah katoličanov ob parlamentarnih volitvah, 4.

⁷² Prim. J. Gowin, n. d., 76.

⁷³ Omeniti moramo dogodke, ki so krepili teokratsko podobo Cerkve, npr. predsednik s podobico Matere Božje v gumbnici, z lastnim hišnim kaplanom; predsednik gre vsak dan k maši v svoji hišni kapeli; imenovanje vojaškega škofa, ki ga država imenuje za generala; primas Glemp pride v parlament z božičnim voščilom; verske slovesnosti ob velikih državnih praznikih, slovesnosti posvetitev javnih ustanov; klečeplaznost novih političnih elit pred cerkveno hierarhijo.

Strah družbe pred teokratsko katoliško državo ima več razlogov. Prvi razlog je iz komunizma podedovan »protidržavni sindrom«⁷⁴ poljske družbe. J. Gowin vzroke za očitke teokracije vidi v tem, da je Cerkev sicer delovala za dobro države, vendar mimo državljanov in je tako prezrla medtem že dozorelo družbo. Na ta način »v ospredje ne stopi že več kot štirideset let star spor Cerkev-država, ampak odnos Cerkev-družba«.⁷⁵

Leta 1989 podpisani zakoni o razmerju med Cerkvijo in državo dajejo poljski Cerkvi pravico do družbene in institucionalne enakopravnosti. Teh zakonov gotovo ne moremo imeti za cerkvene privilegije, zato tudi Poljske nikakor ne moremo imenovati republiko cerkvenih privilegijev. V primerjavi s Cerkvijo na nemško govorečem prostoru država Cerkev še vedno zapostavlja.⁷⁶ Vendar to zapostavljanje Cerkvi prinaša tudi marsikatero prednost. Lahko ohrani avtonomijo do države in ni prisiljena k »usodnemu poklekanju Cerkve pred državo in s tem k neprijetni izdaji zdravega razumevanja katoliške Cerkve«.⁷⁷ Ob institucionalni odvisnosti Cerkve od države obstaja nevarnost, da bi »cerkveni kredo molili na kredit države«.⁷⁸ Ne smemo prezreti nevarnosti, da bi »položaj katoliške Cerkve preveč prepletli z močjo zakona«.⁷⁹ Svarilo moramo vzeti resno, da zakonskega zavarovanja Cerkve ne bi gradili »z različnimi konstrukcijskimi napakami v fini mehaniki Cerkve«.⁸⁰ K. Koch posrečeno združevanje Cerkve z institucionalnostjo primerja s steklenico vina.⁸¹ Tu ne

⁷⁴ J. Tischner, n. d., 130. Potem ko so po 3. delitvi Poljske leta 1795 samostojnost poljske države zamenjale okupacijske sile, Poljaki državo vidijo kot sovražno ustanovo, ki hoče ugasniti duha naroda. S prekinitvijo (1918-1939) je to stanje do preobrata leta 1989 trajalo skoraj 200 let. Protidržavni sindrom je Poljakom še vedno v krvi. Tudi po propadu komunizma je nevarno priti v stik z državo in njenimi zadevami.

⁷⁵ D. Bingen, *Schwierigkeiten mit der pluralistischen Gesellschaft*, v: HK 11 (1990), 517.

⁷⁶ Na poljskem ni cerkvenega davka, duhovnike podpirajo le darovi vernikov. Za verouk v šolah od države ne dobijo nobene podpore. Cerkvenih karitativnih ustanov država ne podpira. Po papeževem obisku maja 1995 je bil sestavljen seznam z več kot 30 dokazi državnega zapostavljanja Cerkve in družbene diskriminacije katoličanov. Nekateri med njimi je priznal celo ombudsman.

⁷⁷ K. Koch, *Gottlosigkeit oder Vergöttlichung der Welt?*, 195.

⁷⁸ K. Koch, *Gottlosigkeit oder Vergöttlichung der Welt?*, 195.

⁷⁹ D. Bingen, n. d., 517.

⁸⁰ K. Koch, *Gottlosigkeit oder Vergöttlichung der Welt?*, 187.

⁸¹ Cerkev kot ustanovo lahko primerjamo s steklenico dobrega vina. »Pri tej je seveda odločilna vsebina. Skromna, vendar odločilna vloga steklenice je, da jo prenaša naokrog. V tem smislu je tudi naloga Cerkve, da se da na razpolago kot posoda, da bi duha evangelija dajala tudi danes in da bi ga lahko naprej dali naslednjim rodovom. Tam pa, kjer posoda sebe postavi v središče in zapre dostop do duha, sama sebe sprevrže in prav vseeno je, ali je Cerkev sama s seboj zadovoljna na konzervativen ali napreden način. Zato L. Karrer zelo upravičeno poudarja: 'Če o sinodalnih oblikah soodgovornosti govorimo kot o novih mehovich, je smiselno le, če vprašujemo po kvaliteti vina'. Kot na drugi strani skrb za dobro vino nujno predpostavlja prav tako veliko skrb za steklenico, tako mora tudi evangeljska usmerjenost na Svetega Duha brezpogojno zajemati tudi ljubečo skrb za Cerkev kot ustanovo« (K. Koch, *Kirche im Dialog*, 25).

smemo pozabiti, da »Goliatov oklep Cerkvji ne bo omogočil širjenja evangelija, ampak Davidova gibčnost in zaupanje«. ⁸²

3.3.1 Ustava

Napetosti med Cerkvijo in državo pridejo do izraza predvsem na dveh, za mlado demokracijo pomembnih življenjskih področjih, in sicer pri vprašanju ustave in konkordata. Potem ko so oblast prevzeli postkomunisti, so se ti spori bistveno zaostri. Novi, vendar še vedno stari komunisti, skušajo z demokratičnimi izrazi okrašeno vsebino stare komunistične ustave prenesti v novo poljsko ustavo. Poleg tega skušajo postkomunisti odnose med Cerkvijo in državo v ustavi zasidrati s starim obrazcem o ločenosti. Škofje so tako iz komunizma podedovano »ločevanje odklonili, ker je človek otrok svoje domovine in je isti človek Božji otrok in otrok Cerkev«. ⁸³ Cerkev se zavzema za drugo rešitev, namreč za avtonomijo in sodelovanje med Cerkvijo in državo.

Drugo področje napetosti je povezano s tako imenovano *Invocatio Dei* na začetku ustave. Poljska se hvali, da ima prvo pisano ustavo v Evropi (3. maja 1793). Vse kasnejše ustave (z izjemo komunistične) so se pričenjale z *Invocatio Dei*. Druge zahteve Cerkev glede nove ustave bi lahko strnili takole: varovanje nerojenega življenja, pravica staršev, da otroke vzgajajo v skladu s svojim življenjskim nazorom, pravica do zasebnega in javnega izpovedovanja vere.

Boj za krščansko podobo poljske ustave prinaša nevarnosti za Cerkev in njen ugled v demokratični družbi. Večanje družbene in formalne vloge Cerkev na Poljskem in doslej največja možnost vplivanja in soodločanja pri ustavi in zakonodaji demokratične države bi lahko pomenilo upadanje njenega dejanskega vpliva. Med obema žal ne pride le do sočasnosti, ampak do vzročnosti. ⁸⁴

3.3.2 Konkordat

Pogajalski partnerji z vatikanske strani so bili brez ideoloških predsodkov in tako so lahko govorili ne le o navezovanju stikov, ampak tudi o konkordatu. Potem ko so bili 17. julija 1989 vzpostavljeni diplomatski odnosi z Vatikanom, je bil za nuncija imenovan prelat J. Kowalczyk. Ker je bil Poljak, je njegovo imenovanje bilo videti nenavadno. Vatikan je s tem hotel poudariti posebno pozornost do papeževe domovine.

Dne 28. julija 1993 so bila zaključena pogajanja med Vatikanom in poljsko konzervativno vlado in konkordat podpisan. Ker so medtem oblast prevzeli postkomunisti, konkordat v parlamentu ni mogel biti ratificiran. Največ očitkov je veljalo naslednjim zadevam: zahteva, da matični uradi priznajo cerkveno poroko, verouk v šolah in vrteih, državna denarna podpora cerkvenim univerzam KUL in papeški teološki akademiji v Krakowu. V zvezi s konkordatom so

⁸² W. Zauner, *Christsein im neuen Europa*, v: Theologisch-praktische Quartalschrift 2 (1991), 126.

⁸³ Pastirsko pismo PŠK o nalogah katoličanov glede parlamentarnih volitev, 3.

⁸⁴ Prim. D. Bingen, *Polnische Befindlichkeiten*, v: HK 8 (1991), 367.

katoliški Cerkvi očitali privilegirani položaj med drugimi veroizpovedmi na Poljskem.

Ministrska predsednica Suhocka, ki je konkordat podpisala, očitke odločno zavrača. Pri konkordatu je bila odločilna želja države in Cerkve, da bi obema stranema postavili meje, določili področja delovanja. Tako bi se izognili za mlado demokracijo življenjsko nevarnega spora med Cerkvijo in državo.⁸⁵ A. Suhocka ta sporazum imenuje konkordat brez privilegijev za Cerkev in v duhu strpnosti, kot sporazum, ki tudi drugim Cerkvam omogoča podobne rešitve.⁸⁶ Videti je, da imajo tudi drugi očitki nasprotnikov konkordata ideološko ozadje. Priznanje cerkvene poroke na matičnem uradu ne izključuje matičnih posledic zakona, torej ločitve zakona. Stranka postkomunistov je pogajanja o konkordatu uporabila kot vabo za proticerkvene sile v volilnem boju. Tako ravnanje postkomunistov je tajnik PBK T. Pieronek imenoval »igro mačke in miši«. V imenu škofov je poudaril, da je katoliška Cerkev na Poljskem del družbe, ki potrebuje tako najboljši konkordat kot najboljšo ustavo. To je tudi vzrok, da v teh zadevah ne moremo govoriti o popuščanju cerkveni strani.⁸⁷ Raziskave kažejo, da družba visoko ceni vpliv Vatikana na dogajanja na Poljskem (44% vprašanih pozitivno, le 13% negativno; večje zaupanje na Poljskem uživa samo EU, 47% pozitivno).⁸⁸

3.3.3 Vprašanje lastnine

Menjava oblasti na Poljskem je Cerkvi omogočila, da ji je bilo vrnjeno nekaj lastnine, ki so ji jo zaplenili komunisti. Cerkev je predložila 3000 zahtev za vrnitev. Doslej je bilo pregledanih kakih 1400 (560 pozitivno rešenih, 194 negativno, v drugih primerih so se dogovorili za druge vrste odškodnino).⁸⁹ Cerkvi je bilo vrnjenih 250 stavb in 30.000 hektarov zemlje. V mnogih primerih vrnitev iz različnih razlogov ni bila več mogoča. Zato sta vlada in Cerkev ustanovili cerkveni sklad, ki ga mora vladna stran podpirati. Iz tega vira naj bi svoje karitativne in znanstvene dejavnosti financirale tudi druge verske skupnosti. Večino cerkvenega sklada (60%) bo uporabljenega za pokojnine duhovnikov in redovnikov.⁹⁰

⁸⁵ Prim. A. Suhocka, *Konkordat polski z 1993 r.*, v: *Przegląd powszechny* 9 (1994), 161.

⁸⁶ Prim. A. Suhocka, n. d., 171. Druge Cerkve podobnega sporazuma z državo niso mogle skleniti, ker jih ne more obravnavati kot državo kot Vatikan. Razlika torej ni zapostavljana, ampak posledica drugačnega zakonskega položaja katoliške Cerkve.

⁸⁷ Prim. T. Pieronek, *Kościół nie handluje konstytucją i konkordatem*, v: *KAI* 21 (1996), 7.

⁸⁸ Prim. E. Siellawa-Kolbowska, 28 sl.

⁸⁹ Pred vojno je imela Cerkev 400.000 hektarov zemlje. Predpostavljajo, da Cerkev lahko dobi nazaj kakih 45 hektarov. Večino vrnjenih stavb Cerkev uporablja za karitativne namene; prim. *Ponad 250 budynków 30 tys. ha. ziemi zwrócono Kościołowi*, v: *KAI* 14-15 (1966), 6.

⁹⁰ Prim. *Zabór mienia kościelnego w latach 1944-1988 i rewindykacje*, v: *KAI* 20 (1996) 25 sl.

Ravnanje Cerkev ob vprašanju lastnine kaže, da Cerkev možnosti vračanja uporablja skromno. Ne zahteva kakih zakonov o vračanju in se strinja, da jo država obravnava enako kot druge Cerkve.⁹¹ Spomnila se je J. Wankejevih besed, da »naši Cerkvi bodočnosti ne bodo dale številke in denarna sredstva, ampak duhovna moč, verska substanca, ki se bo v njej razvijala.«⁹² Zato mora poljska Cerkev upoštevati tudi številne nevarnosti, ki jih s seboj prinašajo zahteve po vrnitvi. Kot prvo in največjo med njimi moramo imenovati izgubo verodostojnosti. Zato mora biti Cerkev pri zahtevah o vrnitvi previdna, kajti v tej igri lahko več izgubi kot dobi.

4. Dogodki zadnjih dni

Iz novih parlamentarnih volitev je izšla nova desno-sredinska vlada »Volilne akcije Solidarnost« (AWS) in »Zveza svobode« (UW) pod protestantskim ministrskim predsednikom J. Buzekom. Med dobrimi 35 milijoni katoličanov je 100.000 vernikov evangeličansko-luteranske Cerkve, ki ji pripada Buzek, komaj opaznih. Na Poljskem, kjer več kot 90% prebivalstva izpoveduje rimsko-katoliško vero, je to imenovanje presenetljivo. Toliko bolj, ker AWS velja kot strogo katoliška stranka. Novi ministrski predsednik je izjavil, da papeža ceni kot največjega živečega Poljaka in da ima seveda podpisovanje konkordata za svojo prvo nalogo.⁹³ Zvesta obljubi je nova vlada v parlamentu postavila zahtevo, naj konkordat, kolikor je mogoče, hitro ratificira. Tako je bil konkordat z glasovi koalicijskih strank v parlamentu sprejet in 25. marca 1998 bo protestantski ministrski predsednik v Rimu papežu izročil ustrezne dokumente.

AWS, zmagovalka na volitvah, si je pri volitvah v sejm (460 sedežev) pridobila 33,8% glasov in 201 sedež. V senatu so bili volilni rezultati AWS še boljši; pridobila si je 51 od skupno 100 sedežev. Katoliška Cerkev zdaj lahko prispeva k temu, da kroti katoliško-tradicionalistične sile v Volilni akciji in tako prispeva k nadaljevanju procesa reforme na Poljskem. Cerkev je zato povabljen, naj opravi zrelostni izpit v pluralistični družbi.

(Prevedel Marko Urbanija)

⁹¹ Prim. *Sprawa przywracania majątków kościelnych w sejmowej komisji*, v: KAI 16 (1996), 2.

⁹² J. Wanke, n. d., 17.

⁹³ Prim. *Einheit de Gegensätze*, v: HK 12 (1997), 608.

Alojzij Slavko Snoj SDB

Didaktični in metodološki izzivi za katehezo v luči novejših cerkvenih dokumentov

Uvod

Med pomembnejše cerkvene dogodke v letu 1997 sodi gotovo nova izdaja (editio typica) *Katekizma katoliške Cerkve* (KKC) z nekaj dopolnili pet let po prvi predstavitvi in povsem nova, dopolnjena izdaja *Splošnega pravilnika za katehezo* (SPK). Novo izdajo KKC je potrdil papež Janez Pavel II. z apostolskim pismom *Laetamur magnopere* z dne 15. avgusta in je bila slovesno predstavljena 8. septembra 1997 (ob dveh pomembnih Marijinih praznikih) v apostolski palači v Castelgandolfu. Kongregacija za duhovščino, ki skrbi tudi za katehezo, pa je 18. septembra 1997 predstavila novi SPK (ki ga je papež prav tako potrdil 15. avgusta). Zato sta Kongregacija za nauk vere in Kongregacija za duhovščino v Vatikanu oktobra 1997 priredili Mednarodni katehetski kongres. Tu želimo predstaviti pomen teh treh dogodkov in nakazati najaktualnejše didaktične in metodološke izzive za naše oznanjevanje in še zlasti za katehetsko dejavnost.

1. »Editio typica« KKC

Na tiskovni konferenci v Sala Stampa Vaticana jo je 9. septembra 1997 za časnikarje predstavil kardinal J. Ratzinger, prefekt Kongregacije za nauk vere. Prvo izdajo v francoščini (1992), ki smo jo prevedli tudi v slovenščino (1993), sedaj dopolnjuje »editio typica« v latinščini. Gre za nad 100 manjših sprememb besedila, toda časnikarji so se zanimali predvsem za nekatere dopolnjene člene, ki so jih komentirali v časopisih naslednje dni, kot npr. o samozadovoljevanju, homoseksualnosti in smrtni kazni; pri slednji gre res za enega od pomembnejših dopolnil. Navedimo nekaj naslovov iz laičnega časopisja: »Cerkev in smrtna kazen: Papež je ponovno napisal katekizem. Bolj odločni 'ne' za rablje v latinskem besedilu« (*La Repubblica*); »Novi katekizem in grehi leta 2000. Skorajšnja odveza za samozadovoljevanje, obsodba terorizma, smrtna kazen samo v izjemnih primerih« (*Corriere della Sera*); »Vera in dovoljenje za uboj. Katekizem omejuje smrtno kazen, ne pa upravičene obrambe« (*Avvenire*). Nekateri časopisi so še bolj pikri: »Novi katekizem? Bodimo previdni. Počasno slovo od smrtne kazni. Izvršitev smrtne kazni ni več 'legitimna', pa vendar dovoljena. Potrjena obsodba

homoseksualnosti zaradi 'moralnega reda'. Novosti glede darovanja organov: darovanje je zaželeno, čeprav je potrebna izrecna privolitev darovalca« (*L'Unità*); »Katoliška morala za tretje tisočletje. Dovoljeno je uporabljati orožje za upravičeno obrambo. Odločno stališče proti smrtni kazni. Cerkev je bolj strpna do spolnosti. V novem katekizmu je zmanjšana 'krivda' za samozadovoljevanje in homoseksualnost« (*Il Messaggero*). Par dni pozneje najdemo o smrtni kazni tudi bolj trezno razlago: V členu 2267 nove izdaje je skoraj zgolj teoretična možnost za smrtno kazen - pod natančno določenimi pogoji, ko bi šlo za nujne primere, da bi onemogočili hudodelca; vendar takih primerov skoraj ni, saj so na voljo druga sredstva, da se zavaruje življenje ljudi (prim. *Evangelij življenja*, 56) (prim. G. Zincone, *Corriere della Sera*, 12. settembre 1997).¹

1) Latinska izdaja KKC je izšla pri Vatikanski založbi.² To je prvi katekizem za celotno katoliško Cerkev po slovitim *Rimskem katekizmu*,³ ki ga je naročil Tridentinski koncil. Od tega je že več kakor 400 let. Potreba po novem katehetskem besedilu je vzniknila z Drugim vatikanskim cerkvenim zborom. Izrecno željo pa so izrazili sinodalni očetje Janezu Pavlu II. na izredni sinodi leta 1985 ob 20-letnici sklepa zadnjega koncila. Od 155 jih je 146 glasovalo za to, da naj se pripravi katekizem katoliškega nauka glede vsega, kar zadeva vero in moralo, da bo merodajno besedilo na voljo za pripravo katekizmov v raznih deželah. Še je bilo rečeno, da naj bo predstavitev nauka biblična in liturgična ter primerna za sedanje krščansko življenje.⁴

Papež je nato imenoval komisijo za sestavo katekizma: kardinale in škofo, predstavnike raznih škofij, jezikov in področij; strokovnjake in svetovalce pod vodstvom kardinala Ratzingerja. V vseh devetih fazah so zbirali pripombe iz raznih delov sveta. Tudi slovenski Medškofijski katehetski svet je dobil osnutek besedila in je poslal svoje pripombe.⁵ Papež Janez Pavel II. je 11. oktobra 1992 katekizem potrdil z apostolsko konstitucijo *Fidei depositum*. Bilo je ob 30-letnici začetka Drugega vatikanskega koncila. Katekizem je izšel v francoščini 8. decembra 1992 (Marijin praznik), ob 30-letnici sklepa prvega obdobja koncila. Prevodi so imeli povsod velik knjižni uspeh. Janez Pavel II. je uvrstil izdajo katekizma med najpomembnejše dogodke novejšje zgodovine Cerkve. Nato je papež imenoval posebno meddikasterijsko komisijo, ki jo je vodil kardinal J. Ratzinger. Ta naj bi skrbela za primerno širjenje katekizma, za pregled prevodov in pripomočkov ter za latinski prevod in »editio typica«. V tej izdaji so upoštevali najnujnejše nove pripombe, zlasti glede natančnejše določitve nauka in boljše katehetske formulacije. Pregledali pa so vse biblične, patristične, liturgične, hagiografske navedke pod vsebinskim in metodološkim vidikom, za kar jih je pred prvo francosko izdajo - od papeža odobreno - prehitel čas. Ko je kardinal Ratzinger

¹ Prim. G. Marchesi, *La »editio typica« del Catechismo della Chiesa cattolica, v: La civiltà cattolica* 148 (1997), 487.

² *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1997, 949 str. Tudi ta izdaja ima 2865 členov kakor prva v francoščini, ima pa obširnejše stvarno kazalo (*Index thematicus*) na 143 straneh.

³ *Catechismus Romanus*, Romae 1566.

⁴ Assemblea straordinaria del sinodo dei vescovi (1985), *Relatio finalis*, II, B, 4.

⁵ Prim. Z. Štrubelj, *Predlog pripomb k novemu katekizmu*, Arhiv MKS, Ljubljana 1989.

predstavljal novo izdajo pred svetim očetom, je mogel reči: »Ta 'editio typica' upošteva mnoge predloge popravkov, ki so prispeli v zadnjih petih letih iz raznih delov sveta ... Sedanje besedilo je izboljšano glede formulacije nekaterih odlomkov in tudi predstavitev virov, ki so po skrbnem pregledu zdaj bolj natančni in izčrpní ... Tudi analitično kazalo, čeprav z manj merodajnosti, bo v koristno pomoč za branje, razumevanje in sprejemanje katekizma ... Tu navzoči škofje želimo danes predstavljati vse škofe sveta, ko potrjujemo slovesno obljubo, da sprejemamo ta katekizem v občestvenem duhu in da ga bomo vneto uporabljali kot besedilo za gotovo in pristno sklicevanje pri poučevanju katoliškega nauka in še posebej pri pripravljanju krajevnih katekizmov.«⁶

2) »To dokončno in merodajno besedilo sedaj izročam vsej Cerkvi raznih škofij po svetu,« je dejal papež in nadaljeval: »One so zares prednostni naslovniki tega katekizma ... Današnja slovesnost je pravzaprav ob zaželenem cilju in hkrati ob izhodišču, kajti zdaj dopolnjen katekizem bo mogoče bolje poznati, sprejeti in širiti, zlasti kot dragoceno sredstvo za vsakdanje delo v pastoralni in pri evangelizaciji ... Novi katekizem bo v primerno pomoč duhovnikom, merodajno izhodišče nauka za teologe, dragoceni pripomoček za sistematično poglobljanje tistih, ki delajo na raznih področjih cerkvene dejavnosti. Še širše, bo zelo koristen za trajno oblikovanje vsakega kristjana ... v oporo ekumenskim prizadevanjem, ki jih preveva sveta želja po združenju vseh kristjanov, ko bo natančno razodeval vsebino in usklajeno doslednost katoliške vere.«⁷ Papež je še poudaril, da je katekizem lahko v pomoč tudi tistim, ki iščejo resnico, in tistim, ki ne verujejo. Posebni naslovniki katekizma so škofovske konference vsega sveta, da bi mogle pospešiti pripravo krajevnih katekizmov. Ti naj bodo zvesti bistveni vsebini razodetja, prilagojeni pa v metodološkem pogledu. Tako bodo lahko vzgajali krščanske rodove novih časov v pristni veri. Katekizem lahko postane koristno sredstvo za uvajanje Cerkve in vsakega vernika v vedno globlje občudovanje skrivnosti Božje besede, ki se je učlovečila.

3) Omenimo še nekaj pomembnejših dopolnil. Poleg omenjenih dopolnil so v katekizmu bolje opredeljeni odnosi v hierarhični ureditvi Cerkve. Rečeno je: samo škofje in duhovniki prejmejo poslanstvo in oblast, da delujejo v osebi Kristusa Glave (in persona Christi Capitis); diakoni prejmejo pooblastilo za služenje Božjemu ljudstvu z diakonijo, pri bogoslužju in delih ljubezni, v občestvu s škofom in njegovimi duhovniki (prim. 875). Dopolnila se nanašajo tudi na odnose med vzhodnimi Cerkvami in katoliško Cerkvijo, zlasti kar zadeva zakramente (prim. 1289-1300; 1307, 1320, 1623). V novi izdaji so bolj opredeljene tako imenovane cerkvene zapovedi glede na *Zakonik cerkvenega prava* (prim. 2042-2043). Deset Božjih zapovedi je navedenih v sinopsi besedil iz 2 Mz 20,2-17 in 5 Mz 5,6-21, katehetska oblika pa je povzeta po katekizmu kardinala P. Gasparrija: *Catechismus Catholicus*, 1933. Omenimo še dve opredelitvi, ki bolj izražata občutljivost Cerkve za vprašanja današnjega človeka. Prva pojasnjuje, da je darovanje organov

⁶ J. Ratzinger, *L'Editio typica del Catechismo della Chiesa cattolica*, v: *L'Osservatore romano*, 8.-9. settembre 1997, 5.

⁷ Giovanni Paolo II, *Il Catechismo della Chiesa cattolica*, v: *L'Osservatore romano*, 8.-9. settembre 1997, 5.

plemenito in zaslužno dejanje in ga je treba spodbujati kot izraz velikodušne solidarnosti, čeprav je potrebno izrecno soglasje darovalca ali njegovih svojcev, ki imajo pravico odločati o tem (prim. 2296). Nova je tudi opredelitev terorizma, ki grozi, rani in ubija brez razlike in je v velikem nasprotju s pravičnostjo in ljubeznijo (prim. 2297).

4) KKC je znamenje iste vere v različnosti kultur. Na osnovi prve izdaje so ga prevedli v kakšnih 30 jezikov - slovenska izdaja je bila med prvimi⁸, v 20 pa ga pripravljajo. Dosedanje prevode bo treba ustrezno dopolniti po »editio typica«. Vse to naj bi služilo graditvi edinosti, ki je v svetu danes posebno cenjena vrednota, znamenje upanja in hkrati moralna dolžnost. Išče mo edinost med ločenimi kristjani, med različnimi religijami, med Severom in Jugom, med ljudmi nasploh, da bi se mogli spoprijeti z nevarnostmi, ki nam grozijo in bi bili kos skupnim izzivom. Hkrati pa se čuti tudi nekakšen strah pred poenotenostjo, pred tako edinostjo, ki bi osiromašila bogastvo različnosti. Tudi v Cerkvi je zaradi različnih vzrokov čutiti tak strah. Kritiki so KKC razlagali kot grožnjo živosti in različnosti, kot poskus, da bi z obrazci utesnili ali celo zavrli misli, ki se pogumno usmerjajo v prihodnost; kot sredstvo nadzora in discipliniranja. Nekateri so menili, da je katekizem usmerjen proti inkulturaciji, ki bi morala iskati nova pota in oblike za izražanje vere. S tem razmišljanjem je začel kardinal J. Ratzinger na Mednarodnem katehetskem kongresu (1997) sam odgovarjati na nekatere ugovore ob izidu nove izdaje KKC in utemeljevati njegove prednosti.⁹

5) Graditev edinosti v resnici je pomembna lastnost katekizma. Vsi hočejo edinost, toda ne kakršnekoli. Če naj bo katekizem sredstvo edinosti, se moramo vprašati, kakšne. Odgovarjamo: Edinosti v resnici. Tu se odpre staro vprašanje: Kaj je resnica in kako jo prepoznamo? Toda pojdemo po vrsti.

a) Najprej poudarimo, da nam je edinost in prav edinost v Cerkvi zelo pri srcu, ker je izredna vrednota. Cerkev, ki bi bila razdeljena od znotraj, ne bi mogla biti združujoča sila navzven in ne bi mogla opravljati svojega poslanstva sprave in miru. Za tako edinost pa potrebuje Cerkev konkretna sredstva. Ali je KKC lahko eno takih sredstev? Da bi mogli odgovoriti na to vprašanje, se vprašajmo, kakšen je bil postopek, ki je privedel Cerkev do enotnega katekizma. B. J. Hilberath, teolog iz Tübingena, je ocenil, da so katekizem pripravili vatikanski uslužbenci v Rimu z nadutim namenom, da bi lahko obvladali vse iz enega samega središčnega položaja. Ta teolog predstavi potem misel, da bi resnično katoliški katekizem morali oblikovati predstavniki krajevnih Cerkev na osnovi pričevalne vere, kot utopijo. Ratzinger dostojanstveno, preprosto in z veseljem, ki ga ne skriva, pravi: Prav to utopijo smo uresničili, saj so potrebo po katekizmu izrazili predstavniki delnih Cerkev na sinodi (1985) in smo ga pripravili s širokim sodelovanjem in soglasjem škofov in strokovnjakov s celega sveta! Katekizem je sad sodelovanja katoliškega episkopata ter mnogih strokovnjakov teoloških in katehetskih inštitutov. Ker je prava simfonija večglasja, je tudi pristno pričevanje edinosti.

⁸ Družina, Ljubljana 1993.

⁹ Prim. J. Ratzinger, *L'Editio typica: Strumento di unita nella verita*, v: *L'Osservatore romano*, 15. ottobre 1997, 6.

b) Ustavimo pa se še ob misli, da je treba iskati edinost v resnici. Popperjevo hipotezo, da bi odprli razpravo med ljudmi na svetovni ravni in se nato počasi osredinili na soglasjih o bistvenem, je to stoletje že samo postavilo pod vprašaj, kajti ljudje nimamo združevalne točke v nas samih, temveč zunaj nas, nadaljuje Ratzinger. Da bi mogli doseči edinost v sebi in s seboj ter z bližnjim, moramo stopiti iz samega, preseči samega sebe. Za človeka kot osebo in za človeštvo nasploh je torej resnica le »extra nos«; v drugem, v Drugem. »Extra nos« za nas je Sveto pismo z živim izročilom ... z zakramentalno navzočim Kristusom, ki postaja naše središče in zato hkrati naša najgloblja notranja navzočnost, »interior intimo meo, superior superiori meo«. Tako Cerkev prav v Božji besedi in veri v Kristusa prehaja iz »extra nos« v najglobljo »intra nos«. Ta vera nas ne vodi v meglo, v kateri bi Cerkev postala le kraj medsebojnega razpravljanja. Katekizem zato ni sredstvo za poenotenje različnih mnenj, ampak pomembna pomoč in zagotovilo edinosti v resnici, ki temelji na skupni veri; ta pa je bistvena razsežnost tiste edinosti Cerkve, ki izvira iz edinosti Očeta, Sina in Svetega Duha.¹⁰

2. Nova izdaja SPK

Drugi pomenljivi dogodek leta 1997 za naše oznanjevanje v ožjem pomenu pa je nov SPK, ki ima že kar svojo zgodovino. Pravilnik ali direktorij za katehetsko poučevanje Božjega ljudstva je bil izrecno naročen že na Drugem vatikanskem cerkvenem zboru (prim. Š 44), katerega dokumenti so po besedah Pavla VI. veliki katekizem modernih časov (SPK 3). Že na koncilu so opredelili tudi naravo, namene in naloge kateheze, vlogo katehumenata in kateheze za odrasle, vire kateheze in potrebo po vključevanju antropoloških ved za ustrezno pripravo katehetov (prim. Š 14). Posebna komisija je pravilnik pripravila, papež Pavel VI. ga je 11. aprila 1971 potrdil, in je izšel tudi v slovenščini.¹¹ Nato je bilo še več izrednih in rednih škofovskih sinod, še zlasti *O evangelizaciji* (1974) in *O katezezi* (1977), ter drugih lepih dogodkov za katehezo, o čemer so izdane tudi pomembne papeške in druge listine. Izšlo je 12 papeževih okrožnic, ki imajo močno katehetsko obeležje in še zlasti KKC. Vse to je terjalo temeljito dopolnitev oziroma povsem novo izdajo SPK.¹²

1) Katera merila so vodila sestavljalce pri pripravi novega pravilnika? D. Castrillón Hoyos navaja naslednje pogloblitve sklope meril:¹³

- merila, ki katehezo uvrščajo v mnogo širšo cerkveno dejavnost - evangelizacijo;
- merila, ki opredeljujejo pojem kateheze, njen uvajalni značaj in njeno katehumenatsko usmeritev;
- merila, ki določajo vsebino kateheze, vplivajo na njen izbor in na njeno predstavitev;

¹⁰ Prim. J. Ratzinger, n. d., 6.

¹¹ *Splošni katehetski pravilnik*, Zadruga katoliških duhovnikov, Ljubljana 1972.

¹² Družina, Ljubljana 1998.

¹³ Prim. D. Castrillón Hoyos, *Il Direttorio Generale per la Catechesi, Motivi e criteri della revisione*, v: *L'Osservatore romano*, 16. ottobre 1997, 16.

- merila, ki zadevajo katehetsko metodo, zlasti Božjo pedagogiko, zvestobo Bogu in človeku ter inkulturacijo kateheze;
- merila glede organizacije katehetske pastorale s težiščem in nalogami v delnih Cerkvah.

2) V času po prvi izdaji je bilo povsod veliko zavzetosti za prenovo kateheze in katehetskih sredstev; bilo pa je tu pa tam tudi nekaj pomanjkljivosti v podajanju nauka, kar je osiromašilo kakovost kateheze, ali neuravnoteženosti pri pojmovanju kateheze. Tako je začel svoje razmišljanje nadškof D. Castrillón Hoyos, pro-prefekt Kongregacije za duhovščino (1998 kardinal), ki je na Mednarodnem katehetskem kongresu v Vatikanu predstavil novi SPK.¹⁴ Da bi zagotovili kakovost in uravnoteženost kateheze. Novi pravilnik pravi, da je treba posebej preučiti nekatera vprašanja in nakazati ustrezne rešitve:

- Katehezo je treba pojmovati kot šolo vere, kot učenje in privajanje na celotno krščansko življenje, in to mora bolj priti v zavest katehetov.

- Sveto pismo je povečini precej navzoče v katehezi, veliko manj pa dvatisočletnem izročilu Cerkve. Soodnosnost Svetega pisma, izročila in cerkvenega učiteljstva naj bolj uravnoteženo prispeva k podajanju vere.

- Glede katehetskega cilja, da je treba pospeševati občestvo z Jezusom Kristusom, je rečeno: potrebno je uravnoteženo predstavljati vso resnico Kristusove skrivnosti, njegovo božanstvo in učlovečenje.

- Glede vsebine kateheze so ponekod navzoče pomanjkljivosti v odnosu do resnice o Bogu in človeku (grehu, milosti, poslednjem cilju). Zato je pri katehezi potrebno bolj trdno moralno oblikovanje katehizirancev ter ustreznjša predstavitev zgodovine Cerkve in njenega socialnega nauka.

- Kateheza je najtesneje povezana z bogoslužno in zakramentalno dejavnostjo Cerkve, zato naj bo katehetski proces bolj povezan s cerkvenim letom.

- Bolj kakor metodam in tehnikam se je treba pri katehetskem podajanju posvetiti zahtevam in posebnostim pedagogike, ki je primerna za versko vzgojo.

- Pred katehete je postavljen trajen izziv inkulturacije: kako podati evangelij v določenih kulturnih razmerah posameznih narodov, da bi ga naslovniki resnično sprejeli kot veselo oznanilo za osebno in družbeno življenje.

- Oblikovanje za apostolat in poslanstvo je ena temeljnih nalog kateheze. Ko vedno bolj prodira v zavest potreba po oblikovanju laikov za krščansko pričevanje in za medverski dialog, je treba bolj poživiti tudi vzgojo za misijonsko poslanstvo (30).

3) Cilji in vsebina novega pravilnika, ki ima 291 členov, so isti kakor poprej: podati temeljna teološka in pastoralna načela, izvedena iz listin učiteljstva Cerkve, posebno Drugega vaticanskega koncila, na osnovi katerih je mogoče primerneje usklajevati in voditi pastoralno dejavnost oznanjevanja in kateheze. Temeljni namen pravilnika je predstaviti naravo kateheze in njena načela, ne pa neposredne ukrepe; te je treba iskati na ravni delnih in krajevnih Cerkva (9).

Pravilnik ima pet vsebinskih delov ter uvod, v katerem je kratek pregled diagnoze današnjih oznanjevalnih okoliščin, in kratek sklep. V prvem delu je predstavljeno širše področje, v katerega naj se včleni katehetski proces, to je široko polje

¹⁴ Prim. D. Castrillón Hoyos, n. d., 16-17.

evangelizacije. V drugem delu so podana mnoga temeljna načela, merila in določbe za katehezo v našem času. Tretji del predstavlja bistvene poteze katehetskega procesa, ki se zgleduje po Božji pedagogiki dialoga in postopnosti s pomočjo teoloških in humanističnih ved. Četrty del obravnava različne okoliščine kateheze, namenjene raznim naslovljencem. V petem delu so podana organizacijska načela in navodila za delne Cerkve ter razne dejavnike kateheze.

4) Prvi naslovniki pravilnika so škofje in škofovske konference. Pravilnik izrecno nagovarja delne Cerkve, ki pa imajo zelo različne pastoralne potrebe, pa tudi vse, ki imajo odgovorno poslanstvo na področju katehiziranja, zato je njegova uporabnost širše in praktične narave. Gotovo je, da bo pravilnik lahko koristno sredstvo tudi za oblikovanje pripravnikov na duhovništvo, katehetov in katehistov ter za nenehno katehetsko izpopolnjevanje duhovnikov (11-12). Pravilnik pa v tretjem delu posebej našteva načela, naloge in oblike kateheze za razne naslovnike: otroke in mlade v raznih obdobjih ter odrasle in ostarele (163-188). Nekaj členov je posebej namenjenih katehezi za telesno in duševno prizadete in druge posebne skupine (189-192).

5) Poudarjeno je načelo, da naj bo kateheza uvajalni proces s katehumenatskim obeležjem. Tako postaja bistveni - osrednji del evangelizacijskega procesa in hkrati tudi vezni člen med začetno misijonarsko dejavnostjo Cerkve, ki vabi k veri, in njeno nadaljnjo pastoralno dejavnostjo, ki se nadaljuje v krščanskem občestvu (63-64). Nikakor ni neobvezna dejavnost, ampak temeljno sredstvo za graditev krščanske osebnosti in občestva. Vzorec vsake kateheze je katehumenat s štirimi stopnjami (88-90), ki so hkrati preizkušene katehetske stopnje, naravnane na prejem zakramentov uvajanja v krščanstvo. Četudi se kateheza nadaljuje po prejemu zakramenta krsta (in drugih zakramentov), je njen cilj, da katehizirancem po katehumenatskih stopnjah odkriva brezmejno bogastvo krsta in jim iz njega pomaga živeti, ne da bi jo kateheti oblikovali dobesedno po predkrstnem katehumenatu (91).¹⁵ Kateheza tako postaja proces trajnega oblikovanja v veri za posameznika in za občestvo (70).

6) Pomembna so tudi načela za izbiro katehetske vsebine. Prvo načelo pravi, da naj bo vir vsake kateheze Božja beseda, ki prihaja med ljudi po Svetem pismu in izročilu Cerkve ter jo oznanjamo ljudem po službi besede najprej z evangelizacijo (36-46; 94). Iz tega se izvajajo še druga načela, saj Božja beseda prihaja do ljudi po različnih poteh, ki so tudi pomembne za katehezo: po veri, ki jo izpoveduje Božje ljudstvo pod vodstvom cerkvenega učiteljstva; po bogoslužju, kjer jo vedno znova oznanjamo, poslušamo, ponotranjimo in razlagamo; po življenju in zgodovini Cerkve in še posebej po pričevanju kristjanov in svetnikov; po poglobljenem teološkem razglabljanju, ki vernim pomaga napredovati v dojemanju skrivnosti vere; po pristnih verskih in moralnih vrednotah, ki so posejane v človeški družbi raznih kultur (95). Novi pravilnik podrobno ne določa katehetskih vsebin, kakor je to bilo v prvi izdaji (1971). Zakaj? Ker imamo zdaj na voljo KKC z bogato katehetsko vsebino, pravilnik pa ima namen metodološko prispevati k

¹⁵ KKC v čl. 1231 rabi izraz: pokrstni katehumenat. Gre pa dejansko za nadaljnji katehetski proces.

njegovi katehetski uporabnosti. Zato podrobneje razloži, v kakšnem medsebojnem odnosu sta ti dve temeljni katehetski listini (120):

- KKC podaja katoliško vero in nauk, ki temelji na Svetem pismu, apostolskem izročilu in cerkvenem učiteljstvu.

- SPK pa daje temeljna teološka in pastoralna načela, ki izhajajo iz cerkvenega učiteljstva, zlasti Drugega vatikanskega cerkvenega zbora in imajo namen usmerjati in urejati katehetsko dejavnost Cerkve.

Dokumenta sta torej različna med seboj glede na zvrst in pomembnost, vendar se dopolnjujeta:

- KKC je papeški dokument, ki v glavnih orisih in našem času primerno razlaga katoliško vero in to razlago nudi Cerkvam kot merodajno in pristno versko vsebino, na katero se lahko z gotovostjo naslonimo in sklicujemo.

- SPK pa je merodajen uradni pripomoček za posredovanje evangeljskega sporočila s katehetsko dejavnostjo, ki ga je izdalo osrednje cerkveno vodstvo. Glede katehetske vsebine nas pravilnik usmerja povsem na KKC.

7) Jezus Kristus je središče evangeljskega oznanila in zato tudi katekizma ter iz njega vzete katehetske vsebine (kristocentrična razsežnost), ki pa po svoji naravi in z uresničevanjem odrešenjskega načrta vodi v poglobljanje skrivnosti Troedinega Boga (trinitarična razsežnost) in človeka, saj Kristus najgloblje razodeva človeku, kdo pravzaprav odkriva njegovo vzvišeno poklicanost (antropološka razsežnost) (123). Evangeljsko oznanilo izročamo naprej v občestvu Cerkve (ekleziološka razsežnost), ki katehuzene in katehizirance vodi k izpovedovanju iste vere. Cerkev pa je vpletena v povsem določen prostor in čas, v katerem predstavlja in uresničuje zgodovino odrešenja (historiološka razsežnost). Katehetsko poslanstvo opravlja s sistematičnim, organskim in integralnim podajanjem evangeljskega sporočila (125).

8) Načela Božje pedagogike in njene inkulturacije se nanašajo na katehetsko metodologijo. Versko izročilo in izkušnja nam pravita, da Bog ne govori človeku le prek stvarstva, ampak še zlasti kot oče sinu, kot prijatelj prijatelju, kot mož svoji ženi ... Tako se prilagaja človeški sposobnosti dojemanja v polnem spoštovanju njegove svobode. Temu Božjemu ravnanju v razmerju do človeka pravimo Božja pedagogika. Kateheza kot komunikacija Božjega oznanila (to je njena temeljna lastnost!) po Jezusovem vzorcu, ki nam ga izroča evangelij in po delovanju Svetege Duha v Cerkvi, prevzema bistvene poteze Božje pedagogike, modro sintetizira njene sestavine in tako omogoča katehuzenom in katehizirancem pristno versko izkušnjo ter osebno srečanje z Bogom:

- kateheza je pedagogika vere, ki omogoča dialog med Bogom in človekom: odkriva Božjo pobudo, motivacijo ljubezni, njeno zastojnost in zlasti spoštovanje svobode, človeku pa predstavlja dostojanstvo Božjega daru in možnost, da neprestano raste ob sprejemanju tega daru;

- kateheza upošteva načelo postopnosti razodetja, njegovo transcendenco in skrivnostnost, pa tudi lastnost, da se približa različnim ljudem in kulturam;

- kateheza je pedagogika inkarnacije: osrednje mesto daje Jezusu Kristusu, ki vstopa v življenje posameznika;

- kateheza preverja občestveno versko izkušnjo Božjega ljudstva, Cerkve, in jo izroča posamezniku prek medosebnih razmerij in v dialoškem procesu;

- kateheza je pedagogika znamenj, ki jih razodevajo dogodki, besede, poučevanje in izkušnje o Božji ljubezni; zato je kateheza proces - hoja za Kristusom (143).

9) Krajši del pravilnika je posvečen metodološkim načelom, ki so primerna za katehezo. Vse prvine, ki so sozvočne z evangelijem, so koristne za oblikovanje metod, različnih glede na starostno obdobje in zrelost katehizirancev (148) in ni samo ene veljavne katehetske metode. Zaradi zvestobe Bogu in človeku ne sme biti nasprotja med vsebino in metodo, temveč sta potrebni korelacija in interakcija. Nekatere metode pa pravilnik izrecno omenja: neposreden stik s Svetim pismom, verskimi simboli in znamenji, listinami cerkvenega učiteljstva in uporabo sredstev družbenega obveščanja (149); induktivno in deduktivno metodo, ki se ne izključujeta (150), upoštevanje človeške izkušnje - izkušnjska metoda (152-153) in tudi učenje nekaterih obrazcev na pamet - katekizemska metoda (154-155). Posebej sta poudarjeni vloga in ustvarjalnost kateheta pri delu s temi in drugimi skupinskimi in komunikacijskimi metodami, nekatera metodološka načela pa so našeta še v delu o naslovljencih kateheze, kot npr. katehetska govorica, postopki za inkulturacijo, sredstva za komunikacijo (206-210).

10) Katehetske naloge delne Cerkve in njenega voditelja so bolj poudarjene (217 sl.) kakor v starem pravilniku. Katehetsko poslanstvo pa je ena od prednostnih služb, saj je neobhodno potrebna za rast Cerkve, pa naj jo opravljajo duhovniki - kot pastirji in vzgojitelji, starši - kot prvi vzgojitelji v veri, redovniki in redovnice ali drugi ljudje. Velik poudarek je na njihovi teološki, pedagoški in duhovni pripravi ter nenehnem izpopolnjevanju. Proti koncu daje pravilnik vrsto načel in navodil za organizacijo, koordinacijo in uresničevanje katehetskih nalog v škofiji, nalog, ki bodo terjale veliko več usposobljenih sodelavcev, strokovnih analiz in diagnoz pastoralne dejavnosti, nato pa pozitivnih vzgojnih in katehetskih programov za razne vrste naslovnikov. Če bo v škofiji navzoče globoko prepričanje, kako pomembna je kateheza za krščansko življenje, bodo dane tudi pristne vzpodbude za katehezo in njeno učinkovito izvajanje.

3. Mednarodni katehetski kongres

Da bi poživili katehetsko dejavnost na pragu leta 2000, so ob izidu »editio typica« KKC in SPK ter ob 20-letnici sinode o katehezi v našem času (v isti sinodalni dvorani) v Vatikanu od 14. do 17. oktobra 1997 pripravili mednarodni katehetski kongres z naslovom »*Tradidi vobis quod accepi*« (1 Kor 15,3): *Vera Cerkve in njeno evangelizacijsko poslanstvo*. Nosilki kongresa sta bili Kongregacija za nauk vere in Kongregacija za duhovščino ki je pristojna za katehezo, njena voditelj J. Ratzinger in D. Castrillón Hoyos pa sta imela tudi prva dva od šestih poglavitnih referatov.¹⁶ Udeležencev je bilo okrog tristo (s petih celin in 72 dežel: osem kardinalov, 71 škofov, 140 duhovnikov, 41 redovnikov in redovnic ter

¹⁶ Prim. op. 9 in 13.

38 laikov.¹⁷ Iz Slovenije smo bili tajnik Slovenskega katehetskega sveta Andrej Sedej, predstojnik Pedagoško-katehetskega inštituta na Teološki fakulteti A. Slavko Snoj in predstavnik Slovenske škofovske konference škof Alojz Uran. Poleg referatov je bilo tudi 36 predstavitev katehetskega dela po posameznih celinah - deželah, tudi iz Slovenije (A. Uran) in razprav po posameznih sklopih. Glavni namen - poleg predstavitve obeh listin, je bil pregled sprejemanja in vloge KKC doslej, vprašanja, ki se postavljajo glede evangelizacije in kateheze na pragu tretjega tisočletja, preverjanje katehetskih pravilnikov in učbenikov delnih Cerkev, oblikovanje katehistov in pregled učinkovitosti katehetske dejavnosti v delnih Cerkvah.

Posebno so bili poudarjeni nekateri oteževalni dejavniki za katehezo danes: sekularizem, ki je navzoč v vseh deželah; dvoumna privlačnost new agea in sekt; subjektivno in sinkretistično pojmovanje vere; pluralizem religij in kultur, ki je izziv za evangeljsko oznanilo; marsikje je veliko revščine, nasilja in teptanja človekovih pravic, ki otežkoča sprejemanje evangelija.¹⁸ Je pa tudi veliko odraslih in mladih, ki še niso (ali pa so samo) krščeni in stopajo na pot vere. Zato je najprej pomembna evangelizacija. Kakor je misijonsko poslanstvo (ad gentes) vzorec misijonarske zavzetosti Cerkve, tako je katehumenatski itinerarij vzorec in spodbujevalec vsake katehetske dejavnosti. Na splošno je veliko pozitivnih odmevov na KKC kot na besedilo za sklicevanje pri sestavljanju katehetskih učbenikov in priročnikov. Kjer pa teh primanjkuje, je katekizem dobro sredstvo še zlasti za pripravo katehistov in za nadaljnje katehetsko usposabljanje duhovnikov.¹⁹ Skupni imenovalac prispevkov razprave je lahko naslednji: veliko pomembnejši kakor kateheza so kateheti; veliko prej kakor kateheti so cerkvena občestva in skupnosti! Za katehezo sta prednostnega pomena dve obdobji: predšolsko obdobje (družina) in obdobje ponovnega odkrivanja vere v zgodnji mladosti (skupina). Nadškof Crescenzo Sepe, tajnik Kongregacije za duhovščino na kratko ocenjuje delo kongresa: »Biti moramo realisti. Okoliščine so marsikje težke. Povsod pa je veliko pripravljenosti za delo. Katekizem in pravilnik nudita danes vsem možnost za dobro katehezo.«²⁰

V petek, ob sklepu kongresa, je bilo v baziliki sv. Petra pri glavnem oltarju slovesno somaševanje, ki ga je vodil kardinal J. Ratzinger. V priložnostni homiliji, v kateri je razvijal tematiko o ekleziološki zasidranosti katehetskega komunikacijskega procesa in njegovega odgovornega voditelja - kateheta, je med drugim dejal: »Ostanite trdni v Gospodu in bodite glasniki Kristusa!, kakor nam pravi Ignacij Antiohijski, čigar spomin danes obhajamo.«²¹

¹⁷ Prim. Relazioni e comunicazioni dei partecipanti provenienti dai cinque Continenti, *Catechismo della Chiesa Cattolica e Directorio Generale per la Catechesi*, v: *L'Osservatore romano*, 17. ottobre 1997, 6.

¹⁸ Prim. Le comunicazioni finali del Congresso, *La fede della Chiesa e la sua missione evangelizzatrice*, v: *L'Osservatore romano*, 18. ottobre 1997, 5.

¹⁹ Prim. Le comunicazioni finali del Congresso, n. d., 5.

²⁰ Relazioni e comunicazioni dei partecipanti provenienti dai cinque Continenti, n. d., 6.

²¹ Prim. L'homelia del Cardinale Joseph Ratzinger, *Il catechista e »portavoce di Cristo«*, v: *L'Osservatore romano*, 18. ottobre 1997, 5.

Nato smo - po oblikovanju sklepnega sporočila - odšli v apostolsko palačo, kjer nas je v Klementinski dvorani sprejel papež Janez Pavel II. Nadškof D. Castrillón Hoyos ga je v imenu udeležencev kongresa nagovoril z besedami: »Sveti oče, vi ste prvi katehet Cerkve!« Papež pa je med drugim poudaril: »Odkritje celotne skrivnosti odrešenja predpostavlja, da se srečamo s pričevanjem evangeljskega življenja, ki nam ga daje cerkvena skupnost. Kateheza bolj učinkovito oznanja (le) tisto, kar je uresničeno v vsakdanjem življenju skupnosti. Katehet je tako rekoč razlagalec Cerkve pred katehiziranci. On bere in uči brati znamenja vere, od katerih je prvo znamenje Cerkev sama.«²²

Sporočilo kongresa se brez velikih in obvezujočih sklepov, a z veliko spodbud za didaktično in metodološko oblikovanje katehetske prakse, ki vejejo še zlasti iz novega katehetskega pravilnika, konča z zahvalami za katehetsko delo škofom, duhovnikom in vzgojiteljem, očetom in materam, redovnikom in redovnicam ter katehistom in katehistinjam. Katehetom in katehetskim strokovnjakom je izrečena zahvala, da so v korelaciji teoloških in vzgojnih ved obnovili katehetsko gibanje po vsem svetu. Naložena pa jim je tudi naloga, da znanstveno poglobijo ter izročijo bogastvo katekizma in pravilnika novi generaciji pripravnikov na verskovzgojno in katehetsko poslanstvo.

Sklep

Kateri didaktični, metodološki in organizacijski izzivi spodbujajo uresničevanje katehetskih nalog pri nas?

1) Opravljeno delo. Besedila KKC in SPK imamo na voljo tudi v slovenščini; hkrati so vir zadovoljstva zaradi že opravljenega dela in novih zadolžitev zaradi velikih katehetskih nalog, ki so še pred nami.

Vzporedno z nastajanjem KKC smo po zgoraj predstavljenih didaktično-katehetskih načelih v Medškofijskem, sedaj Slovenskem katehetskem svetu (SKS) pripravili *Načrt za katehezo v župnijski skupnosti* za prve štiri razrede osnovne šole, ki ga je leta 1991 odobrila Slovenska škofovska konferenca.²³ Po tem načrtu smo izdelali tudi nove katehetske priročnike, učbenike in pripomočke (seznam in dnevnik, delovne in liturgične zvezke, kasete ...) Na voljo so tudi novejši priročniki za predšolsko katehezo in za pripravo na zakrament birme. Objavljenemu načrtu je sedaj dodan tudi osnutek načrta za katehezo v višjih razredih osnovne šole, ki ga bo treba dograditi, in tudi že zamisel za prilagoditev učbenikov novi devetletni osnovni šoli. To je tudi prva večja naloga za katehetske strokovnjake.

2) Didaktični in metodološki izzivi za prihodnost. Delo z učbeniki ne sme ostati na pol poti. Zato je predsednik Slovenske škofovske konference leta 1997 projekt katehetskih učbenikov za višjo osemletko zaupal dr. Stanku Gerjolju kot tajniku Pedagoško-katehetskega inštituta na Teološki fakulteti. Ob tem se postav-

²² Il discorso di Giovanni Paolo II ai partecipanti al Congresso, *Annunciare agli uomini di oggi la Parola di Dio nella sua integrità e nella sua purezza così che essa riesca loro intelligibile ed anche avvincente*, v: *L'Osservatore romano*, 18. ottobre 1997, 4.

²³ Načrt je prvič objavljen kot priloga v univerzitetnem učbeniku *Didaktične osnove katehetike*, DŠT, Ljubljana 1996; učbenik je pripravil A. Slavko Snój, ki je bil v letih 1988-1994 predsednik sveta in voditelj projekta.

lja vprašanje, zakaj se vodstvo SKS v zadnjem času izmika dosedanjim nalogam in bogatim delovnim izročilom. Nekatere naloge so namreč posebno pereče:

- Dosedanje učbenike za višje razrede osnovne šole je treba nemudoma »očistiti« nekaterih neskladnosti z novimi razmerami, ker jih je preprosto »povozil čas«; izdelati vse nove učbenike hkrati ni uresničljivo.

- Posebna delovna skupina že izdeluje osnutek učbenika za 5. razred po vnaprej izdelanem načrtu; tudi študentje teologije so v zimskem semestru 1997/98 pri vajah pripravljali za to ustrezno snov in jo dali na voljo. Z novim šolskim letom naj bi bil nared za prve skupine katehizirancev in za preverjanje v praksi.

- Če bi hoteli delo pospešiti, kar je nujno potrebno, bi lahko Slovenska škofovska konferenca zaupala srednješolsko katehezo kakšni skupini, ki se v sozvočju s svojo karizmo z večjo pristojnostjo ukvarja z mladinsko problematiko, npr. salezijanski Komisiji za mladinsko pastoralo²⁴ ali kateri drugi izvedeni skupini. Katehetski učbeniki za katoliške srednje šole so še dodatna in nič manj pereča naloga.

3) Katehetski urad. Katehetska dejavnost je osredinjena v škofu in škofiji, ki naj skrb zanjo zaupa katehetskemu uradu (*officium catechisticum*); to je že dolgo zapovedana ustanova. Da bi mogla uresničevati svoje naloge (navedenih je sedem poglavitejših), naj jo sestavljajo posebno izvedeni in resnično sposobni ljudje. Kateheza je tako pomembna dejavnost v življenju Cerkve, da v nobeni škofiji ne sme manjkati katehetski urad (SPK 265-267). Katehetsko poslanstvo Cerkve na Slovenskem je treba v javnosti in v cerkveni skupnosti predstavljati kot eno tistih temeljnih dejavnosti v službi skupne blaginje kristjanov in vseh ljudi dobre volje, ki potrebuje primerna gmotna sredstva, da bi Cerkev lahko stipendirala in zaposlovala večje število laičnega osebja (predvsem na osnovi cerkvenega premoženja!) in s tem zmanjševala eno od družbenih tegob.

4) Prenova kateheze. Vsi dejavniki kateheze potrebujejo novo gorečnost - po besedah Janeza Pavla II., ki opredeljuje lastnosti nove evangelizacije²⁵ in po spodbudah SPK. Te bodo škofo nagnile, da bodo - kot kateheti *par excellence* (SPK 222) - bdeli nad katehezo v svoji škofiji: ji dali dejansko prednost, ji namenili ustrezne ljudi in potrebna sredstva ter spodbudili resnično ljubezen do kateheze (*passion de la catechèse* - SPK 223), ki bo postala očitna v prenovljeni katehetski dejavnosti.

²⁴ Prim. M. Lisec (ur.), *Od Postojne do Pariza*, Salve, Ljubljana 1996.

²⁵ Prim. Jean Paul II, *Pour une Nouvelle evangelisation de l'Amérique latine*, v: *La Documentation catholique* 65 (1983), 438.

Alozij Slavko Snoj SDB

Katehetski kongres v Würzburgu 1997 pod geslom *Glasovi hrepenenja*

1. Namen in izvedba

Štiri leta so pretekla od evropskega katehetskega kongresa, ki so ga pripravili v Freisingu (1993) pod geslom *Verovati se učimo - enodušno v mnogih jezikih*. Kljub nekaterim pomislekom (glede sorazmerja med stroški in koristmi množičnih shodov) so Avstrijski religijsko-pedagoški inštituti, Nemško katehetsko društvo in Švicarsko katehetsko društvo spet pripravili veličastno mednarodno kongresno zborovanje v Würzburgu po binkoštih, od 19. do 22. maja 1997 pod geslom *Glasovi hrepenenja*. Udeleženci naj bi poglobili spoznanja o teoloških in antropoloških razsežnostih človeških hrepenenj, pa tudi njihov pomen za religijsko-pedagoško in pastoralno-katehetsko dejavnost. Najgloblja izkušnja, ki jo ima človek namreč o sebi in družbi, ni svoboda, ampak nemoč; najgloblja izkušnja o uspelem človeškem življenju ni izkušnja lastne moči, ampak milosti; najgloblja izkušnja človeka ni človek, temveč Bog. Zato je potrebno najprej čuteče dojemati človeška hrepenenja, jih kritično razločevati in ljubeče podpirati. To so bili nameni kongresa, ki so narekovali vsebino predavanj, izmenjavo izkušenj po skupinah in dejavnosti v popoldanskih delavnicah.

Povabljeni v omenjenih deželah skrbijo za predšolsko versko vzgojo, verski pouk, župnijsko katehezo, mladinsko pastoralo in/ali versko oblikovanje odraslih. Nekaj predstavnikov je bilo tudi od drugod. Slovenske katehete sva zastopala J. Ambrožič in A. S. Snoj. Vseh nas je bilo nad 1200. V trgovskem šolskem centru, v izvorno okrašeni športni dvorani Carl Diem (ime znamenitega nemškega športnega organizatorja, so bile postavljene mize za udeležence in oder za nastopajoče ter glasbeno skupino. Prvi večer je bil agape ob žlahtnem črnem kruhu in domačem vinu v glinenih čašah, ki so jih izdelali učenci šole s prilagojenim programom iz Würzburga, in so nam jih dali za spomin, ob sklepu pa je bilo prav tu slavnostno bogoslužje.

Čar takih kongresov ni le v dobrih referatih in izjemnih predavateljih, ampak v medsebojnih srečanjih in v izmenjavi izkušenj s tolikimi strokovnjaki, ki vsaj nekaj dni izkušajo »mi-doživetje« - tako redko v sodobnem času.

2. Vsebinski prispevki za sodobno katehezo

Živimo v času poduhovljenja človekovih hrepenenj, vendar to še ne pomeni, da je napačno ura vere. Potrebno je ponovno obuditi krščansko kulturo hrepenenja: molitev in praznovanje - obrnitev k Bogu; post in miloščino - obrnitev k bližnjemu. To se sliši starinsko, a te vrednote naj zopet zavzamejo mesto v družini in občestvu: nedelja je življenjsko ozračje izpolnitve tega hrepenenja. Tudi pri verskem pouku in katehezi je treba poudarjati nedeljo kot prvi dan v tednu, kot dan Jezusovega vstajenja in zato praznovanja. Pa ne le otrokom in mladim, ampak predvsem družinam in odraslim. Kulturo prostega časa in počitka je treba evangelizirati in pokristjaniti. Tako je med ogrevanjem glasno razmišljal voditelj Nemškega katehetskega društva prof. Karl Heinz Schmitt (Paderborn). Obžaloval je, da kateheti in veroučitelji tako malo dojemajo hrepenenja ljudi. Šola bi morala imeti tudi glede tega izdelan program za medsebojno zблиževanje. Učitelji verskega pouka bi lahko bili tiste osebe, ki to zблиževanje spodbujajo. Zato morajo imeti razna strokovna znanja. K temu pripomore tudi njihov večpredmetni študij. Najbolj pa bi morali biti strokovnjaki za premagovanje nastajajočih nasprotij. Po potrebi naj bi bili tudi branilci učencev, saj si celo gospodarstvo želi, da bi bil verski pouk učencem v pomoč, da bi postali dobri delojemalci. Zato se bodo učitelji verskega pouka morali naučiti novega izrazja. Schmitt zase pravi, da svojih komunikacijskih sposobnosti ne rabi več za boj proti nečemu ali nekemu, ampak za graditev novih odnosov. Pri tem stavi na pedagogiko religije.

Regensburški škof in predsednik komisije nemške škofovske konference za šolo in vzgojo Manfred Müller se je na začetku kongresa zavzel za konfesorski verski pouk v šoli, ki ga brani tudi evangeličanska Cerkev: veroizpoved kristjanov mora biti razumna in razpoznavna v javnosti. Znano je, da so veroučitelji za veroizpovedni verski pouk manj navdušeni in bolj zagovarjajo njegovo medkulturno in medversko obeleženost. Udeležence kongresa je škof zato povabil, naj vsebinsko oblikujejo tiste možnosti, ki povečujejo sodelovanje in dialog med veroizpovedni in jih navaja tudi izjava škofovske konference o konfesorskem verskem pouku (1996). Treba je še bolj spodbujati njegovo ekumensko razsežnost. Kongresnike je povabil, naj sodelujejo pri takem oblikovanju verskega pouka, da mu bo tudi v prihodnje zagotovljeno mesto na šoli, saj je kljub vsemu razveseljivo, da je religiozna izobrazba priznana kot neogibno potreben del celotnega izobraževanja v šoli. Religija torej ni izključena iz šole. To je temeljno in pozitivno stališče do vere v nemških deželah. Na žalost pa je naše državno šolstvo podedovalo povsem drugačno, ideološko negativno stališče do vere in je še vedno obremenjeno z njim.

Müller sicer poudarja, da je posredovanje vere mladim v spreminjajoči se družbi danes postalo težje. Mnogi imajo le drobce znanja o veri in zelo pičle verske izkušnje. Večkrat se sliši mnenje, da je veroizpovedno določen verski pouk in ločeno izvajanje (katoličani in evangeličani posebej) v nasprotju z zahtevami šole, ki mora zagotavljati vzgojo za integracijo in strpnost. Toda veroizpovedni verski pouk v povezavi z živeto religijo in z izoblikovano vsebino je posebna dobrina, ki lahko nudi priložnost za pogovor, medreligijska srečanja in medsebojno razumevanje.

S temeljnimi in dobro sprejetimi predavanji so sodelovali štirje predavatelji. Novinar in pisatelj Peter Härtling (Mörfelden-Waldorf) je razglabljal o sodobnih človeških hrepenenjih, zlasti hrepenenjih otrok, veroučencev, in iskal vstopna mesta, kjer bi jih kateheti mogli dojeti. Hrepenenje je pravzaprav boleča želja po potešitvi; je stremljenje, da bi zmanjšali čas od želje do njene izpolnitve ter tako dospeli do zadnje postaje. Hrepenenje, ki ga ljudje dosegajo s silo, z izvedbo revolucije, postane vdana potešitev in zato samovoljna omejitev. Če pa dopuščajo evolucijo, se hrepenenje odpira v brezmejnost. Pristno hrepenenje ni nikoli do konca izpolnljivo: terja neumrljivost in neskončnost. Svet postaja preozek, pretesen in še nebo se zdi premajhno.

Dunajski pastoralist Paul Michael Zulehner je z naklonjeno kritičnostjo odstiral hrepenenja in upanja kristjanov. Zanj to niso teološka, temveč predvsem antropološka vprašanja. Človek hrepeni po samostojnosti, da bi si življenjsko zgodbo pisal sam in da ne bi bil omenjen le v opombi na dnu strani. Človeka v družbi ne opredeljujejo več glede na njegovo svobodo, temveč glede na interese in potrebe. Predavatelj nasprotuje takemu banaliziranju človeka. Zavzema se za združenje vseh moči proti taki redukciji. Pri tem združevanju moči naj imajo šole in mediji odločilno vlogo pri spreminjanju družbe in njenem humaniziranju; naj zavarujejo veličino človeka, ki hrepeni po svobodi. Toda po letu 1989, po letu obrata, narašča zasvojenost, kajti živeti z lastno svobodo je prenaporno. Človek hrepeni po zavarovanosti življenja in sreče. Pri tem ga usmerja troje gesel: 1) doseči jo želi s pospešeno hitrostjo in čim več (npr. tudi s poligamijo), čeprav je zdravilo upočasnitev; 2) trenutke bežne sreče hoče na vsak način podaljšati (npr. z reinkarnacijo), zato si prizadeva za razne veščine, ki jih uvaja v Evropo iz azijske kulture; 3) doseči hoče celosten in neokrnjen užitek (npr. z omamami), ali ga ponovno doživeti: psihično, ekonomsko, družbeno, religiozno. Zulehner sklepa: bolj kakor za nemoralo, gre za lov na rajsko srečo že tukaj in sedaj, saj je človek ustvarjen po Bogu (ki hrepeni po človeku), zato hrepeni po njem. Toda nebo se mu zdi vedno bolj zaprto, zato hoče doseči srečo na zemlji. Resnična tragedija človeka pa bi bila le izguba hrepenenja. Ni tako hudo, če gredo želje po vodi, huje bi bilo, če hrepenenja ne bi bilo. A hrepenenje se vedno znova prebujata. »Če sonca ni, odkod to hrepenenje ...? O sonce je, ker ga čutimo, ker ga v globini duše čutimo« (O. Župančič).

Profesor sistematične teologije Medard Kehl DJ (Frankfurt) je razmišljal o človeškem hrepenenju in izpolnitvi Božjih obljub. Teološko mesto hrepenenja je upanje na dopolnitev in dovršitev človeške sreče (»Naša domovina pa je v nebesih« Flp 3,20). Toda verujoče hrepenenje v kulturno nasprotnem vetru ni več »vroča tema«, ker je hrepenenje po Bogu filozofsko in religiozno zelo zahtevno. Pa tudi zato, ker je v renesansi ezoterike, antropozofije in teozofije v ospredju predvsem iskanje samoodrešenja, pa čeprav s pomočjo terapevtskih sredstev. Paradoks: zgolj idealizirana podoba o sebi, češ, »Božja iskra je v nas!«, človeka ne vodi k Bogu ampak k njemu samemu in zato nujno v senco. Moramo biti zelo kritični: to ni kraljevska pot k Bogu, ampak k samemu sebi. Sv. Avguštin pa pravi: »Nemirno je naše srce, dokler se ne spočije v tebi« (ne »v sebi«). Hrepenenje po odrešenju se izpolnjuje le takrat, ko se človek obrne k drugemu in se dopolni z drugim (Drugim!). Tu pa nastaja prostor za verujoče hrepenenje, ki naj ga širi prav kateheza: naj odpira radovednost in neti želje, vsaj hrepenenje po hrepenenju. Hrepenenju

mora kateheza dati tudi razpoznavno obliko in obleko (Rainer Maria Rilke). Ta pa ne sme biti premajhna. Njene lastnosti so: 1) neutesnjenost, ki ljudem daje občutek zastojnosti (*gratuité*) in ustvarja ozračje dobrodošlosti, kakor jo npr. doživljajo sodelavci v skupnostih gibanja Barka; 2) obdarjenost, kakor jo čutijo ubogi v raznih preizkušnjah, ki skupaj z vsem stvarstvom hrepenijo in pričakujejo svoje odrešenje in poveličanje; 3) prazničnost: pripravljati moramo kakovostne praznike, da se bo v praznovanje vrnilo veselje, pesem in rajanje.

Religijski pedagog Rudolf Englert (Essen) je nadaljeval razmišljanje o naših katehetskih nalogah. Dejal je, da so človeška hrepenenja svojevrstna govornica vere. Kritično se sprašujemo: zakaj z oznanilom ne uspemo vzbuditi toliko človeških hrepenenj kot literatura, umetnost, šport ... Razvozlati moramo sedanja hrepenenja in jih v katehetskem procesu usmerjati k veri. Koliko je površinskega hrepenenja; kako potrebna je kritika hrepenenja sredi naše kulture in pri duhovnem iskanju sodobnikov! Zato odkrivajmo znamenja, v katerih je Božje navzoče v hrepenenjih ljudi. Uvajajmo jih v krščansko razlago hrepenenja in naj se vadijo v njem. Z njimi odkrivajmo praktične izkušnje premagovanja majhnih odvisnosti od ugodja, hrane, omame ... Uvajajmo jih v molitev, smiselnost posta in veselje pri opravljanju dobrih del. In še enkrat je bilo poudarjeno: Gojimo kulturo nedeljskega praznovanja! Kjer uspe praznovanje, kristjani s pomočjo simbolov, kretenj in glasbe lahko doživijo vsaj delno izpolnitev hrepenenj: v počitku, srečevanju in še zlasti v praznovanju sredi družine, med znanci in prijatelji ter v občestvu verujočih. Zato ohranjajmo nedeljo! Boljše: Naj nedelja ohranja nas!

3. Druge kongresne dejavnosti

Opazno in obžalovanja vredno je bilo, da med predavatelji ni bilo nobene ženske, čeprav so bile mnoge med voditeljicami skupin in delavnic. Skupin je bilo nad 50 in v skupini je lahko vsakdo prišel do besede in izmenjave izkušenj. Poleg tega so bili udeleženci vključeni v delavnice. Na voljo jih je bilo 34 o najrazličnejših temah: Abrahamovo hrepenenje po obljubljeni deželi; svetopisemske podobe človeškega hrepenenja; iskanje sledi hrepenenja v literaturi; oblikovanje podob za ponazoritev hrepenenja; hrepenenje po Bogu; brez hrepenenja ni zakonskega življenja; srečanje z Bogom v plesu; simboli hrepenenja pri verskem pouku; narava - šola hrepenenja; pa še krstna, birmanska kateheza; didaktika simbolov, pripovedovanja, plesa.

Preddverje šolskega centra, ki je bil te dni kongresni prostor, je bilo kraj srečevanja udeležencev. Pod njim pa je bil ogromen razstavni prostor s stojnicami raznih katehetskih ustanov in založniških hiš. Posebno je pritegnila domiselna razstava o življenju in delu velikega prenovitelja potridentske Cerkve in avtorja slovitih katekizmov Petra Kanizija, katerega štiristoletnico smrti obhajamo (1597-1997). Njegovi katekizmi so imeli velik vpliv tudi na oblikovanje naših prvih veroučnih učbenikov.

Če je bilo slišati sploh kaj kritičnih pripomb, potem so te bile na račun kateheze, ki naj se v svojih metodah ne da zapeljati od ezoteričnih mamil, ampak naj krhkemu človeškemu hrepenenju ponudi trdno oporo v osredinjenosti na Kristusa. Bilo je slišati tudi to, da so kateheti (in Cerkev) kar premalo kritični do nekaterih

bolečih družbenih pojavov in problemov ljudi, kot so manipuliranje z brezposelnostjo, oživljanje sovraštva do tujcev, izrabljanje otrok in žensk ... Namreč teh glasov hrepenenja po pravičnosti, miru in osebnem dostojanstvu še posebej ne gre prezreti, ko si prizadevamo zaznati glasove hrepenenja naših katehizirancev s severa in juga, vzhoda in zahoda: moških in žensk, mladih in starih.

Ob jutrih smo obhajali evharistijo v bližnji cerkvi sv. Andreja, večeri pa so bili zapolnjeni s kulturnimi in duhovnimi programi: srečanje s pesnikom (Gerhard Schöne), romanje in vodenje po starodavni würzburški stolnici, kabaretni (Stefan Herok) in rokohitrski program (p. Hermann Bickel SVD). Glasbeno je animirala kongres skupina »Saitensprünge« (Bernward Hoffmann).

Sklepno bogoslužje, ki ga je vodil priljubljeni in cenjeni predsednik nemške škofovske konference mainški škof Karl Lehmann, je bilo ob ustvarjalnem sodelovanju vseh navzočih svojevrstno doživetje. Vijoličasti šali (»štole«), ki so jih imele nekatere udeleženske v znamenje hrepenenja po cerkveni službi, večine kongresnikov očitno niso motili. Bili pa so znamenje različnosti človeških hrepenenj, ki jih Cerkev kot občestvo zaznava, in jim pomaga pri dozorevanju in sublimaciji. V homiliji je škof razmišljal v imenu veroučiteljev in katehetov ter zanje: Ljudem ne jemljimo njihove majhne sreče, ampak jih povabimo, naj iščejo srečo, ki bo večja in vse presegajoča. Tako bodo ob svojem času prišli do Boga, če le hrepenenje usmerjajo zunaj sebe. Mlade vabimo k zahtevnosti v hrepenenju. Drama humanizma je v tem, da svoje cilje postavlja prenizko in s tem človeku prehitro pristriže peruti hrepenenja. To potrebuje dolgo časa za očiščenje, da pride do pravira. Tipati in iskati je treba vedno znova. Kadar si človek sam rezlja podobo Boga, si ne poteši hrepenenja. Nadomestki odpadejo sami, kot nekaj nezadostnega, človekovo hrepenenje pa sega v daljave in višave, saj je Bog večji od človeškega srca (prim. 1 Jn 3,20).

Anton Stres CM

Ušeničnikov prispevek k neosholastičnemu spoznavoslovju (3)

Zunanji svet in njegove kakovosti

Vse doslej smo se mudili skoraj izključno na področju samega subjekta. Ni smo se izrecno zanimali za odnos subjekta do zunanjega sveta, čeprav je to na ravni vsakdanje izkušnje prvo. Naj takoj na začetku povemo, da je ravno to področje nauka o spoznavanju najbolj kritična točka, saj se človeški duh tukaj dokoplje do refleksno najmanj izvestnih spoznav. Zato lahko tudi od Ušeničnika pričakujemo tukaj najmanj kategoričnosti in jasnosti in največ protislovij.

Že na samo vprašanje, ali zunanji svet je, ali obstaja zunaj nas, na vprašanje o transcendenci zunanjega sveta filozofija ne nudi enotnega in jasnega odgovora, kakor bi preprost človek na prvi pogled pričakoval. Pač pa priča bežen pregled zgodovine filozofije, posebno novejše, o veliki premoči idealističnih in polidealističnih sistemov, torej sistemov, ki zanikajo, da je svet, kakor ga poznamo, isti zunanji svet, ki biva neodvisno od nas. Zunanji svet je res naš svet, pa naj gre za Kantovo kritično, idealistično ali fenomenološko umevanje našega spoznanja. Razlog za to je nesporno dejstvo, ki ga ob malo pozornejšem spoznavoslovskem premisleku vsak uvidi, dejstvo namreč, da pri zaznavanju zunanjega sveta ne moremo iz sebe, temveč ostanemo v sebi in da torej dojemamo zunanji svet iz svojega zornega kota.

Vendar rešitev problema o sami eksistenci zunanjega sveta še ni vse, je le prvi del problema. Ostane še vedno vprašanje, ali stvarni svet, za katerega bi imeli jamstvo, da eksistira, res eksistira takšen, kakršen se nam predstavlja oziroma si ga mi predstavljamo. Gre za vprašanje o lastnostih stvarnega sveta.

Te lastnosti pa delijo modroslovci od Locka naprej v dvojne: primarne in sekundarne. Primarne ali absolutne so razsežnost, oblika in gibanje, sekundarne ali relativne so pa barva, zvok, vonj itd. Sekundarne se imenujejo po Locku zato, ker ima vsaka teh lastnosti v človeku svoj čut, ki je osposobljen za dojetanje samo ene od teh sekundarnih lastnosti, medtem ko od primarnih zaznamo vsako posebej z več čuti in več teh lastnosti z istim čutom. Poleg tega so primarne lastnosti podlaga sekundarnim, saj si ne moremo misliti barve, zvoka ali vonja brez nečesa, kar je razsežno, ima obliko in se giblje.

To razlikovanje med primarnimi in sekundarnimi lastnostmi je treba omeniti zato, ker nekateri, ki sicer priznavajo transcendentno eksistenco zunanjega sveta, zanikajo, da bi tudi našim občutkom sekundarnih lastnosti ustrezalo kaj stvarnega zunaj čutov. To so pristaši neosholastične filozofske smeri, ki vidi most med subjektom in zunanjim svetom v vzročnem načelu in se lahko ponaša, da spadajo med nje »tudi mnogi katoliški znanstveniki: Balmes, Mercier, Gutberlet, Frobese idr. To je realizem s subjektivno primesjo«. ¹

Med pripadnike takega kavzalizma sodi tudi naš Ušeničnik iz leta 1891. V prvcu med spoznavoslovskimi razpravami pravi: »Ko pa duh opazuje sam sebe, vidi tudi, da mnogim pojavom ni sam celotni vzrok in po načelu zadostnega razloga in vzročnosti, katero je razbral iz prvih pojavov, išče vzroka teh pojavov izven sebe, ter tako spozna bit vesmira. Zakaj mnogi pojavi so odvisni od nas in naše volje, a občuti ne. Občuti se nas polaste često tudi proti naši volji. Kažejo se od nas različni, kažejo se razsežni, dočim je duša do čista enovita«. ²

Vendar je zanimivo, da Ušeničnik o tem nima popolne razvidnosti in čuti za potrebno, kakor navaja pod vplivom Tongiorgija, ³ da se za izvestnost obrne k Bogu. »Z druge strani pa se je duh že po samosvesti, spoznavši svojo omejenost in pogojno svojo bit, dvignil do spoznanja višjega bitja, ki je bit sama, popolnost sama. In to spoznanje mu je pridobilo tolažilno izvestnost, da ga ono dobrotno bitje ne more varati. Tako se mu vtrdi izvestnost o biti vesmira, katero je izbral že sam iz sebe. Spozna pač, da ni prekoslovja v tem, da bi ono bitje čudežno kdaj premenilo ta naravni zakon - a da bi ga Bog vedno varal, in sicer tako varal, da bi mu ne bilo moči odkriti prevare, tega božja resničnost ne more.« ⁴ Vpliv Descartesa je tukaj jasen.

Kar pa zadeva sekundarne kakovosti stvarnega sveta, Ušeničnik meni, da načelo vzročnosti zadostuje. Zato lahko sodimo, da jih spoznamo formalno, takšne, kakršne so, oziroma obratno, da sekundarne lastnosti so na izkustvenih bitjih to, za kar jih spoznavamo in ne samo nekaj, kar povzroča v nas takšne in takšne občutke. »A svest nam tudi svedoči, da ne spoznamo samo biti vesmira, marveč i njega mnoga svojstva, ki se po njih naš um dviga do jasnejšega spoznanja bistva samega. Ali pa vsa svojstva spoznavamo tako, kakor so sama ob sebi, ali zaznava nekatera šele v njih odnosu k našim čutom, o tem bržčas še ni moči modroslovcem izreči zadnje odločilne besede. Pojem vzmožnosti nagiblje sicer mnenje na prvo plat, ker v pojmu vzmožnosti leži že semernost s svojim predmetom, je li pa ta razlog dovolj močan, o tem pač niso vsi edini. Pač pa je lahko reči, da za vse širno obzorje našega spoznanja to ni tolike važnosti, da li je rdeča boja na roži sama ob sebi taka, kaker jo zaznamo, ali pa ima roža le to kakovost, tako in tako odbijati valovanje in nihanje hlipa, da sledi očem občut rdeče boje. O tem bode sodil razum, ko mu bo izkušnja podala dosti dejstev, da bode mogel nanje opreti svoje razmatranje.« ⁵

¹ A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III*, 113.

² A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, 36.

³ A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, 36.

⁴ A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, 36.

⁵ A. Ušeničnik, *Izvestnost človeškega spoznanja*, 36-37.

Končna sodba bi bila potem tale: Ušeničnik se pri vprašanju o eksistenci zunanjega sveta opira v tej svoji prvi dobi na načelo vzročnosti in tako sklepa na »bit vesmira«, vendar svojo izvestnost podkrepi s prizivom na Božjo resnicoljubnost, kakor svojčas Descartes in za njim nekateri znani neosholastiki. Kar pa zadeva sekundarne lastnosti stvarnega sveta, pusti Ušeničnik vprašanje odprto, zdi se mu pa, da je dejstvo intencionalnosti, kar on imenuje »semernost s svojim predmetom«, dokaz več v korist tistim, ki zagovarjajo mnenje, da so sekundarne kakovosti formalno na stvarnih bitjih.

Podobno vnet zagovornik vzročnega načela v dokazovanju zunanjega sveta je Ušeničnik še leta 1906 v svoji razpravi *Zadnja beseda nevere*. »Odkod pa vemo, da biva vnanji svet? Pričajmo nam čuti. Ako se ne zanesem na spontano svedoštvo čutov, temveč hočem svojo izvestnost o vnanjem svetu analizirati, kaj najdem? To najdem, da brez načela vzročnosti nikamor ne morem ... Kdo me torej vodi do spoznanja vnanjega sveta? Načelo vzročnosti. Ako ni resnično, da mora imeti vsak pojav svoj vzrok, tedaj ne morem več vprašati: Odkod so ti raznoteri dojmi in pojavi v moji duši? tedaj ne morem več vun iz sfere zavesti, tedaj sedi moja duša kakor zakleta kraljična v moji zavesti, odkoder ne vodi nobena steza, nobena sled v vnanji svet. Svet je tedaj le igra, le prikaz moje duševnosti, in če jaz po svedoštvu čutov sodim, da je zunaj mene pisan svet, je to le slepilo in videz.«⁶ Mercier je bil kavzalist, v tej dobi je imel velik vpliv na Ušeničnika tudi na drugih področjih spoznavoslovja. Sama od sebe se nam ponuja misel, da je vplival na Ušeničnika tudi tukaj.⁷

Ušeničnik veliko razpravlja o izvestnosti čutnega zaznavanja v *Uvodu v filozofijo I*. Glavna značilnost stališča v *Uvodu v filozofijo* je velika negotovost, nejasnost in neodločnost glede vprašanja, ali zaznavamo zunanji svet, njegovo eksistenco s pomočjo načela vzročnosti ali pa naravnost. »To se pravi, brez dojmov za naša čutila jih sicer ne moremo zaznati (v tem smislu je spoznanje posredno), toda dojmi ali občuti niso tisto, kar spoznamo, ampak le sredstvo, po čemer spoznamo ne dojmov ali občutov, marveč predmete same.«⁸ To zadnje je namreč mnenje Tomaža Akvinskega. Ušeničnik ubere srednjo pot in oba nazora nekako združi. Pridruži se Tomažu, a se mu njegovo mnenje ne zdi dovolj trdno, zato ga podkrepi z načelom vzročnosti. »Da so predmeti, ki jih zaznavamo, o tem imamo najprej naravno izvestnost. A ta naravna izvestnost ni drugega kot izraz razvidnosti. Vprašanje more biti samo to, ali je ta razvidnost neposredna, ali je morda le posredna, dobljena po logičnem sklepanju. Sv. Tomaž misli, da je neposredna. Izvestni smo, da so predmeti dejansko zunaj naše zavesti, ker jih vidimo, tipamo ... Izvestnost je doživetje zavesti. Refleksno pa res utrdimo izvestnost o vnanjem realnem svetu s sklepanjem po načelu vzročnosti: celo vrsto pojavov v zavesti moremo le umeti, če biva zunaj nas

⁶ A. Ušeničnik, *Zadnja beseda nevere*, v: *Katoliški obzornik* 10 (1906), 323-324.

⁷ »Plusieurs esprits se refusent à admettre qu'il faille recourir au principe de causalité pour s'assurer de l'existence du monde extérieur. Ils se persuadent volontiers que nous avons de cette existence une intuition directe. Nous avons la conviction qu'ils font erreur ... Mais il nous est impossible d'affirmer avec certitude l'existence d'une ou de plusieurs réalités« (D.-J. Mercier, n. d., 360).

⁸ A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 112-113.

realni svet.«⁹ V dobi, ko Ušeničnik začne ločiti naravno in znanstveno izvestnost, svoj nauk uporabi tudi pri vprašanju o eksistenci zunanjega, tvarnega sveta. Znanstveno izvestnost o tem vprašanju je v tej dobi po njegovem mogoče dobiti s pomočjo vzročnega načela.

Kar zadeva zaznavanje sekundarnih lastnosti tvarnega sveta, je to vprašanje v *Uvodu v filozofijo* najprej primerno poglobljeno. Razčiščeni so pojmi in jasno podana mnenja tistih, ki zagovarjajo ali formalno objektivno zaznavanje čutnih kakovosti ali pa jim je to zaznavanje le vzročno in odnosno.

Jedro mnenja tistih, ki priznavajo pri sekundarnih kakovostih le subjektivno plat tega doživljanja, se pravi, katerih barve, okusi in vonji kot taki niso zunaj nas, temveč so le posebni načini doživljanja v nas samih, je po Ušeničniku nekako v tem, da subjekt prevaja v svoj jezik šifre od zunaj. Tvarni svet oddaja iz sebe neke signale, ki povzročijo v nas določene občutke barve, vonja in okusa, vendar te barve, vonji ipd. niso nič formalno objektivnega na predmetu, ki jih oddaja, niti kot »vtisk«, ki ga je čutilo sprejelo. »Vendar pravijo, je barva taka, kakršno zaznamo, samo v nas; zunaj je neka kombinacija realnih pogojev, v nas je enovit občut barve ... Zlasti povdarjajo še ta argument: Barve same na sebi ne morejo biti takšne, kakršne zaznavamo, ker je to neredko protislovno: dostikrat namreč se vidi temu rdeče, kar se vidi drugemu zeleno, isti predmet pa ne more biti obenem rdeč in zelen. - Podobno govore o zvoku. Zvoka ni zunaj subjekta. Zunaj je le neko določeno valovanje zraka, ki povzroča v sluhu tak občut.«¹⁰

Ne smemo pa pričakovati, da bodo zagovorniki drugega mnenja trdili, da čutne kakovosti bivajo formalno kot pritike na izkustvenih bitjih. Vendar z druge strani zopet bivajo formalno zunaj čutila. Torej so barve in ostale sekundarne lastnosti tisti »vtisk v čutilo«, in sicer ga je treba pojmovati aktivno. »Seveda, pravijo zagovorniki tega mnenja, ne smemo iskati barve zgolj v predmetu, ki ga zremo. - Vnanje predmete zaznavamo, kolikor delujejo na naša čutila. Odločilni za naše zaznave so torej končni vtiski, ki jih sprejmejo čutila ... Vse, kar uči moderna fizika, priznavamo. Moderna fizika zahteva npr. za barve neko osnovno svojstvo v predmetu samem, lahko rečemo, neko energijo, potem pa neko svojsko valovanje etra. To dvoje povzroči v čutilu neki vtisk, ki ga čutilo s svojo specifično energijo izrazi z občutom barve. Mi pa pravimo: predmet s svojim posebnim vplivom na etersko valovanje, da namreč odbija take ali drugačne žarke, povzroči v očesu vtisk, ki je že objektivno in formalno barva. Čut torej zazna predmet formalno tako, kakor se javi v svojem delovanju na čutilo. Barva je torej nekaj relativnega, a tista relativnost je vsa že realno zunaj čuta, ni šele čut, ki bi ji dodal nekaj svojega, čut le zazna, kar se čutilu javi in kakor se javi ... Vsa težava je v tem, kaj je pravzaprav barva. Onemu mnenju je valovanje etra ... Mi pa pravimo: barva je neka kakovost, ki nastane, če kak vzrok tako vpliva na eter, da povzroči v njem tako in tako delovanje. Onim je barva zunaj le vzročno in resnično samo v občutu, nam je barva že neodvisno od čuta resnično tako, kakor jo čut zazna.«¹¹ Razlika bi torej bila v tem, da se po

⁹ A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 139-140.

¹⁰ A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 132.

¹¹ A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 133-134.

mnenju prvih čutilo s svojo specifično energijo odzove na neki vtisk, ki ga je prejelo od zunaj, medtem ko po mnenju drugih čutilo že zazna določeno barvo, ta ji je kot taka že »vsiljena« od zunaj, tisti »vtisk«, ki ga čutilo sprejme, ni z občutkom barve samo v vzročni zvezi, temveč je že formalno in objektivno barva.

Lahko smo že opazili, da Ušeničnik kar spotoma, ko podaja drugo mnenje, ki pravi, da kakovosti bivajo že zunaj čutila, tudi samega sebe prišteva med njegove pristaše, ker govori kar v prvi osebi množine. Ko pa hoče kategorično, izrecno in definitivno podati svoj nazor, opazimo zopet neko neodločnost. Princip vzročnosti čisto gotovo drži, »najbrž« pa tudi načelo o neposrednem zaznavanju sekundarnih čutnih lastnosti. »Skupni predmet je brez dvoma zunaj tak, kakršnega čuti zaznavajo; svojski predmeti pa so najbrž tudi takšni zunaj, vsekakor pa vsaj vzročno in odnosno. Predmeti, ki jih čuti zaznavajo, so res razsežni; imajo res neko obliko; tudi je res v realnem svetu gibanje. Barvam, zvokom, vonjem in okusom pa odgovarjajo zunaj v realnem svetu vsaj neka določena svojstva, ki povzročajo v čutih take vtise.«¹² V *Uvodu v filozofijo*, torej na drugi stopnji razvoja, je za Ušeničnika načelo vzročnosti v zaznavanju zunanjega sveta in njegovih kakovosti še vedno vredno vsega zaupanja in glavni argument, glavno oporišče v polemiki z idealisti, medtem ko se mu teorija o neposrednem zaznavanju zdi le verjetna. Zdi se mu premalo prepričljiva in dokazana, da bi lahko nanjo oprl svoje dokazovanje. Če pa gledamo ta problem v luči celotnega spoznavoslovskega sistema, kakršen je bil na drugi stopnji razvoja, nam bo marsikaj bolj razumljivo. Spoznavoslovje je tukaj osnovano na *Cogito, ergo sum*. Praktično je edino ta resnica razvidna posledica popolne refleksije in temelj vsega spoznavoslovja. Iz *Cogito, ergo sum* se izvajajo prav načela, vsi temelji kritike. Res, da ob tem temelju zagleda subjekt sebe tudi kot prvo dejstvo, vendar je to dejstvo on sam, ostane pa še vedno vprašanje, kako priti tudi do zunanjega sveta. Ker je refleksija omejena na *Cogito, ergo sum*, potem ni čudno, da Ušeničnik zapiše: »Z refleksijo samo je pa težko znanstveno dognati brezpogojno realnost tega, kar čuti zaznavajo. Težave dela vedno pomislek, da bi bil objekt, če je realen, zunaj, a refleksija da je nujno omejena na subjekt.«¹³ Ostane potem le še načelo vzročnosti, ki se ga je duh zavedel ob *Cogito, ergo sum*. »Kakor sem svojemu hotenju bistveno počelo jaz, tako je vsemu, kar nastane, bistveno počelo svoj vzrok.«¹⁴

Kot se je izpopolnjevalo celotno ogrodje Ušeničnikovega spoznavoslovja, se je vedno bolj izkristaliziral odgovor na vprašanje: Kako zaznamo zunanji svet? Že v prejšnjem poglavju smo omenili, da Ušeničnik vidi rešitev tudi tega vprašanja v popolni refleksiji kot sebevidnosti razuma, ki mu javlja, da je zmožen spoznati resnico. »Iz te prve izvestnosti o objektivni vrednosti našega spoznavanja izvira drugotno tudi izvestnost o vrednosti našega čutnega zaznavanja.«¹⁵

Obširno je Ušeničnik obravnaval vprašanje o spoznatnosti zunanjega sveta v razpravi *De cognoscibilitate mundi externi*, ki je izšla v *Acta Pontificiae Acade-*

¹² A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 140.

¹³ A. Ušeničnik, *Problem izvestnosti*, 57.

¹⁴ A. Ušeničnik, *Uvod v filozofijo I*, 90.

¹⁵ A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III*, 176.

miae Romanae S. Thomae Aquinatis leta 1938. V tej razpravi si je postavil za nalogo ne samo dokazati, da je idealizem napačen, temveč tudi pokazati, da zunanjega sveta ne spoznavamo s pomočjo vzročnega načela, kar bi nam ne zadostovalo, temveč neposredno. Že v *Uvodu v filozofijo* se Ušeničnik zaveda, da imamo o eksistenci stvarnega vnanjega sveta naravno izvestnost. Da bi iz te naravne izvestnosti dobil refleksno, znanstveno izvestnost, se poslužuje vzročnega načela. V omenjeni razpravi, ki je izšla v tretjem zvezku *Izbranih spisov* tudi v slovenskem prevodu, pa utemeljuje znanstveno izvestnost z refleksijo, čeprav je v razpravi *Problem izvestnosti* iz leta 1921 zatrjeval, kakor smo videli, da je problem o biti zunanjega sveta s pomočjo same refleksije težko rešiti. Kako potem Ušeničnik zavrača kavzaliste?

Najprej zahteva od njih, da morajo, če hočejo, da bo njihov dokaz sprejemljiv, dokazati dve stvari: 1. da so pojavi v subjektu res pojavi nekih objektov zunaj subjekta; 2. da je mogoče iz teh pojavov tiste vnanje objekte spoznati.¹⁶ Prvi pogoj se mu zdi izpolnjen. Kavzalisti priznavajo, da je subjekt v zaznavanju materialnih kakovosti pasiven, da jih sprejema od zunaj in jih torej sam ne tvori, da je v čutenju določen, torej mora subjekt iskati vzrok svojim občutkom zunaj subjekta. Težave nastopijo pri drugi točki. Ušeničnik ugotavlja, da so lahko vzroki zunaj subjekta istovrstni ali višjevrstni. Če hočemo zunanji svet res spoznati v polnem pomenu besede, moramo najprej ugotoviti, da je vzrok z učinkom istovrsten, kajti šele tako bomo lahko iz učinka spoznali naravo vzroka, ga bomo res spoznali. Toda tega ne moremo dognati samo z vzročnim načelom. »Kako torej vemo, da so vnanji vzroki pojavov v subjektu istovrstni? Če tega ne vemo, ali ne moremo dognati, je pravilen Kantov sklep, da mora biti vzrok teh pojavov nekaj zunaj subjekta, a kaj je tisti 'nekaj', tega nikakor ne moremo spoznati. Vnanji svet ostane neznanka X.«¹⁷ Potem ugotavlja: »Tudi ta teorija torej ne more zadovoljiti duha. Iskati je treba drugega načina, ki bi razložil in utemeljil naše prepričanje o vnanjem svetu.«¹⁸ Nato podaja svojo teorijo o neposrednem zaznavanju vnanjega sveta.

Najprej ugotavlja, da vsi preprosti ljudje mislijo in so prepričani, da spoznavajo vnanji svet neposredno. To jim govori zavest, o tem imajo naravno izvestnost. Zato preostane filozofu le še naloga, da to refleksno dokaže. »To je torej naravno in trdno prepričanje preprostih ljudi, ki jih še ne motijo filozofski pomisleki ... Če je mogoče refleksno pokazati, da to prepričanje ni nobena prevara, marveč da je trdno osnovano, tedaj je tudi filozofsko neoporečna trditev, da vnanji svet naravnost zaznavamo in da smo zato tako trdno prepričani o njem.«¹⁹

Zato skuša analizirati zavest in ugotovi, da se razum »torej more obrniti tudi na druge spoznavalne zmožnosti in kakor po povračanju nase spozna, da je ustvarjen za dojetje resničnosti, tako po refleksiji na druge spoznavalne

¹⁶ Prim. A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III*, 170.

¹⁷ A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III*, 172.

¹⁸ A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III*, 174.

¹⁹ A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III*, 175.

zmožnosti spozna, da so tudi le-te naravnane na svojevrstno zaznavanje.«²⁰ Tako nastane s pomočjo refleksije zavest, da zaznavamo vnanje predmete. Tudi živali imajo neke vrste zavest, le da pri njih osrednji čut opravlja vlogo refleksije.

Kako pa se to zaznavanje, o katerem nam refleksija nad čuti poroča in omogoča zavest, poteka, razlaga Ušeničnik s pomočjo fizičnega vtisa in intencionalne slike. Kajti, če hoče biti neka stvar spoznana, mora biti na nek način v subjektu, mora se subjektu priličiti; to se pa zgodi na omenjena dva načina, ki pa nista stvarno različna. »Toda za čutno spoznanje je značilno, da ta sličnost ni zgolj intencionalna, temveč je osnovana v fizičnem, ne sicer substancialnem, temveč le akcidentalnem vtisu v subjektu.«²¹ »Da vidim kamen, mora biti njegova fotokemična slika v očesu.«²² Da fizični vtis ter intencionalna slika nista med sabo realno različni dejstvi, dokazuje Ušeničnik iz nauka o edinosti duše in telesa. »Duša je dej telesa in tvori s telesom eno popolno substanco. Zato je fizičen vtis v kak telesni organ vtis v živ organ, v organ, udejstvovan po čutni duši. Tu ni torej nobenega vprašanja več o 'preskakanju' fizičnih vtisov v duševnost. Vsak fizičen vtis v primeren organ živega organizma, se v organizmu že tudi psihično izrazi ... Za nas ni tu nobene težave. Po fizičnem vtisu je zaznavajoči subjekt realno združen z vnanjim objektom kot bivajočim. Vnanji objekt se subjektu dejansko predstavi. Zato ga pa tudi subjekt kot takšnega, kot dejansko navzočega naravnost in neposredno zazna.«²³ Tako utemeljuje Ušeničnik svojo teorijo o neposrednem zaznavanju vnanjih predmetov.

Vendar znova, kakor v *Uvodu v filozofijo*, opozarja, da je tudi to zaznavanje v nekem smislu le posredno in da naši občutki pripadajo objektu le kot »dejansko navzočemu«. »Ako pravimo, da čuteči subjekt vnanje predmete neposredno zaznava, ni tega tako umeti, kakor da ne bi v nobenem primeru med subjektom in objektom nič ne posredovalo. Jasno je, da ni tako ... Smisel je le ta, da ni morebitno sredstvo tisto, kar naravnost zaznamo, temveč da naravnost zaznamo objekt, svetlo zvezdo, brneči zvon. Ni torej sredstvo najprej spoznano in šele po njem drugotno objekt, da bi bil v tem smislu tako objekt le 'posredno' zaznan. Zopet nam to potrjuje tudi ravnanje živali. Opazovanje nam

²⁰ A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III*, 176.

²¹ Na tem mestu se je v *Izbranih spisih III* vrnila napaka. Na strani 178 piše namreč takole: »Toda za čutno spoznanje je značilno, da ta sličnost ni zgolj intencionalna, temveč je osnovana v fizičnem, ne sicer substancialnem, temveč le akcidentalnem vtisu objekta v objektu.« Že samo po sebi je razumljivo in razvidno iz miselne zveze, da bi moralo biti: »Akcidentalnem vtisu objekta v subjektu.« Omenjena razprava *O spoznatnosti zunanjega sveta*, ki se nahaja v *Izbranih spisih III*, 163-185, je le prevod in je prvotno izšla v latinskem jeziku v *Acta Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis et Religionis Catholicae*, vol. V, 1938, 115-135, pod naslovom: Dr. Ušeničnik Alexius, *De cognoscibilitate mundi externi*. Če pogledamo, kako se omenjeni stavek tam glasi, vidimo, da potrjuje našo domnevo: »Attamen proprium est cognitionis sensitivae, ut ista similitudo non sit pure intentionalis, verum fundata in physica impressione objecti, non quidem substantiali sed accidentali, in subiectum« (128).

²² A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III*, 178.

²³ A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III*, 179.

kaže, da se živalim predstavljajo naravnost vnanji predmeti. Mačka skoči za miško, piščanec kljune zrno, čebelica zleti na pisan cvet.²⁴

Ušeničnik pa ni tako naiven, da bi trdil, da so tudi drugotne lastnosti formalno na objektu, temveč le, da se barve ali druge sekundarne lastnosti kot take, to je, formalno, predstavijo našim očem po posredovanju medija in jih potem kot takšne subjekt tudi zaznava. »Če se barve po mediju spreminjajo, je tudi to resnično, a ni nič proti naši teoriji, ki ne trdi, da barve 'lepe' na objektih, marveč le to, da se predmeti predstavljajo subjektu v barvah in da jih subjekt kot takšne zaznava,«²⁵ medtem ko kavzalisti trdijo, da se barve niti očesu ne predstavljajo kot barve, temveč le oko reagira v obliki barve na neke dražljaje od zunaj.

To je torej tretja stopnja v razvoju Ušeničnikovega nauka o zaznavanju zunanjega sveta. Odločilno vlogo ima tu zopet refleksija kot tista razvidnost, ki javlja o neki spoznavalni zmožnosti, da je le-ta *virtus cognoscitiva*. Tako pridejo tudi čuti pod kontrolo refleksije. Ko je izšel *Uvod v filozofijo* med *Izbranimi spisi* kot sedmi zvezek pod posebnim naslovom *Filozofija I*, je tudi glede zaznavanja zunanjega sveta Ušeničnik dopolnil *Uvod v filozofijo* v skladu z njegovim tedanjim nazorom. Cela tretja točka poglavja, ki nosi naslov *Še druge spoznave*,²⁶ je dodana in je ni v *Uvodu v filozofijo*. V njej avtor zaradi refleksije nad čuti, ki nam sporoča, da čuti zaznavajo objekt takšen, kakršen se jim javi, dokazuje, da je možno tudi spoznanje realnih predmetov. »Če si namreč tako mislimo, ni treba subjektu 'iz kože skočiti': objekt je v subjektu 'intencionalno' in 'idealno', po neki sliki in priliki (metafori), ki duhu predstavlja objekt tak, kakršen se je odtisnil v subjekt. - Refleksija nad čuti pa razodeva, da je res tako,« pribije Ušeničnik svoj dokaz.²⁷

Poskusimo na koncu Ušeničnikov dokaz osvetliti še s strani sodobnih neosholastičnih filozofskih sistemov. Ne bo naša iznajdba, če povemo, da spravlja ta njegov nazor Ušeničnika v najtesnejšo zvezo s takratnimi filozofskimi sistemi. To priznavajo predstavniki teh sistemov pri nas, priznava pa tudi Ušeničnik. Od prvih je pri nas najpomembnejši France Veber. Ko se je ob Ušeničnikovi 70-letnici ozrl na njegovo filozofijo v luči sodobne filozofske problematike, ga sam postavlja v tesno zvezo s predmetno teorijo, kakor jo je podal Meinong in čigar cenjeni učenec je bil Veber sam. »Tem važnejše je pa vprašanje posebne poti od samega čutnega dojemanja, ki ni nobeno pravo spoznanje, do tega pravega spoznanja samega. In tudi ob tem važnem vprašanju stopa Ušeničnik po stezah, ki ga spravlja v največjo bližino z najnovejšimi filozofskimi pokreti in še zlasti s samo 'predmetno teorijo' in 'fenomenologijo'.«²⁸ »Ušeničnikova posebna refleksna in povratna abstrakcija meri na enako posebno dejstvo - same splošnosti, samega bistva. In tudi Husserlova fenomenologija in Meinongova predmetna teorija sta in hočeta biti kar posebna nauka o 'samih' bistvih ali

²⁴ A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III*, 179-180.

²⁵ A. Ušeničnik, *Izbrani spisi III*, 182.

²⁶ A. Ušeničnik, *Izbrani spisi VII*, Ljubljana 1941, 64.

²⁷ A. Ušeničnik, *Izbrani spisi VII*, 65-66.

²⁸ F. Veber, *Aleš Ušeničnik in moderna filozofska problematika*, v: *Čas* 32 (1937/38), 289.

predmetih. Zato je prvi videz ta, da bi moral Ušeničnik te najnovejše pokrete nekako že prej priznati in jih vsaj v načelu tudi dejansko prevzeti.«²⁹

Če pa sedaj še z druge strani pogledamo, kaj pravi Ušeničnik o Meinongovi in Vebrovi filozofiji, vidimo, da se v marsičem strinja z njima. Ko je v *Času* ocenil razpravo Vebrovega učenca Hermana Lešanca *Über das unmittelbare Gegebensein in der äusseren Wahrnehmung*, pozitivno ocenjuje to razpravo in tako Vebra samega. Najprej izjavlja, da se mu je pojmovanje o posrednem zaznavanju vnanjega sveta, »ki je v tako vidnem nasprotju s preprosto zavestjo, vedno upiralo.«³⁰ Potem pa pravi: »Biti mora torej nekakšno neposredno zaznavanje in gre samo za to, kako ga razložiti. Vprav ta misel in vprav to vprašanje se predstavlja tudi moderni filozofiji, seveda po načinu modernega pojmovanja in izražanja ... Prof. Veber je spoznal, da je treba priznati nekakšno neposredno dožemanje vnanjih predmetov, nekako 'zadevanje'. - To misel o neposrednem zaznavanju vnanjih predmetov je povzel njegov učenec Herman Lešanc in jo skuša v rečni nemški razpravi po svoje natančneje razložiti in utemeljiti ... A razprava tudi stvarno odlikuje mladega znanstvenika-filozofa ... Po našem mnenju so osnovne izsleditve te analize neoporečne.«³¹

Sklep

Videli smo, da si je Ušeničnik zadal vodilo: Ne nazaj, temveč naprej s sv. Tomažem! To z ene strani razloži sorazmerno odprtost Ušeničnikovega spoznavoslovja in postopno opuščanje dogmatičnih stališč, po drugi strani pa razloži tudi, zakaj Ušeničnik ni bil bolj odprt fenomenologiji, ki je ravno v njegovem času začela zavzemati vodilno mesto v evropski filozofski misli.

Namesto da bi se odkrito postavil na Husserlovo stališče, je šel rajši skupaj z louvainško neosholastično šolo na izrazito predkantovsko stališče in je znova začel tam, kjer je začel Descartes, s *Cogito, ergo sum*. Namen je jasen. Glede na to, da novoveška filozofija, ki se začenja z Descartesom, pripelje do Kantove kritike vsake metafizike, se novosholastika vrača k Descartesu, da bi znova prehodila njegovo pot in pot njegovih naslednikov, vendar tako, da bi zagotovila možnost metafizike. Najpomembnejši izsledek tega neosholastičnega prizadevanja je prav gotovo monumentalno delo v petih zvezkih belgijskega jezuita J. Maréchala *Le point de départ de la métaphysique*. Toda razlika med Ušeničnikom in Maréchalom je očitna. Medtem ko je Maréchal nasprotoval Kantu s samim Kantom in tako zastavil transcendentalistično kritiko in metafiziko, ostaja Ušeničnik zvest bolj tradicionalnim in racionalistično-realističnim tomističnim stališčem, zaradi česar je ostalo njegovo razmerje do Meinongove predmetne teorije in Husserlove fenomenologije zelo zadržano in se ji nikoli ni toliko pri-

²⁹ F. Veber, n. d., 291.

³⁰ A. Ušeničnik, *Herman Lešanc, Über das unmittelbare Gegebensein in das äusseren Wahrnehmung*, v: *Čas* 33 (1938/39), 170.

³¹ A. Ušeničnik, *Herman Lešanc, Über das unmittelbare Gegebensein in das äusseren Wahrnehmung*, 170-171.

bližal, da bi sprejel tudi fenomenološko metodo v celoti. To bi namreč pomenilo, da bi popolnoma zapustil Tomaževo smer in zavzel do nje kritično stališče.

T. Murugarathanam

Reinterpretacija hindujskih tradicij v sodobni Indiji¹

Beseda religija se nanaša bolj na ideološko-teoretične vidike, medtem ko ima izraz religijska tradicija bolj praktičen prizvok. Obstaja veliko vrst tradicij: religijska, družbeno-politična, gospodarska, umetniško-literarna idr. Velika verstva je mogoče razumeti samo v odnosu do drugih oblik tradicije. V tej razpravi bomo pogledali nekaj vidikov tega vprašanja.

1. Kaj je hinduizem?

Izraz hinduizem so najprej uporabljali za označevanje neislamskih tradicij v Indiji, ki so bile razširjene vzhodno in južno od reke Sindhu, to je Inda. Ker je Indija večkulturna in večjezikovna podcelina, je povsem normalno, da je v njej toliko različnih tradicij. V kontekstu te pluralne kulture je hinduizem religija religij ali zbirka religij. Šankaračarija (8. stoletje) je govoril o Šan matha, kar pomeni šest religij pod enim dežnikom; to je danes znano kot hinduizem. Zgodnje obdobje je vedizem ali brahmanizem. Ta vsebuje številne miselne tokove z velikim številom obredov, ki so se razvijali tako s tokom zgodovine indijske podceline kakor tudi v nasprotju z njim. Imenujemo jih arijski/nearijski elementi, agamske/neagamske prakse, velika in mala izročila, itd. Kasnejše reformistične sekte in gibanja so tudi dala svoj prispevek pluralni podobi hinduizma. Kakorkoli že, je pa vendarle nekaj skupnih prvin in vidikov v veliki agamski religijski tradiciji Indije. Povežemo jih lahko z vedsko-brahmanskimi izročili. Ta izročila obravnavamo v tej razpravi in puščamo ob strani mala neagamska izročila preprostega podeželskega ljudstva.

2. Odsotnost organizacije v hinduizmu

V hinduizmu ni osrednje oblastne organizacije kot je cerkvena institucija za kristjane. To je na prvi pogled zelo nenavadno. V hinduizmu obstaja obširna verska literatura in vendarle ni ene same obvezujoče literature ali svete knjige, kakor je npr. Sveto pismo za kristjane. Na splošno navajajo štiri arijske Vede

¹ Razprava *The Re-Interpretation of Hindu Traditions in Contemporary India* je objavljena v indijski reviji *Jeevadhara* 151, (vol. 26), *Hermeneutics of Religious Traditions*. Prevedel in z razlagalnimi opombami (o. p.) dopolnil Drago Ocvirk.

kot svete knjige hinduizma. Toda te niso dane vsem in tudi vsi jih ne sprejemajo. V hinduizmu so tudi naasthikanci, to je tisti, ki ne verujejo Vedam.

Hinduizem nima ustanovitelja, ima pa veliko svetnikov. Vendar pa ne pozna kanonizacije in njihovega čaščenja. Med laiki in kleriki ni jasne ločitve. Pojma verske pripadnosti ne pozna in ni uradnega skupnega zbiranja ali občestva vernih. V njem so duhovniki, ni pa za ta poklic ustrezne vzgoje; so mati, šange in Adi,² a so vsi sektaški po delovanju in naravi.

Kaj je potemtakem tisto, kar omogoča, da je tako imenovani hinduizem religija? Edino kar zagotavlja, da je hinduizem res ena sama religija, so kaste s svojo družbeno dharmo.

3. Varnašrama s kastno ureditvijo in njeni učinki

Najbolj živ vidik hinduizma je njegovo oblikovanje družbe. To dela z ustanovo varnašrama, ki je moderna oblika kastnega sistema. Dejansko se je štiričleni varnski³ sistem stare Indije razvil v sedanji kastni sistem. V hinduizmu deluje ta družbeno-religijska ustanova namesto Cerkve. Kastni sistem ne nadzoruje in ne usmerja samo družbe, to je družbenih slojev, ampak tudi predpisuje pravila, obrede in ceremonije ter določa religijske dejavnosti ljudi. Glavne značilnosti tega vseobsegajočega kastnega sistema so našteje v nadaljevanju.

a) *Položaj z rojstvom.* Kastni sistem določa položaj ljudi glede na njihovo rojstvo, kar je zelo nenavadno in znanstveno nevzdržno.

b) *Hierarhija ljudstva.* Med kastami obstaja hierarhija: višje kaste, nižje kaste, zunaj-kaste ipd. To je dejansko zanikanje človeških vrednot in enotnosti človeškega rodu. Vse to je hudo sprto z visoko cenjenima modernima pojmomoma enakosti in bratstva, z demokratičnimi vrednotami skratka.

c) *Pojem nečistosti.* V srcu kastnega sistema je napačna predstava o pojmihi čistost - nečistost, dotakljivost - nedotakljivost. Ljudje verujejo, da obstajajo te lastnosti v človeku.

d) *Zaprta religija.* Ker hinduizem temelji na kasti, ki je določena z rojstvom, ga ni mogoče oznanjati in širiti tako kakor krščanstvo in islam. V tem smislu je hinduizem zaprta religija.

Po hinduizmu je človekov zadnji cilj osvoboditev iz svetnih vezi in zlitje z vesoljno dušo paramatman. Tako se doseže Vsemogočni in v tem je večna sreča. Za doseg tega cilja so na razpolago določena sredstva. Prvi korak je karma, drugi je dharna in tretji je mokša. Delati dobro karmo, zaslužiti dobro karmo palo, iti skozi varna-ašrama-dharma, - to je skozi ašrame brahmačarjo, grhashtho, vaanaprashtho in sanjaaso⁴ - in postati svoboden, so sredstva in pota, s katerimi

² (O. p.) Adi so Hribovci, plemenske skupnosti tibetansko-burmanskega izvora, ki živijo v glavnem ob reki Siang. Mati (math pomeni koliba) so meniške skupnosti, ki jih po navadi vodi guru ali duhovni voditelj. Šange so budistične meniške skupnosti. Vsi ti izrazi se pišejo in izgovarjajo na več načinov, ker so pač skupni različnim indijskim jezikom; prim. L. Frédéric, *Dictionnaire de la civilisation Indienne*, Paris, Robert Laffont, 1987.

³ (O. p.) Varna pomeni barva in na njej temeljijo štiri velike kaste.

⁴ (O. p.) Karma je zakon dejanj, po katerem ima vsako dejanje ali misel učinke na duhovni števec bitja in to določa njegovo kozmično usodo in prihodnje reinkarnacije.

dosežemo Vsemogočnega. Toda presenetljivo, pravico do ašrama sanjaase imajo samo brahmani, brez nje pa se ni mogoče odrešiti (uresničiti mokše). Zaradi tega mokša dejansko ni dosegljiva niti širokim množicam nebrahmanov niti ženskam. To pa tudi pomeni, da ni enakosti, bratstva in svobode, ki so temeljna načela demokracije.

Južnoindijski zgodovinar N. Subrahmanian je v svojem značilnem slogu kratko razložil ta vidik. »Odgovorni strokovnjaki nič več resno ne dvomijo, da je hindujska družba tradicionalna, pluralna in statusno usmerjena (hierarhična), ima pa tudi starodavno ureditev, ki je prestala preizkušnjo časa. Prav tako je priznано, da osnovna načela te družbe niso spravljava z zahodnimi ideali, to je s posameznikovim dostojanstvom in svobodo, pravno enakostjo vseh in s humanizmom. Ni težko opaziti, da so bile kaste - to so bile snobske skupine v družbi, ki se ni razvijala od statusa k pogodbi, - antiteza egalitarizma in so predstavljale ideale, ki so v nasprotju s cilji, za katere se zavzemajo liberalne demokracije. To so bili ideali, na katerih je bil skrbno, dovršeno in hote zgrajen hinduizem kot družben kompleks in so jih opravičevali Dharme Sastre kot npr. Manujeve.«⁵

V indijski zgodovini je bilo veliko izzivov tej velikanski neenakosti. Buddha je bil prvi in je odprl svojo religijo za vse, tudi ženske. V južni Indiji je prišel izziv od bhaktijcev, Šivinih najanmarcev, siddhajcev, St. Manickavashakarja, alvarskih višnujcev Sri Ramanuja, Ramalinga Swamigal - vsi iz Tamil Nadu - in Sri Basaveswara iz Karnatake. Na Severu so bili Kabir Dass, Raja Rammohan Roy, Dhayananda Saraswathi,⁶ ki so izšli iz hinduizma in so zagovarjali ukinitev

Je pa tudi moralni kodeks, ki določa moralno obnašanje ljudi. Dharma je večna dolžnost, celota naravnih pravil in pojavov, ki urejajo vse stvari, družbo in ljudi. Mokša je končno odrešenje iz ciklusa reinkarnacij, ko se človekova duša združi z Brahmanom (najvišjim božanstvom). Varna-ašrama-dharma je eno od imen, ki ga uporabljajo hindujci za svojo religijo (drugo je Sanatana-dharma, starodavna pot življenja), z njim pa označujejo tudi štiri stopnje v življenju brahmana. O teh je govor tu: brahmačarja je vzgoja in izobraževanje s študijem Ved in disciplino; grhastha je aktivno svetno in družinsko življenje; vaanaprastha je umik v samoto in iz sveta; sanjaasa je puščavniško življenje. (Tudi v tem primeru imamo različne zapise in izgovorjave teh izrazov.)

⁵ N. Subrahmanian, *Hinduism at the Cross Roads*, v: *The Hindu Tripod*, Kudai publishers, Madurai 1976, 169-170. (O. p.) Manu, tudi Manava, pomeni »človeški« in je ime prvega človeka v naši kalpi (kozmično obdobje, ki ustreza enemu dnevu Brahme in šteje 4 milijarde 300 milijonov let). Manu je oče človeškega rodu in bi naj sestavil *Manujeve zakone*, *Manavadharmaśāstra*.

⁶ (O. p.) Bhaktijci so versko gibanje, ki povezuje vernika z božanstvom po ljubezni; Šivini najanmarci je ime za 63 pesnikov, ki so se posvetili Šivi in so se opirali na bhakti; siddhajci so častilci 'Uresničenih', tistih, ki so postali nesmrtni potem, ko so dosegli odrešenje; St. Manickavaashakar je pesnik okoli 7.-9. stoletja; alvarski višnujci so pesniki od 6. do 10. st., ki so se opirali na bhakti; Sri Ramanuja (okrog 1050-1137), filozof, zavračal čaščenje podob in sprejemal v svoje samostane - ustanovil jih je čez 700 - ljudi zunaj kaste; Sri Basaveswara (1125-1167), ustanovitelj samostanov, kamor so lahko vstopale tudi ženske; Kabir Dass (1398-1448), pesnik in filozof, zagovornik enakosti med ljudmi in verstvi; Raja Rammohan Roy (1772-1833), verski reformator in politik; Dhayananda Saraswathi (1824-1883), filozof, ki je zavračal mnogoboštvo, kastni sistem in zapostavljanje žensk.

kastnega sistema. Sodobni izzivi so prišli od islama in krščanstva. Tu lahko navedemo dobro misel sodobnega sociologa Yogendra Singha: »Medtem ko si je velik del duhovne šole prizadeval, da bi širil in ponavljal izbrane vrednote velike hindujske tradicije (kar najdemo v oznanjevanju Chaitanya, Tulasidasa, Tukarama⁷ idr.), pa je pomemben del te šole, ki so ga vodili svetniki kakor Ramananda, Kabir, Nanak⁸ idr., naravnost navdihovala skrb za uvajanje bolj egalitarnega in nehierarhičnega vrednostnega sistema v hindujskem svetovnem nazoru. Podobno je v njihovem razlaganju tradicije zavesten napor za liberalizacijo hindujske tradicije in njene sinteze z islamom.«⁹

Odlomek iz N. Subrahmanian še naprej razloži to zadevo: »Če pustimo ob strani burkanje družbenega ravnotežja zaradi spreobrnjenj, so se zdele nekatere humanitarne zamisli, ki so jih oznanjali misijonarji, pametne vedno širšemu krogu izobraženih hindujcev. Ti so čutili, da je potrebno na novo premisliti in izraziti ljudske hindujske religijske zamisli. Literatura, ki je nastala v seramporskem misijonu, je imela tak učinek. Nekaj osnov novim zamislim sta dali gibanji Brahma Samadž in Prarthana Samadž.¹⁰ Gibanje Arya Samadž, ki ni bilo pripravljeno priznati nekaj bolečih sodobnih resnic o hinduizmu, je izpeljevalo vsako spremembo iz starodavnih besedil in jih razlagalo po svoje, da bi uskladilo svoje spremenjene poglede na hinduizem. Poskušajo razmišljati racionalno, vendar ne v odnosu do zahodnega razuma, temveč v odnosu do starodavnih indijskih religijskih besedil, ki jih razlagajo.«¹¹

4. Individualizem hindujca in pomanjkanje družbene odgovornosti

Vodilna pot k človekovemu zadnjemu cilju kot osnovna ideologija hinduizma je bila v glavnem individualistična. Pot vodi skozi štiri ašramske stopnje. Tretji ašrama, vaanaprastha, se uresničuje v gozdu proč od doma, od sorodnikov in posvetnih zadev. Četrta stopnja je ideal sanjasina, puščavnika, ki je v samoti, daleč proč od družbe. Sanjasin bi naj meditiral in živel asketsko. Mokšo je treba doseči z individualnimi napori. To je tudi božja služba. Družina in družba nista upoštevani. Takšno vedenje velja za sebično. Celo bhakti obredje, ki vsebuje pevske skupine, bhadžan, tempeljsko čaščenje in festivale, je usmerjeno le v eno smer - k osebnemu božanstvu. Posledica tega je pomanjkanje družbene odgovornosti. Zapostavljeni, zatirani, obrobni, invalidi in sirote so prepuščeni

⁷ (O. p.) Chaitanya (1486-1533), filozof, ustanovil sekto s svojim imenom; Tulasidas (1532-1623), pesnik je o bhakti; Tukaram (1608-1649), pesnik in bhaktijski teolog.

⁸ (O. p.) Ramananda (okrog 1400-1470?), filozof, poskušal je spraviti islam in hinduizem, zavračal je kaste. Nanak (1469-1538), pesnik in ustanovitelj sikhizma.

⁹ Yogendra Singh, *Modernization of Indian Tradition*, Rawat publication, '86.

¹⁰ (O. p.) Brahma Samadž je sinkretistično monoteistično gibanje, ki ga je ustanovil Ram Mohan Roy leta 1828 v Kalkuti in obnovil Debendranath Tagore. Prarthana Samadž (Molitvena družba) je ustanovil Keshab Chandra Sen v Bombaju leta 1867 in je sinkretistično gibanje. Arya Samadž (Arijska družba) je hindujska reformistična sekta, ki jo je ustanovil Dayananda Saraswati v Bombaju leta 1875. Zagovarjala je vrnitev k izviru, Vedam, kjer naj ne bi bilo kast in nedotakljivosti.

¹¹ N. Subrahmanian, n. d., 175.

samim sebi. Poleg tega jih ljudje zaničujejo, ker so prepričani, da prestajajo karmo palo, ki je sad njihovih slabih dejanj v prejšnjih rojstvih.

Od prejšnjega stoletja dalje je izziv zahoda, še zlasti krščanstva, prisilil hindujske religijske voditelje, da so postali pozorni tudi na socialno skrb. Misijon Ramakrišna, ki ga je navdihnil Vivekananda, je začel skrbeti za prej omenjene skupine ljudi. Bal Gangadhar Tilak¹² in Gandhi sta preinterpretirala Karmo jogo iz Bhagavat Gite kot služenje ljudstvu. V srednjeveškem Tamil Nadu je dal Tirumuular, avtor znanega šivajskega traktata Tirumantiram, novo usmeritev pojmovanju Boga. Podčrtal je namreč, da je Bog v ljudeh in da je treba vse dejavnosti usmeriti v tega Boga. Zagovarjal je, da je treba človeško telo nahraniti. To je vodilo k skrbi in zavzetosti za ljudi in nagibalo k socialni razsežnosti. Tiruvalluvar je dal veliko prednost dobrodelnosti in obsodil beračenje. Ta tok so sledili tudi najanmarci, to je šivajski svetniki, v 19. stoletju pa Ramalinga Swamigal.¹³ Takšno razumevanje in vizija se ujemata s pojmom enakosti in demokratsko ideologijo.

5. Odpoved in njeni družbeni učinki

Bistvo odpovedi je nenavezanost, to je izničenje želja po otrokih, zdravju, spolnosti in drugih užitkih. Nobelovec dr. Albert Schweitzer¹⁴ je to imenoval teorija zanikanja življenja. Tako zahodni kakor indijski ekonomisti in sociologi menijo, da bi lahko prakticiranje odpovedi in nenavezanosti negativno učinkovalo na gospodarski, znanstveni in socialni napredek, ki je tako pomembna značilnost modernega časa. Nasprotno pa je Alfred Schweitzer cenil Tiruvalluvarja za njegov pozitiven odnos do sveta. Tiruvalluvar je poudarjal družinsko življenje in uživanje v spolnosti, kar je mogoče videti v njegovem delu v poglavju o Kami.¹⁵ Govoril je o zlorabah odpovedi in svaril pred njimi.

No, ljudje v današnji Indiji živijo nenavezanost in odpoved le še v teoriji. Danes ju nihče ne jemlje resno, razen tistih, ki se odločajo za vodstvo kakšnega matha ali ašrama. Tak primer je Sri Ramakrišnov misijon, ki opravlja določene socialne dejavnosti. Navesti je še treba Sivananda ašram in Chinmaja misijon.

To dvojnost v hindujskem življenju je mogoče premostiti, če človek spozna, da je služenje ljudem obenem služenje Bogu. Nenazadnje je misel, da je Bog povsod in v vsakem življenju, splošno sprejeta med hindujci.

6. Hinduizem in sekularizacija

Hinduizem pogosto opisujejo kot življenjsko pot. To v glavnem drži zaradi kastnega sistema hindujske družbe. Kasta prežema vse; določa življenjski stil

¹² (O. p.) Bal Gangadhar Tilak (1856-1920), pisatelj in politik. Zavzemal se je za neodvisnost Indije; bil je pravoveren in konservativen hindujec z velikim vplivom na mlade.

¹³ (O. p.) Prim. op. 6.

¹⁴ A. Schweitzer, *Indian Thought and Its Development*, Wilco 1960, 84-87.

¹⁵ (O. p.) Kama je božanstvo kozmične Želje, telesne Ljubezni in njegovo delovanje določa zakone ponovnega rojevanja (samsara) bitij.

ljudi in njihovo obnašanje. Samskare - religijske obrede - določata varna dharma in ašrama dharma. Po varni dharmi so kšatriji politični voditelji, kralji in glavarji. Nad njimi so brahmani, ki poučujejo kšatrije o dharmi in od njih pričakujejo, da utrjujejo varno dharmo. Tako so v hinduizmu urejene socialne, politične, gospodarske in religijske dejavnosti.

Toda po prihodu Evropejcev v Indijo in zaradi njihovega vpliva je politični in gospodarski nadzor hinduizma popustil in končno izginil. Neodvisna Indija se razglašala za laično državo, tako da so politika, ekonomija, izobraževanje in sociala pod državno upravo.

7. Mnogoboštvo in malikovanje

Eden od izzivov za hinduizem, ki prihaja posebej od islama in krščanstva, zadeva mnogoboštvo in malikovanje. To dvoje verjetno izvira iz dejstva, da so v dolgi zgodovini združili pod istim dežnikom veliko indijskih domačih in plemenskih verstev. Ta niso bila prebrana, presejana, sistematizirana in šele nato vključena v bistvo hinduizma. V vedskem verstvu ni bilo čaščenja malikov in vidimo, kako pogosto so religijski voditelji obsodili malikovanje. V Tamil Nadu je bil Tirumuular prvi, ki je oznanjal, da je Bog ljubezen in da je njegovo svetišče človekov duh, da je Bog znotraj in ne zunaj. To je pripeljalo do joge in mističnih dejavnosti, da bi spoznali Boga v človeku. Maanickavaachakar (9. st.) je v nedvoumnih izrazih govoril o božji brezobličnosti.

Drug miselni tok, ki razlaga čaščenje podob, pravi, da so določene podobe potrebne za neuke ljudi, da bi se lahko skoncentrirali in meditirali, ker si pač Boga ne morejo predstavljati abstraktno. Za podučene in vešče ljudi pa čaščenje podob ni potrebno in ga lahko razumejo kot iluzijo.

Čaščenje podob je pripeljalo do gradnje velikih templjev, dolgih in razkošnih festivalov ter dodelanih obedov in ceremonij. V tovrstnih dejavnostih ljudje zapravljajo težko prisluženi denar in ga neproduktivno uporabijo. V okviru sodobnega mestnega življenja, kjer živijo skupaj ljudje z različnimi ideologijami, bo preprosto, osebno in mirno čaščenje vodilo v harmonično in integrirano življenje. V tem bi morala biti naša voditelja Tirumuular in Manickavachakar.

Sklep. Veliko tokov se pretaka v hindujski religiji. Nekateri so racionalni, egalitarni, sočutni, socialno odgovorni in preprosti. Tiruvalluvar, Tirumuular, Tirunavukkaracar, Manickavachakar, Basaveswara in Ramalinga Swamigal in skeptični sidi so bili globoko religiozni, hkrati pa so reinterpretirali svojo religijo, da bi odstranili mrtve veje. Ti so vodilne bakle za sodobne Indijce, ko gre za izzive, ki jih prinašajo druge velike religije, socialno-politične in liberalne ideologije in moderna znanost.

Kot ustrezen sklep je lahko opažanje Percivala Speara: »Usodno vprašanje za hinduizem danes je: očistiti in obrezati ali vse nanovo posaditi, spremeniti ali ne spremeniti. Ali je mogoče cepiti zahodne ideale na sedanji hindujski sistem ali je treba vse znova posaditi?«¹⁶

(Iz angleščine prevedel Drago Ocvirk)

¹⁶ Prim. N. Subrahmanian, n. d., 185-186.

C. Kähler, *Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie*, J. C. B. Mohr, Tübingen 1995, ISBN 3-16-146233-5.

Kählerjeva knjiga *Jezusove prilike kot poezija in terapija* sicer spada med svetopisemske študije, vendar je zaradi nekaterih razlogov tako univerzalno delo, da ga smemo po pravici šteti med dela, ki dajejo svoj prispevek k celoviti oziroma k bolj terapevtski razsežnosti teologije. Ta vidik je izpostavljen že v naslovu. Avtor bere Jezusove prilike, kot da bi poslušal Jezusovo pripovedovanje. Ugotavlja, da je v ozadju prilik preprost smisel, ki ga ima vsaka komunikacija. Iz tega se je v zadnjih sto letih zelo povečalo zanimanje za hermenevtiko, se pravi za kompleksno metodo razlage, ki upošteva razmerje med tistim, ki govori, in tistim, ki posluša.

C. Kähler se v prvem poglavju svojega dela (1-80) posveti dosežkom na tem področju v zadnjih sto letih in postavi svoje izhodišče. To poglavje je glede na druga sistematično in zelo razčlenjeno. Avtor ugotavlja, da prilik ni mogoče razumeti samo kot poučevanja, še manj kot spretnosti v prekanju; prilik tudi ni mogoče razumeti brez poslušalcev, še manj kot argumentacijo v praktičnih sporih. Kähler svojo hipotezo postavi takole: prilika je predvsem terapevtska pripoved. Avtor se v tretjem oddelku prvega poglavja sklicuje na številne povezave med metaforo in psihoterapijo in tudi terapijo predstavi kot nekakšno eksegezo, ki popolnoma upošteva dejansko potekajočo komunikacijo. Avtor s svojo hipotezo izzove prevladujoči način branja prilik v dušnem pastirstvu, ki po njegovem mnenju komunikacijo morda nehoti, toda vedno nekako instrumentalizira.

S svojo metodo integracije med interpretacijo prilik znotraj komunikacijsko teoretičnega nastavka je pokazal, da so Jezusove prilike ne le odprte, saj so izraz komunikacije in vanjo tudi vodijo, ampak da te v vsakem času na novo postavljajo vprašanje o kontekstu, v katerem so se zgodile. To je njihova močna in hkrati šibka stran: močna stran, ker je čas in prostor, v katerem so nastale oziroma so bile pripovedovane, relativno avtonomen in se ni bilo treba sklicevati na avtoriteto postave ali kakšno drugo avtoriteto; šibka stran, ker je prostor individualiziran in sta tako dekompozicija besedil (razlaga podobe) kakor tudi rekonstrukcija dogodka praktično nemogoči. Kähler je s predlogom-hipotezo, naj bi Jezusove prilike, podobe in pripovedi razumeli kot njegovo praktično zdravljenje komunikacijskih motenj oziroma - kar se nam zdi običajno samoumevno - pripravljanje na priložnost spreobrnjenja.

V drugem poglavju (81-210) C. Kähler svoje gledanje ponazori oziroma preveri na osmih evangeljskih besedilih. Poleg natančnega tekstno-kritičnega dela avtor postreže z zanimivim navzkrižnim branjem ter enostavnim razumevanjem, pač v smislu svoje hipoteze, da imajo Jezusove prilike - četudi morda vzete iz tedanjega okolja oziroma iz zunaj kontekstualnega področja - izrazito odprt značaj, odprt za poslušalca. Vsako od prilik oziroma zgodb avtor predstavi v sledečem zaporedju: analiza besedila, interpretacija prilike/pripovedi, učinkovanje prilike/pripovedi. Jezusova prilika o talentih (Mt 25,14-30) tako doživi povsem nov pristop. V zgodbi o dveh, ki sta molila v templju (Lk 18,9-14; str. 190-210), je Jezusova trditev, da se je »trkal na prsi« nekdo iz premožnega

sloja, zarisala meje med poslušalci oziroma jim postavila vprašanje, kakšna so bila razmerja med njimi, ki so to zgodbo poslušali.

Tretje poglavje (211–221) je kratko in je pravzaprav zaključek raziskave. Avtor se vprašuje o svetu Jezusovih prilik. Ugotavlja, da je novost Jezusovih pripovedi v presenetljivih zasukih k svobodi oziroma k svetlobi preprostega človeka in človekove preprostosti.

V četrtem poglavju (222-231), ki ima naslov *Prilike pridigati - prilike pripovedovati - prilike si izmišljati?*, avtor postavi pod vprašaj svoje lastno delo oziroma se vprašuje, ali ni poanta njegove hipoteze v spoznanju, da je postavljanje komunikativnih struktur v vsakem času bistvena predpostavka za razumevanje podob in za iznajdljivost v ustvarjalni domišljiji oziroma da je svojevrstna past eksegeze v tem, če hoče razlagati zunaj tega komunikacijskega prostora. To je podobno, pravi avtor, kot če bi kdo, ki je povedal šalo, in se ni nihče nasmejal, hotel sedaj doseči zelen cilj tako, da bi jo začel razlagati. Cilj prilike, prisodob in pripovedi je odkrivanje pomembnosti medosebne komunikacije. To poglavje je nekakšen dodatek in navodilo, kako brati to delo in vprašanje, ali je to delo pomagalo prestopiti prag konteksta.

Jezusove prilike odkrivajo njegovo bistrost v prepoznavanju ljudi, katerim je govoril. Ni si jih samo izmišljal; njegove zgodbe so komunikacija oziroma terapija razdalj med ljudmi in med njimi ter Bogom. Jezusove prilike se dogajajo v svetu, ki ni kozmos; Jezusov svet je resničen; je svet protislovij, vendar ni svet brez perspektiv. V vsaki priliki, pripovedi, prisposobi je prostor ne le za tipično teološko

težišče, ampak tudi za človeka in za njegovo okolje. Jezus v pripovedih nikoli ne govori o sebi, ostaja pa blizu, pri stvari. Ta vidik je pomemben zato, ker je v pripovedih tako izrazit anti-polemičen, celo humoren ton. To praktično pomeni, da je cilj terapevtske poante krepitev sposobnosti za razlikovanje, za čudenje, za spoznanje resnice, za poetsko domišljijo itn. Poslušalec ni navzoč kot nasprotnik ali kot objekt moralnih imperativov. Ti so celo docela odsotni.

Težišče pripovedi je komunikacija. Ker se zdi skoraj normalno, kot pravi avtor, da dušni pastir prilike in pripovedi razume kot potrošni material za oznanjevanje, je zelo verjetno, da izgubi sredino. Dogaja se, da se srečuje s tujim besedilom in da ni vstopil v prostor zaupnosti. Kählerju je seveda popolnoma jasno, da je kontekstualnost kritična točka domačnosti oziroma tujosti določene pripovedi. Zato je poskus, da bi Jezusove pripovedi razumeli kot kvazi-objektivne zgodbe, ki bi jih lahko razlagali kot umetniška dela, skušnjava nevarne omejitve v odnosu do najpomembnejših vidikov pripovedi, namreč do njihovega poetičnega, terapevtskega in komunikacijskega značaja.

To na neki način pomeni, da prilik ni mogoče razlagati oziroma da jih ne smemo razlagati, ker tvorijo celoto. Ta vidik v Kählerjevem delu se mi zdi še posebno pomemben. Avtor ne podčrtava samo pomembnosti terapevtske razsežnosti teologije in oznanjevanja, ampak tudi pokaže, kakšne posledice ima lahko sicer danes običajno prepričanje, da je diagnoza pred terapijo, eksegeza pred pripovedovanjem, zgodba pred komunikacijo.

Anton Mlinar

S. Schwarz, *The Moral Question of Abortion*, Loyola University 1990 (nemški prevod: *Die verratene Menschenwürde*, Communio, Köln 1992, 308 str., ISBN 3-921204-07-0).

Stephen Schwarz je v knjigi *Moralno vprašanje splava* na novo zagrizel v vprašanje, ki se je v zadnjih 25 letih spremenilo v eno najbolj morečih in najbolj zamolčanih stvari in ki ima zaradi tega proste roke pri svojem razdiralnem delu na mnogih ravneh družbenega in zasebnega življenja. Knjigo pregledujem v nemškem prevodu, v katerem je uvod napisal Robert Spaemann, eden največjih poznavalcev filozofsko etičnih vprašanj v sodobnem svetu. Splošen vtis ob branju te izvirne in nenavadno temeljite knjige bi lahko opisal takole: Kakšne bodo posledice miselnosti, ki je pripeljala do splava, čez 25 ali 50 let? Ne gre samo za »kontrolno rojstev« ali nadzorovanje populacijske rasti, ampak gre za neke vrste rasizem, katerega posledice je že mogoče občutiti, mnoge pa - npr. s primerjanjem z legalnim suženjstvom v Ameriki še pred dobrimi 120 leti - še pričakovati. Iz posledic, ki jih je pustilo suženjstvo na ameriški družbi, je mogoče sklepati na to, kaj je to tedaj sploh bilo. Predvsem je bilo z zakonom dovoljeno, legalizirano suženjstvo. Kakšne bodo torej posledice splava, če bomo splav prav poimenovali?

Poleg na videz dobrega namena, da se vprašanje splava zakonsko uredi, je legalizacija splava tudi imela namen poriniti iskanje pravičnih rešitev v neomejeno javno razpravo. V 90. letih so se pokazale že mnoge posledice zlorabe pojma »legalizacija«, saj je v mnogih stvareh pravo dvignilo roke in ni več hotelo sodelovati pri iskanju

pravičnih rešitev. Tradicionalnim potem za uveljavitev prava/pravičnosti se danes ne verjame več. Država/družba je tudi na drugih področjih začela odklapljati svoje tradicionalne obveznosti obrambe najšibkejših in jih je začela potiskati v privatno področje. Belgija leta 1996 ni edina država/družba, kjer je na zatožni klopi pravni sistem, ki je nemočen. Nemočen je, ko gre za uveljavitev norm v odnosu do tistih, ki so znotraj tega sistema njihovi nosilci in poroki pravičnosti. V »razvitih« družbah je z legalizacijo splava prišlo na površje ustvarjanje nove elite, ki zlorablja pravni sistem za preigravanje humanitarnih načel in doseganje lastnih koristi celo preko državnih institucij. Razprava o zlorabi otrok se je razširila na ves svet, vendar je to verjetno šele vrh ledene gore. Zdi se, da je že treba računati na to, da bo pravo, kolikor bo sodelovalo pri tej »preobrazbi« družbe, delovalo pod vplivom elit in pod močnim vtisom nenačelnosti in dejanj, ki jim je bil priča razviti svet v 70. letih, ko je v razvitih družbah prišlo do legalizacije splava. Ta se je takoj spremenila v liberalizacijo splava in tako postala prvi korak k razpravi o evtanaziji, bolj strašni različici nemškega holokavsta. Kljub strašni izkušnji rasizma in masovnega umora je bila evtanazija v Tretjem rajhu samo posredno legaliziran zločin.

Javna razprava o splavu se je v 60. in 70. letih razširila na ves svet. Cilj je bil jasen. Ker je bilo iz narave stvari nemogoče pričakovati, da bo prišlo do liberalizacije splava po »normalni« poti (direktni splav ne more biti nikoli medicinsko indiciran), so zagovorniki splava domnevali, da bodo svoj cilj dosegli s preigravanjem: nasprotna stran, ki brani tradicionalne vrednote

in zlasti neodtujljivo pravico do življenja, bo pripravljena na kompromis, če bo v uzakonitvi splava zadoščeno tudi njenim interesom. To se jim je posrečilo s tem, da so razpravo potisnili v tako imenovano javnost, kjer tisti, o katerih je tekla diskusija, nanjo niso mogli vplivati. S tem je bilo v temelju prizadeto pravno načelo o zaščiti najšibkejšega člana. Pravo in pravičnost ne poznata (ne bi smela poznati) strankarstva in interesov. Nihče ne bi pristal na svojo smrt samo zato, da bi drugi s tem neovirano dosegel svoje cilje. V pravnem redu, ki ščiti najšibkejši člen družbe, je nerojeni že nekdo. Že rimsko pravo je priznavalo očetovstvo in pravico do dedovanja tistemu otroku, ki se je rodil do leto pozneje po očetovi smrti. Če je nerojeni nekdo in s tem subjekt prava, potem je stvar mogočega splava rešena, in sicer negativno. S tega vidika je splav prepovedan. Prepovedan je tudi z vidika medicinske etike. Zdravnik ve, da nosečnost ni bolezen in da ne povzroča drugih bolezni. Zato so zagovorniki splava v javnosti tudi trdili, da nerojeni ni nekdo, ampak nihče, da je »materino tkivo«.

Pred 25 leti so zagovorniki na splošno povsod govorili, da nerojeni ni človek. Stephen Schwarz je v svoji knjigi o splavu zbral nekaj neverjetnih podatkov o zanikanju statusa osebe in o neopredeljenosti do porajajočega se življenja. Mnogi embriologi so o porajajočem življenju v javnosti govorili kot o malinam podobnih tvorbah. Mislili so na embrij v prvih dneh življenja. Moderna genetika je nedvoumno potrdila, da je nerojeni od začetka človek in da je razvoj človeškega bitja od spočetja naprej nedvoumen. Zato so zagovorniki splava začeli trditi, da je nerojeni sicer lahko človek, da pa

niso vsi ljudje osebe. Nerojeni so po njihovem v večini obdobja nosečnosti predstavniki vrste »človek« in so torej generičen pojem. Nerojeni človek ni oseba, ker ne uporablja pameti, ne ravna po lastnem nagibu itn. Poleg tega so zagovorniki splava status osebe začeli odrekati tudi dojenčkom, debilnim/prizadetim in ostarelim ljudem, ki so postali senilni. Kaj pa je z odraslimi ljudmi, ko (če) spijo? Ker trenutno ne razpolagajo s pametjo in zavestjo, se pravi s tem, kar imajo P. Singer, H. T. Engelhart, M. A. Warren in drugi za kriterij osebe, bi jih lahko imeli za osebe? Tako se je razprava o splavu že v tem obdobju (pozna 70. leta) preselila tudi na področje evtanazije. Pred 25 leti se to nikomur niti sanjalo ni, da bo to mogoče, razen morda nekaterim posameznikom, ki so ta »razvoj« slutili. Med njimi je bila tudi Cerkev, ki se je odzvala z izjavo *Iura et bona* (1980), s katero je pokazala na dramatičen položaj sekularizacije v bioetiki in liberalizma v tedanjih pravnih strukturah.

Zakaj razprava o splavu ni pripeljala do soglasja, kot so prvotno mislili zagovorniki splava, da bo to možno? Odgovor je preprost. Dogovor ni bil nujen. Potrebno je bilo »spustiti megle«, razvneti strasti, zanetiti spor in razpravo nadzorovati iz ozadja. O tem, kdo bo plačal stroške interesov »elite«, se je odločilo že prej v senci. To ni bilo nikoli predmet razprave. Vedelo se je, da bo to plačal (naj)šibkejši člen, nerojeni. Družbeno tkivo torej ni igralo nobene vloge več. Z razpravo o splavu je človek/večina spet postal »državna živina«. Odločitev je torej padla že prej in drugod. To dejstvo, da je odločitev padla prej in drugod, je tako imenovani moralni problem splava in znamenje globoke

krize na socialnem, medicinskem in pravnem področju. Moralni problem je najbolj temeljni, mimo katerega nikakor ne bi smeli iti, je pa precej nepodoben drugim vidikom problema. S tem, ko se je tako imenovana »večina« odločila (na referendumu), je ne glede na njen značaj prišlo do absurdnega zanikanja statusa osebe nerojenemu in do zameglitve bistvenih nalog, ki izhajajo (bi izhajale) iz priznanja subjekta. Moralni problem splava je v tem, da je splav hoten, bodisi kot cilj bodisi kot dejanje. Moralni problem ni končal razprave s tem, da je argumente razkrinkal, ampak je šele pokazal na posledice izbire in na začetek krize, ki jo je legalizacija splava hotela na hitro zakrpati, v resnici pa spremenila v eno najbolj protislovnih »odločitev« v zgodovini človeštva, v absurdno pravno praznino in v krivičnost v odnosu do nerojenega (nedolžnega) človeka, vseskozi z »dobrim namenom«, da bi zaščitila interese druge stranke. Najbolj absurдна interpretacija splava je tista, ki trdi, da je splav lahko storjen v korist nerojenega ali matere. Moralno so očenje s problemom splava radikalno odklanja argument sile in zlorabo pravnega reda. Dejanje, ki je zavestno storjeno proti človeku, ne more biti nikoli dobro. Kakšen je torej človek, ki ima za utemeljeno določeno ravnanje, ki je neposredno usmerjeno proti človeku?

Stephen Schwarz je v svojem delu zbral izredno veliko argumentov iz razprav o splavu v Združenih državah, vendar je njegovo delo reprezentativno za ves svet. Šel je za »zavese« večine razprav in ugotovil, da so zagovorniki splava in načrtovalci strategij hoteli dokazati to, kar so predpostavljali, namreč da nerojeni niso ljudje, če pa

so že ljudje, niso osebe. Prepoved ubijanja namreč ni splošna, so menili, tudi ni splošna na ravni človeške vrste, ampak absolutno prepoveduje le uboj osebe. Schwarz je to razkrinkal tako temeljito, da bi njegovo knjigo moral brati vsak državljan, ki brani življenje, in vsak, ki se zahvaljuje za svoje življenje tako, da brani življenje nerojenih, da bi tudi oni nekoč zagledali luč sveta. Schwarz je knjigo posvetil svojim staršem in se jim z njo zahvalil za darovano življenje.

Vsebina knjige je zelo razvejana. Ima 14 poglavij in zelo izčrpen seznam literature (za ameriško področje). Naslovi poglavij so preprosta vprašanja, s katerimi hoče biti avtor čimbolj praktičen. Samo eno od poglavij, peto, je bolj »teoretično«, ko avtor govori o dveh stališčih, agnostičnem in gradualističnem, ki sta običajno navzoči v zakulisju razprav o dovoljenosti splava. V 1. poglavju se vprašuje, ali je bitje v materinem telesu res otrok in ob tem navede veliko znanstvenih dejstev, ki potrjujejo pritrdilni odgovor: preden se mati v resnici zave svoje nosečnosti, je pri otroku že mogoče izmeriti EEG, kar pomeni, da je to bitje virtualno sposobno zavestnih dejanj. V 2. poglavju se vprašuje, ali je splav uboj, in odgovarja: z moralnega stališča je splav uboj nedolžnega in je zato umor. V 3. poglavju se vprašuje, ali splav žrtvi povzroča bolečino, in odgovarja na osnovi podatkov iz 1. poglavja, da se živčni receptorji v zarodku začno razvijati že v tretjem tednu nosečnosti, konec šestega tedna pa otrok čuti podobno kot odrasel človek. V 4. poglavju odgovarja na vprašanje, zakaj so zagovorniki splava začeli trditi, da zarodek ni oseba, ampak neke vrste ne-oseba. Najtežje vprašanje na ravni identitete osebe od

začetka je razvoj dvojčkov (trojčkov itn.). Peto poglavje kot rečeno govori o dveh stališčih, agnostičnem in gradualističnem, na osnovi katerih se zdi, da lahko zagovorniki splava rečejo: Ne vemo, kdaj se začne človekovo življenje! in potem gladko spregledajo, da s splavom potrjujejo, da vedo, da se je že začelo. V 6. poglavju avtor obširno govori o tem, kdaj se začne človeško življenje. V 7. poglavju odgovarja na vprašanje, ali je bitje v materinem telesu oseba. V 8. poglavju odgovarja na vprašanje, ali ima žena/mati pravico do svojega telesa, in odgovarja, da do svojega gotovo, da pa otrokovo telo ni njeno, ampak otrokovo. Mati ima pravico, da za to telo skrbi, nima pa pravice, da ga uniči. Mati tudi nima pravice do svojega telesa, če bi to pomenilo, da bi imela pravico vzeti si življenje. V 9. poglavju govori o tem, ali je splav kompleksen problem ali barbarstvo. Zagovorniki splava se namreč zatekajo k trditvi, da je splav »nujno zlo«. Predstavljajo ga kot zlo, a v resnici niso pripravljene razpravljati o tem, da splav ni nujno zlo, ampak zavestno in hoteno dejanje. V 10. poglavju avtor odgovarja na vprašanje, če bi morda bil splav dovoljen v izjemnih primerih, npr. v nosečnosti zaradi posilstva ali incesta ali kot tako imenovani terapijski splav. Avtor izjemo pojasni z zagozdo, ki razpoke ne celi, ampak jo samo povečuje. Umora ni mogoče dovoliti v nobenem primeru. Prepoved ubijanja je brezpogojna. V 11. poglavju avtor razpravlja o cinizmu zagovornikov splava, ko trdijo, da je splav lahko koristen bodisi za mater bodisi za družino bodisi za družbo. V 12. odgovarja na vprašanje, ali bi nerojenega morali zaščititi z zakonom. Avtor namreč meni, da bi bilo treba splav prepove-

dati, da pa je končni cilj take zakonodaje zaščita življenja, ne zgolj nasprotovanje sodobnim pravnim prazninam. V 13. poglavju avtor zavrača ugovore zagovornikov splava, ki trdijo, da glede prepovedi splava ni mogoče priti do soglasja in da je boljše ohraniti sedanji položaj in na splav gledati kot na »civilizacijsko pridobitev«. Skrajni cinizem zagovornikov splava potiska moralni problem splava, to je neopredeljenost do življenja in do družine, v privatno področje in si za zaščito svojega hrbta izmišlja najbolj neverjetne izgovore. Avtor v zadnjem poglavju obravnava tudi to, kako naj bi izgledal zakon o zaščiti nerojenega življenja in katere kazenske sankcije bi mu ustrezale.

Ne glede na pozitivne strani knjige pa ni dobro spregledati dveh njenih kritičnih točk. *Prvič* je treba omeniti Schwarzov racionalizem, ki njegovo razpravo potiska daleč stran od religioznih in metafizičnih tehtanj vrednot. Zdi se, da se avtor o tem boji spregovoriti. Samo enkrat je v knjigi mogoče zaslediti trditev, da bi imela o tem kaj povedati tudi religija (228-230). Dokler gre zgolj za pravico do življenja, je to razumno, vendar je prav tako razumno postaviti si vprašanje, zakaj so razumu danes na področju bioetike pripravljene slediti predvsem religiozni ljudje, se pravi ljudje, ki življenja niso ogrožali, se proti njemu niso odločali, še preden je sploh začelo živeti, in ki na vprašanja: Od kod? in Kam? itn. ne odgovarjajo na osnovi materialističnih predsodkov, zaprtosti v ta svet, obupa nad brezizhodnostjo smrti in vnaprejšnjih izbir. Celo Horkheimer in Adorno iz frankfurtske sociološke šole, ki velja za »ateistično«, sta menila, da ima človek proti umoru samo en resni ugo-

vor, namreč religiozni ugovor. Temeljno priznanje nekoga, ki ga je treba (ki ga je mogoče) spoštovati samo brezpogojno, torej nečesa, kar je sveto in skrivnost, je že samo po sebi religiozni predmet in religiozno dejanje. To dejanje lahko napravi človek, ki ne samo ve, da je tako, ampak to tudi verjame. Zdi se, da Schwarz religiozni dej predpostavlja kot samoumevnega, čeprav ta ne more biti nikoli samoumeven, in da ga posebej ne imenuje zato, ker navaja neverjeten izbor racionalnih argumentov in ker je teh več kot dovolj. *Druga* kritična točka pri Schwarzu je razmerje med moralo in pravom. Schwarz dokazuje, da spoštovanje dolgujemo vsakemu človeškemu bitju in da je naloga prava, da vsakemu omogoča kar najvišjo stopnjo varovanja pravic. Toda moralnega in pravnega reda med seboj ni mogoče primerjati tako, da bi morala država s pravnim sistemom postati zagovornica ali izvajalka moralnega reda. Obstajajo namreč moralne dolžnosti, ki brezpogojno zahtevajo, da nečesa ne naredimo, ni pa ustreznih brezpogojnih dolžnosti, ki bi naročale, da naj bi storili čisto nekaj določenega. Storitve dejanja vedno predpostavlja tehtanje dobrin, ki bodo predmet dejanja. Zlasti gre za tehtanje največje izmed dobrin, dejavne osebe, samega sebe, ter osebe, na katero se bo dejanje nanašalo. Na moralnem področju se o nekaterih dobrinah ni mogoče pogovarjati, saj so brezpogojne. Zanje obstajajo brezpogojne prepovedi, negativne zapovedi, ki ne govorijo o tem, kaj je treba storiti, ampak o tem, česa nikakor ne smem storiti. Četudi gre za brezpogojno prepoved in za zaščito brezpogojnih dobrin, se človek v moralnem dejanju ne more izogniti tehtanju vrednot. Brezpogojni dolžnosti,

da v vsakem primeru preprečimo direktni in namerni splav, se pravi smrt nedolžnega človeka (to je predmet brezpogojne moralne prepovedi), ne ustreza nobena brezpogojna dolžnost države/prava, da bi tako morebitno smrt (uboj) moral tudi dejansko preprečiti (npr. če bi v skrajnem primeru pri indiciranem »terapevtskem splavu«, ko medicina ne bi mogla rešiti življenja obeh, matere in otroka, zahtevala nadaljevanje nosečnosti, ki bi pomenila smrt obeh). Schwarz se zato v razpravi o terapevtskem splavu, kjer je zanj sporen izraz »splav« in pojmovna povezava, malodane zaplete v nemogoč položaj, ko pojem splav absolutno izključuje, ne more pa povedati, kaj storiti v tem položaju. Iz naslova racionalne zahtevnosti bi bilo utemeljeno pričakovati, da bo to vprašanje prepustil stroki. Ko v nadaljevanju govori o pravnih sankcijah, pravi, da ne glede na to, da je vsak splav umor, vsakega splava ni mogoče sankcionirati podobno strogo kot umor. Brezpogojna pozitivna norma ohranjanja življenja bi bila lahko ravno tako nedoumljivo nasilje, kot je »dovoljenje« splava. Na tej točki je mogoče videti, da pravni sistem tukaj ne igra glavne vloge, in predvsem, da ni izvajalec npravnih norm. Npravnost/moralnost je svojevrstna in avtonomna resničnost, ki velja tudi na področjih, ki jih pravo še ni doseglo in jih morda nikoli ne bo. Pravo ne more določati vsebine vrednot ali o njih razpravljati, dolžno pa jih je ščititi. Dejanje je npravno dobro šele tedaj, ko je tudi hoteno (predmet svobodne volje). Govoriti o dobroti/moralnosti dejanj in o pravnem redu v istem smislu je nesmiselno. Naloga prava/države ni v določanju mer za etično tehtanje vrednot v skrajnem primeru, ampak v

tem, da pravic nerojenega otroka ne podredi neki drugi pravici, npr. pravici do samoodločbe (referenduma) ali pravici do lastnega telesa, in da norm ne napravi bolj pomembnih, kot so ljudje. Ne glede na to, kako pomembna je vsebina določene norme, človek ne sme postati odvisen od nje. Zato človeka moralno nikoli ne more opravičiti sklicevanje na pozitivno normo, ker take norme preprosto ni. Zato bi pravo kljub morebitnim »dobrim namenom« bistveno okrnilo svoje dolžnosti, če bi zaradi pozitivne norme nekoga izključilo od osebne odgovornosti. Moralna in pravna vsebina se seveda dopolnjujeta, nista pa na isti ravni. Zato si (prvič) ne moreta bistveno nasprotovati in (drugič) ne moreta nadomestiti druga druge. Moralno stališče brezpogojno zahteva, da se v bistvenih vprašanih nihče ne more odločati po kriterijih socialno-političnega soglasja in mimo svoje osebne odgovornosti, ne glede na to, na kaj računata; tudi če računata samo na socialni mir, se za svoje kritje ne sme sklicevati na pravne norme in se ne izogibati moralni odgovornosti. Pravo zagovarja pravice in dolžnosti vsakega človeka, to se pravi predvsem splošne dolžnosti in predvsem najbolj izpostavljenega (nedolžnega, šibkega) človeka. Takoj ko je kdo izključen iz razprave, ne glede na to, kdo je in v kakšni meri je izključen, ni več enak. Tudi če bi hotel, ne more več artikulirati svojih zahtev, in četudi bi jih, mu to ne bi nič pomagalo. Pomiritev po pravni poti je podobna totalni okupaciji, kjer se nihče ne upa premakniti, niti okupator niti okupirani. Država postane »imperij« doma.

Tak je položaj sedanje zakonodaje na tem področju. Ljudje, ki pravno niso brezpogojno zavarovani, niso svo-

bodni. Naj ponovim še enkrat: Nobena norma, niti moralna, kaj šele pravna, ni pomembnejša od človeka. Občestvo je tam, kjer vsak člen prejme svoje mesto na osnovi svoje lastne pravice do življenja. Občestvo preneha tam, kjer pravo/država postane trgovina, v katero ne moreš, če nimaš denarja, ali tam, kjer se pravice delijo za nazaj.

Vendar to v nekem pogledu prenapeto gledanje noče zmanjšati pomena knjige in stališč, ki jih je avtor zbral kot ponazoritev logike razprav o splavu v Združenih državah. Knjiga je namenjena vsem, ki dvomijo o nekaterih razvidnih stvareh, tistim, ki se zavzemajo za življenje nerojenih in jim za to manjka argumentov, in tistim ki imajo splav za stvar proste izbire. Namenjena je tudi javnosti ter zlasti tistim, ki so s filozofijo obupa stopili na stran tistih, ki utemeljujejo upravičenost splava, po njih pa tistim pravnikom, socialnim delavcem in zdravnikom, ki so izvajalci filozofije nič. Knjiga ne predpostavlja nobene religiozne opredeljenosti. Z načelno religiozno neopredeljenostjo hoče knjiga doseči zlasti tiste, ki bi o vprašanju splava radi prišli na jasno na moralno-filozofski ravni. Ne glede na nerazumljivost tega argumenta (zagovarjanje brezpogojne pravice do življenja je religiozno vprašanje, obenem pa je predpogoj verskega spoznanja zavze-manje za npravne vrednote) knjiga ni brez specifičnih »religioznih« predpostavk, ki so npr. sledeče: da je uboj nedolžnega moralno odvratno dejanje, da so ljudje med seboj bistveno enaki ter da je človek oseba.

Anton Mlinar

C. Tomić, *Otkrivenje. Komentar. Provincijalat hrvatskih franjevac konventualaca, Zagreb 1997, 343 str.*

Potem ko je prof. Celestin Tomić razložil v 15 knjigah odrešenjsko zgodovino Svetega pisma - od teh devet knjig posveča starozavezni odrešenjski zgodovini, šest pa novozavezni -, je napisal še razlago zadnje knjige Svetega pisma, *Razodetja*. Knjigo je izdal, kakor vse prejšnje, Provincijalat hrvaških minoritov; natisnila pa tiskarna Matoš v Samoboru. Knjiga ima 343 strani, tako da je obsežnejša, kakor so v povprečju knjige z razlago odrešenjske zgodovine. Izšla je za njegov 80-letni življenjski jubilej.

Tako visoka starost kaže po eni strani na neutrudljivo delo prof. Tomića, po drugi pa je prav razlaga *Razodetja* logični sklep njegovega razlaganja Svetega pisma, kajti kakor cerkveni stolp nudi pogled na vso okolico, tako je *Razodetje* krona vsega Svetega pisma in nudi pogled v neskončne širjave, pravi Albert Geiger, ki je napisal izvrsten komentar te knjige za zbirko *Malih komentarjev Svetega pisma* in jih je izdala nemška katoliška svetopisemska družba Bibelwerk v Stuttgartu. V nobeni svetopisemski knjigi ni Sveto pismo tako navzoče kakor ravno v *Razodetju*. V 404 vrsticah, kolikor jih ima *Razodetje*, se pisatelj okrog 600-krat sklicuje na Sveto pismo stare zaveze, uporablja njegovo izrazje in simbole, čeprav ga niti enkrat dobesedno ne navaja. V njem je enako množično zastopana Nova zaveza, čeprav tudi nje pisatelj naravnost ne navaja. Njegovo sporočilo namreč v celoti sloni na Jezusovem nauku, posebno na eshatološkem govoru (prim. Mt 24 - 25; Mr 13; Lk 21), in nauku drugih novozaveznih pisateljev, posebno apostola Pavla. Zato

je samo tisti, ki pozna vse Sveto pismo, sposoben napisati dober komentar *Razodetja*. Prof. Tomić pa to je. To spričuje že njegovo razlaganje *Razodetja*.

Razodetje je namreč knjiga, v kateri je vse polno nenavadnih dogodkov in podob. V njej prevladujejo simboli, od simbolov oseb (Sedeči na prestolu je simbol Boga) in krajev (Jeruzalem je simbol nebes), prek simbolov barv, črk in števil do njenega simboličnega verskega sporočila. Skratka, *Razodetje* je napisano v govoricu, ki je nam tuja in skrivnostna. Rečemo ji kar *apokaliptična*. Te ne smemo razumeti dobesedno, kakor počno različne ločine in prihajajo zato večkrat v brezizhoden položaj. 144.000 ni aritmetično število, temveč simbolično, zato 144.000 zaznamovanih ni zaključeno število, v katerem vidijo Jehovine priče sebe in se imajo zato za razred čistih devic, temveč je skrivnostno število, ki pomeni *polnost*. V tem primeru *množico, ki je nihče ne more prešteti* (148).

Prva značilnost Tomićevega razlaganja *Razodetja* je, da apokaliptične govorce ne razlaga dobesedno, temveč na osnovi ustaljenega svetopisemskega izrazja in temeljitega poznanja svojskosti apokaliptične govorce sproti določa izrazom pravi pomen. Bela obleka pomeni nebeško bitje, božanski svet, duhovnika; zlati venec na glavi je znamenje zmage in kraljevskega dostojanstva; sedem rogov je polnost moči, kajti sedem pomeni polnost, celovitost; rog pa moč, silo. S takšnim pojasnjevanjem nareja besedilo razumljivo, njegovo versko sporočilo pa dobiva tako svoj polni pomen.

Ker je pravilno razumevanje apokaliptične govorce ključnega pomena za pravilno razumevanje *Razodetja*, Tomić že v uvodu (21-25) pojasnjuje svojskost te govorce.

Tomić je knjigam vedno pisal uvode. V njih je pojasnjeval tudi načelna vprašanja, na primer navdihnjenje, tokrat pa je zožil uvod na vprašanja, ki pojasnjujejo bistvo apokaliptične književne vrste in njene govornice. Tudi sedaj pojasnjuje vse okoliščine, ki zagotavljajo verodostojnost *Razodetja*, od avtorstva do njegove zgradbe, čeprav vseh ne pojasnjuje enako obsežno. Tako se ne zgublja ob vprašanju, kdo je tisti Janez, ki se štirikrat tako predstavi v *Razodetju*, pač pa prepričljivo pokaže, da je *Razodetje* kanonična in zato prava svetopisemska knjiga. Prav tako se ne zapleta ob vprašanju zgradbe *Razodetja*, čeprav mnogi sodobni komentatorji posvečajo temu veliko prostora. Vprašanja celovitosti (integritete) knjige Tomić niti ne omenja, pač pa v smislu naročila Janezu, naj zapiše to, »kar je in kar se bo zgodilo poslej« (1,19), smiselno deli knjigo v dva dela: v zgodovinski (poglavja 1-3) in apokaliptični (poglavja 4-22). Notranja delitev apokaliptičnega dela pa se tako zelo ujema z vedno večjim odkrivanjem poslednjih skrivnosti, da narava apokaliptičnega sporočila najbolj opravičuje takšno delitev vsebine. Morda bi bilo prav, če bi še bolj naglasil, da je *Razodetje* po zgradbi pismo. Ima namreč vse prvine antičnih in tudi Pavlovih pisem, kar pomeni, da je *Razodetje* pismo z obsežno vsebino. V tem je njegovo posebno sporočilo. Tako nujno ga moramo brati in nanj odgovoriti, kakor preberemo pismo in nanj odgovorimo, »zakaj čas je blizu« (1,3).

Posebno poglobljeno, nazorno in poučno pa pojasnjuje apokaliptično govorico, zlasti simboliko črk, barv in števil v vseh njihovih kombinacijah (22-25). V uvodu seznanja bralca s skrivnostjo apokaliptične govornice in ga s

tem usposablja za pravilno razumevanje *Razodetja*.

Čeprav drugi, apokaliptični del (4,1-22,5), napoveduje dogodke, ki se bodo zgodili na koncu odrešenjske zgodovine, jih večkrat pripoveduje tako, kakor da govori v naš čas. Za podobami teh dogodkov vidijo nekateri razlagalci *Razodetja* dogajanje naših dni. Potem ko je zatrobil peti angel, je padla zvezda na zemljo in odprla žrelo brezna. Iz žrela se je vzdignil dim, iz dima pa so se vsule kobilice na zemljo. Hrum njihovih perutnic je bil kakor ropot bojnih voz (prim. 9,1-9). Te kobilice, pravijo, so podoba sodobnih bojnih letal: migov, mirageov, phantomov, ki trosijo smrt. Hrup njihovih reaktivnih motorjev pa ropot bojnih voz. Ali: po trobenanju šestega angela je prišlo veliko konjenikov, po številu dvesto milijonov, od Evfrata sem (prim. 9,13-19). V njih, pravijo, je apokaliptik gledal motorizirano artilerijo, tanke, gosenice in oklopna vozila z jedrskimi naboji, kajti »njihovi repi so podobni kačam in imajo glave, s katerimi morejo škodovati« (9,19).

Takšna razlaga je zelo sugestivna. Sveto pismo pridobi na aktualnosti, vendar se ob njej takoj postavlja vprašanje, če res drži. *Razodetje* je napisano za vse čase, zato bi njegovo sporočilo presahnilo, če bi ga omejili samo na določen čas. Takšna razlaga jemlje *Razodetju* končno veljavnost in univerzalnost. Tomić ga nikdar ne razlaga tako. On nikdar ne konkretizira dogodkov in podob *Razodetja*. To je druga značilnost njegovega razlaganja. V zadnjih dogodkih odrešenjske zgodovine le dosledno odkriva versko sporočilo, ki je odločilno tudi za nas, pa čeprav apokaliptik ni mislil naravnost na nas. Zato je velika razlika, če Tomić z atomskim žarčenjem, ki ga je povzro-

čila eksplozija jedrske elektrarne v Černobilu (162) ponazarja Božjo šibo, ki jo je povzročil padec velike zvezde in je ogenjela tretjino vodá in izvirke. Tomić ne pravi, da je bila s padcem zvezde, ki se imenuje pelin, napovedana eksplozija v Černobilu, niti da bi bila ta eksplozija prerokovana, temveč z njenim žarčenjem samo pojasnjuje duševne muke, ki jih bodo prestajali zemljani zaradi padca zvezde, ki bo ogenjela vode.

Pojasnilo podkrepi razlago, vendar ne zožuje verskega sporočila na konkreten primer in ne pravi, da je prerokba izpolnjena. Včasih so res časovne razmere take, da se naravnost pokrivajo s podobami in simboli, s katerimi apokaliptik posreduje versko sporočilo. Če bi podobo zveri iz morja (13,1-2) razlagal samo tako, da bi zver čim bolj natančno opisal in opis podkrepil še z vzporednim videnjem pri Danielu (prim. Dan 7,3-8), bi bila razlaga zelo nedorečena. Če pa razlagalec pojasnjuje zver iz morja tako, da razloži njene pritike, ki so označene s simboli, pa postane njegova razlaga zaradi časovnih razmer tako določena, da je morda razlagalec ne bo preživel. V njegovi razlagi bi diktatorji videli sebe, kajti povedati bi moral, da je zmaj priklical zver iz morja (12,17). Zmaj pa pomeni satana. Ta pa je, po Jezusovih besedah, »vladar tega sveta« (Jn 12,31; 14,30; 16,11). Zver iz morja ima namreč deset rogov in sedem glav. Ker število deset pomeni tako polnost (totalitas), da izključuje vsako drugačnost, jo zatira in ji krati pravico do obstoja, in ker rog pomeni oblast, moč, pomeni zver iz morja takšno totalitaristično oblast, ki izključuje in zavrača vse, kar je njej nasprotno. In ker ima zver sedem glav, pomeni, da ta izključujoča oblast deluje do kraja premišljeno (sedem pomeni po-

polnost, celovitost) in razumno. In ker ta oblast deluje tako, da »preklinja Boga in začinja vojno s svetimi« (prim. 13,6.7), se je res težko ubraniti skušnjavi, da ne bi podobe zveri iz morja poistil s totalitarističnim režimom, ki se premišljeno vojskuje z vsem kar je Božjega. Prav zato je v krajih, kjer vlada totalitaristični režim, težko razlagati *Razodetje*.

Gotovo, da taka razlaga popolnoma ustreza podobam zveri iz morja, čeprav je težko reči, da je s tem mišljen totalitaristični komunistični režim, ki je duhovno usužnjeval ali še usužnjuje številne narode sveta, zato Tomić pravilno razlaga te podobe tako, da izhaja iz apokaliptikovih časovnih razmer in pri tem misli na kult rimskih cesarjev, ki so zahtevali zase Božje čaščenje. Ker pa apokaliptikovo versko sporočilo velja za vso zgodovino Božjega kraljestva na zemlji, Cerkev, moremo v teh podobah razbrati tudi današnje totalitaristične oblasti, ki izključujejo vse, kar je Božjega. Ker pa apokaliptik posebej meri na eshatološki čas, bi bilo nesmiselno, če bi se ustavljali pri današnjih totalitarističnih oblasteh, temveč se moramo nujno usmerjati v prihodnost, ko bo morda delovanje zveri iz morja še bolj izključujoče, nasilno in morilsko, tako da bodo zaradi krvavega preganjanja vsega, kar je Božjega, dobile Jezusove besede »bo Sin človekov, kadar pride, našel vero na zemlji?« (Lk 18,8) svoj polni pomen.

Tretja odlika Tomičevega razlaganja so pojasnjevanja temnih, a ključnih podob *Razodetja*. Kdo so angeli sedmih Cerkev, katerim mora videc poslati pisma? (110). Kdo je žena, ki se je prikazala kakor veliko znamenje na nebu? Ali je to Marija v nebeški slavi, kakor jo je upodobil španski slikar Murillo, ali pa je to podoba Cerkev? (204-

206). Kdo je velika vlačuga, ki sedi nad mnogimi vodami? (262-263). Kaj je tisočletno kraljestvo in kdaj bo nastopilo? (291-297). Mnenja glede teh podob se med razlagalci razhajajo. Tomić kratko omenja vsa važnejša. To so pravzaprav povzetki mučnih in raznovrstnih raziskovanj, tako da že z navajanjem le-teh pokaže, koliko nejasnosti in težkih vprašanj je v *Razodetju*. Tomić se izrecno ne opredeli za nobeno razlago, vendar iz opozarjanja, kako so le-te utemeljene, lahko razberemo, kam se nagiba sam. Ne z besedami, temveč z vsebino nakaže svojo usmeritev, tako da bralca ne pušča stati pred vprašanjem.

Sicer pa je vse njegovo razlaganje močno dokumentirano. Pri branju takoj opazimo, da vse razlaganje dosledno izhaja iz Svetega pisma. Tomić razlaga Sveto pismo s Svetim pismom, zato je njegovo razlaganje zvesto, prepričljivo in duhovno bogato. Premnogi navedki iz Svetega pisma, tako Stare zaveze kakor Nove zaveze, potrjujejo, da je njegovo razlaganje do kraja svetopisemsko. To po svoje spričuje tudi statistika. Izredno veliko je je v njegovem komentarju *Razodetja*. Zdi se, da ga je pisal s pomočjo računalnika. V *Razodetju* je 12-krat omenjeno naročilo piši (243), število sedem je omenjeno 54-krat (24), Kristus je 36-krat označen kot Jagnje (36) itd. S statistiko nazorno pokaže navzočnost posameznih resnic v *Razodetju* in njegovo vsebinsko usmerjenost.

Čeprav so biblicisti na slovanskem Jugu napisali že nekaj kvalitetnih člankov in razprav iz *Razodetja*, nam je prof. Celestin Tomić prvi poklonil celovit sodoben komentar te knjige. Knjigo je napisal v pravem času. Čim bolj se približujemo letu 2000, tem bolj raste zanimanje zanjo, ne samo med kato-

ličani, še bolj med ločinami, ki jo razlagajo po svoje. Knjige ni napisal zato, da bi jih odvrnil od zmot, temveč da bi nas ubranil pred njimi in da bi spoznali njeno sporočilo v luči Svetega Duha, ki je navdihoval Janeza pri pisanju te edinstvene novozavezne knjige. Tomićev komentar se odlikuje po temeljitosti poznanju Svetega pisma, doslednem svetopisemskem razlaganju *Razodetja*, treznem, prepričljivem in argumentiranem pripovedovanju. V njem je združeno veliko zgodovinskega, arheološkega in etnološkega znanja. To daje knjigi, ki miselno sega v neslutene širjave, posebno verodostojnost. Prav tako moram opozoriti na dragocena duhovna razmišljanja v knjigi, posebno po razlagi pisem sedmim Cerkvam (110-113). Ker vprašanja, kako se naše življenje ujema ali ne ujema s pohvalami ali grajami v teh pismih, ki jih postavlja Kristus, ki poveličan živi v teh Cerkvah, so ta razmišljanja izvrsten obrazec za dnevno spraševanje vesti. V knjigi, katere temeljni opomin se glasi »čas je blizu« (1,3), ne v smislu, da je tik pred vrati, temveč da ne vemo ne ure ne dneva, je tako spraševanje vesti še kako na mestu.

Francè Rozman

W. Kirchschräger, *Einführung in das Neue Testament. Katholisches Bibelwerk, Stuttgart 1995, 152 str., ISBN 3-460-33031-7.*

Knjiga ni klasični uvod v Sveto pismo nove zaveze. Ta namreč preučuje vse okoliščine nastanka posameznih novozaveznih knjig, s čimer zagotavlja njihovo zgodovinsko verodostojnost. S preučevanjem značaja in zgradbe teh knjig usposablja bralca za pravičen pristop k Novi zavezi. Walter Kirchschräger, profesor eksegeze Nove zaveze na Teološki fakulteti v Luzernu, pa je s svojo knjigo, ki je sad dvajsetletnih predavanj uvoda v Novo zavezo, ubral drugačno pot. Nova zaveza je zgodovinsko dejstvo, zato ne razpravlja o zgodovinski verodostojnosti posameznih novozaveznih knjig, temveč z *Uvodom v Novo zavezo* usposablja bralca za pravilno razumevanje Nove zaveze. Njegova knjiga je »opora za bralčevo osebno srečanje s knjigami Nove zaveze« (Predgovor). Temeljna misel njegovega *Uvoda* je, da je vsaka knjiga Nove zaveze, da, celo vsak njen del, nastal z določenim namenom. Vsak del Nove zaveze vsebuje določeno versko ali moralno sporočilo. To pa zaradi časovne razdalje njihovega nastanka in posebnosti novozaveznih knjig večkrat težko razberemo. Sveti pisatelj je namreč deloval v določenem kraju, v določenih časovno-zgodovinskih okoliščinah in je imel pred očmi določene ljudi, katerim je posredoval določeno versko-moralno sporočilo, zato ne razumemo njegove govorice vedno tako, kakor so jo razumeli prvi naslovljenci. Vse te »določenosti« so vplivale na nastanek novozaveznih besedil. Čimbolj jih poznamo, tembolj gotovo razberemo iz njih sporočilo, ki je bilo gonilna sila za nastanek teh besedil. In kakor so

te »določenosti« priklicale novozavezna besedila v življenje, tako nas z enako notranjo močjo nagovarjajo danes, če jih beremo iz zornega kota njihovega nastanka. Ker je poglavitni Kirchschrägerjev namen usposobiti bralca za tako branje Nove zaveze, da bo razumel novozavezno sporočilo, kakor so ga razumeli prvi naslovljenci, bi njegovo knjigo bolj smiselno imenovali *Uvajanje v novo zavezo*. Z njo namreč uvaja bralca v tako soočenje z novozaveznimi besedili, čeprav so stara že malo manj kot 2000 let, da bo iz njih razbral versko sporočilo v takem pomenu, kakor ga je zapisal navdihnjeni pisatelj. Do te usposobljenosti vodi bralca prek osem vsebinskih enot.

V prvi enoti govori o *Posebnosti Nove zaveze* (1-14). Bralec se mora najprej zavedati, da se pri branju Nove zaveze srečuje s posebno knjigo. To ni enovita knjiga, temveč zbirka 27 knjig, ki so različne po vsebini, obliki in načinu pripovedovanja. Nastale so neodvisno druga od druge in niso zvrščene v Novo zavezo niti po kronološkem redu nastajanja niti po vsebini. Čeprav vse oznanjajo Jezusa, ga vendar vsaka na svoj način: drugače ga oznanjajo evangeliji kakor Pavlova pisma ali katoliški listi in ti spet drugače kakor Razodetje (Apokalipsa). Prav to edinstvo v raznolikosti mora upoštevati bralec Nove zaveze, da bo v vsaki njeni knjigi doumel Jezusovo odrešenje na njej posebni način.

V drugi enoti govori, da je *Nova zaveza* »Sveto pismo« *Cerkve* (15-20). Nova zaveza je navdihnjena knjiga. Zaradi navdihnjenja se tako kakor Stara zaveza razlikuje od vseh drugih knjig sveta. Zaradi navdihnjenja je Nova zaveza sveta knjiga, je Sveto pismo. Bralec se mora zato vselej zavedati, da se pri branju ali preučevanju Nove zaveze

srečuje s svetim, kar pomeni, da mora pristopati k Novi zavezi drugače, kakor sicer pristopa h knjigam. Prav navdihnjenje nareja Novo zavezo, da je po skoraj 2000 letih nastanka tako aktualna, kakor je bila ob svojem začetku. Nova zaveza ni mrtva črka ali častitljiv spomenik preteklosti, temveč je živa knjiga, ki danes tako nagovarja bralce, kakor je ustno oznanjevanje novozaveznega sporočila nagovarjalo sodobnike, preden je bilo zapisano. Navdihnjenje Nove zaveze potrjuje kanon. In ker je Nova zaveza nastala na območju krščanskih verskih občestev in je bila napisana za verske potrebe teh občestev, je last Cerkev. O njeni vsebini in njenem sporočilu ima najprej pravico razsojati Cerkev, zato se Kirchschräger pri razpravljanju o posebnosti Nove zaveze pogosto sklicuje na dokumente cerkvenega učiteljstva. Kirchschräger v tej enoti ni povedal pravzaprav nič novega, čeprav je stara pričevanja o navdihnjenju razgrnil tako prečiščeno in povezano med seboj, da se zdi, kakor da bi bila prvič povedana.

V tretji enoti govori o *Delovanju Jezusa iz Nazareta* (21-66). Ker je Jezus osredje Nove zaveze, posveča njemu, razumljivo, posebno mesto v knjigi. Najprej spregovori o njegovi zgodovinski verodostojnosti. Pri tem navaja tudi stara, nekrščanska pričevanja, tako judovska kakor rimska, in pričevanja zunanaj svetopisemske verske književnosti. Ker je Jezusovo delovanje vezano na določen čas in prostor, zgoščeno razgrne časovno-zgodovinske okoliščine Jezusovega časa (34-37) ter njegove družbene (37-38) in verske razmere (38-39). Poznanje vsega tega omogoča polno razumevanje evangeljskega sporočila, kajti Jezus nikoli ni govoril v prazno. Kakor evangelije tako tudi vso

Novo zavezo najboljše razumemo iz zornega kota časa, v katerem je nastala.

Četrta enota z naslovom *Jezus, Kristus* (67-86) je osrednja in brez dvoma najpomembnejša za pravilno razumevanje tako Jezusove osebe kakor vse Nove zaveze. V tej enoti govori o Jezusovem vstajenju. To je največji dogodek v njegovem poslanstvu. Z njim je Jezus do kraja razodel svoje božanstvo in smisel svojega poslanstva. Zaradi vstajenja so njegovi sodobniki drugače vrednotili vse Jezusovo življenje. Vsaka beseda ali dejanje njegovega zemeljskega življenja je dobilo nov pomen. Vse je resnično, kar je povedal, in sam je skrivnostno navzoč v vsem, kar se oznanja o njem. Zato najprej kratko pokaže na bistvo vstajenja. To je edinstveni dogodek v vsej odrešenjski zgodovini in ga ni mogoče razbrati ne iz starozaveznih namigovanj na vstajenje (prim. 2 Mkb 7) ne iz starozaveznih obujenj od mrtvih (prim. 1 Kr 17,17-20). Verodostojnost vstajenja podkrepi tako, da v izčrpni obliki navaja prastara vstajenjska pričevanja, ki so krožila med kristjani, preden so bila zapisana v prvem napisanem evangeliju. Imenujemo jih pred-Markova ustna izročila. Z veliko natančnostjo jih je razbral iz napisanih evangelijev ekseget Rudolf Pesch (68-69). Bralec Nove zaveze mora zato nujno upoštevati, da ima vsako poročilo v njej svojo utemeljitev v Jezusovem vstajenju. Nova zaveza ni najprej poročilo ali zapis dogodkov, ki jih omenja, temveč oznanjevanje teh dogodkov. Vsako njeno besedilo vsebuje določeno duhovno sporočilo. Vstajenje je dalo vsemu novozaveznemu besedilu versko in nadnaravno razsežnost.

V peti enoti razpravlja o *Oznanjevanju Jezusa, ki je Kristus* (87-93). V njej pripoveduje, kako je to, kar je Jezus učil in naredil, prešlo v ustno izročilo

lo in kako je bilo to izročilo pozneje zapisano. Prehajanje govornih besede v izročilo in prehajanje izročila v vpisovanje pa ves čas spremlja vprašanje istovetnosti. Ali je ustno izročilo istovetno s tem, kar je povedal Jezus, in ali je ustno izročilo zapisano tako, kakor se je v resnici glasilo? Jezus sam ni nič napisal. Iz novozaveznih spisov tudi ni mogoče razbrati, da bi kdaj naročil, naj njegovo oznanilo zapišejo. Jezus je samo ustno oznanjal Božje kraljestvo. Govoril pa je gotovo tako, da so ga ljudje, ki so bili po večini polpismeni, razumeli, in si povedano lahko zapomnili. Vse evangeljsko oznanilo je bilo povedano za poslušanje. Zapisovati so ga začeli zaradi spremenjenih okoliščin. Ko so pripovedniki, ki so bili priče, očividci vsega, kar je Jezus povedal ali storil, začeli umirati in je bilo vedno manj takih, ki so té še sami slišali pripovedovati, se je kazala potreba to tudi zapisati. Potreba je bila toliko večja, kolikor bolj se je Cerkev po binkošnih širila v svet. Pri opisovanju Jezusovega nauka in opisu njegovih del so se opirali na izkustva judovskih rabinov in na starozavezno modrostno književnost, kjer je nauk povečini povedan v obliki pregovorov, življenjskih navodil (maksim), ukazov in prepovedi. Potemtakem je popolnoma naravno, da razodevajo evangeljske pripovedi lastnosti ustnega sloga. Evangeliji so v pisno obliko prelito ustno evangeljsko izročilo. V njih ni v ospredju najvišja možna objektivnost niti zgodovinska celovitost, temveč predvsem pomen Jezusovega nauka in delovanja. Vse to je povedano v slogu ustnega izročila, zato je v njih polno ponazoril, izrekov in pripovedi z modrostno in poučno vsebino. V njih je vse povedano tako, da se je Jezusa mogoče okleniti, verovati vanj in s tem postati nova stvar (prim. 2 Kor 5,17).

V šesti enoti *Nastanek novozaveznih spisov* (94-132) najprej razpravlja o nastanku sinoptičnih evangeljev, o njihovi medsebojni odvisnosti in neodvisnosti (sinoptično vprašanje) in njihovem odnosu do povsem drugačnega, Janezovega evangelija. Nato kratko razpravlja o vseh drugih knjigah, kakor so zvrščene v novozaveznem kanonu: o Apostolskih delih (105), Pavlovih pismih (106-124) in teh, ki so do nedavno veljala za Pavlova (124-127), o katoliških pismih (128-130) in Razodetju (130-132). V enoti kratko povzema novejša dognanja o nastanku posameznih novozaveznih knjig, tako da se v njej najbolj približa klasični obliki uvoda v Novo zavezo.

V sedmi enoti spregovori o *novih metodah razlaganja Svetega pisma* (133-146). Zadnja, osma, pa je *Pogled nazaj* (147-148), ko v kratkih povzetkih posreduje povedano, da bi bralec Nove zaveze, obogaten s tem spoznanjem, tako razumel sporočilo njenih besedil, kakor so ga razumeli prvi naslovljenci. Ker se zaveda, da bi bilo treba posamezne enote še bolj poglobiti, navaja v dodatku (148-151) veliko sodobne strokovne literature, ki bo pomagala poglobljati tovrstno problematiko in tako še bolj usposobiti za kar najbolj polno razumevanje novozaveznega sporočila.

Enote so napisane zgoščeno. Polne so novih spoznanj in dognanj. Tudi kar sta dognali metoda zgodovinskih književnih oblik (Formgeschichtliche Methode) in redakcijska metoda (Redaktionsgeschichtliche Methode) o nastajanju ustnega evangeljskega izročila in njegovem prelivanju v knjige, kakor tudi stara pričevanja o tem, je povedano na novo, sveže, tako da odraža Kirchschrägerjev *Uvod v Novo zavezo* najnovejše stanje novozavezne uvodne znanosti.

Knjigo odlikuje tudi izvrsten didaktični pristop. Vse je povedano strokovno in grafično ponazorjeno. Vsebino pogosto ponazarjajo grafikoni, skice, sheme. Na koncu vsake enote vprašanja povzemajo povedano, kar pripomore k poglobljenemu osebnemu usvajanju povedanega in utrjevanju le-tega. Knjiga ima nesporno znanstveno in didaktično vrednost. V njej še najbolj moti nenehno razločevanje žensk od moških. Kirchschräger dosledno pravi poslušalke in poslušalci, naslovljenke in naslovljenci, pisateljice in pisatelji itd. Tako daleč gre v tem razločevanju, da govori tudi o pisateljicah novozaveznih spisov. Trditev sicer podkrepi tako, da vemo danes o vlogi žensk v prvih krščanskih občestvih več, kakor so vedeli nekoč in zato sklepa, da so nekatere pisale tudi novozavezne knjige. Čeprav v prid temu ne navaja nobenega dokaza, se vendar dosledno izraža tako, da pri avtorstvu novozaveznih knjig govori tudi o pisateljicah. To razlikovanje postaja v knjigi kar moteče, posebno kadar je iz besedila nesporno jasno, da so s skupnim imenom mišljene tako ženske kakor moški. Mar ni prav v krščanstvu padla pregraja med ženskami in moškimi, tako da smo vsi eno v Kristusu (prim. Gal 3,28).

Francè Rozman

M. Limbeck, *Mit Paulus Christ sein. Sachbuch zur Person und Theologie des Apostels Paulus. Katholisches Bibelwerk GmbH, Stuttgart 1989, 155 str., ISBN 3-460-32811-8.*

Meinrad Limbeck, profesor bibličnih jezikov na Teološki fakulteti v Tübingenu, je napisal že nekaj knjig za nemško katoliško biblično ustanovo Bibelwerk v Stuttgartu. Za vse njegove knjige je značilno, da so vedno aktualne, polne novih spoznanj in praktično uporabne. Taka je tudi *Mit Paulus Christ sein* (S Pavlom biti kristjan). Knjiga je pravzaprav gradivo za poznanje osebnosti in teologije apostola Pavla, kakor pravi Limbeck v podnaslovu. V času, ko je vedno manj samoumevno, da smo kristjani, ima osebnost in nauk apostola Pavla še poseben pomen. Pavel je namreč moral zavzeto prepričevati rojake, zakaj je on, ki je kot veren Jud in bolj gorel za postavo kakor njegovi vrstniki (prim. Gal 1,14), postal kristjan. Kaj je takega v krščanstvu, da je hotel pridobiti zanj Jude in pogane po vsem svetu? Kakšno moč ima Kristus, da je imel zaradi njega vse drugo za smeti (prim. Flp 3,8)? Z odgovori na ta vprašanja more Pavel ljudem, ki se gibljejo med nihilizmom in tržiščem verskih ponudb, veliko povedati. Njegovi odgovori so pravzaprav vsebina knjige *S Pavlom biti kristjan*. Z njo tako osmišlja temelje vere, da tudi nihilist ne more ostati do njih več brezbrizen.

Pavlove odgovore je zajel v tri vsebinske sklope: *Pavel - Jud iz Tarza* (9-52), *Pavel - služabnik Jezusa Kristusa* (53-98) in *Pavel uči, kako je mogoče biti kristjan* (99-144). Knjiga ima še kratek uvod (7-8), kjer tako zgoščeno uvede bralca v glavne misli knjige, da je po prebranem uvodu zanesljivo ne

bo pustil iz rok, in dodatek (145-146), kjer s kronološkim navajanjem najpomembnejših dogodkov Pavlovega življenja umešča Pavla v prostor in čas.

Za polno razumevanje Pavlove osebe in njegove teologije je prvi sklop *Pavel - Jud iz Tarza* ključnega pomena. Pavlove teologije ne moremo prav razumeti, če ne poznamo njegovega življenja. Pavel ni abstraktno razpravljal o krščanstvu. Njegova pisma tudi niso *summa theologica* krščanstva. Pavel je vedno izhajal iz stvarnih življenjskih osnov in vanje vgrajeval razodete resnice. Njegovo življenje je ključ za razumevanje njegove teologije. Malokdo tako z življenjem potrjuje bistvo verskega sporočila kakor apostol Pavel. Pri njem začnemo iz njegovih osnovnih življenjskih danosti. Pavel je bil Jud in rimski državljani, preganjalec kristjanov in spet tako predan Kristusu, da mu je Kristus pomenil toliko kot življenje: »Zakaj živeti je zame Kristus in umreti dobiček« (Flp 1,21). Bil je kristjan in apostol narodov. To so znane stvari. Vendar jih Limbeck tako zaostri, da niso več samo znane stvari.

Pomislimo samo, da je bil Pavel Jud. In ker je bolj gorel za postavbo kakor njegovi vrstniki, je v polnosti živel judovstvo. Kako je mogel biti hkrati tudi rimski državljani (prim. Apd 22,28), kajti biti rimski državljani je pomenilo živeti tako, kakor so živeli in mislili pogani? To pa je bilo v diametralnem nasprotju z judovstvom, zato se postavlja vprašanje, kako je mogel biti hkrati Jud in pogani.

Še več. Pavel je bil Jud in zato član naroda, ki je vseskozi veroval v enega in edinega Boga Jahveja (prim. 5 Mz 6,4). Judovski monoteizem je nekaj edinstvenega v zgodovini narodov; Pavel pa kot kristjan uči, da je Jezus Sin Izraelovega Boga. Ima potemtakem

edini Bog Sina? Ali sta poslej dva boga?

In judovsko ljudstvo je zavzeto pričakovalo Mesijo. Mesijanizem je glavna značilnost zgodovine judovskega ljudstva, zato tudi Pavla; ko pa je Mesija prišel, ga je ljudstvo odklonilo in tudi Pavel je zagrizeno preganjal kristjane.

Pavel je potemtakem nasprotje tega, kar je bil kot Jud. Vendar je bil to nasprotje samo do srečanja s Kristusom pred Damaskom. Pavel je takrat postal nov človek. V srečanju s Kristusom je spoznal, da je v Kristusu udejanjeno vse, kar je Bog obljubljal po prerokih v zvezi z odrešenjem. Kristus je udejanjenje Božjega hotenja, da se človek reši in doseže namen svojega bivanja, zveličanje. Kar je postava obljubljala, a ni mogla dati, je udejanjeno v Kristusu, zato je Kristus konec postave in začetek novega stvarjenja.

O tem razpravlja Limbeck v drugem sklopu *Pavel - služabnik Jezusa Kristusa* (53-98) in prepričljivo pojasnjuje prejšnja vznemirljiva vprašanja. Kristus je odrešenik vsega človeštva, zato je tudi Pavel učitelj in brat vseh narodov. V Kristusu so padle pregrade med narodi. V njem »ni več Juda ne Grka, ni več sužnja ne svobodnjaka, ni več moškega ne ženske; zakaj vsi ste eno v Kristusu Jezusu« (Gal 3,28), zato je tudi Pavel Rimljanom Rimljan. Samo v luči Kristusovega odrešenja je mogoče prav razumeti Pavlovo rimsko državljaništvo. Značilno je, da o njem pripoveduje Luka v Apostolskih delih (prim. Apd 22,28), čigar temeljno umevanje Kristusa je prav to, da je Kristus vesoljni odrešenik. Pavel tudi ni učeno razpravljal o razmerju oseb znotraj Svete Trojice, temveč je le jasno učil, da je v Kristusu tako udejanjeno Božje hotenje odrešiti človeka, da je to udeja-

njenje posebljeno v osebi nazareškega Jezusa. Jezus ni novi bog, temveč nazvzen razodeti Bog, ki rešuje. Reševanje je namreč najbolj svojsko Božje delovanje. In kakor se je Izrael upiral postavi, jo kršil in s tem odklanjal Boga, tako se je obnašal tudi, ko se je Bog razodel v Mesiju, ki poseblja postavo in preroke. Zavrnitev Mesije s strani judovskega ljudstva ima svoje korenine v tem, da je to ljudstvo kršilo postavo in odklanjalo preroke.

V Pavlu je Kristusov nauk postal stvarnost. V njem ni bil samo kot prepričanje ali življenjski nazor, temveč tudi kot moč od zgoraj, ki je prepričanje udejanjala; evangelij je postal »Božja moč, dana v rešitev vsakomur, ki veruje« (Rim 1,16), zato nas more Pavel res najbolje poučiti, kako je mogoče biti kristjan.

Francè Rozman

A. Z. Kiš, *Knjiga o Jobu u hrvatskologagolskoj književnosti*, **Hrvatsko filološko društvo, Zagreb 1997, 198 str.**

Antonija Zaradija Kiš je leta 1997 v Zagrebu izdala knjigo z naslovom *Knjiga o Jobu u hrvatskologagolskoj književnosti* in mi jo kot zavzetemu bralcu Jobove knjige prijazno poslala, da jo predstavim našim bralcem. To zdaj izpolnujem s toliko večjo zavzetostjo, kolikor večja je zamuda.

Pojem 'hrvaškologagolska književnost' pomeni spise, ki so napisani v glagolski pisavi, v glagolici, nanaša pa se predvsem na številne nabožne spise iz 14. in 15. stoletja. Glagolica je pisava, ki jo je za slovanski jezik sestavil Konstantin, preden sta leta 863 z bratom Metododom odšla na Moravsko. Ime je dobila po glagolu 'glagolati', ki pomeni 'govoriti'. V njej so bile napisane prve slovanske knjige, zlasti cerkvene (evangeliji, psalmi, obredniki, homilije, življenjepisi svetnikov in cerkvenih očetov), pa tudi nekatere svetne knjige. Uporabljali so jih na Moravskem in v Spodnji Panoniji, po Metodovi smrti leta 885 in izgonu njegovih učencev pa so jih uporabljali in jih širili v Makedoniji, v Hrvaškem primorju, v Dalmaciji in na Kvarnerskih otokih. V Makedoniji so po 12. stoletju glagolico zamenjali s cirilico, na Hrvaškem pa so izvirno okroglo glagolico preoblikovali v oglato in z njo napisali izredno veliko knjig.

Glagoljaši, to so katoliški duhovniki, ki so opravljali bogoslužje v slovanskem jeziku in uporabljali glagolico, so prevajali in prepisovali različne nabožne spise, pisavo pa so uporabljali tudi za svetne listine in zapise. Od druge polovice 14. stoletja so glagolico v svetni uporabi spreminjali v veza-

no pisavo in pisali z njo različne pravne listine, matične knjige in tudi leposlovne zbornike. Prva tiskana knjiga pri južnih Slovanih je bil *Misal* (1483), ki je bil tiskan v glagolici, prepisovanje bogoslužnih knjig pa je nato zaradi tiska počasi prenehalo. V vsakdanji rabi se je glagolica obdržala do 19. stoletja, pri bogoslužju pa so besedila v glagolici uporabljali še v začetku 20. stoletja. Glagoljaši so bili zelo zavedni in podjetni in so dosegli, da je papež Inocenc IV. dovolil slovansko bogoslužje in glagolico, namesto latinskega in latinice, Senjski škofiji leta 1248, Krški škofiji pa leta 1252.

Na Hrvaškem so bili glagoljaši skozi skoraj celo tisočletje duša verskega in tudi narodnega življenja, na Slovenskem pa imamo le nekaj sledov njihovega delovanja. Najbolj znani so številni napisi po cerkvah (od srede 15. stoletja naprej) v širši okolici Koprca (Predloka, Hrastovlje, Zanigrad), na Vipavskem (Dornberk), na Krasu (Štanjel), na Notranjskem (Ilirska Bistrica), na Dolenjskem (Žunovec), pa tudi na Gorenjskem (Stara Fužina, Bodešče, Godešič). Najstarejši glagolski rokopis v Sloveniji je *Ljubljanski homiliar*, iz srede 13. stoletja. Iz 17. stoletja pa imamo več kot sto delno ohranjenih brevirjev, misalov in homiliarjev, ki so prišli k nam s Hrvaškega.

In zdaj h *Knjigi o Jobu*. Obravnavana knjiga je sestavljena iz petih delov. Prvi del prikazuje, kako so Jobovo vprašanje, to je vprašanje trpljenja pravičnega, reševali že stari Sumerci, Babilonci in Egipčani. Med zapisi najstarejših narodov so tudi bistroumni izreki, modrostne pesmi in poučne zgodbe, ki odgovarjajo na razna življenjska vprašanja in imajo svoj izvor v še starejšem ustnem izročilu. Ustno in nato pisno izročilo so pre-

našali iz roda v rod, pa tudi iz kraja v kraj, zato so si številna časovno in prostorsko oddaljena izročila presegnetljivo podobna. Izraelova modrost, ki je imela svoje središče v Jeruzalemu in jo hranijo svete knjige stare zaveze, pa je tako vzvišena in нравno čista, da z njo ni mogoče enačiti nobene druge modrosti.

Drugi del obravnava hebrejsko svetopisemsko knjigo o Jobu: čas in kraj nastanka, pisatelja in zgradbo, vsebino in pesniške prvine, mesto v kanonu in prevode. Avtorica predstavlja najbolj znane sodobne prevajalce in razlagalce. Vsi pisci se strinjajo, da Jobova knjiga obravnava vprašanje trpljenja pravičnega, zahajajo pa v hude zadrege in kričeče razlike zlasti glede enotnosti in zgradbe knjige, glede vsebine in vloge posameznih govorov, glede razporeditve in poteka razprave, in seveda glede rešitev in sklepov, ki jih Jobova knjiga prinaša.

Naj k temu dodam svoje mnenje. Načelno vidim rešitev Jobovega vprašanja v znani izpovedi apostola Pavla: »Ne zavedam se sicer nobene krivde, vendar zato še nisem opravičen, sodi mi namreč Gospod« (1 Kor 4,4). Razlika med Jobom pred preizkušnjo in po njej je kakor razlika med farizejem in cestninarjem, ki sta šla v tempelj molit (prim. Lk 18,9-14), in pot, ki jo med preizkušnjo Job prehodi, je kakor pot, ki jo je prehodil Savel-farizej, da je postal Pavel-apostol (prim. Apd 9,1-19). Vsakemu, ki se ukvarja z Jobom in ga omenjena vprašanja žulijo, priporočam prevod in razlago Jobove knjige v *Sveto pismo* (Ljubljana 1996), kjer so nakazane številne ugodne rešitve, ki daleč presegajo običajne predloge razlagalcev. Najbolj viden premik je razdelitev celotne razprave na tri področja: forum externum (3,1-

31,40); forum internum (32,6-37,24); forum aeternum (38,1-42,6).

Tretji del je najbolj obsežen in predstavlja jedro knjige. V njem je najprej seznam 32 glagolskih brevirjev, s podatki o izvoru in sedanjem domovališču, ki vsebujejo tudi prevode Jobove knjige in so po večini iz 14. in 15. stoletja. Dva izmed navedenih kodeksov vsebujeta celotno besedilo Jobove knjige (*Vatikanski* in *Moskovski brevir*), vsi ostali pa samo odlomke. Primerjava prevodov z grškim in latinskim prevodom kaže, da so nekateri narejeni po grškem, ki je bil narejen v 3. stoletju pred Kristusom (Septuaginta), nekateri pa po latinskem, ki je bil narejen v 4. stoletju po Kristusu (Hieronimova Vulgata).

Avtorica posebej obravnava dva primerka: *Moskovski brevir*, ki je narejen po Vulgati, in *Vrbniški I. brevir*, ki je narejen po Septuaginti. *Moskovski brevir* se tako imenuje, ker ga hranijo v knjižnici v Moskvi, napisan pa je bil sredi 15. stoletja, verjetno v kraju Tribihovići v Liki. Omenjeni brevir je še posebej zanimiv, ker je izmed vseh brevirjev najmanj znan in raziskan, obravnavana Jobova knjiga pa je le del celotnega brevirja. Predstavitev vsebuje utemeljeno domnevo o nastanku brevirja, značilnosti pisave, oblikoslovja in besedišča, sloga in prevoda, in seveda celotno besedilo Jobove knjige, izpisano v latinici. Bral sem ga z velikim veseljem in hkrati obžaloval svoje premajhno poznavanje slovanških jezikov.

Vrbniški I. brevir se tako imenuje, ker so ga našli v Vrbniku na otoku Krku, napisan pa je bil na koncu 13. in na začetku 14. stoletja. Vsebuje samo tri odlomke Jobove knjige: 1,1-22; 2,1-13; 3,1-15. To je najstarejši brevir; vsebuje največ starinskih oblik in se naj-

bolj približuje začetni glagolici. Tudi ta predstavitev vsebuje značilnosti pisave, oblikoslovja in besedišča, sloga in prevoda, in seveda celotne tri odlomke, izpisane v latinici.

Četrty del predstavlja Joba v parimejnikih. Parimejnik je knjiga, v kateri so parimije, iz grške besede paroi-mia, ki pomeni prilika, zgled, paroi-miarion je knjiga beril. Na ozemlju nekdanje Jugoslavije je ohranjenih in znanih samo pet srbskih parimejnikov in samo v dveh izmed njih so tudi odlomki Jobove knjige (v Hilendarskem iz 13. stoletja in v Dečanskem iz 13. oziroma 14. stoletja). Vseh ohranjenih parimejnikov je okrog 50 in v 12 izmed njih so ohranjeni tudi odlomki Jobove knjige, ki govorijo o postu, molitvi in pokori, in so jih brali pri večernicah v prvih petih dnevih velikega tedna: ponedeljek (1,1-12), torek (1,13-22), sredi (2,1-10), četrtek (38,1-23 in 42,1-5), petek (42,12-17). Najbolj znani parimejniki so: Zaharinski (hranjen v Petrogradu), Grigorovičev (v Moskvi) in Lobkovski (v Moskvi), vsi iz 13. stoletja. Parimejniki niso pisani v glagolici, temveč v cirilici, pomembni pa so, ker izhajajo iz starejšega glagolskega izročila in ohranjajo sledove prevoda, ki sta ga naredila sveta brata Ciril in Metod.

Avtorica posebej obravnava Zaharinski parimejnik, ki se v izjemno številnih primerih ujema z glagolskimi besedili, in ga primerja z *Vrbniškim I. brevirjem* in z *Brevirjem Vida Omišljana*. Predstavitev vsebuje besedilo štirih odlomkov Jobove knjige iz parimejnika (1,1-12; 1,13-22; 2,1-10; 38,1-23 in 42,1-5; manjka običajni peti 42,12-17) izpisano v latinici in obdelavo oblikoslovnih in besednih različic. Primerjava parimejnika in brevirja nakazuje, da se cirilski parimejnik opi-

ra na glagolski brevir in da je brevir vsekakor bližji prevodu svetih bratov Cirila in Metoda.

Peti in sklepni del knjige obravnava Joba kot ljudskega svetnika in zavetnika ter opisuje njegovo podobo v besedni in likovni umetnosti. Zaradi hude bolezni, ki jo je Job preстал, so se mu zlasti v srednjem veku in naprej priporočali v različnih kužnih in zavratnih boleznih, o čemer pričajo tudi njemu posvečene prošnje v obliki zagovorov. O njegovi preizkušnji in njegovi nagradi pripovedujejo številne zgodbe in pesmi.

Silno poučna je zgodba o Jobu in sviloprejkji, ki je prišla k nam iz Furlanije in je nastala v 15. stoletju. Legenda govori o Jobu kot o srečnem človeku, ki ni nikoli grešil in je vedno spoštoval Boga. Satan pa začne, z Božjim dovoljenjem, Joba preizkušati tako, da mu odvzame vse imetje in mu pošlje težko bolezen. Ker pa Job kljub temu ni preklinjal, je satan storil, da je Job postal črviv in ga je njegova žena odnesla na kup gnoja, kjer so ga vsi zasmehovali, on pa je molčal. Na kupu pa je raslo lepo drevo, ki ni imelo sadu. Ko je Bog videl, da je Job res pravičen, mu je povrnil povečano vse njegovo imetje in ga ozdravil, črve iz njegovega telesa pa je prestavil na lepo murvino drevo in jih spremenil v sviloprejke. Tako so prve sviloprejke izšle iz Jobovih ran, kar pomeni, da tudi iz hudega pride kaj dobrega in je zato treba tudi hudo vzeti za dobro. Podoben je nauk naših ljudskih pesmi o Jobu in godcih, ki jih Job poplača z zlatniki, čudežno nastalimi iz njegovih črvov.

Zelo raznovrstne so tudi Jobove upodobitve, po vsebini in po izdelavi: na naslovnica in v velikih začetnicah v knjigah, na običajnih in okenskih

slikah, v kipih in dolbenih podobah, v kapelah in cerkvah so prikazani različni prizori iz Jobovih zgodb. Pri nas je Job tudi zavetnik čebelarjev, saj je znanih okrog 2000 panjskih končnic s približno 700 različnimi prizori iz Jobovih zgodb. V ozadje Joba kot zavetnika čebelarjev pa najbrž lahko postavimo uganko, ki jo je sodnik Samson zastavil Filistejcem: »Iz požeruha je prišla jed, iz hudega je prišlo sladko« (Sod 14,14). Uganka se je nanašala na leva, ki ga je Samson ubil in čez nekaj dni našel v njegovem trupu roj čebel z medom (prim. Sod 14,8): Iz hudega požeruha (leva) je prišla sladka jed (med). Tako iz hudih čebel prihaja sladek med in spet smo pri prvi resnici Jobove knjige: tudi iz hudega pride kaj dobrega, tudi hudo je treba vzeti za dobro.

Glagolski Job je star skoraj 700 let. Čeprav je od svojega slovanskega izvornika oddaljen že približno 400 let, je verjetno precej točen prepis prevođa, ki sta ga naredila sv. Ciril in Metod. Vsakdo, ki bi rad slišal, kako so »glagolali« naši davni predniki, bo z veseljem bral predstavljeno knjigo, še posebej pa raziskovalci slovanskih jezikov.

Jurij Bizjak

M. Nikić (ur.), *Reinkarnacija i/ili uskrsnuće, Filozofsko-teološki institut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb 1998, 308 str.*

V Biblioteki Filozofski niz je Filozofsko-teološki inštitut Družbe Jezusove v Zagrebu izdal zajeten zbornik predavanj z znanstvenega-interdisciplinarnega simpozija Filozofske fakultete Družbe Jezusove, Filozofsko-teološkega inštituta DJ v Zagrebu in Teološke fakultete Univerze v Innsbrucku pod naslovom *Reinkarnacija in/ali vstajenje*, ki je bil v Zagrebu 21. in 22. novembra 1997.

Urednik Mijo Nikić začenja predgovor s prikazom razlike med reinkarnacijo, ki pomeni vero v selitev duše, in krščanstvom, ki poudarja enkratno človeško zemeljsko življenje in njegovo odločitev za večnost. Tisti, ki sprejemajo reinkarnacijo, verujejo, da duša potrebuje številna življenja, da bi se lahko očistila od nabranega karmana (ali karme) oziroma slabih dejanj, ki ji ne dovoljujejo vstopa v blaženo božansko stanje ali nirvano. Po telesni smrti se tako duša vrača v tostransko življenje v nekem drugem telesu, dokler ne izstopi iz kroga prisilnih rojstev. Zagovorniki reinkarnacijskega verovanja trdijo, da je reinkarnacija potrebna zaradi pravičnosti. Bog bi bil krivičen, če ne bi bilo reinkarnacije, saj bi nekaterim omogočal srečo, drugim pa nesrečo brez lastne krivde. Zakon karme naj bi reševal problem pravice in krivice na svetu: različne vrste ponovnega rojstva naj bi ustrezale določeni lestvici zaslug na temelju stopnje zadoščenja (7).

V uvodnem nagovoru se je Marko Matic vprašal po razlogih simpozija in po vzrokih vere v reinkarnacijo (9-10) in omenil, da želi ta simpozij nada-

ljevati prejšnjega z naslovom *Nova religiozna gibanja*. Prav nova duhovna gibanja, kot so nova doba (new age), teozofska in antropozofska združenja, zagovarjajo in razširjajo idejo o reinkarnaciji. Ideja, da človek lahko po smrti še enkrat ali večkrat začne zemeljsko življenje, ni več lastna samo velikim verstvom Daljnega vzhoda budizmu in hinduizmu, marveč se je v zadnjih desetletjih vse bolj udomačila tudi v Evropi in Ameriki. Raziskave kažejo, da 25 % in še več prebivalstva Evrope sprejema vero v reinkarnacijo kot možno in sprejemljivo. V preteklosti so reinkarnacijo sprejemali samo posamezni elitni krogi, kot Kant, Lessing, Herder, Goethe, Schopenhauer in drugi, danes pa se zaradi ezoteričnega in okultnega slovstva ter vzhodnih metod meditacije vse bolj širi v vse sloje prebivalstva (9). Vzroki za sprejemanje reinkarnacije so zelo različni. Nekateri jo sprejemajo, ker naj bi jim ponujala novo priložnost za boljše samouresničenje in možnost popraviti grehe in neuspehe iz prejšnjega življenja. Drugi vidijo v njej možnost uresničitve vseh človeških zmožnosti, ki jih ni mogoče uresničiti v enem samem življenju. Spet drugi pa si jo razlagajo tako, da si človek z vsakim dejanjem pripravlja možnosti za prihodnja življenja. Nekateri sprejemajo reinkarnacijo, ker naj bi uspešno odpravljala sovraštvo in rasizem in pospeševala ljubezen in odprtost do vseh ljudi. Če namreč obstaja možnost, da se človek reinkarnira iz ene v drugo raso, iz ene v drugo narodnost, potem smo dolžni ljubiti vse ljudi in vse narode. Nekateri se navdušujejo nad reinkarnacijo, ker bi prav reinkarnacija dobro razložila razlike med ljudmi. Na vprašanje, zakaj so nekateri vedno revni, nemočni, drugi pa

bogati in zdravi, privrženci reinkarnacije odgovarjajo, da je naše sedanje stanje rezultat našega prejšnjega življenja. V ta namen navajajo svoje izkušnje iz prejšnjega življenja, ki naj bi se jih spominjali. V ta namen so nekateri psihiatri celo uvedli reinkarnacijsko psihoterapijo. M. Matić zaključuje svoj nagovor z razmislekom o razliki med pojmovanjem reinkarnacije na Vzhodu in Zahodu, saj na Zahodu ni ohranila istega pomena in vloge, kot jo ima na Vzhodu. Hinduizem in budizem doživljata reinkarnacijo kot nekaj strašnega, kot kazen in prekletstvo, kar povzroča srh in strah, ki ga človek doživlja in se ga želi rešiti in vstopiti v blaženo stanje brahmana ali nirvane. Privrženci reinkarnacije na Zahodu pa vidijo v njej nekaj pozitivnega, kar naj bi omogočalo človeku, da lahko dalje živi in uresničuje cilje in želje, ki jih ni mogel uresničiti v prejšnjem življenju.

Zagrebski filozof Josip Čurić je v predavanju *Človek – edino smrtno bitje na svetu* (17-24) poudaril, da je človek po svoji naravi umrljivo bitje, ki svojo smrt doživlja samo enkrat, da je človekovo umiranje edinstven pojav v stvarstvu, saj s smrtjo človekov Jaz lahko dobi novi in celovitejši odnos do stvarstva. S pomočjo Tomaža Akvinskega in predvsem Karla Rahnerja poudarja, da v smrti človekov duh ne postaja »nesvetski« (akosmisch), marveč »vsesvetski«, vsenavzoč (allkosmisch). Smrt je najpomembnejše človekovo dejanje, saj se človek prav v smrti odloča o sebi, podobno, kot so se angeli odločili o sebi. Predavanje končuje z mislijo pesnika Louisa Veuillota na bolniški postelji: »Smrt je najmočnejše dejanje našega življenja; zato ga moramo dostojno opraviti« (23). Metafizična antropologija s po-

močjo Svetega pisma poudarja, da je smrt enkratna in pomembna. V 20. stoletju pa je umiranje razvrednoteno, kar po svoje pospešujejo tudi zagovorniki reinkarnacije, ki bi radi odvzeli umiranju izvorno resnost in odgovornost tudi zaradi prilagojene razlage karme.

Filozof Ivan Koprek je imel predavanje *Problem reinkarnacije v sodobni filozofiji* (25-35). Najprej je navedel nekatere vzroke za fascinacijo reinkarnacije, nato naredil zgodovinski prerez reinkarnacije v filozofiji in končal svojo razpravo o reinkarnaciji v sodobni filozofiji. V evropski filozofski misli je misel o možnosti reinkarnacije navzoča od vsega začetka do danes. Razlage za njeno privlačnost ni treba iskati le v oživljanju ezoterike (ki je gotovo reakcija na materializem in biologizem do nedavnega časa), marveč tudi v porasti ekološke zavesti in »recycling« miselnosti. Idejo o reinkarnaciji utrjuje tudi logika »kategoričnega komparativa«: hitreje, višje, dalje. Gre za besedo o večnem idealu, ki neguje iluzijo o brezmejnem napredku. Koprek še posebej upošteva problematiko odnosov duha in telesa v tako imenovani Philosophy of Mind in identiteti osebe, kjer razpozna nekatere prvine za pospeševanje in zanikanje ideje o reinkarnaciji. Razpravo končuje z mislijo, da bo človek ostal samo človek v nepopolnem svetu, vendar to ni vzrok za pesimizem in tragiko, marveč za resnost. »V nas, ki se imenujemo kristjani in potujemo po tem svetu z besedo 'velika noč' na svojih ustnicah, živi resnica, da Bog ljubi svet, ker je nepopoln. Mi smo Božja utopija – v nastajanju« (34).

Filozof Ivan Macan: *Filozofska kritika reinkarnacije* (36-45). Po razložitvi terminov poskuša Macan ugotoviti

viti predpostavke in razloge, ki so v prid sprejetja tega nauka. V drugem delu pa navaja razloge, ki so na temelju lastnega filozofskega razmišljanja proti sprejetju reinkarnacije kot končne maksime lastnega življenja in delovanja. Eden od glavnih razlogov, da reinkarnacije ne more sprejeti, je ohranjanje lastne identitete in osebnosti kot temelja moralnega življenja, kar ideja reinkarnacije odpravlja.

Sociolog in fenomenolog religije iz Splita Jakov Jukić, psevdonom za Željka Mardešića, je dal naslov svojemu predavanju *Sociološko ozadje idej o reinkarnaciji danes* (46-90). V izčrpnem in dolgem predavanju je govoril o razlogih in izhodiščih ideje o reinkarnaciji, zgodovini ideje o reinkarnaciji, ezoteriki in teozofiji o treh družbenih spodbudah verovanja v reinkarnacijo (sodobno tekmovanje v družbi med ljudmi, možnost za osebno srečo in zdravje, beg od smrti). Srečanje s krščanstvom je spravilo idejo o reinkarnaciji v sinkretistične vode in je zato prišlo do metamorfoze te ideje. Najprej v gnosticizmu, nato v razsvetljenstvu. Kljub temu pa sta največjo reinterpretacijo naredili ezoterika in teozofija, ki postavlja reinkarnacijo na popolnoma nove in drugačne temelje. Druga metamorfoza se je zgodila v novi religioznosti, tretja pa v naukih new agea. Med staroindijskim pojmovanjem reinkarnacije in današnje postmoderno razlago je veliko razlik in nasprotij. Tako se je še enkrat pokazalo, da religija ni samo sklop, ampak tudi sredstvo za zunajreligijske cilje. Glede družbenega ozadnja ideje o reinkarnaciji avtor ugotavlja, da se navezuje na omenjene tri metamorfoze. Zato tudi sklepa, da moderni človek bolj izkorišča to idejo, kakor da bi jo sprejemal z vsemi posledicami. Jukić

navaja statistične podatke glede vere v reinkarnacijo iz leta 1990. Od 13 % do 30 % Evropejcev veruje v reinkarnacijo. Odstotki za ZDA so mnogo višji, saj tam 21 % veruje v reinkarnacijo, 22 % pa ni popolnoma prepričanih, čeprav jo tudi sprejemajo. Tako je odstotek tistih, ki verujejo v reinkarnacijo, v ZDA med 40-50 % (78-79).

Filozof in patrolog Anto Mišić je imel prispevek z naslovom *Smrt in umiranje v zgodnjekrščanskem slovu* (91-109). Smrt je bila večno človekovo vprašanje, predvsem vprašanje, ali je po smrti možnost življenja, in o odnosu telesa in duše. Kristjani so svoj odnos do smrti in umrlih podedovali iz judovskega izročila in iz kultur, ki so jih obdajale. Novost, ki jo prinaša krščanstvo v antični svet, je optimizem krščanskega upanja na vstajenje, v katerem sodeluje tudi človekovo telo. Za kristjane je smrt boleča ločitev, čeprav ni zlo samo po sebi, marveč prehod v boljše in popolnejše življenje. Krščanska drža poudarja človeško celostnost, sestavljenost iz duše in telesa, ki sta deležna tudi prihodnjega življenja. Tako kristjani zavračajo platonsko pojmovanje telesa kot ječe, iz katere je duša s smrtjo rešena, prav tako pa tudi preeksistenco duše in njeno reinkarnacijo. Starejši krščanski pisatelji, predvsem apologeti iz 2. stoletja, v duhu biblične tradicije poudarjajo močno povezanost in enakovrednost duše in telesa, ki ohranjata svojo istovetnost tudi po vstajenju. Zgodnjekrščanski pisatelji, ki pišejo po Origenu, kot npr. Gregor Niški, se bolj naslanjajo na platonsko in neoplatonsko tradicijo, v kateri je telo manj vredno od duše. Toda tudi oni ne postavljajo pod vprašaj dogme o vstajenju telesa, čeprav ga včasih istovetijo s tistim pred smrtjo. Vstalo telo

si predstavljajo kot spremenjeno, poduhovljeno in kot tako prilagojeno za ponovno združitev z dušo.

Psihiater Miro Jakovljević je prispeval *Psihiatrični pogled na reinkarnacijo* (110-120). V razpravi je najprej govoril o človeku in njegovem svetu idej, ki ga razlikujejo od drugih zemeljskih bitij. Ideje (religijske, znanstvene, filozofske, politične, umetniške itd.) so v službi razumevanja človekovega življenja, njegovega mesta v svetu in mu obenem pomagajo, da se v svetu laže znajde. Zraven tega so ideje močna gibala človekovega vedenja in obenem omogočajo tudi manipulacijo. Jakovljević priznava, da je religiozna ideja o reinkarnaciji zelo zanimiva in razširjena in lahko zelo vpliva na ljudi in njihovo obnašanje, tako pri zdravih kot bolnih osebah. Ker se psihiatrija ukvarja s proučevanjem in zdravljenjem bolnega obnašanja, je Jakovljević predstavil psihiatrični pogled na idejo reinkarnacije in možnost njene uporabe pri zdravljenju duševnih težav. Govori tudi o tako imenovani reinkarnacijski terapiji. V neznanstveni in neuradni psihiatriji obstajajo različne metode, ki jih nekateri psihiatri prakticirajo, da bi aktualizirali prejšnje življenje. »Najbolj znane so 'resonančna' metoda ali metoda odmeva, različne vrste meditacije, metoda ponovnega rojstva (rebirthing) in kanaliziranje (channeling), metoda vodene regresije« (114). »Doslej ni znanstvenih dokazov, ki bi potrdili obstoj spomina na prejšnja življenja in idejo o reinkarnaciji« (119).

Teolog in psiholog Mijo Nikić je predstavil *Neizprosni zakon karme (karmana) in krščansko odpuščanje* (121-139). Krščanstvo veruje v enkratnost zemeljskega življenja in poudarja pomembnost človekove odločitve za

večnost. Tisti, ki sprejemajo reinkarnacijo, verujejo, da duša potrebuje veliko življenj, da bi se lahko očistila od nakopičenega karmana, oziroma od dejanj, ki ji ne dovolijo vstopa v blaženo božansko stanje ali nirvano. Dušo žene nazaj v podzemeljsko življenje neizprosni zakon karmana oziroma moralni zakon vzroka in posledic. Karman je trojen: sanchita (nakopičena dela): seštevek vseh karmanov tega in preteklih življenj; prarabdha (začeta dela, postavljena v gibanje); kriyamana: karman, ki se ustvarja in dodaja v tem življenju karmanu sanchita z mislimi, besedami in dejanji. Samo v človekovem položaju je mogoče prekiniti karmično verigo vzrokov in posledic in doseči osvoboditev. Po modernem hinduističnem katekizmu gre za proces duše, podoben razvoju metulja, ki doživlja metamorfozo. Pojmovanje reinkarnacije je v različnih kulturah različno razloženo. Na Vzhodu je reinkarnacija nekaj, česar se je potrebno čimprej rešiti, na Zahodu pa jo pojmujejo kot upanje, kot pot progresivnega samoodreševanja. V drugem delu je Nikić govoril o krščanskem odpuščanju, ki je Božji dar in spodbuja kristjana k odpuščanju bližnjemu. V krščanstvu je temelj vsega Bog, ki je ljubezen.

Innsbruški profesor dogmatike in ekumenizma, veliki poznavalec Origena, Lothar Lies, je prispeval predavanje *Origen in njegove omembe reinkarnacije* (140-147). Njegov prispevek je zelo pomemben, saj se različne verske ločine, ki zagovarjajo reinkarnacijo, sklicujejo na Origena. Lies že pri razlagi pojmov poudarja, da se danes reinkarnacija ne pojmuje več samo kot selitev duš, marveč pri antropozofih predvsem kot procesno samonastajanje in rojevanje človeškega jaza.

Katoliški raziskovalci kot tudi antropozofi so prepričani, da Origen ni zagovarjal selitve duš, čeprav si je ta vprašanja postavljal in tudi na sebi lasten način razlagal. Žal so Hieronim, Justin in cerkveni nauk razglasili Origena, ki je bil zvest Svetemu pismu, za heretika (147).

Profesor zgodovine in teologije verstev A. Roest Crolius je že v naslovu svojega predavanja zatrdil: *Monoteizem in reinkarnacija: nespravljiva* (148-152). Avtor našteje dvanajst razlogov, zakaj sta monoteizem in reinkarnacija nespravljiva. Obenem zaključuje, da je idejo o reinkarnaciji lažje utemeljevati s filozofijo kot z verstvi.

K. H. Neufeld, fundamentalni teolog iz Innsbrucka, ki je dal svojemu predavanju naslov *Verujem v vstajenje telesa* (153-159), je najprej govoril o pojmih »resurrectio corporis«, »resurrectio carnis« in »resurrectio mortuorum«, nato pa poudaril, da ima vse, kar izhaja iz Boga, v njem trajnost. Predavanje pa je končal s smrtjo in vstajenjem Jezusa Kristusa.

Alfred Schneider je prinesel nekaj stičnih in različnih točk o vicah in reinkarnaciji in zato dal naslov predavanju *Razmišljanje o vicah in reinkarnaciji*. Tako vice kot reinkarnacija imata skupno to, da je pred vstopom v dokončno blaženo stanje oziroma združitve z Bogom potrebno očiščenje duše (160-167).

Predavatelj kristologije in teološke antropologije Ivan Karlič je predstavil *Jezusa Kristusa - odrešenika človeštva* (168-185), dogmatik Marko Matić *Jezusovo vstajenje - temelj krščanske vere* (186-197) in Ladislav Nemet *Eshatologija in pojem reinkarnacije v katoliški teologiji XX. stoletja* (198-212).

Profesor histologije in embriologije na Medicinski fakulteti v Zagrebu Anton Švajger je govoril o možnosti reinkarnacije z biološkega vidika in je dal naslov predavanju *Biologija in reinkarnacija genom in klon* (213-235). Najprej je razložil pojme »klon«, »kloniranje«, nato govoril o genetiki, kromosomih in genih, prenašanju genov na potomstvo itd. Švajger je ostal na svojem področju in se na področje reinkarnacije pravzaprav ni spuščal.

Pietro Cantoni je prispeval razpravo *Biblija in reinkarnacija* (254-271), kjer je poudaril, da so že v zgodnjem krščanstvu - v gnostičnih krogih - obstajali poskusi, da bi se vera v reinkarnacijo utemeljila na Svetem pismu. Avtor ugotavlja, da ni v Stari zavezi nič bolj protislovnega kot antropologija, ki bi vključevala reinkarnacijo, saj je človekovo telo njegov bistveni sestavni del. Prav tako ni v Novi zavezi nobenega besedila, ki bi vključevalo vero v reinkarnacijo. Apostol Pavel ne trdi, da bi človek hrepenel po tem, da bi bil slečen, marveč, da bi se še oblekel, kar pomeni, da bi prejel poveljčano telo.

Islamski teolog Ševko Omerbašić je imel predavanje *Drža islama glede ideje reinkarnacije* (243-253). Predavanje je sklenil s trditvijo, da med islamsko držo in reinkarnacijo soglasje ni mogoče, saj islam govori o enem človeku in eni duši, o vstajenju, o sodnem dnevu, o posebnosti duše vsakega posameznika. Zato sprejetje ideje reinkarnacije ne bi ogrozilo samo temeljne predpostavke islamske teologije, temveč islam na splošno.

Pastoralist Tonči Trstenjak si je postavil vprašanje o pastoralni strategiji Cerkve danes. Zato je dal predavanju naslov *Reinkarnacija - pastoralni izziv za Cerkev* (236-242). Trste-

njak ugotavlja, da Cerkev ob pojmu reinkarnacije reagira v svojih dokumentih zadržano, ker najbrž želi s tem zmanjšati njen pomen. V pastoralnem smislu pa je reinkarnacija vsekakor izziv Cerkvi, ki bi morala v svojem oznanjevanju pogosteje govoriti o eshatoloških temah, ki so za sodobnega človeka velika skrivnost in vse večji problem. To pa zahteva resen filozofski, teološki, psihološki in kulturološki pristop.

Zbornik vsebuje tudi slovar pojmov (275-285), imensko kazalo (286-292) in pojmovno kazalo (293-303), zaradi česar je še bolj uporaben.

Vinko Škafar

M. Nikić (ur.), *Novi religiozni pokreti, Filozofsko-teološki inštitut Družbe Isusove u Zagrebu, Zagreb 1997, 336 str.*

V Biblioteki Filozofski niz je Filozofsko-teološki inštitut Družbe Jezusove v Zagrebu izdal zbornik predavanj z znanstvenega simpozija Filozofske fakultete Družbe Jezusove o novih religioznih gibanjih *Novi religiozni pokreti*, ki je bil v Zagrebu 15. in 16. novembra 1996.

V predgovoru je Mijo Nikić ugotovil, da sta Hrvaška in tudi Bosna in Hercegovina pod vplivom močne propagande novih duhovnih gibanj, psevdoreligijskih organizacij, različnih sekt in gurujev, ki z veliko zagnanostjo in gorečnostjo pridobivajo neopredeljene in tiste, ki so razočarani v svojih tradicionalnih Cerkvah. »Metode propagande in pridobivanja novih članov so dobro izdelane in se v praksi opravljajo na različne načine« (7).

Mijo Nikić je s shemo religiologa Massima Introvigneja predstavil *fenomen novih religioznih gibanj vzhodne in zahodne provenience* (17-39). V zadnjih treh desetletjih je prišlo do prebuditve in naglega razvoja novih ali zgolj obnovljenih verskih ločin, ki jih imenuje nova religiozna gibanja. Le-ta so velik izziv za Cerkev in včasih tudi nevarna za samo družbo, ne glede na to, ali so ljudje verni ali ne, in sicer zaradi različnih umorov in samomorov znotraj novih duhovnih gibanj (okultne in satanistične ločine). Poleg razdelitve po izhodišču (Vzhod, Zahod) predstavlja Nikić osebe, ki so še posebej nagnjene k novim duhovnim gibanjem, pa tudi razloge za razširjanje novih duhovnih gibanj in sekt. Poskuša odgovoriti tudi na vprašanje,

kakšno držo naj zavzamemo do privržencev novih duhovnih gibanj.

Fundamentalni teolog Tomislav Ivančić je v svojem predavanju *Credo novih religioznih gibanj* (40-57) analiziral »credo« novih gibanj in sočasno predstavil Jezusa Kristusa kot ideal, h kateremu teži vsa zgodovina. Najprej je predstavil globalni duhovni ambient novih duhovnih gibanj, kjer se je pomudil ob evangelijsko-binkoštnih, ezoterijskih prvinah in končno ob velikih verstvih (hinduizem, budizem, taoizem in islam) kot izhodiščih za nova duhovna gibanja. Nato je predstavil razloge za nova duhovna gibanja, ki po svoje izhajajo iz različnih psihologij in svetovnih nazorov. Ob koncu je analiziral pet temeljnih pojmov, ki opredeljujejo nova duhovna gibanja: podoba Boga, svet, razodetje, odrešenje in eshatologija.

Tonči Trstenjak je v svojem predavanju *Metode propagande in vzroki uspehov novih religioznih gibanj* (58-67) izhajal iz dejstva, da so nova religiozna gibanja vse bolj dinamična. Med razlogi uspešnega širjenja je omenil privatizacijo religije, sekularizacijo družbe, strah pred kozmičnimi in drugimi nevarnostmi. Po opisu različnih tehnik za pridobivanje novih članov se je podrobneje zaustavil pri Jehovovih pričah, mormonih, Združitveni cerkvi, Scientološki cerkvi in božjih otrocih (družina).

Biblicist Ivan Šporčić je svoje predavanje *Biblija in nova religiozna gibanja* razdelil na pet delov. V prvem je govoril o Svetem pismu in nastanku novih religioznih gibanj, kjer je poudaril, da Svetega pisma ni lahko razumeti, zaustavil se je pri reformaciji, katoliški prenovi, se pomudil v Severni Ameriki, ki je zibelka novih religioznih gibanj. V drugem delu je

predstavil nova religiozna gibanja, ki se sklicujejo na Sveto pismo (adventisti sedmega dne, Jehovove priče, božji otroci), primerjal Sveto pismo in nove »svete knjige« in predstavil fundamentalističen pristop k Svetemu pismu. V tretjem delu je govoril o Svetem pismu in gnostično-ezoterijskih in okultističnih gibanjih (Jakob Lorber, Rudolf Steiner itd.). V četrtem delu je predstavil Sveto pismo v odnosu do novih religioznih gibanj sinkretistične naravnosti Daljnega vzhoda (Sun Myung Moon, bahajci, Osho). V petem delu je nakazal odnos med Svetim pismom in novo dobo (new age).

Filozof in fenomenolog Anto Mišić je govoril o *sektah v zgodnjem krščanstvu* (94-107). Podrobno je analiziral gnosticizem in predstavil zgodnjekršćanske sekte.

Sociolog in fenomenolog religije Jakov Jukić (Željko Mardešić) je predstavil *nove družbene razmere in ezoterično-okultno religioznost* (108-149). Analiziral je družbo in religijo v današnjem času. Nato je podrobno analiziral ezoteriko in okultizem z različnih vidikov.

Stephan Djundja je dal predavanju naslov *Spiritizem in satanizem v »novi religioznosti«* (150-162). Najprej je analiziral aktualnost okultnih problemov danes, nato se ustavil pri spiritizmu in satanizmu. Predstavil je tudi notranje in zunanje motive nekaterih, ki se navdušujejo nad spiritizmom in satanizmom. Oba pojava je kritično osvetlil s krščanskega in psihološkega vidika in nakazal potrebo po novih pastoralnih prijemih.

Ivan Koprek je svoje predavanje posvetil *religijsko-etični presoji gibanja »scientology«* (163-172). V razpravi je Koprek poskušal pokazati, da je scientologija modernistični in sinkre-

tistični sklop idej z nepomembnimi religijskimi in nevarnimi etičnimi elementi. Ne glede na očitno filozofsko-teološka mesta v scientološkem gibanju so predvsem problematični čudna povezava religiozne in filozofske potrebe po odrešenju, antropološko-psihološki konstrukti in metode te strategije »etičnih« predpisov, ki človeka popolnoma oropajo svobode in dostojanstva in ga razosebijo. Tako je vse gibanje v bistvu ideologija z izrazito totalitarističnimi in celo fašistoidnimi lastnostmi.

Jadran Zalokar je govoril o *izvirih in dometih new agea* (173-180). V predavanju je želel poglobiti vedenje o gibanju new age v kontekstu mišljenja planetarnega poligona oziroma mnogoglasja.

Hrvoje Lasić je imel predavanje *New age - 'nova religija' moderne dobe*. Najprej je predstavil osnove new agea, nato nastanek in zgodovinski razvoj in končno razložil bistvene pojme in označbe new agea. Označil ga je kot izrazito sinkretistično in eklektično religijo, ki v bistvu zagovarja monistično panteistično izhodišče politeističnega tipa, kar je v nasprotju z judovsko-krščanskim monoteističnim izhodiščem. New age lahko pritegne in zapelje številne ljudi veliko bolj v duhovnem kot znanstvenem pogledu.

Sociolog Stipe Tadić je v prispevku *Nova religiozna gibanja v sekulariziranem svetu* (201-212) najprej govoril o fenomenu in procesu sekularizacije, nejasnostih in problemih sekularizacije, nato se je zaustavil ob pojmu anti-sekularizacije in revitalizaciji religije in predstavil družbeno-kulturni kontekst, v katerem nastajajo nova verska gibanja.

Ivan Devčić se je v predavanju *Antikrščanski značaj nove religioz-*

nosti (213-232) predvsem pomudil pri gnosticizmu, ki je najgloblja značilnost modernega in postmodernega časa. Podrobno je analiziral gnosticizem nove religioznosti in neognosticizem v magičnih gibanjih in new ageu. Pojav nove religioznosti je za Cerkev, podobno kot prej ateizem, spodbuda za izpraševanje lastnega creda, podobno kot je to bil antični gnosticizem v zgodnji Cerkvi. Treba pa je tudi razmišljati o dialogu z novo religioznostjo predvsem z razločevanjem bistvenega od nebistvenega, resničnega od lažnega, notranje vsebine od embalaže. To pa je uresničljivo, če se bomo sami osredinili na bistveno v krščanstvu.

Jure Bogdan je v prispevku *Odgovor katoliške Cerkve na nova religiozna gibanja - sekte* (233-257) analiziral konkretne svetovne razmere in opozoril, da moramo biti občutljivi za nova religiozna gibanja, ki so znamenja časa. Omenil je dosedanje poskuse odgovora Cerkve na veliki izziv novih duhovnih gibanj, nakazal možno sodelovanje z državo, predvsem ko gre za nevarne sekte, in nato začrtal konkretne smernice za pastoralo (ponovno najti in razvijati cerkveno občestvo, iskati pota za osebno duhovno vodstvo in načrtna, predvsem biblična vzgoja v veri). Poudaril je še jasno in sistematično razlaganje eshatoloških resnic vere.

Pierluigi Zoccatelli, član mednarodnega akademskega centra za proučevanje novih verstev, je v prispevku *Možnosti dialoga z novimi religioznimi gibanji* (258-268) najprej postavil nekaj splošnih načel: Cerkev je poklicana k dialogu (ta ne sme biti improviziran, marveč zahteva utemeljitev in pripravo), dialog z novimi religioznimi gibanji predstavlja tveganje,

ki ga ne smemo podcenjevati, vendar je Cerkev kljub tveganju poklicana k dialogu, ki pa mora biti povezan z oznanjevanjem. Nato je označil model dialoga, ki naj bi imel tri dimenzije: horizontalno, strukturalno in vertikalno. V sklepu je omenil, da ima dialog zapleteno mednarodno dimenzijo, ki je ne smemo spregledati; vsak dialog ima svoje meje, medreligijski dialog s teološkimi razsežnostmi je mogoč samo z majhnim številom novih religioznih gibanj.

Juraj Kolarić pa je prispeval razpravo *Oznanjevalci novega sveta* (269-303). Na podlagi dokumentov je bilo na Hrvaškem v letih 1980-1990 34 verskih skupnosti iz raznih gibanj in sekt. Podrobneje je označil naslednje sekte in gibanja: 1. Božji otroci (družina), 2. Hare Krišna, 3. Transcendentna meditacija, 4. Ananda Marga, 5. Rosicrucianum, 6. Lectorium in Darkgibanje.

Na koncu sta dva predavatelja govorila o reinkarnaciji: Eugenio Fizzotti je imel predavanje *Reinkarnacija - izziv z več razsežnostmi* (304-312), Albino Ronco pa *Reinkarnacija in osebna identiteta* (313-317).

Zbornik dokaj podrobno razgrinja novodobna duhovna gibanja, nakazuje možne pristope. Tudi slovenskemu duhovniku in izobražencu bi bil lahko zelo koristen.

Vinko Škafar

J. Lipnik (ur.), Volkmerjev zbornik, Referati s simpozija v Destrniku, Slavistično društvo Maribor, Maribor 1998, 166 str.

Leta 1853 je lavantinski škof A. M. Slomšek v *Drobtinica* predstavil vzhodnoštajerskega sekovskega (graškega) duhovnika Leopolda Volkmerja (1741 Ljutomer - 1816 Destrnik pri Ptuj) (*Leopold Volkmer, slavni pesnik Slovenskih goric*, v: *Drobtinice* 8 (1853), 107-126), čeprav ga je France Prešeren zavrnil in ozmerjal Antona Murka, ki je leta 1836 v Gradcu izdal Volkmerjeve pesmi. Anton Slodnjak je poskušal dati v *Slovenskem biografskem leksikonu* (*Volkmer Leopold*, v: SBL 4, 571-573) objektivno oceno, čeprav so se še tudi pozneje pojavljale stereotipne predstavitve.

Ob 200-letnici Volkmerjevega prihoda v župnijo Sv. Urbana (Destrnik) pri Ptuj in ob 180-letnici njegove smrti, so Oddelek za slovanske jezike in književnost na Pedagoški fakulteti Univerze v Mariboru, Zgodovinski arhiv na Ptuj in drugi pripravili znanstveni simpozij o tem narodnem buditelju, pesniku, duhovniku, učitelju, prevajalcu, skladatelju in vzgojitelju. Predavanja s simpozija so izšla v *Volkmerjevem zborniku*, ki ga je uredil dr. Jože Lipnik, profesor na Pedagoški fakulteti, izdalo pa ga je Slavistično društvo Maribor kot prvo številko novoustanovljene zbirke Zora.

Uvodni referat in tudi prvo poglavje v zborniku je prispevala literarna zgodovinarica Majda Potrata, ki je že pred tem izdala knjigo o Volkmerju (*Pesništvo Leopolda Volkmerja*, Maribor 1994). V svojem predavanju, ki mu je dala naslov *Leopold Volkmer - začetnik posvetnega pesništva na slovenskem Štajerskem* (9-27), je Potrata

predstavila Volkmerja, ki »je bil po pričevanju svojih sodobnikov in učenec priznan pridigar, prevajalec in avtor cerkvenih pesmi, katehetičnih in drugih obrednih besedil ter posvetni pesnik, še posebej pa je slovel kot učitelj in vzgojitelj« (27). Majda Potrata poudarja, da moramo na Volkmerjevo delo »gledati iz specifičnih zgodovinskih razmer, v katerih se je z odločitvijo za pokrajinski knjižni jezik uprl prodirajoči germanizaciji in tudi kajkavizaciji severovzhodne Slovenije, čeprav je njegovo pokrajinsko zaznamovanost kasneje razvoj zavrnil« (27).

Teolog Marijan Smolik, ki se je s cerkvenimi Volkmerjevimi pesmimi srečal že pred letom 1963, ko je pripravljal gradivo za disertacijo o starejši slovenski cerkveni pesmi (*Odmev verskih resnic in kontroverz v slovenski cerkveni pesmi od začetkov do konca 18. stoletja*, Ljubljana 1963), je dal svojemu predavanju naslov: *Leopold Volkmer, prevajalec obveznih cerkvenih pesmi* (28-34). Smolik je najprej predstavil cerkvene razmere v času cesarice Marije Terezije in cesarja Jožefa II., v katerih je živel in deloval sekovski (graški) duhovnik Volkmer. Marija Terezija in Jožef II. sta spodbujala petje v domačem jeziku pri latinskih mašah, Jožef II. je celo leta 1783 predpisal, katero mašno pesem morajo peti povsod. »Zato je Volkmer, prvi med različnimi slovenskimi prevajalci, pripravil in v Gradcu 1783 natisnil prevod *Wir werfen uns darnieder - Mi pademo na kolena*. Pozneje (1789) je objavil tudi prevod druge predpisane pesmi *Hier liegt vor Deiner Majestät - Gospod pred tvojo častjo*. V svoji prvi pesmarici je poleg mašne pesmi ponudil tudi svoje prevode pesmi pred pridigo, za advent, za božič, post, veliko noč in binkošti.

Pozneje je 1795 dal natisniti še prevod zahvalne pesmi *Tebe, Bog, mi hvalimo*. Vse pesmi imajo po veliko število kitic, take so takrat res peli, ker so z njimi hoteli ljudi poučevati v veri. Obe mašni in zahvalno pesem so v istem času prevedli tudi nekateri drugi slovenski duhovniki, zato se Volkmerjevi prevodi, kolikor sem mogel ugotoviti, drugod niso razširili, najbrž tudi zaradi krajevno obarvanega izražanja« (34).

Bernard Rajh s Pedagoške fakultete iz Maribora je predstavil *Nekatere značilnosti Volkmerjevega knjižnega jezika* (35-44). Po Rajhu Volkmer predstavlja »pomemben člen pri razvoju vzhodnoštajerske različice slovenskega knjižnega jezika na prehodu 18. v 19. stoletje, saj se je naslonil na knjižnojezikovni vzorec tretje izdaje katekizma iz leta 1777 (*Knishiza spittavanya teh pet glavnih shtükov kershanskoga navüka*), s svojim slovstvenim delom (in jezikovnim modelom) pa je spodbudno vplival predvsem na Petra Dajnka« (44).

Slavistka Zinka Zorko je v razpravi *Leksika v Volkmerjevih pesmih* analizirala besedje petnajstih Volkmerjevih pesmi, objavljenih v knjigi Majde Potrata *Pesništvo Leopolda Volkmerja* (Maribor 1994) in ugotovila, da je Volkmer v pesmih na vzhodnoštajerskem oral ledino. »Volkmer korenini v prleškem narečju, z umetniškimi navdihom pa se zavestno dviga nad in čez svoj prostor« (53).

Irena Stramljič Breznik je obdelala *frazeologijo v Volkmerjevih fabulah* (54-61), predvsem didaktični vidik, in ugotovila, da Volkmer basni navadno zaključí »z izrecno izpostavljenim moralnim naukom, izražajočim skozi rodove potrjene izkušnje« (61). Na koncu ugotovi, da je Volkmer »svoj indi-

vidualen pesniški izraz zavestno podredil ljudskemu z namenom, da prodre in se zasidra v mišljenju kmečkega človeka« (61).

Marko Jesenšek, predsednik Slavističnega društva Maribor, je predstavil *Volkmerjevo besedje v Pleteršnikovem slovarju* (62-71). Izvedenec za kajkavsko književnost Alojz Jembrih iz Zagreba je zelo podrobno in analitično primerjal *povezavo vzhodne Štajerske in severne Hrvatske v Volkmerjevem času* na kulturnem, šolskem in gospodarskem področju. Znano je, da so se številni Slovenci, tudi Leopold Volkmer, šolali v Varaždinu, ker jim je bila tam najbližja gimnazija. Jembrih je tudi predstavil doktorsko disertacijo o Leopoldu Volkmerju, katero je pod mentorstvom Vatroslava Jagića napisal Josef Matl leta 1921 na dunajski univerzi.

Urednik zbornika dr. Jože Lipnik je v razpravi *Šola in pomembni ljudje domačega kraja* (86-90) ugotovil, da je usoda Leopolda Volkmerja v našem šolstvu podobna mnogim drugim osebnostim in dogodkom, ki so vpeti v stereotipe. »Tako je bil dolga desetletja Jernej Kopitar v kontekstu Prešernovega dela negativna osebnost in tudi o Volkmerju so učenci zvedeli največ v zvezi s Prešernovim zabavljivim napisom in sonetom *Izdajalcu Volkmera fabul in pesmi*. Čas je, da se stereotipi premagajo« (90).

Zgodovinar in teolog Anton Ožinger je prispeval *politični pregled Volkmerjeve dobe* (91-102), Viktor Vrbnjak je dal svojemu izčrpnemu predavanju naslov *Vzgoja in izobraževanje na slovenskem Štajerskem v Volkmerjevem času* (103-124), Jana Bezenšek je govorila o *izobraževalnih ciljih v Volkmerjevem delu* (125-135), Jakob

Emeršič pa je predstavil številne *osebnosti fare Svetega Urbana* (136-163).

Zbornik je presegel in popravil stereotipno predstavljanje narodnega buditelja iz časa slovenskega razsvetljenstva, učitelja, duhovnika in pesnika Leopolda Volkmerja. Avtorji so skušali postaviti Volkmerja na tisto mesto, ki mu gre v slovenski kulturi, in katerega mu doslej niso priznavali. Slavističnemu društvu Maribor, ki je bilo glavni organizator simpozija, lahko samo čestitamo in zaželimo, da bi nadaljevali z odkrivanjem pomembnih in pozabljenih Slovencev na Štajerskem, med katerimi so tudi številni duhovniki.

Vinko Škafar

VSEBINA

Contents

RAZPRAVE

Articles

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	295
<i>Marriage Ceremony of Nonbelievers</i>	

PREGLEDI

Reviews

Robert Biel , Odnosi med Cerkvijo in državo po zlomu komunizma na Poljskem	303
Alojzij Slavko Snoj SDB , Didaktični in metodološki izzivi za katehezo v luči novejših cerkvenih dokumentov	319
Alojzij Slavko Snoj SDB , Katehetski kongres v Würzburgu 1997 pod geslom Glasovi hrepenenja	331
Anton Stres CM , Ušeničnikov prispevek k neosholastičnemu ... (3)	337
T. Murugarathanam , Reinterpretacija hindujskih tradicij v sodobni Indiji	347

OCENE

Book Reviews

Anton Mlinar , C. Kähler, Jesu Gleichnisse als Poesie und Therapie	353
Anton Mlinar , S. Schwarz, The Moral Question of Abortion	355
Francè Rozman , C. Tomić, Otkrivenje	361
Francè Rozman , W. Kirchschräger, Einführung in das Neue Testament	365
Francè Rozman , M. Limbeck, Mit Paulus Christ sein	368
Jurij Bizjak , A. Z. Kiš, Knjiga o Jobu u hrvatskoglagolskoj književnosti	370
Vinko Škafar OFMCap , M. Nikić, Reinkarnacija i/ili uskrsnuće	374
Vinko Škafar OFMCap , M. Nikić, Novi religiozni pokreti	379
Vinko Škafar OFMCap , J. Lipnik, Volkmerjev zbornik	382

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Biel Robert, Ulica M. Dabrowskiej 41, PL-33-100 Tarnow

Bizjak Jurij, docent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

Gostečnik Christian OFM, asistent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

Mlinar Anton, docent, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

Rozman Francè, redni profesor v pokoju, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

Slatinek Stanislav, asistent, TEOF, Slovenska 17, 2000 Maribor

Snoj A. Slavko SDB, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

Stres Anton CM, redni profesor, TEOF, Poljanska 4, 1000 Ljubljana

Škafar Vinko OFMCap, docent, TEOF, Slovenska 17, 2000 Maribor

Štuhec Ivan, docent, TEOF, Slovenska 17, 2000 Maribor

Večko Snežna OSU, asistent, TEOF, Slovenska 17, 2000 Maribor

