

Letnik 60 leto 2000

2

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

60

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Adam Seigfried, **Luteransko - rimsko-katoliško »Soglasje v temeljnih resnicah nauka o opravičenju«**

Avguštin Lah, **Sprava - razsežnost človekovega bivanja**

Vinko Škafar OFMCap, **Ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem**

Anton Mlinar, **Antropološko, moralno in pravno razumevanje začetka človeškega življenja in moralni status zgodnjega embrija**

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

- Izdajatelj / Publisher:** Teološka fakulteta Univerze v Ljubljani
- Glavni in odgovorni urednik/
Editor in Chief:** Ciril Sorč
- Pomočnika glavnega urednika/
Editorial Assistants:** Edvard Kovač OFM
in Vinko Potočnik
- Uredniški svet/
Scientific Council:** Metod Benedik OFM^{Cap},
Martin Dimnik (Toronto), Janez Juhant,
Jože Krašovec, France Oražem,
Viktor Papež OFM (Rim),
Jože Plevnik SI (Toronto),
Jure Rode (Buenos Aires),
Francè Rozman, Anton Stres CM,
Rafko Valenčič, Karel Woschitz (Gradec)
- Uredniški odbor/
Editorial Board:** Bogdan Dolenc, Borut Košir,
Drago Ocvirk CM, A. Slavko Snoj SDB,
Marijan Peklaj, Vinko Škafar OFM^{Cap},
Anton Štrukelj, Ivan Štuhec
- Prevodi:** Vera Lamut
- Lektoriranje:** Jože Kurinčič
- Oprema:** Lucijan Bratuš
- Priprava:** Družina
- Tisk:** Tiskarna Ljubljana d. d.
- Založnik:** Družina, Ljubljana
- Za založbo:** Janez Gril
- Naslov uredništva:** Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
1000 Ljubljana
- Naslov uprave:** Družina d.o.o., Krekov trg 1,
1000 Ljubljana
- ISSN:** 0006-5722
- Izid Bogoslovnega vestnika je finančno pod-
prlo Ministrstvo za znanost in tehnologijo
RS
- Letna naročnina:** 4000 SIT, za tujino 45 USD, posamezna števil-
ka 1000 SIT
ŽR za SIT: 50101-601-271482;
za tujo valuto: 50100-620-133 014-7100-
1189115
- Poštnina:** plačana pri pošti 1102, Ljubljana

Bogoslovni vestnik

Theological Quarterly

Letnik 60 leto 2000

2

Glasilo Teološke fakultete v Ljubljani

Ljubljana 2000

Adam Seigfried

Luteransko - rimsko-katoliško »Soglasje v temeljnih resnicah nauka o opravičenju«

»Skupna izjava« Luteranske svetovne zveze
in Papeškega sveta za pospeševanje edinosti kristjanov¹

Uvodne pripombe

1. Avguštnski eremit *Martin Luter* (1483-1546) priteguje kot najizrazitejša gonilna sila reformacije nase prav do danes pozornost prijateljev in sovražnikov. Nepregledna je zmedena različnost glasov, ki drug čez drugega donijo v svet: »Vsak čas ima svojo lastno podobo o Lutru; vsak čas bo Lutra ... meril po svoji meri, razlagal po svojem občutku. Podobe Lutra kot *borca* za čisti nauk, kot *velikega molivca* in iskrenega *pričevalca vere*, kot *pionirja razuma in svobode vesti*, kot *klicarja* k ponotranjenosti, odgovornosti in svobodnemu samoodločanju duha, kot *narodnega junaka* in *utelešenja nemštva* so nam prav tako dobro znane kakor z nasprotni strani razvrednjujoče sodbe o *satanskem sovražniku Petrovega sedeža*, o

¹ Naslov povzema tiste besede, ki jih uporabljajo tako sklep, ki ga je sprejel »Rat des Luterischen Weltbundes (= LWB) / Svet luteranske svetovne zveze« z dne 16. 06. 1998, kakor tudi »Antwort der Katholischen Kirche« (= Antwort) / *Odgovor katoliške Cerkve*« z dne 25. 06. 1998, stališče predsedujočega DBK (Nemške škofovske konference) z dne 26. 06. 1998 in končno »Gemeinsame offizielle Stellungnahme und der Anhang (= GS+A) / Skupno uradno stališče in dodatek« z dne 11. 06. 1999, za označitev soglasja, ki je bilo doseženo v »Gemeinsame Erklärung zur Rechtfertigungslehre 1997 (= GE) / Skupni izjavi o nauku o opravičenju 1997 (= SI)« (5, 13, 40, 43). Citiranje GE je vzeto po: »Einig im Verständnis der Rechtfertigungsbotschaft? Erfahrungen und Lehren im Blick auf die gegenwärtige ökumenische Situation«, ki ga je izdal Sekretariat der DBK, Bonn, 21. 09. 1998, 35-58.

GE/SI skupaj z »Gemeinsame offizielle Feststellung und ein Anhang (Annex) / Skupna uradna ugotovitev in dodatek« so na dan reformacije (31. 10.) 1999 v Augsburgu podpisali cerkveni zastopniki obeh strani. Temeljne misli naslednjih razmišljanj sem 15. febr. 1997 prvič predstavil izvedenskemu odboru »Ökumene« škofijskega sveta v Regensburgu. Ker so bile namenjene voditeljem župnijskih ekumenskih krogov, imajo pretežno še značilnosti, ki pritičejo izobraževanju odraslih. Slovenski prevod »Izjave« je natisnjen v ekumenskem zborniku *V edinosti*, Maribor 1999, 71-88.

rušitelju edinosti krščanskega Zahoda, o *revolucionarnem povzročitelju* neomejenega subjektivističnega teženja po svobodi, o *dogmatiku*, ki je ujet v srednjeveških predsodkih, in končno o *hlapcu knezov* in *sovražniku kmetov*. Noben čas ne bo mogel prikazati Lutra, ne da bi gledal nanj iz svojega zornega kota.«²

Kakor nekdanja, tako tudi današnja podoba Lutra nikakor ni enovita. Danes tudi *protestanti* postavljajo vprašanja, ki jih je bilo prej slišati samo od katoličanov: Je bil Luter edini zakoniti krščanski razlagalec vere po Pavlovem času? Kot teolog si vendar ne more pripisovati recimo absolutne veljavnosti. Protestantki teolog Bernhard Lohse se izraža takole: »Ali moremo ... reči, da je imel Luter nasproti celotni srednjeveški teologiji *samo prav*?«³ Ali naj morda 1500 let predluteranskega krščanstva označimo kot permanentni odpad? Evangeličansko-luteranska Cerkev si mora - pravi Lohse - zastaviti predvsem tri kritična vprašanja. Kaj je misliti o Lutrovem:

- odnosu do sanjačev,
- »grobijanski« govoricu nasproti papežu in papistih in končno
- razmerju do judovstva?

Tako vpraševanje bo končno morda le privedlo k objektivnejšemu stališču do Lutra.

Tudi *katoliški teologi* aktualizirajo svojo podobo o Lutru. Tu se začrtavata dve skupini: eno skupino sestavljajo tisti, ki zastopajo mnenje, da je bilo v zadnjih desetletjih zadosti teološkega priznanja Lutru in da je sedaj pričakovati širšega približavanja s strani protestantske Cerkve in teologije. E. *Iserloh* npr. odklanja odpravo izobčenja Lutra z opozorilom, da je med časom grožnje z izobčenjem in izvršitvijo izobčenja zastopal Luter zlasti glede oblasti in Cerkve⁴ tako jasne protikatoliške nauke, da je izobčenje bilo upravičeno ne samo takrat, marveč ostane do danes. R. *Bäumler* meni, da so Lutrovi poskusi sprave z rimsko kurijo neiskrena strategija za obrambo lastnih stališč, in razlaga njegovo »grobijanstvo« kot izraz neznačajnosti.

² H. Fausel, *D. Martin Luter. Leben und Werk 1483-1521*, GTB Siebenstern, ³1977, 5.

³ Prim. B. Lohse, *Luters Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, 1995.

⁴ V II. delu t.i. Schmalkaldskih členov našteva Luter 1537 osrednje točke svojega *protirimskega* nauka:

1. *Samo vera* v Kristusa nas naredi pravične.
2. »Mašo je treba imeti za največjo in najstrašnejšo *grozoto* v papeštvu ...« (»... Torej smo in ostanemo *večno ločeni* in drug proti drugemu.«)
3. Cerkvene ustanove in samostane je treba znova priversti k njihovem prvotnemu namenu, vzgoji.
4. »*Papež ni po Božjem pravu* (iure divino) ... glava celotnega krščanstva ... Ta del [nauka] kaže .. da je (papež) ... (*Antikrist*), ki se je dvignil nad Kristusa in zoper njega.«

Nasproti njim stoji tista skupina katoliških laikov, teologov in škofov, ki čuti obveznost do *ekumene* in jemlje Lutra resno kot partnerja dialoga. V prizadevanju za ekumensko izravnavo raziskuje *medsebojne »nesporazume«*, zgodovinsko pogojene napačne razlage in morda *odpušljiva podtikanja*. Samokritično postavlja pod vprašaj lastna izročila v luči luteranske kritike. Nekatera Lutrova vprašanja Cerkvi pred 480-timi leti se zdijo danes povsem legitimna in mnoge stvari bi današnji katoliški teologi drugače povedali, kakor pa so jih njihovi kolegi med takratno kontroverzo. Cilj teološkega raziskovanja in ravnanja ni več odkrivanje herezije, temveč vprašanje, ali ni marsikatera luteranska miselna oblika tista, ki današnjemu krščanskemu življenju odpira nova pota. To imajo ne nazadnje zaradi tega za legitimno, ker je zdaj bolj kakor prej prišla v zavest zgodovinskost katoliških dogem.

Takšno ekumensko stališče najdeva podporo ne nazadnje tudi v izjavah v stvari izvedenih nositeljev cerkvene službe, kot sta kardinala Franz König (Dunaj) in Johannes Willebrands (Vatikan).

Leta 1970 je na kongresu Luteranske svetovne zveze v Evianu (pri Ženevi) takratni prefekt rimskega tajništva za edinost kard. Johannes Willebrands, z naslednjimi stavki zbudil strmenje (pa tudi nejevoljo) ne samo v lastni Cerkvi: »V potekanju stoletij oseba Martina Lutra na katoliški strani ni bila vedno pravilno ocenjena, njegova teologija pa ne zmeraj pravilno prikazana. To ni bilo v prid niti resnici niti ljubezni, s tem pa tudi ne edinosti, ki si jo ... prizadevamo uresničiti. Toda z veseljem ... smemo ugotoviti, da je v zadnjih desetletjih pri katoliških strokovnjakih narastlo znanstveno natančnejše razumevanje reformacije in s tem tudi podobe Martina Lutra in njegove teologije. Ko vam govorim danes, 450 let po odločilnem letu 1520, se hkrati zavedam, koliko negotovosti je še vedno med nami in vami glede vitalne osebnosti Martina Lutra in njegovega dela. Te negotovosti so katoliško Cerkev privedle do zadržanosti. Toda ljubezen prežene strah, da bi bili deležni napačnega razumevanja, in dolgoletni dialog je odpravil mnoge nesporezume. Kdo bi mogel danes ... tajiti, da je bil Martin Luter globoko religiozna osebnost, da je pošteno in predano raziskoval evangelijsko oznanilo? Kdo bi mogel zanikati, da je, četudi je rimsko-katoliško Cerkev in apostolski sedež spravljaj v stisko, ... obdržal pozornosti vredno posest stare katoliške vere?«⁵ Sam papež Janez Pavel II. je med svojim obiskom v Nemčiji 1996 s preprostostjo poudaril, da nam spomin na »reformatorja Martina Lutra ... danes po stoletja dolgi boleči odtujitvi in prerekanjih daje jasneje spo-

⁵ Johannes Kardinal Willebrands, *Gesandt in die Welt*. Referat auf der 5. Vollversammlung des Luterischen Weltbundes (14. - 24. Juli 1970) in Evian-les-Bains, in: Ders., *Mandatum Unitatis*. Beiträge zur Ökumene, Paderborn 1989, 112-125; tukaj: 122s.

znati *visoko vrednostno mesto njegovih terjatev po teologiji, ki je bližnja Svetemu pismu, in njegovo voljo glede duhovne prenove Cerkve*«. ⁶

V svojem fiktivnem pismu dr. Martina Lutra novemu nadškofu v Hamburgu dr. Ludwigu Averkampu daje katoliški teolog Otto Hermann Pesch reformatorju povedati tole: »Ob koncu svarim vas in vse vaše sestre in brate: Posnemajte me v moji skrbi za to, da se bo evangelij širil v svetu, vendar me ne posnemajte v mojem govorjenju (Maulwerk) ... Hvala Bogu, vsak lahko prebere, da znam tudi drugače, npr. v mojih govorih, v katekizmih, v pridigah in postilah in v mnogih pismih ljudem, ki jim je Bog naložil trpljenje. *V tem me posnemajte*, v tem bi rad bil vzor za sveto Cerkev ... Če boste oznanjali evangelij z ljubeznivimi, tolažilnimi in odkritosrčnimi besedami, kot je Jezus Kristus, učlovečeni Božji Sin, govoril s svojimi učenci in z ljudstvom, potem bo Bog, naš Gospod, vašo službo blagoslavljal in ne bo se vam bati ne vladarjev ne knezov ne oblasti ne doktorjev ne kakega koli človeka, temveč boste ves čas deležni tolažbe evangelija, ki edini obljublja in udejanja blaženost.« ⁷

V takem ekumenskem duhu se tukaj najprej vprašamo, kaj predvsem ima Luter povedati glede »opravičenja«. Pri tem pa velja usmeriti pozornost na tisto, kar je za obe veroizpovedi glede možnosti *skupne* krščanske eksistence v našem modernem svetu pomembno.

2. K pojmu »opravičenje« (iustificatio):

Preglednica št. 1:

Opravičenje (iustificatio) ni:

- zatrjevanje lastne nedolžnosti (»samoopravičenje«)
- razglasitev človeške nedolžnosti s strani Božjega sodnika (iustitia propria)

Opravičenje more biti:

- oprostilna sodba krivca
- sodba, da je grešnik pravičen zaradi Kristusa (iustitia aliena / protestantsko)
- dejanje, ki naredi pravičnega (iustitia sua, nostra / katoliško / DS 1528. 1529; 1530; 1561)

⁶ Nagovor papeža Janeza Pavla II. pri srečanju s predstavniki evangeličanske Cerkve v Nemčiji (EKD) in s predsedstvom Delovne skupnosti krščanskih Cerkva v Nemčiji (ACK) v Kollegium Leoninum v Paderbornu, 22. junija 1996.

⁷ O. H. Pesch, *Ein Sendbrief Doktor Martin Luters an den neuen Erzbischof von Hamburg*, Hamburg ²1995, 17s.

V današnji vsakdanji govorici opravičenje ne pomeni istega kakor v teološki strokovni govorici. Opravičenje v teološkem smislu namreč ni *ugotovitev in zatrditev lastne nedolžnosti*. V pavlovsko-reformatorski teologiji je z opravičenjem mišljeno ravno nasprotje od tega, namreč *oprostitev krivca na sodišču, zatrditev, da je krivičnik pravičen* zaradi Kristusa, ki nadomestno daje zanj zadostitev. Opravičenje torej ni *samoopravičenje* in *samopravičnost*, temveč neka opravičenemu človeku »tuja pravičnost« (aliena iustitia), ki mu je od Kristusa *podarjena samo iz milosti* (sola gratia). Ost tega umevanja opravičenja je usmerjena zoper vse tiste tendence v pozno-srednjeveški teologiji in humanizmu, po katerih človek opravičenje in *odrešenje sam soizposluje* (*synergismus*). Po tridentinsko-katoliškem pojmovanju pomeni opravičenje tudi nekaj bitnega (ontičnega): nepravični postane tudi bitno (ontično) pravičen.

I. Lutrov teološki nastavek in glavna reformatorska namera

I. Nastanek Lutrovega eksistencialnega umevanja opravičenja

Lutrova teologija je prej primerljiva »drami« kakor pa nekemu v sebi sklenjenemu sistemu, kot je to recimo Summa theologiae Tomaža Akvinskoga. Njegovo teološko mišljenje izhaja iz *danosti, povzročenih tako od znotraj kakor od zunaj*. Pogosto si privzame značilnost *temperamentnih polemičnih spisov* izpod peresa s strahom in/ali z besom prežetega pregnančca, četudi zaradi tega komaj kaj trpi glede transparence ali slabosti argumentiranja. »Dramatičnost« je treba označiti kot rdečo nit Lutrove teologije.⁸

Na to kaže tudi *nastanek luteranskega pojmovanja opravičenja*: Kakor mnogi njegovi sodobniki se tudi Luter ubada z vprašanjem: »Kako dosežem usmiljenega Boga?« Razširjeno mnenje, da je mogoče Božjo jezo nad grešniki pomiriti z odpustki in spokornimi deli, mu postaja vedno bolj vprašljivo. Ravno osebna izkušnja s prejemanjem zakramenta pokore napravlja tedensko se spovedujočega osuplega: Mar izpolnjeno zadoščevanje in izvršena dobra dela v priključitvi k prejšnjemu zakramentu ne zavajajo k temu, da zaupanje v doseženje pravičnosti pred Bogom, tj. zveličanja, postavlja namesto na Boga, bolj na samega sebe? Ali se ne izkuša ravno tisti, ki resno zadoščuje kljub odvezi in dobrim delom vedno globlje zapletenega v greh?

⁸ Jeseni 1532 Luter sam opiše »dramatiko svoje teologije«: »Svoje teologije se nisem naenkrat naučil, temveč sem se vanjo moral zakopavati vedno globlje; k temu so me privedle moje skušnjave, ker se brez vaje človek ne nauči ničesar« (TR 1,352).

Take misli vodijo Lutra verjetno pomladi 1513⁹ k tistemu odkritju, ki je pozneje postalo poglavitna reformatorska zadeva, k nauku o *opravičenju grešnika samo iz vere*. Kar se je takrat zgodilo, lahko s H. Fauselom tako- le opišemo: Luter se v »sobi stolpa črnega samostana v Wittenbergu pri- pravlja na predavanje o psalmih, ki ga namerava imeti v avgustu istega leta. Tedaj ga znova prevzame njegova skrita muka; bere namreč besede: 'S svojo pravičnostjo me osvobodi!' (Ps 31,2). Ali ni to posmeh, ko so- dnika, v katerem je utelešena strogost zakona, rotimo za odrešenje, *da naj bo sodnik odrešenik*? Mimo tega vprašanja Luter ne more več. Dospel je do točke, od koder ni več nobene poti nazaj. Razumsko omilitev svoje muke, previdno-pametno porazdelitev svojega bremena na milost in delo, k čemur ga je samostan ... hotel pregovoriti, je pustil za seboj. Njegove skušnjave ga ženejo naprej. Toda ali je prišel naprej? Pred njim vendar ni nihče drug kot pravični Bog, pred katerim beži, nič drugega kakor pra- vičnost Boga, ki smrtno ogroža njegovo življenje. Luter hoče in mora končno vedeti, kaj pomeni 'Božja pravičnost' v Svetem pismu. Toda v pi- smu Rimljanom ne bere nič drugega kakor to, kar že ve: *V evangeliju se razodeva pravičnost Boga*. Je to res? Je mar evangelij oblika javljanja postave? Luter divja z besno in zmedeno vestjo, je Pavlu iz srca sovražen,¹⁰ obupano se bori za razumevanje tega mesta, ker na tem visi njegovo življenje,¹¹ dokler se ne zgodi na njem čudež: zaklenjeno Sveto pismo se po Božjem usmiljenju, po podelitvi milosti, po razsvetljenju Svetega Duha odpre, in Luter sme spoznati: *Božja pravičnost se razodeva v evangeliju.*¹² Luter: »Besede 'pravičen' in 'pravičnost Boga' so delovale name kakor strela; ko sem jih slišal, sem se zgrozil: Je Bog pravičen, tedaj mora kaz- novati.¹³ Toda ko sem nekoč v tem stolpu ... premišljeval besede (Rim 1,17):

⁹ Nekateri raziskovalci postavljajo trenutek reformacijskega odkritja nekoliko pozneje, recimo med »jesenjo 1513 in 1514« (H. Bornkamm) ali tudi šele na spomlad 1518 (Ernst Bizer, *Fides ex auditu*, 1958; Kurt Aland, *Der Weg zur Reformation*, 1965).

¹⁰ 1538 opisuje Luter svoje sovraštvo do Pavla: »Tista beseda 'Božja pravičnost' je bila v mojem srcu [kot] strela. Kajti če sem pod papeštvom bral (Ps 31, 2): 'V svoji pravičnosti me osvobodi' in (Ps 86, 11) 'v tvoji resnici' (SSP: v tvoji zvestobi), tedaj takoj verujem, da je tista pravičnost *kaznujoči srd Božje jeze*. Pavla sem od srca sovražil, ko sem bral: 'Božja pravičnost se razodeva po evangeliju' (Rim 1, 17)« (TR 4, 4007).

¹¹ V septembru 1540 se Luter med nekim govorom pri mizi spominja: »V začetku, ko sem v psalterju bral in pel: 'V svoji pravičnosti me osvobodi!' - sem se vsakokrat *prestrašil* in sovražil sem besede: 'Božja pravičnost', 'Božja sodba', 'Božje delo'. Kajti ničesar drugega nisem vedel kot to, da '*Božja pravičnost*' pomeni *njegovo strogo sodbo*. Zdaj pa naj bi me tudi rešila pred svojo strogo sodbo? Tako bi bil resnično večno pogubljen!« (TR 5, 5247).

¹² H. Fausel, *Doktor Martin Luter. Leben und Werk, 1483-1521*, GTB Siebenstern, Bd 411, Stuttgart 1977, 53.

¹³ 1545 se Luter v predgovoru k I. zv. *Lateinische Werke* spominja: »Toda jaz nisem ljubil pravičnega in grešnike kaznujočega Boga, *celo sovražil sem ga*; kajti čeravno sem ved-

‘Pravični bo živel iz svoje vere’ in ‘Božja pravičnost’, sem se kaj kmalu domislil: Če naj mi kot pravični živimo iz vere in če Božja pravičnost vsakemu, ki veruje, pripomore k zveličanju, potem ‘pravičnost’ ne bo *naše zasluženje*, temveč *Božje usmiljenje*. Tako se je moj duh vzravnal, kajti *Božja pravičnost je v tem, da smo po Kristusu opravičeni in odrešeni*. Sedaj so se tiste besede spremenile v ljubke besede: V tem stolpu mi je Sveti Duh razodel Sv. pismo.¹⁴ »Pravičnost, ki velja pred Bogom«, torej v skladu z Rim 1, 17 *ni človeška pravičnost*, »ki premine v použivajočem ognju pravičnosti, temveč iz Božjega usmiljenja grešniku *po milosti podarjena pravičnost*, ki je je deležen po veri.«¹⁵ Luter primerja pridobitev tega spoznanja z *novim rojstvom iz travme*: »Tako sem se jezil na Boga, če že ne v skrivnem bogokletju, pa vsaj v *hudem godrnjanju*, ko sem rekel: ni dovolj, da so ubogi in večno izgubljeni grešniki zaradi izvirnega greha stiskani z nesrečo vseh vrst po zakonu desetih zapovedi - ne, Bog hoče ‘tudi’ *po evangeliju* na staro bolečino nalagati novo in nam tudi *po evangeliju* svojo pravičnost in *svojo jezo preteče* drži pred očmi. Tako sem divjal z *besno* in *zmedeno* vestjo, pa kljub temu sem se na tistem mestu brezobzirno ubadal s Pavlom, ker sem goreče težil za tem, da spoznam, kaj sv. Pavel hoče. Tako dolgo, dokler nisem končno po Božjem usmiljenju, razmišljajoč dneve in noči, svoje pozornosti usmeril na ‘notranjo’ povezanost besed, namreč ‘Božja pravičnost se razodeva v tem, kot je pisano: Pravični živi iz vere’ ... Tukaj sem se počutil *povsem prerojenega* in kakor da bi bil *skozi odprta vrata vstopil v sam raj*. Takrat mi je celotno Sv. pismo takoj pokazalo drug obraz. Nato sem preletel Sveto pismo, kot mi je prihajalo v spomin, in tudi v drugih izrazih zbiral ustrezno soglašanje, kot npr. ‘*Božje delo*’, tj. delo, ki ga Bog stori v nas; ‘*Božja moč*’, s katero nas on dela močne; ‘*Božja modrost*’, s katero nas naredi modre; ‘*Božja moč*’, ‘*Božje zveličanje*’, ‘*Božja čast*’. Kot je bilo pred tem veliko moje sovraštvo, s katerim sem sovražil besedo ‘Božja pravičnost’, tako velika je bila zdaj ljubezen, s katero sem jo poveličeval kot najslajšo besedo.«¹⁶

no živel kot neoporečen menih, sem se pred Bogom počutil kot grešnik s povsem nemirno vestjo in nisem se mogel dokopati do zaupanja, *da sem ga s svojo zadostitvijo pomiril.*«

¹⁴ Te misli je Luter povedal v juniju ali juliju 1532 v nekem nagovoru pri mizi (TR 3, 3232, 10; prim. tudi TR 5, 5247; TR 4, 4007).

¹⁵ Fausel, n. d., 53.

¹⁶ Predgovor k I. zvezku *Lateinische Werke* (1545), WA 54, 185, 14 ss.

2. Reformatorsko umevanje opravičenja

Preglednica št. 2:

Reformatorsko umevanje opravičenja

1. Augsburska veroizpoved (1530), 4. čl.

O opravičenju

Opravičenje grešnika samo po milosti, samo zaradi Kristusa, samo iz vere, ne iz del.

2. Schmalkaldski člani (1537), 1. čl.

O Kristusu

Iz (prvega) glavnega člena

Samo Kristus nas opravičuje.

Ker je Jezus Kristus, naš Bog in Gospod, »bil izročen v smrt zaradi naših prestopkov in je bil obujen zaradi našega opravičenja« (Rim 4, 25), in je samo on »Božje Jagnje, ki odvzema greh sveta« (Jn 1, 29), in »Bog pa je naložil nanj krivdo nas vseh« (Iz 53, 6), potem: »... saj so vsi grešili in so brez Božje slave, opravičeni pa so zastonj po njegovi milosti, prek odkupitve v Jezusu Kristusu ... v njegovi krvi« itd. (Rim 3, 24).

Samo vera v Kristusa nas opravičuje.

Ker pač *moramo to verovati* in ker sicer ni mogoče doseči ali dojeti z nobenim delom, zakonom ali zasluženjem, je jasno in gotovo, da nas *samo ta vera* opravičuje, kot /kaže/ Rim 3. Sv. Pavel pravi: »Menimo namreč, da človek doseže opravičenje po veri, brez del postave« (Rim 3, 28), potem: »... da je namreč samo /Bog/ pravičen in da opravičuje tistega, ki veruje v Jezusa« (Rim 3, 26).

Samo Kristus je naše odrešenje in zveličanje, s tem členom vse stoji in pade.

Od tega člena ne moremo v ničemer odstopiti ali popustiti, pa naj se sesujeta nebo in zemlja ali kar ne mara ostati. Kajti, »nobeno drugo ime ni dano ljudem, po katerem bi se mogli rešiti,« pravi sv. Peter, in »po njegovih ranah smo mi ozdravljeni«.

In na tem členu stoji vse, kar mi proti papežu, hudiču in svetu učimo in živimo. Zato moramo biti v tem povsem trdni in ne dvomiti. Sicer je vse izgubljeno, in papež in hudič in vse obdrži proti nam zmago in pravico.

(I.) Bistvo opravičenja

Po času svojega reformatorskega preobrata ima Luter to s težavo doseženo umevanje opravičenja za »glavni člen« krščanskega oznanila. Ta

člen je »mojster in knez, gospodovalec, voditelj in sodnik čez vse vrste nauka« ter »ohranja in vlada sleherni cerkveni nauk in postavlja našo vest pokonci pred Bogom«. ¹⁷ »Če stoji ta člen, stoji Cerkev; če pade ta člen, pade Cerkev.« ¹⁸

V Augsburgški veroizpovedi govori 4. člen o opravičenju grešnika *samo po milosti* (sola gratia), *samo zavoljo Kristusa* (solo Christo), *samo po veri* (sola fide), *ne iz del* (non ex operibus) z naslednjimi besedami: »Nadalje se glasi nauk, da ne moremo doseči odpuščanja greha in pravičnosti pred Bogom s svojim zasluženjem, delom in zadostitvijo, temveč, da odpuščanje greha prejmemo in pred Bogom postanemo pravični iz milosti zavoljo Kristusa po veri (gratis iustificemur propter Christum per fidem), /namreč/ če verujemo, da je Kristus za nas trpel in da nam je zaradi njega greh odpuščen, pravičnost in večno življenje pa podarjena. Kajti to vero hoče Bog kot pravičnost, /ki velja/ pred njim, gledati in prištevati, kot pravi sv. Pavel Rimljanom v tretjem in četrtem poglavju.« ¹⁹ Po Lutrovem gledanju in po gledanju z njim povezanih reformatorjev je torej opravičenje zveličavno dejanje, ki se izvršuje v trojnem »samo«: *sola gratia, sola fide, solo Christo!* Drugi »samo« sledijo: *samo Bog, samo beseda, samo Sveto pismo* povzročajo tisto dogajanje, s katerim je ljudem prisojena rešujoča beseda odpuščanja in sprave, s čimer postane torej človek pravičen, odrešen in neokrnjen. Vse določujočemu »Bogu edinemu« ustreza v opravičujočem dogajanju na človekovi strani »vera edina«, tj. milostno podarjeni sprejem odrešenja-zveličanja. *Ne odrešimo se mi, ne odreši nas Cerkev, ampak Bog v Kristusu po milosti v veri.*

Pobljže gledano pomeni to odločno *ново opredelitev sholastičnega umevanja vere*. Vera za Lutra *nikakor ni imeti za resnico* določene, od cerkvene avtoritete predložene verske vsebine, marveč izvajanje verujočega zaupanja /fiducio/ v zveličavno božje delovanje v Kristusu. Človeka ne napravijo pravičnega dobra dela (tudi dela vere ne), temveč sprejem tega, da Bog milostno označi človeka za pravičnega. Vera je pri tem bolj *pasivni sprejemni organ* in *manj dejavna moč*. Pozitivno gledano je vera *zaupanje* v usmiljenje Boga samega in v Kristusovo odrešenjsko delo (fiducialna - zaupljiva - vera). Pri posamezniku se opravičenje izvrši, če ta v veri zaupa, da imata usmiljenje Boga samega in Kristusovo odrešenjsko delo veljavo zanj osebno.

Opravičenje grešnika brez zasluženja in zadoščevanja dobrih del kot *posledice opravičenja* ne naredi brezpomembnih. Tudi po Lutrovem gle-

¹⁷ WA 39, I, 205. Prim. tudi: Augsburgško veroizpoved, čl. 4; Schmalkaldske člene, II, del, 1. čl. idr.

¹⁸ WA 40, III, 352, 3 (articulus stantis aut cadentis ecclesiae); Apol. IV (= BSLK 159, 1f; Schmalk. čl. (= BSLK 415, 21-416, 6); FC II, 6 (BSLK 916, 21-23).

¹⁹ Navedeno po: *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-Lutherischen Kirche*, GTB Siebenstern, zv. 1289, 62; prim. še *Schmalkaldische Artikel* (1537), čl. 1.

danju rodi vsako dobro drevo dobre sadove in »nemogoče je, da bi bila vera brez gorečih, številnih in velikih del«. ²⁰ Vendar pa zanj velja preobrnjeni vrstni red: *Vera je pred deli!* Dela sledijo veri! V nasprotju z naukom marsikaterih sholastikov dobra dela nimajo po Lutrovih mislih nikakršne zaslužnosti za zveličanje.

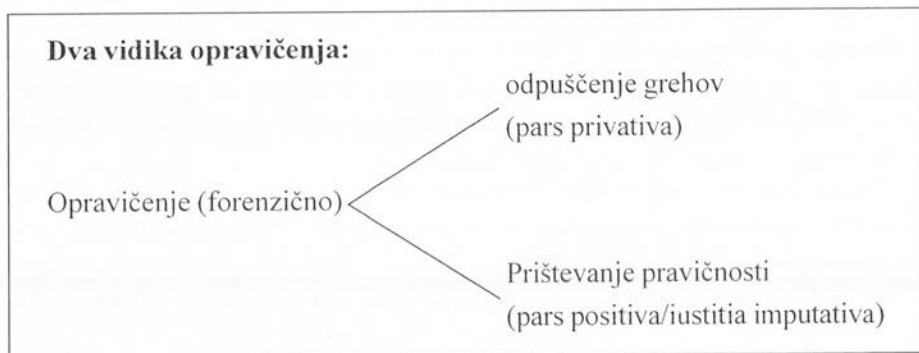
Tudi na *milost* gleda Luter drugače kakor večina njegovih sholastičnih sodobnikov. Milost nikakor ni *lastnost* (= pritika) človeške duše, temveč tista *naklonjenost Boga samega* (favor Dei), po kateri je grešniku opravičenje podarjeno brez slehernega pogoja ali predhodne storitve. Je *dar Boga samega*, povsem neodvisen od človeških del ali zasluženj. Opravičenje je treba pojmovati *forenzično*, tj. sodno. Gre za izrek, s katerim božji sodnik označi človeka za pravičnega. Pri tem je mišljen *forum*, to je sodni dvor *poslednje sodbe*. Z drugimi besedami:

V zagotovilu evangelija izražena in v veri sprejeta sodba Boga samega, že vnaprej izreka eshatološko (k poslednji sodbi spadajočo) odločitev. *Forenzično (zgolj sodno) opravičenje je delo Boga*, »s katerim grešnega človeka, ki veruje v Kristusa, iz čiste milosti, namreč zastonj odveže od grehov in *podari mu odpuščenje grehov*, in mu Kristusovo pravičnost tako *prišteje*, da je v polnosti docela *spravljen* ter sprejet za sina, oproščen krivde in kazni za greh, in doseže večno blaženost.« ²¹

Medtem ko tridentinski odlok o opravičenju vso veljavo polaga v to, da Božja pravičnost človeka tudi »prizadene« (inhaeret) in povzroči izkustveno zaznatne spremembe, da torej Božja pravičnost postane vsakokrat lastna pravičnost (*iustitia sua*) opravičenega, ostane tukaj (pri Lutru) opravičenje zavestno v nenazornosti Božjega delovanja, ki ga na človeku ni mogoče ugotoviti (prim. DS 1529; 1530; 1561).

(2.) Dva momenta opravičenja

Preglednica št. 3:



²⁰WA 7, 231

²¹L. Hutter, *Compendium locorum theologorum* (1610), XII.

Sodno opravičenje človeka ima *dva momenta: odpuščenje grehov* (pars privativa), ki odvzame to, kar je v nas (greh), in *prištevanje Kristusove pravičnosti* (pars positiva) kot opravičenje: Bog podarja to, kar *ne obstaja v nas* in ni povezano z nami: tj., prišteje (*imputira*) nam pravičnost Kristusove pokorščine. S tem je povedano: ne le odpuščenje grehov je Božje delo, ampak tudi prisoja Kristusove pravičnosti je Božje delo. Naša pravičnost je zgolj pripisana pravičnost (*iustitia imputativa*)! Tudi tu gre zopet samo *za to, da se poudari Božje delo*. Ne človeško delo, naj si bo tudi povsem samo od Boga omogočeno, marveč *zgolj Kristusova pokorščina* je odločilna.

(3.) Vzroki opravičenja

Preglednica št. 4:



Kakor sholastična metafizika tako pozna tudi reformatorski nauk tri razloge (= vzroke) opravičenja: (1) Božjo *milost!* (2) *Kristusovo zasluženje!* (3) *vero*, ki se oprime milostnih Božjih darov v obljudi evangelija.

(1) *Milost* pa ni vlita bitna lastnost duše (*infusus caritatis habitus*), temveč *Božja naklonjenost* (favor Dei), navsezadnje Božja *ljubezen*, ki Boga *nagiblje* k opravičenju grešnika.

(2) *Kristusovo zasluženje* je *pokorščina* v celotnem Jezusovem življenju. Samo v *Kristusovi pravičnosti* postane Božje delovanje za naše odrešenje in zveličanje *razvidno*. Pravičnost torej *ni notranji* učinek, ki bi ga moral človek sam izražati v svojih izvrševanjih dobrih del; ta pravičnost je marveč *evangelij* kot *predpogoj* vere. Pravičnost se ne nanaša na človeške sposobnosti in razpoloženja, temveč na Kristusa.

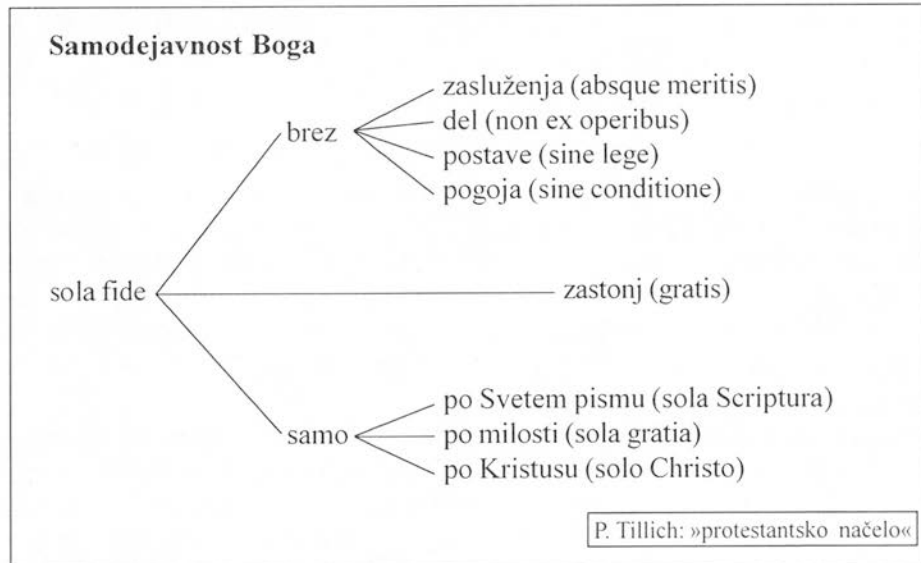
(3) Tretji razlog je od Boga *podarjena vera*. Vendar pa reformatorski nauk gleda na vero kot na *izključno Božji učinek v človeku*, z drugimi besedami: Je sicer *moja vera*, ki pa je *povsem delo Boga*. Ali pa se vendarle ne da tukaj spet zaslutiti katoliško pojmovanje, ki tudi govori o

donum, tj. daru?²² To vprašanje še naprej ostane. Tudi tu se zdi, da gre navsezadnje spet samo za to, da bi poudarili *prvenstvo Božjega delovanja v vsem*. Na vero ne smemo gledati ločeno od tega, kar ji stoji nasproti, tj. *ločeno od opravičenja, ponujenega v evangeliju zaradi Kristusa*. Vera je Božji dar *spoznanja in zaupanja*, v katerem si človek to ponudbo usvoji.

Ti trije vzroki opravičenja v protestantskem nauku opredelijo opravičenje ne le strogo in v celoti kot *Božje delo*, ampak tudi kažejo nazaj na *nenazornost* Božjega delovanja v človeku, delovanja, ki postane *nazorno (jasno) samo* v Kristusovem evangeliju. Reformatorski vzrok opravičenja na edinstven način jasno predočijo, da je opravičenje grešnika *edinole Božje delo*. Grešnik ne doseže opravičenje iz lastnih moči in prizadevanj, njegova pravičnost je marveč *tuja pravičnost* (*iustitia aliena*), ravno Kristusova pravičnost. Vir vsakršnega opravičenja je Kristus: »Zavoljo Kristusa postanemo priznani za pravične.«²³ Opravičenje moremo *prejeti samo kot dar*. Z drugimi besedami: »Krščanska pravičnost je pasivna, ki jo *prejmemo* samo kot darilo, kjer nič ne delujemo, temveč samo potrpimo, da nekdo drug, namreč Bog, v nas deluje.«²⁴

(4.) Samodejavnost Boga

Preglednica št. 5:



²² Kaže, da celo Luter pozna razlikovanje med *gratia* kot zunanji favor Dei in *donum* kot notranje predruženje (pomoč). Prim. E. Iserloh, *Gratia und Donum, Rechtfertigung und Heiligung nach Luters Schrift »Wider den Löwener Theologen Latomus«* (1521), v: Cath 26 (1970) 67-83; isti, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Zu Th. Beers Werk über die Grundzüge der Theologie Luters*, v: Cath 36 (1982) 109; Iserloh ne gleda

Samodejavnost Boga postane razločna na podlagi niza *izključujočih členic* (particulae exclusivae): *brez zasluženja* (absque meritis), *ne iz del* (non ex operibus), *brez postave* (sine lege), *zastonj* (gratis), *ki jih lahko vse povzamemo v: »samo iz vere«* (sola fide). Te besedice še enkrat poudarijo:

- *Naša dela in naše zaupanje* v lastna zasluženja so, ko gre za opravičenje pred Bogom, povsem izključena.

- Samo *vera* je sredstvo in orodje, s katerim si prisvojimo *Božjo milost in Kristusovo zasluženje*.

- Na prenovo, na posvečenje in na dobra dela (torej predrugačenja, ki jih je na človeku mogoče ugotoviti) *ne smemo gledati kot na pogoje odrešenjskozveličavnega Božjega delovanja*.²⁵

Iz vsega tega se da spoznati: V primerjavi s katoliško-tridentinskim naukom o opravičenju, je mogoče na protestantsko izročilo gledati kot na poizkus, da bi pri nenazornosti zveličavnega Božjega delovanja vztrajali tako, da *Božja samodejavnost* na noben način ne bi bila ogrožena. Toda ta močna stran reformatorskega nauka je hkrati tudi njegova *slabost*: Ker ostane Božje delovanje v človeku povsem nenazorno, se možnost, da bi to dejavnost izkusili, skrči samo na *poslušanje pridige* (solum verbum) in na *prejem zakramenta* (solum sacramentum). Sleherno *religiozno samoizkustvo* v psihičnih dejih je treba naravnost izključiti.²⁶

(5.) Poglobitveni premisleki

Ali pa more reformatorski verski nauk skozi stoletja vztrajati pri zgolj *forenzično/sodno* pojmovanem opravičenju? Mar ni nujno, da opravičenje končno vendarle pojmuje tudi kot *efektivno* učinkovanje na človeka? Ali ne povzroči Božja dejavnost v človekovi notranjosti vendarle tudi *efektivnega opravičenja*? Pri Lutru samem opravičenje gotovo ni nikakršna

na donum kot na novo kvaliteto duše, temveč kot na relacijo: »Temelj novega odnosa do Boga je na človekovi strani donum, pravičnost in vera. Te tri so manjše dobro, ... so pa bitne, ... Do ozravitve pride z donum, ki je z milostjo dar v delež opravičenemu, in je potem na delu, 'da bi odstranil (auszufegen) greh, ki je osebi že odpuščen' (WA 8. 107). Za donum kot gratia intra nos more Luter uporabljati celo označbo gratia gratum faciens (WA 40 I 226)«; k temu prim. L. Ullrich, *Sind die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts wirklich nicht mehr kirchentrennend?*, v: Demmer-Ducke, Hg., *Zum 65. Geburtstag: EThSt 64*, Leipzig 1992, 330-341; zlasti 85 ss.; O. H. Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung bei M. Luter und Thomas v. Aquin*, Mainz 1967, 2 1985.

²³ WA 39, I, 83

²⁴ WA 40, I, 41

²⁵ Obrazec sola fide (pogosto razširjeno s sola scriptura, sola gratia, solo Christo) označuje Paul Tillich kot »protestantsko načelo«, ki nakazuje, da je tam, kjer gre za človekovo odrešenje in zveličanje, *samo Bog* na delu.

²⁶ Za razumevanje reformacijskega opravičenja prim. F. Mildenerger, *Theologie der Luterischen Bekenntnisschriften*, 1983, II, 29-45; n. d., IV, 66-86.

enoumno *ontološka* človekova pravičnost, nikakršna kakovost duše v shlastičnem smislu, temveč ostane *kristološka* stvarnost. Ko vera sprejme Kristusovo pravičnost, postane *Kristus* navzoč v srcu opravičenca: »*Tedaj pravični ne živi sam, temveč Kristus 'živi' v njem, ker po veri v njem Kristus stanuje.*«²⁷ Toda ali Kristus ne povzroči vendarle nekaj takega kakor *prerojenje opravičenca* ali *začetek nove stvaritve* (initium creaturae novae)? Notranji prenovi sledijo vendar *vesela pokorščina* Božji volji, *boj* zoper zlo in *dejanja* ljubezni do bližnjega. Že sedaj je /opravičenje/ nekaj stvarnega, pa četudi se pogled vedno usmerja na eshatološko pravičnost: »Nāše opravičenje še ni dovršeno; je v delovanju in nastajanju ... *dovršeno bo* ob vstajenju mrtvih.«²⁸

Tu ni mogoče zanikati neke bližine do katoliškega nauka: »Saj tridentinski nauk o opravičenju priključuje *na nenazorno Božjo dejavnost* v vlitju milostne pravičnosti proces rasti, v katerem človek z udejanjanjem izročene milostne sposobnosti sam sodeluje pri svojem posvečenju. *Reformatorsko* naziranje nasprotno ne more sprejeti *nikakršnega procesa*, če noče kvantitirati (množiti) in prav s tem ogrožati *gotovosti odrešenja in zveličanja.*« Toda vera ne pusti, »da bi ji *prištevali samo tujo Kristusovo pravičnost ...*, temveč je /vera/ ravno v tem *sama pravičnost ...*, ki daje veljati Bogu.«²⁹ Saj po reformatorskem umevanju vera »ni samo neko *poznanje* (notitia), marveč hoče to *sprejeti in se tega oprijeti*, kar ji v obljubi nudi Kristus. Ta *pokorščina* do Boga, da hoče sprejeti ponudeno obljubo, *ni nič manj služba Bogu kakor ljubezen*. Bog hoče, da vanj verujemo, hoče, da dobrino (dobro) od njega samega *sprejmemo, in Bog to označuje kot resnično bogoslužje (službo Bogu).*«³⁰ V Melanchthonovi Apologiji je rečeno: »*Vera je* - če jo pravilno razumemo - *pravičnost*, ker je *pokorščina* do evangelija. Znano je namreč, da ima pokorščina ukazu koga višjepostavljenega stvarno videz *razdelilne pravičnosti* (distributiva iustitia).«³¹ Toda pri Melanchthonovem naziranju, da je *vera sama efektivna pravičnost*, v reformatorski teologiji kot *antitezi* zoper katoliški nauk o *posvečenju* niso do kraja vztrajali. Za to obstajajo številni razlogi. Morali bi npr. pokazati, kako so *z vero samo* sadovi vere, ljubezen do Boga in do bližnjega, tako neposredno povezani, da je ob njih ta vera izkazljiva. S tem pa bi zabredli v problematiko, ki so se ji hoteli izogniti. Zaradi tega uvaja reformatorski nauk o opravičenju nadaljnje razlikovanje: (1) *prištevana pravičnost vere*; (2) *začeta pravičnost* nove pokorščine ali dobrih del.

²⁷ WA 2, 502.

²⁸ WA 39, I, 252.

²⁹ F. Mildenerger - H. Assel, *Grundwissen der Dogmatik*, 210.

³⁰ *Unser Glaube. Die Bekenntnisschriften der evangelisch-Lutherischen Kirche*, GTB Siebenstern, zv. 1289, 1987, 1996 (Nr. 227-28).

³¹ N. d., 222 (Nr. 308).

Ti pojmi se ohranijo tudi potem, ko Lutrova formulacija »hkrati pravičen in grešnik« (simul iustus et peccator) zaradi svoje paradoksalnosti zatone v pozabo. Ta težko razumljivi obrazec more kljub vsemu razjasniti temeljno tendenco luteranskega umevanja: *Božja nenazorna samodejnost* je tisto, ki človeka opravičuje! Reformatorski nauk se vedno strogo drži tega, da *moramo odmisлити od takšne spremembe k dobremu, ki je ugotovljiva na človeku*. Govorjenje o *začetni pravičnosti* ne pove nič več in nič manj kot to, da človek z njo *ne pride do konca*, ker v tem življenju človek ostane grešnik, in mora zato svoje zaupanje staviti samo na Božjo pravičnost v Kristusu. Ni *začetna pravičnost* tista, po kateri je človek pravičen, temveč samo *imputirana* (prištevana) Kristusova pravičnost. Seveda si s tem človek nalaga problem, ki nadaljnji razvoj nauka hudo obremenjuje: V kakšnem medsebojnem odnosu sta opravičenje in posvečenje?³²

Že leta 1967 je O. H. Pesch diferenciral Lutrovo »simul iustus et peccator« s pogledom na dve smiselno sorodni formuli v tej smeri, da bi mogla igrati vlogo »iustitia externa et aliena« v ekumenskem dialogu. Varianti »peccator in re, iustus in spe« (grešnik po dejanskem stanju, pravičen v stanju upanja)³³ in »partim iusti, partim peccatores« (delno pravični, delno grešni)³⁴ poudarjata vsakokrat *etični* in *eshatološki* vidik luteranskega umevanja, katerega celostni vidik izraža simul-formula. »Luter uči ... stvarno *koeksistenco* grešnosti in pravičnosti ... obe obstajata skupaj kot *resnično-dejanski kvalifikaciji* istega človeka.«³⁵ Dogajanje opravičenja pa ni nikakršno *kakor-da-bi-dogajanje*, temveč »zaradi preostalega greha je to ... *trajno* dogajanje ... Človekova pravičnost torej ni nikoli opravičenost (Gerechtfertigtsein), marveč to, da človek *stalno postaja opravičen* (Gerechtfertigtwerden).«³⁶ »Opravičenje in pravičnost je treba jemati strogo osebno in kot odnos«,³⁷ kot novo razmerje Boga do nas, ki pa tudi za nas stvarno obstaja. Ta nova razlaga ima odločilen vpliv na nastanek »Skupne izjave«.

³² Lutrovo formulo (simul iustus et peccator) so znova privzeli v 20. stoletju: prim. k temu R. Hermann, *Luters These 'gerecht und Sünder zugleich'*, (1930; 1960); potem H. Assel, *Der andere Aufbruch - die Luterrenaissance: Ursprünge, Aporien und Wege*. Karl Holl, Emanuel Hirsch, Rudolf Hermann (1910-1935), 1994, 395-426.

³³ Prim. WA 56, 272, 17: »... Hkrati pravičen in grešnik, grešnik po dejanskem stanju, toda pravičen iz prištevavanja in obljube.« Prištevana »tuja pravičnost« je eshatološka dobrina, ker je zdaj obljubljena.

³⁴ »Partim iusti, partim peccatores« bi naj pomenilo, da sta greh in pravičnost še vedno *sočasno* v nas, vendar *ne enakovredno*. Z drugimi besedami, začetek nove stvaritve je *koeksistenten* z grehom, ki ga je treba še naprej *izganjati*.

³⁵ O. H. Pesch, *Die Theologie der Rechtfertigung*, n. d., 110; prim. k temu isti, v: U. Kühn - O. H. Pesch, *Rechtfertigung im Gespräch zwischen Thomas und Luter*, Berlin 1967, 37-82, tukaj 58.

³⁶ O. H. Pesch, *Theologie der Rechtfertigung*, n. d., 174.

³⁷ Prim. n. d., 185.

II. Tridentinski odlok o opravičenju (13. januar 1547 / de iustificatio- ne)

1. Eksistencialni nastavek tridentinskega odloka o opravičenju (1547)

Lutrovo prizadevanje je pripravljeno v zahodnem nauku o odrešenju (prim. Anselmov nauk o zadostitvi). Celo 2. vatikanski koncil je uporabil izraz »*solus Christus*«: »*Srednik in pot zveličanja je namreč samo Kristus.*«³⁸ Da pa bi se izognili misli, da je *protestantsko in katoliško gledanje tukaj prav isto*, moramo najprej navesti tudi razlike. Pri tem velja: ne da bi kontroverzo fiksirali pri stanju 16. stoletja, mora priti do besede katoliško-evangelikiška problematika ravno tudi v svojih »klasičnih oblikah«.

Nedvomno je moč *tridentinskega odloka o opravičenju* to, da opravičenja ne opisuje *samo doktrinalno (kot nauk)*, temveč ga prenese tudi v *religiozno življenje*: opravičenje je tukaj *proces (postopek)*, ki na človeku povzroči *spoznatno predrugačenje*. Grešnik ni samo razglašen za pravičnega (in ostane bitno isti grešnik), temveč je narejen za pravičnega:

2. Tridentinsko razumevanje opravičenja

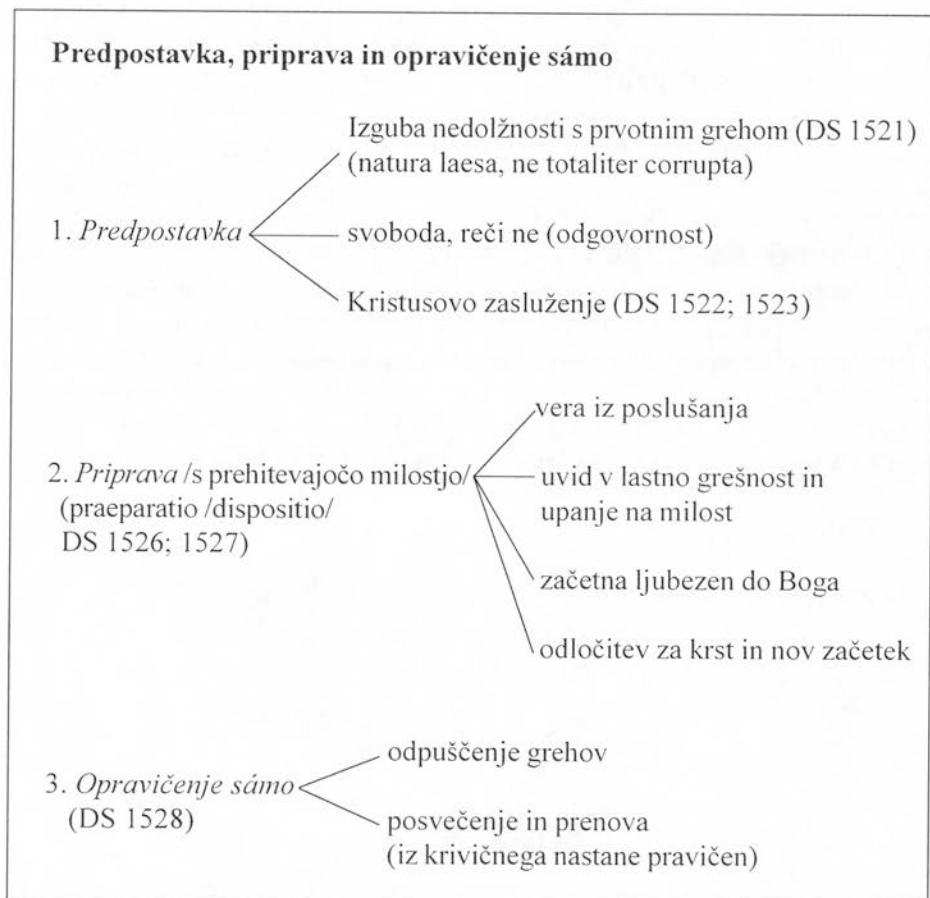
Odlok razlikuje med predpostavko in pripravo ter opravičenjem samim: (Preglednica št. 6)

(1.) *Predpostavka* je, da z grehom prvih staršev vsi ljudje izgubijo nedolžnost. Tako zelo so *pod oblastjo greha in smrti*, da se iz nje z lastnimi močmi ne morejo osvoboditi (DS 1521). Človeška narava pa vendarle *ni totalno pokvarjena (corrupta)*, temveč samo ranjena (*laesa*). Človek ima vsaj svobodo, *da reče tudi ne* (prim. DS 1555; 1521). Iz oblasti greha se človek more rešiti *samo s Kristusovim zasluženjem* (DS 1521; 1522; 1523; 1551; 1552; 1560).

(2.) *Priprava (= praeparatio /dispositio/ DS 1526.1527)* na opravičenje se ne dogaja *brez predhodne milosti*. Brez milosti se človek ne more niti *pripraviti*, pa vendar sam pri tem ne ostane *docela nedejaven*. V *svoji svobodi dopusti*, da se ga Božji Duh dotakne. Razsvetljenje s Svetim Duhom, duhovno prebuditev bi mogel tudi odkloniti (DS 1525; 1554; 1555; 1553). Ob *predhodni milosti* pride najprej do *vere na osnovi poslušanja* prav tako kakor do *uvida v svojo grešnost* in do *upanja* na Božjo milost, kakor tudi do *začetne ljubezni do Boga* in *končno do človekove odločitve*, da se da krstiti. Pod *vero iz poslušanja* razume odlok tukaj *zaupanje v to*, da je Božje razodetje in Božja *obljuba nekaj resničnega*. To je vera, da Bog brezbožnega hoče iz milosti po odrešenju v Jezusu Kristusu opravičiti. *Uvid v lastno*

³⁸ LG (= C) 14: »Unus enim Christus est Mediator ac via salutis ...«

Preglednica št. 6:



grešnost vodi k upanju, da je Bog zaradi Kristusovega zasluženja milostljiv. Začetna ljubezen do Boga pomeni *stud in gnus pred lastnim grehom* in s tem preobrat in pokoro že pred krstom. Posledica priprave je *odločitev*, da se človek da krstiti, da začne novo življenje in da bo spolnjeval Božje zapovedi.

Tridentinski odlok o opravičenju se orientira ob *vzorcu spreobrnjenja odraslega pogana*, ki ga priprava vodi h krstu. Ta proces je sicer splošno znan, pravzaprav pa ne tipičen. Saj h krstu prihajajo večinoma dojenčki, ki za takšno pripravo niso zmožni. Po drugi strani ostane docela neomejen zakrament *pokore*, ki je v religioznem življenju katoličana tako pomemben zakrament, ki *izgubljeno milost* znova priobčuje (prim. DS 1542; 1543). Saj tudi ta zakrament zahteva pripravo, ki se dovrši v odločitvi za njegov prejem. V svoji temeljni strukturi sta oba procesa *primerljiva*. Očitno je tridentinske povedke o pripravi na opravičenje sooblikovala *polemika* proti reformatorskim naukom: Tako se pojmovanje, da je zakrament pokore nekaj povsem drugega kakor pa krst ali golo kesanje, usmerja

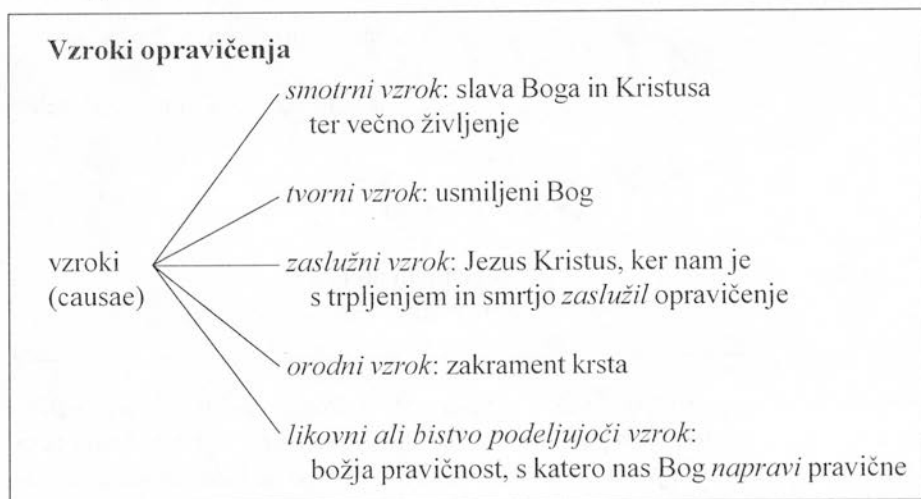
proti razlagi npr. Lutrovega Velikega katekizma (1529), ki pokoro in krst skorajda enači. Trditve, da milosti ni mogoče izgubiti samo na podlagi nevere in da more vera obstajati tudi brez stanja milosti, so usmerjene proti reformatorskemu pojmu vere, ki vsekakor ni opisan povsem korektno.

Kar tridentinski opis imenuje *pripravo*, je po reformatorskem razumevanju že *opravičenje samo*. Pri tem prihaja pogosto do pripisovanja docela drugačne tehtnosti: tu je *vera*, ki prihaja iz pridige; *upanje* na Božjo obljubo, da bo grešnika zaradi Kristusa opravičil, in *ljubezen* do Boga zaradi tiste ponudbe milosti, ki nastopa v Kristusu.

(3.) *Opravičenje samo* (DS 1528) sledi pripravi in ni le *odpuščanje grehov*, »ampak hkrati *posvečenje in prenovitev* notranjega človeka po prostovoljnem /voluntariam/ sprejemu milosti in darov. S tem postane človek *iz nepravilnega pravičen, iz sovražnika prijatelj*, da bi 'postal dedič večnega življenja v katerega upamo' (Tit 3, 7)« (DS 1528; 1561).

(4.) *Vzrokov (causae) opravičenja* koncil (DS 1529) našteva več:

Preglednica št. 7:



Smotrni vzrok je slava Boga in Kristusa ter večno življenje. *Tvorni vzrok* je pa usmiljeni Bog, ki zastonj umije in posveti, ko nas s Svetim Duhom zapečati in mazili. *Zaslužni vzrok* je edinorojeni Božji Sin, *Jezus Kristus*, ki s svojim svetim trpljenjem na križu iz ljubezni zasluži opravičenje in Bogu Očetu za nas daje zadostitev. *Orodni vzrok* opravičenja je zakrament krsta, ki se imenuje tudi zakrament vere. *Likovni vzrok* je končno Božja pravičnost, in sicer ne tista, po kateri je sam pravičen, marveč tista, s katero nas *napravi pravične*.

Ta orientacija po aristotelskem nauku o vzrokih kaže na drugačno zasnovo tridentinske misli o opravičenju v nasprotju do reformatorske: poudarjeno je, da *Božja pravičnost opravičuje človeka*, hkrati pa je po-

udarjeno, da sedaj tudi *dejansko* Božja pravičnost *postane človekova pravičnost*. Božjemu *delovanju sledi učinek v človeku*, ker ima vsak opravičeni svojo lastno pravičnost (*iustitiam suam* / DS 1529; prim. DS 1547). Da ta pravičnost od darovalca stvarno prehaja na prejemnika, se zlasti jasno pokaže v možnosti razlikovanja med *pravičnostjo tega in onega* človeka: opravičeni je v svoji notranjosti tako *prenovljen*, da *ne samo velja za pravičnega*, marveč *dejansko je pravičen*. Vsak sprejme vase *svojo pravičnost* po tisti meri, kot mu jo dodeli Sveti Duh, kakor hoče, in v skladu s pripravo in sodelovanjem vsakega posameznika (DS 1529).

Reformatorsko oblikovanemu teologu se zdi tako *upoštevanje kolikosti* čudno, še zlasti če je vajen misliti v *alternativi*: človek je *tako* grešnik *kakor tudi* pravičnik; *grešnik*, če se Bog nanj jezi, *pravičnik*, če v veri sprejme naklonjenost Boga v Jezusu Kristusu. Nasprotno pa tridentinski odlok usmerja svojo pozornost na *proces predrugačenja*, ki se dogodi človeku v opravičenju. Ker poudarja, da je človek *realno storjen za pravičnega*, ne more odmisлити od *različnih predpostavk in pogojev* nove človeške biti. Vsakokratna priprava mora priti v rezultat procesa predrugačenja.

Samo predrugačenje torej ne obstaja *le v odpustitvi grehov*, glede katere se kaže neko soglasje med reformatorskim in tridentinskim stališčem. V tridentinskem razumevanju pa je odpustitev grehov poleg tega pozitivna storitev grešnika za pravičnega (*Gerechtmachung*). Ta storitev za pravičnega je opisana kot *vlitje milosti* oziroma božjih kreposti vere, upanja in ljubezni (prim. DS 1530; 1561). Te *božje kreposti* so različne od učinkov *predhodne milosti*, ki samo omogoča svobodno človeško sodelovanje (pripravo in dispozicijo).

Prav posebno pomembno je to: *Vlitje milosti* (*infusio gratiae*), ki vodi k temu, da je grešnik storjen za pravičnega, *ni napravljeno za nekaj odvisnega od človekovega sodelovanja, samo Bog jo povzroči*. Božja *samodejavnost* obstaja v tem, da človeka *usposobi za nekaj*, za kar kot grešnik (*kakor kot naravni človek*, če si ga je sploh možno kot takega zamisliti) *iz samega sebe ni sposoben*: verovati, upati, ljubiti. Samo v pogledu na to *usposobljenost* se da potem govoriti o »več« ali »manj«, in o rasti (prim. DS 1535 /*iustitiae incrementum*).

Tridentinske obsodbe

Priprava na opravičenje
(ne brez milosti)

DS 1551-1555

Kan. 1. Kdor trdi, da more biti človek opravičen pred Bogom s svojimi deli, izvršenimi bodisi z močmi človeške narave, bodisi po nauku postave brez božje milosti, ki prihaja po Kristusu Jezusu, bodi izobčen.

Kan. 2. Kdor trdi, da se daje božja milost po Jezusu Kristusu samo zato, da bi človek mogel lažje živeti pravično in si lažje zaslužiti večno življenje, češ da to oboje zmore tudi s svojo voljo brez milosti, čeprav z naporom in s težavo, bodi izobčen.

Kan. 3. Kdor trdi, da more človek brez predhodnega navdihovanja Svetega Duha in brez njegove pomoči verovati, upati, ljubiti ali se spokoriti, kakor je potrebno za dosego milosti opravičenja, bodi izobčen.

Kan. 4. Kdor trdi, da človekova svobodna volja tedaj, ko jo nagiblje in spodbuja Bog, nič ne sodeluje s pritrjevanjem božjemu spodbujanju in klicanju, naj se za dosego milosti opravičenja razpoloži in pripravi; in tudi da ne more odkloniti svoje pritrditve, čeprav hoče, temveč da je kakor neko brezdušno bitje popolnoma nedejavna, zgolj trpna, bodi izobčen.

Kan. 5. Kdor trdi, da je človekova svobodna volja, potem ko je Adam grešil, izgubljena in ugasla ali da je to le stvarnost golega naslova in celo naslov brez stvarnosti, končno izmišljenina, ki jo je v Cerkev uvedel satan, bodi izobčen.

DS 1559

Kan. 9. Kdor trdi, da se grešni človek opraviči zgolj po veri in razume to v tem pomenu, da se za dosego milosti opravičenja ne zahteva nobeno drugo sodelovanje in da se grešnemu človeku v ničemer ni potrebno pripraviti in razpoložiti s kakim vzgibom svoje volje, bodi izobčen.

Nastanek in rast opravičenja
(dogajanje v človeku)

DS 1560-1562

Kan. 10. Kdor trdi, da se ljudje opravičijo brez Kristusove pravičnosti, s katero nam je pridobil zaslužnje, ali da bistvo našega opravičenja obstoji ravno v tej Kristusovi pravičnosti, bodi izobčen.

Kan. 11. Kdor trdi, da se ljudje opravičijo ali zgolj s prištevanjem Kristusove pravičnosti ali zgolj z odpuščanjem grehov, brez milosti in ljubezni, ki se po Svetem Duhu razlije v njihova srca (prim. Rim 5,5) in je v njih kot nekaj njim notranjega; ali tudi trdi, da je milost, po kateri se opravičimo, samo božja naklonjenost (favor), bodi izobčen.

Kan. 12. Kdor trdi, da vera, ki opravičuje, ni nič drugega kakor zaupanje v božje usmiljenje, ki zaradi Kristusa odpušča grehe, ali da je zgolj to zaupanje tisto, kar nas opravičuje, bodi izobčen.

DS 1572

Kan. 22. Kdor trdi, da more opravičeni brez posebne božje pomoči vztrajati v prejeti pravičnosti, ali da s to pomočjo tega ne zmore, bodi izobčen.

DS 1582-1583

Kan. 32. Kdor trdi, da so dobra dela opravičenega človeka na tak način božji darovi, da niso tudi dobra zaslužnja opravičenega; ali da opravičeni z dobri deli, ki jih stori s pomočjo božje milosti in po zasluženju Jezusa Kristusa (čigar živi ud je), ne zasluži resnično najprej pomnožitve milosti, dalje večnega življenja in končno dosege tega življenja - če seveda v milosti umrje - in tudi povečanja slave, bodi izobčen.

Kan. 33. Kdor trdi, da ta katoliški nauk o opravičenju, nauk, kakršnega je izrazil cerkveni zbor v tem odloku, na kak način nasprotuje božji slavi ali zasluženju Jezusa Kristusa, našega Gospoda, ko vendar ravno postavlja v svetlo luč resnico naše vere in končno slavo Boga ter Jezusa Kristusa, bodi izobčen.

(5.) Poglobitveni premisleki

Kako daleč je na tridentinski odlok o opravičenju vplivalo reformatorsko stališče, tega tukaj ne bomo obravnavali, kot tudi ne vprašanja, ali so reformatorska prizadevanja bila deležna razumevanja ali ne.³⁹ Pomembno pa je vendarle to: Tudi tukaj poudarjena *Božja samodejavnost* kot takšna *ni dostopna izkustvom!* Izkustvu dostopna je le odločitev za prejem zakramenta in izvedba te odločitve. Zaradi tega z notranjo nujnostjo sledi prejemu milosti *poziv*, da človek to milostno usposobljenost tudi ureni. Dejanski prejem milosti je *nadnaravna usposobljenost* verovati, upati in ljubiti, kar ostane navsezadnje nenazorno.

Celotno dogajanje ima dva momenta. Prvič more izzvano udejanjenje voditi k *izkustvu* predhodne milostne usposobitve: opravičeni človek *more* verovati, upati in ljubiti in bo takšno možnost izkusil v dejanju. Razen tega se s takim dejanjem *sposobnost poglobi, pravičnost zraste* in z njo tudi plačilo. V tej zvezi je uvedena tudi misel o *zaslužnih dobrih delih*. *Ta pa ne morejo zaslužiti opravičenja*. In še zlasti ne stoji lastno zasluženje v konkurenci s Kristusovim zasluženjem, po katerem se nam Božja pravičnost vlije kot *naša pravičnost* (prim. DS 1547). V opozorilu na zaslužnost *dobrih del je treba videti nagib*, da bi z *milostjo povzročeno sposobnost z udejanjanjem poglobljali in množili*.

Predvsem poglavji 12 in 13, ki obravnavata »drzno zanašanje na vnaprejšnjo določenost« in »dar stanovitosti«, se izkazujeta kot *polemika zoper sola fide* reformatorjev. Odločno se obračata zoper sleherno gotovost glede zveličanja in zoper sklepanja iz takšne gotovosti.

³⁹ Prim. zlasti pogl. 8 in 9 Dekreta o opravičenju /DS 1532-1534.

Preglednica št. 9:

Razlike v razumevanju opravičenja ⁴⁰		
	REFORMATORSKO	TRIDENTINSKO
poželenje	greh na dnu vseh BSELK grehov = izvirmi greh 772, 850	nikakršen greh, dokler se ji DS človek ne prepusti izrecno 1515 v dejanskem grehu
človek pred Bogom	povsem pasiven BSELK v opravičenju 895 opravičuječe Božje delovanje	ob dotaknitvi z milostjo DS sodeluje, kolikor 1554 s privolitvijo sprejme
opravičuječa milost	odpuščajoča WA 8, Božja ljubezen 06 (= samo Božja stvarnost)	formalno takšna stvarnost DS v človeški duši, 1561 ki človeka notranje prenovi
vera in opravičenje	opravičenje nastane BSELK z golim zaupanjem 176 (sola fide) v božje usmiljenje, na podlagi katerega Bog greha ne prišteva	vera in zaupanje opravičita DS samo v enoti z upanjem, 1559, ljubeznijo in dejavnim 1562 sodelovanjem z milostjo
mogočnost vere	ostvari gotovost BSELK glede zveličanja 162	sama ne napravi DS gotovosti zveličanja 1563s
zasluženje	dela niso zaslužna WA 39 I, 176	dela so v moči milosti DS zaslužna 1581s
bistvo opravičenja	izjava, da je človek pravičen (Gerechterklärung)	dejanje, ki naredi človeka pravičnega (Gerechtmachung)

III. »Skupna izjava glede nauka o opravičenju«

Za evangeličansko-luteransko reformacijo 16. stoletja ima nauka o opravičenju središčno pomembnost. Kot prvi glavni člen je za vsa ostala območja krščanskega nauka najbolj pomemben. Toda tudi rimsko-katoliška stran vidi tu jedro takratnih diskusij. Zaradi tega prihaja tako v *luteranskih veroizpovednih spisih* kakor tudi na *tridentinskem koncilu* do takšnih obojestranskih *obsodb nauka*, ki so veljavne prav do našega stoletja in imajo Cerkvi ločujoči učinek. Vendar pa se je v zadnjih desetletjih izo-

blikovalo »Soglasje v temeljnih resnicah nauka o opravičenju«. Že v več uradnih dokumentih ekumenskega dialoga⁴¹ kakor tudi v splošnem teološkem raziskovanju⁴² je bilo ponovno ugotovljeno, da ravno v nauku o opravičenju grešnika obstaja *temeljno soglasje*. Uradni ekumenski dialogi dolgujejo biblični, historični in sistematični znanosti in raziskovanju našega stoletja odločilne prvine. Do dokončnega soglasja bo pač prišlo šele tedaj, ko bodo dalje razjasnjena tudi k temu spadajoča vprašanja o različnem ocenjevanju prvotnega stanja pravičnosti in prvotnega (podedovanega) greha. To velja v omejenem smislu tudi za še sporna vprašanja, ki jih navajata Luteranska svetovna zveza in vatikanski Svet za edinost. Sprejetje Skupne izjave /SI/ se je na obeh straneh večkrat zavleklo. V Luteranski svetovni zvezi je včlanjenih nad 120 avtonomnih Cerkev, ki jim je bilo treba sprejeti SI. Prvi osnutek je nastal leta 1994 in je bil tedaj razposlan Cerkvam članicam luteranske svetovne zveze v uradno zavzetje stališča. Na Luteransko svetovno zvezo so prispela stališča 36 včlanjenih Cerkev, pri čemer tem Cerkvam pripadata skoraj *dve tretjini* luterancev, ki se prištevajo k Luteranski svetovni zvezi. Večina stališč je izrazila pritrditev, samo tri so besedilo docela odklonile in štiri so vložile veto zoper namero. S katoliške strani so pristojne *vaticanske instance* izrazile pritrditev. V juniju 1996 so se v Würzburgu srečali zastopniki vatikanskega Sveta za edinost, Kongregacije za nauk vere in zastopniki Luteranske svetovne zveze; in na osnovi dospelih stališč so izdelali *revidirani osnutek*. Pri posvetovanjih Luteranske svetovne zveze v Ženevi je bila zahtevana in izdelana tretja verzija (oblika) dokumenta o soglasju, ki je v začetku leta

⁴⁰ Navedbe virov: Za reformatorsko stališče: BSELK = *Die Bekenntnisschriften der Evangelisch-Lutherischen Kirche*. Göttingen 1959; za katoliško stališče: DS (= *Decretum de iustificatione tridentinskega koncila*).

⁴¹ Prim.: Poročilo evangeličansko-luteranske - rimsko-katoliške študijske komisije »*Das Evangelium und die Kirche*« (Malta-Bericht) 1972, v: *Dokumente wachsender Übereinstimmung* [= DWÜ]. Vsa poročila in besedila o soglasju medkonfesionalnih pogovorov na svetovni ravni, zv. I: 1931-1982, izd. H. Meyer - H. J. Urban - L. Vischer, Paderborn-Frankfurt 1983, 248-271; Gemeinsame römisch-katholische - evangelische-lutherische Kommission (Hrsg.), *Kirche und Rechtfertigung. Das Verständnis von Kirche im Licht der Rechtfertigungslehre*, Paderborn-Frankfurt 1994; Luterisch / römisch-katholischer Dialog in den USA: *Rechtfertigung durch den Glauben* (1983), v: *Rechtfertigung im ökumenischen Dialog: Dokumente und Einführung*, hg. H. Meyer in G. Gassman, Frankfurt 1987, 107-200 [= ZDA]; U. Kühn - L. Ullrich (Hrsg.), *Die Lehrverurteilungen des 16. Jh. im ökumenischen Gespräch. Gemeinsame Stellungnahme und Beiträge zu einer Studie des Ökumenischen Arbeitskreises in der BRD. Im Auftrag des »Ökumenisch-Theologischen Arbeitskreises«*, Leipzig 1992.

⁴² Prim. *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?* [= LV], zv. I: *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, hg. von K. Lehmann in W. Pannenberg, Freiburg-Göttingen 1986. - K tej študiji tudi obstajajo na obeh straneh cerkveno povzročena zavzetja stališč, in v IV. zv. odgovori na cerkvena zavzetja stališč, izd. W. Pannenberg - Th. Schneider, Freiburg-Göttingen 1994.

1997 dospela v Cerkve članice Luteranske svetovne zveze. V juniju 1998 je sledil sklep Luteranske svetovne zveze, ki je dal soglasje SI, čeravno je bil o dokončnem besedilu SI iz januarja 1997 nastal silovit spor, ki ga je določal predvsem votum nad 160 evangeličanskih teoloških profesorjev.

Prav tako je bil v juniju 1998 objavljen »Odgovor« rimsko-katoliške Cerkve na SI. Ta odgovor je poleg *načelnega strinjanja* z ugotovitvijo tako doseženega »Soglasja v temeljnih resnicah nauka o opravičenju« vseboval tudi vrsto »natančnejših določil«, ki se je zdelo, da pritrditve v pomembnih točkah omejujejo in oslabljujejo.⁴³ Nekaj časa je bilo potem vprašljivo, če bo dejansko prišlo do podpisa SI. Končno je pismo (30. 07. 1998) predsednika Papeškega sveta za pospeševanje edinosti kristjanov E. J. kard. Cassidyja generalnemu tajniku Luteranske svetovne zveze dr. Ishmaelu Noko, pojasnilo, da vatikanske instance niso mislile na preklic prej izrečno izraženega soglasja v temeljnih resnicah.⁴⁴ Pomisleki so sprožili nove pogovore, ki so končno 11. 06. 1999 privedli do objave »Skupnega uradnega stališča in dodatka (Annex)«.⁴⁵ Obe strani sta menili, da je SI s tem dodatkom uradno zrela za podpis. Podpisana je bila na dan reformacije, 31. 10. 1999.

SI hoče pokazati, »da morejo odslej *na temelju dialoga* podpisane luteranske Cerkve in rimsko-katoliška Cerkev⁴⁶ zastopati skupno umevanje našega opravičenja po Božji milosti v veri v Kristusa« (5). Izjava poleg tega poudarja, »da zmaga nad dosedanjimi kontroverznimi vprašanji in obsodbami nauka *ne jemlje na lahko niti ločitev in obsodb* niti ne dezavuirata lastne cerkvene preteklosti. Pač pa določa to skupno izjavo prepričanje, da našim Cerkvam v zgodovini priraščajo novi uvidi in da se izvršujejo novi razvoji, ki jim (Cerkvam) ne le dovoljujejo, marveč hkrati *zahtevajo* od njih, da ločujoča vprašanja in obsodbe preverijo in gledajo nanje v novi luči« (7). Prvo in drugo poglavje SI sta posvečeni kratkemu pregledu *bibličnega oznanila* o opravičenju in *ekumenski problematiki* nauka o opravičenju. V tretjem poglavju je artikulirano skupno umevanje opravičenja.

⁴³ »Odgovor katoliške Cerkve« [= Odgovor] je izdelala Kongregacija za nauk vere, podpisal pa ga je predsednik Papeškega sveta za edinstvo kard. Cassidy. Besedilo v: KNA Dokumentation, Nr. 5, 30. 06. 1998, 1-4.

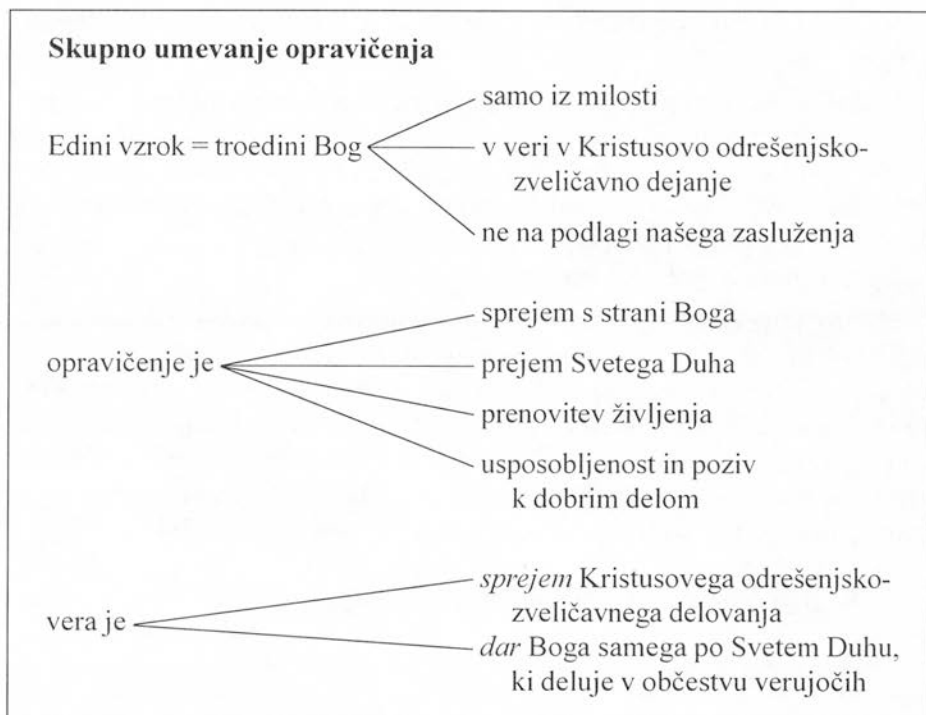
⁴⁴ To je navsezadnje hotel povedati tudi J. kard. Ratzinger v pismu bralcev v FAZ, z dne 14. 7. 1998.

⁴⁵ Besedilo v: KNA Dokumentation, št. 24, 12. 06. 1999, 1-3.

⁴⁶ Ne da bi se spuščala v eklesiološka vprašanja, uporablja SI besedo »Cerkev« v vsakokratnem samoumevanju udeleženih Cerkva.

1. Skupno umevanje opravičenja (3. pogl.: 14-18)

Preglednica št. 10:



Skupna zvestoba bibličnemu oznanilu in ne nazadnje teološki pogovori zadnjih let so vodili k skupnostim v umevanju opravičenja. Pri tem gre za »soglasje (konsenz) v temeljnih resnicah«,⁴⁷ ki kljub različnim razvijanjem v posameznih povedkih še naprej obstaja (14). Temeljne črte skupnega umevanja so nato navedene. Najprej je v št. 15 opravičenje označeno kot »delo troedinega Boga«. Učlovečenje, smrt in vstajenje Kristusa, Božjega Sina, ki ga je Oče poslal za odrešenje in zveličanje grešnikov, so »*temelj in predpostavka*«. Kristus sam je »naša pravičnost«, katere postanemo deležni po Očetovi volji prek Svetega Duha. *Skupno* izpovedujemo: »Samo iz milosti v veri v odrešenjsko-zveličavno *Kristusovo dejanje*, ne na temelju našega zasluženja, nas Bog sprejema in *prejmemo Svetega Duha*, ki prenavlja naša srca in nas usposablja za dobra dela in poziva k njim« (15).⁴⁸

⁴⁷ Tukaj ne gre niti za ideal »totalnega« soglasja niti za soglasje v *vseh* temeljnih resnicah, pač pa za »visoko stopnjo soglašanja«, kakor se izraža vatikanski »Odgovor«. Razlike, ki so še ostale, pa ne bi smele biti »še naprej povod za doktrinalne obsodbe« (št. 5), pač pa bodo morale biti še premagane v nadaljnjih pogovorih. SI + D [= datek] nič več ne krije docela rabo določnega člena »den«.

⁴⁸ Prim. DWÜ, zv. I, 323-328.

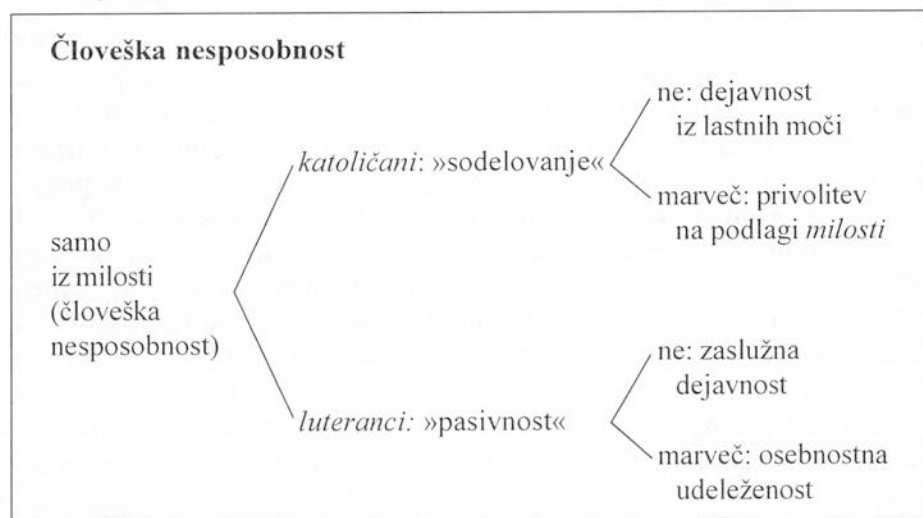
»Bog kliče vse ljudi. Samo po Kristusu *smo opravičeni*, ko v veri sprejmemo to odrešenje. *Vera sama je spet dar* Boga po Svetem Duhu, ki deluje v besedi in v zakramentih v občestvu verujočih in hkrati vodi verujoče k oni *prenovi njihovega življenja*, katero Bog *dovrši v večnem življenju*« (16).

»*Skupaj smo prepričani*, da nas sporočilo o opravičenju na poseben način usmerja *naproti središču novozaveznega pričevanja o odrešilnem Božjem delovanju v Kristusu*. To oznanilo nam pravi, da se imamo kot grešniki za svoje novo življenje zahvaliti odpuščajočemu Božjemu usmiljenju, ki si ga pustimo le podariti in ga sprejmemo v veri, a si ga nikdar v nobeni obliki ne moremo zaslužiti« (17).⁴⁹

»Zato nauk o opravičenju, ki sprejema in razvija to sporočilo, *ni le neki odlomek krščanskega oznanila*. Ta nauk stoji v bistvenem odnosu do vseh verskih resnic, na katere je treba gledati skupaj v notranji povezavi« (SI 18).⁵⁰ *Ker resnično ekumensko soglasje nikoli ne more težiti po enoličnosti (uniformnosti), temveč samo po diferenciranem soglasju*,⁵¹ je v naslednjem *skupnost v umevanju temeljnega zaklada vere (temeljnih verskih resnic)* razložena v smeri *različnih miselnih oblik in jezikovnih podob*.

2. Razvoj skupnega umevanja opravičenja (4. pogl.: 19-39)

Preglednica št. 11:



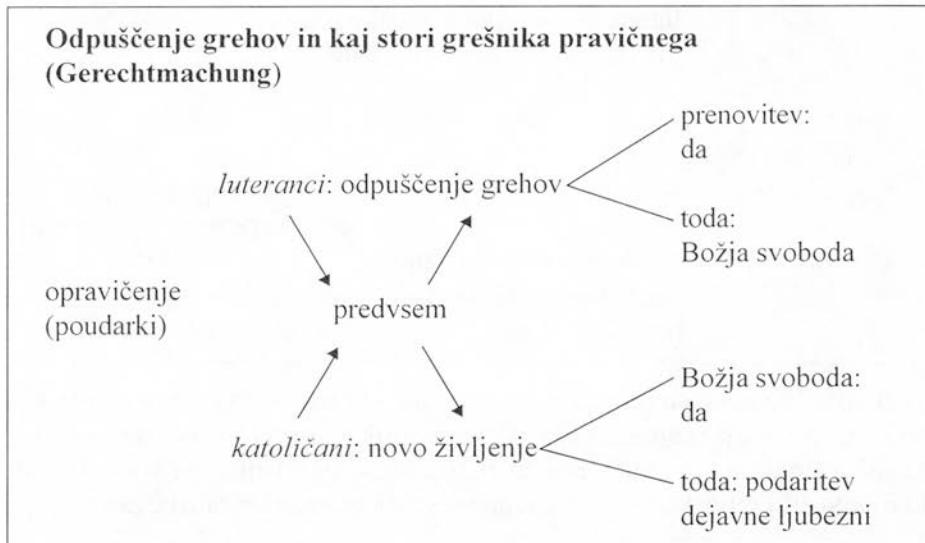
⁴⁹ »Odgovor« poudarja (ob opozorilu na DS 1554, 1525), da človeška svoboda igra svojo - čeravno podarjeno - vlogo ne samo pri zavračanju, marveč tudi *pri sprejemanju opravičenja*. Katoliška Cerkev gleda na dobra dela kot na sad milosti. »Hkrati pa so dobra dela, ne da bi totalni Božji iniciativi karkoli odvzeli, sad opravičenega in notranje preobrazenega človeka« (Odgovor 3).

(1.) Človekova nesposobnost in grešnost ko gre za opravičenje

Najprej to, kar je skupnega. Odrešenje-zveličanje *ni v človekovi zmogljivosti in v človekovem razpolaganju*. Človek je glede svojega zveličanja *docela* odvisen od Božje milosti (19). To skupno temeljno umevanje pa dopušča *različne razlage*: Ko *katoličani* govorijo o človeškem *sodelovanju*, potem ne mislijo, da opravičuje človeška *dejavnost*, marveč, *da celo že samo osebnostno človekovo privoljenje izhaja iz milosti* (20). *Luteranska pasivnost* (mere passive) izključuje sicer sleherno »možnost lastnega človekovega prispevka«, »ne pa njegove *polne osebne udeležnosti v veri*, ki jo ostvarja Božja beseda sama« (21).⁵²

(2.) *Opravičenje kot odpuščanje grehov in kako postane grešnik pravičen (Gerechtmachung)*

Preglednica št. 12:



⁵⁰ Navedki št. 15-18 so, kakor vsi drugi, vzeti iz GE [=SI], izd. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Nr. 19), Bonn 1998, 35-38. V dialogu pred podpisom SI je predvsem kriteriolška funkcija nauka o opravičenju igrala važno vlogo. SI 18 zatrjuje, da je člen o opravičenju »nepogrešljiv kriterij, ki hoče celotni nauk in prakso Cerkve neprenehoma usmerjati na Kristusa«, vendar pristavlja, da se katoličani poleg tega »čutijo zadolžene več kriterijem«, ne da bi zaradi tega zanikali posebno kriteriolško funkcijo oznanila o opravičenju. Ker v besedilu »kriteriji« niso imenovani, je na evangeličanski strani prišlo do vse polno razlag, ugibanj, še več, celo do zlobnih podtikanj. Zategadelj SI+O pojasnjuje, da je »nauk o opravičenju ... merilo ali preizkusni kamen krščanske vere« in »noben nauk ... ne sme temu kriteriju nasprotovati«. To je tudi osrednji kriterij krščanske ortodoksije in ortopraksije.

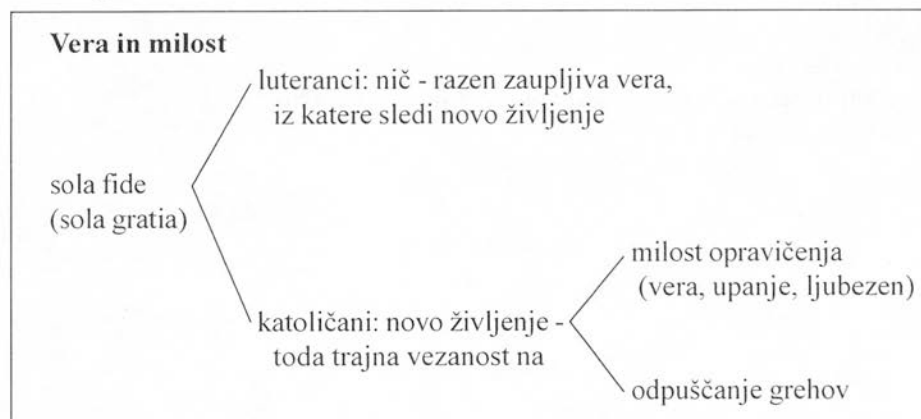
⁵¹ Prim. H. A. Raem, *Dialog ohne Ende? Hermeneutische Überlegungen zur »Gemeinsamen Erklärung des LWB und der röm-kath. Kirche zur Rechtfertigungslehre«*, v: Cath 50 (1996) 232-246, tu: 235 sl: »Dialog ne meri na uniformnost, ne na monoliten konsenz.

Katoličani in luteranci *skupno* izpovedujejo, da Bog odpusti greh iz milosti, osvobodi iz zaslužnjoče oblasti greha in podari novo življenje v Kristusu (22). Vendar pa *luteranci* bolj naglašajo vidik odpuščanja grehov. Kristusova pravičnost je naša pravičnost. Vendar ne zanikajo »prenovitve kristjanovega življenja«, marveč naglašajo, da ostane opravičenje svobodno od človeškega sodelovanja in da »tudi ni odvisno od življenja prenavljajočega učinkovanja milosti v človeku« (23).

Katoličani bolj naglašajo *prenovitev* notranjega človeka (prim. DS 1528) in *dar za dejavno ljubezen*, vendar ne zanikajo, da »Božji milostni dar ostane v opravičenju neodvisen od človekovega sodelovanja« (24).⁵³

(3.) Opravičenje po milosti in iz milosti

Preglednica št. 13:



Tudi obrazca *sola fide* in *sola gratia* nič več ne ločita luterancev in katoličanov. Oboji *izpovedujejo*, da je grešnik »opravičen po veri v odrešensko Božje delovanje v Kristusu; to odrešenje-zveličanje grešniku nanklanja Sveti Duh v krstu kot temelju vsega njegovega krščanskega življenja.

marveč na tak konsenz, ki je sam v sebi diferenciran, to je, ki je zmožen diferencirati in dopustiti razlike. Pri tem ne gre za pomanjkljivo obliko soglasja, temveč za *resnično ekumenski konsenz*, ki ustreza bistvu edinosti Cerkve, kot pride do izraza v pojmovanju Cerkve kot koinonia. Pri vsakem posameznem povedku vere moramo zaradi tega razlikovati med tem, kar je temeljnega, in tem, kar ne spada k območju temeljnega. V temeljnem - v zakladu vere same - mora obstajati soglasje. Onkraj tega pa more v prikazu zaklada vere v različnih jezikovnih podobah in miselnih oblikah obstajati legitimna različnost.«

⁵² Prim. LV, 48s; dalje: Stališče skupnega odbora zedinjene evangeličansko-luteranske Cerkve v Nemčiji in nemškega narodnega komiteja luteranske svetovne zveze k dokumentu LV (13. 09.1991), v: *Lehrverurteilungen im Gespräch*, izd. Geschäftsstelle der Arnoldshainer Konferenz [= AKF], *Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland* [= EKD] und *Lut. Kirchenamt der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschland* [= VELKD], Frankfurt 1993, 77-81; 83 s.

⁵³ Prim. VELKD 84 s; dalje USA 98-101.

Človek *zaupa v milostno Božjo obljubo v opravičujoči veri*, v kateri sta vključena *upanje in ljubezen*. *Ta vera* je dejavna v ljubezni; zato kristjan ne more in ne sme ostati brez del. Toda vse to, kar je v človeku predhodno pred svobodnim darom vere in temu daru sledi, *ni temelj opravičenja in ga ne zasluži*« (25).

Luteransko načelo sola fide pove, da človek v veri »popolnoma zaupa v svojega stvarnika in odrešenika« in je tako z njim »v občestvu«. *Bog sam »povzroči vero*«, ko s svojo besedo ostvari takšno zaupanje. To Božje dejanje je *novostvarjenje*, ki zadeva vse razsežnosti osebe ter vodi k življenju v upanju in ljubezni. Nauk o opravičenju samo po veri sicer razlikuje prenovitev načina življenja, ki opravičenju nujno sledi (brez takšne prenovitve ne more biti nobene vere), od opravičenja, toda loči ju ne. Bolj pa kaže na temelj prenovitve (26).

Tudi za katoličana »je vera za opravičenje temeljnega pomena; kajti brez vere opravičenja ne more biti«. Kot poslušalec besede postane verujoči opravičen s krstom. »Opravičenje grešnika je odpuščanje grehov in *ostvaritev pravičnosti po opravičujoči milosti* ... Opravičeni *prejmejo* v opravičenju od Kristusa *vero, upanje in ljubezen* in so tako sprejeti v občestvo z njim. Ta *novi osebni odnos* do Boga temelji v celoti in povsem v milostnosti Boga ... ki ostane *sam sebi zvest* in na katerega se more človek zato *zanesti*. Zaradi tega milost opravičenja nikoli ne postane človekova posest, na katero bi se mogel sklicevati nasproti Bogu. Če je po katoliškem umevanju naglašena prenovitev življenja z milostjo opravičenja, je pa ta prenovitev v veri, upanju in ljubezni vedno navezana na zastonjsko milost Božjo in ne daje nobenega prispevka k opravičenju, prispevka, s katerim bi se mi mogli ponašati pred Bogom (...)« (27).⁵⁴

(4.) Grešnost opravičenega

Preglednica št. 14:



⁵⁴ Prim. USA 105 s; LV 56-59; VELKD 87-90.

Skupna izpoved, da »Sveti Duh človeka v krstu s Kristusom zedini, opraviči in ga stvarno prenovi«, ne izključuje, da ostane »opravičeni vse življenje in nenehno odvisen od brezpogojno opravičujoče Božje milosti« (28).

Če luteranci z aksiomom »*hkrati pravičen in grešen*« naglašajo stalno odvisnost opravičenega od milosti, ne zanikajo s tem, da je opravičeni *docela pravičen*, »ker mu Bog odpušča njegov greh ... in mu prisodi Kristusovo pravičnost, ki postane v veri njemu lastna in ga v Kristusu napravi za pravičnega pred Bogom. V *pogledu na samega sebe* ... spozna ... da ostane hkrati docela grešnik, da greh še v njem prebiva ... Toda *zaslužnjoča* oblast greha je na podlagi Kristusovega zasluženja zlomljena ...; tako more kristjan ... vsekakor kos za kosom živeti življenje v pravičnosti ... Ko luteranci trdijo, da je opravičeni tudi grešnik in da je njegovo nasprotje do Boga resnično greh, ne zanikajo, da je kljub grehu v Kristusu od Boga neločen in je njegov greh obvladovani greh. V tem zadnjem so luteranci z rimsko-katoliško stranjo kljub razlikam v umevanju greha opravičenega človeka edini« (29). Katoličani poudarjajo, da krstna milost izbrise »vse, kar je 'stvarno' greh, kar je 'vredno obsodbe'; da pa ostane iz greha prihajajoče in v greh nagibajoče nagnjenje (poželjivost, concupiscentia). Kolikor po katoliškem prepričanju k nastanku človeških grehov spada osebna prvina, gledajo pri odsotnosti te prvine na Bogu *nasprotujoče nagnjenje* ne kot na greh v pravem pomenu.« Vendar pa ne zanikajo, da se mora pravični proti grehu boriti vse življenje (30).⁵⁵

(5.) Postava in evangelij

Preglednica št. 15:



⁵⁵ »Odgovor« nasproti št. 29 še enkrat poudari »notranjo spremenitev človeka«. SI+O poleg tega poudarja: »Opravičenje je odpuščanje grehov in *opravičenost* (Gerechtmachung) ... 'Božji otroci se imenujemo in to tudi smo' (1 Jn 3, 1). Resnično in notranje

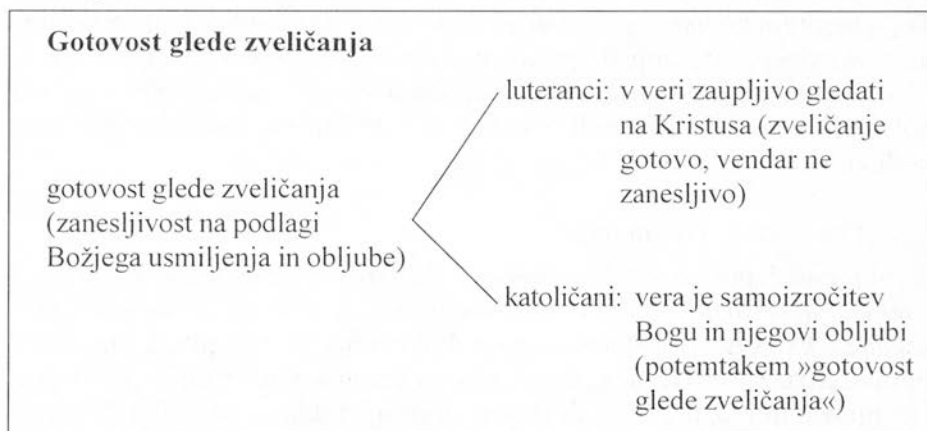
Skupna izpoved je, da se človek opraviči »v veri v evangelij 'neodvisno od del postave' (Rim 3, 28). Kristus je postavo spolnil in jo kot pot k zveličanju premagal«. Kljub temu ostanejo Božje zapovedi prav tako kakor Kristusova beseda še naprej v veljavi kot vodilo za krščansko ravnanje (31).

Na tem skupnem ozadju poudarjajo *luteranci*, da je na postavo treba gledati bolj kot na *terjatev in obtožbo*, kajti postava odkriva greh, da bi se verujoči obrnil povsem na edinole opravičujoče Božje usmiljenje (32).

Katoličani morejo reči, da Kristus ni zakonodajalec v Mojzesovem smislu, poudarjajo pa, da mora tudi opravičeni spolnjevati Božje zakone, čeprav s tem nikakor niso mnenja, da je *obljuba večnega življenja kaj drugega kakor pa dar Božje milosti* (36).⁵⁶

(6.) Gotovost glede zveličanja

Preglednica št. 16:

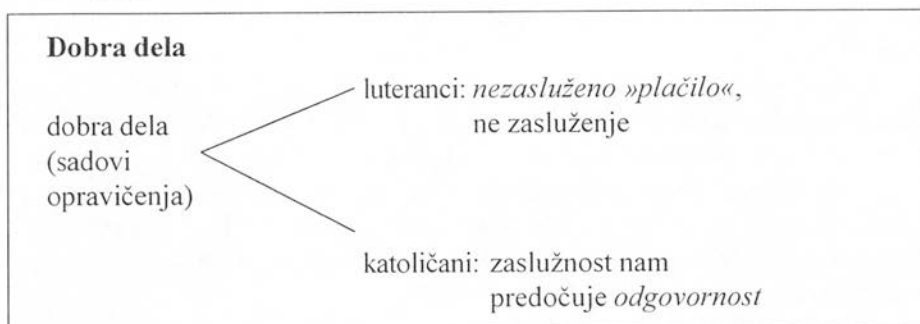


Govorjenje o gotovosti glede zveličanja opravičenih skupno razlagajo kot *zanesti se na Božje usmiljenje* in na *Božje obljube* (34). Medtem ko so *luteranci*, v veri zaupljivo gledajoč na Kristusa, sicer ne zavarovani, vendar pa *gotovi glede zveličanja* (35), poudarjajo *katoličani* bolj vero kot *izročitev samega sebe* Bogu in njegovi *obljubi*. V tem smislu tudi oni priznavajo »gotovost zveličanja«. Saj ni mogoče verovati v Boga in hkrati imeti njegovo besedo obljube za nezanesljivo (36).⁵⁷

smo prenovljeni ... (2 Kor 5, 17). Opravičeni v tem »smislu ne ostanejo grešniki« (2 A). Prim. k temu tudi USA 102 s; LV 50-53; VELKD 81 s.

⁵⁶ SI+O opozarja na to, da Rim 3, 28 meri predvsem na številne judovske postave, navade in zdržnosti. Odprto vprašanje je, če in v kolikšni meri so pri tem mišljene tudi pravne zapovedi, ki veljajo za vse ljudi (k temu prim. 2C, 2D). Primerjaj k temu VELKD 89, 28-36.

⁵⁷ Prim. LV 59-63; VELKD 90 sl; DS 1533 s.

(7.) *Dobra dela opravičenega**Preglednica št. 17:*

Na koncu pride na vrsto problem *dobrih del* opravičenega. *Skupno je izpovedovanje*, da je treba dobra dela imeti za *sadove opravičenja* (37). Toda medtem ko *luteranci* govorijo ne o zaslužanju, temveč o »*znamenjih*« in »*sadovih*« opravičenja in gledajo na večno življenje kot na »*nezasluženo plačilo*«, postavlja govorjenje katoličanov o *lastnih »zaslužnjih«* pred oči bolj *odgovornost* opravičenih. Nikakor pa katoliška stran ne zagovarja gole zaslužnosti brez milosti (38).

3. *Povzetek in vrednotenje*

Sklepno 5. poglavje tako *visoko ceni diferencirano soglasje* (konsenz) v *temeljnih resnicah* nauka o opravičenju, da »*je mogoče prenašati še preostale razlike* v govorici teološkega izoblikovanja in naglasitve v umevanju opravičenja. Zaradi tega sta luteransko in katoliško razvijanje vere v opravičenje v njuni različnosti odprti drug k drugemu in *ne razveljavita znova soglasja v temeljnih resnicah*« (40). S tem se tudi pokažejo »*doktrinalne obsodbe* 16. stoletja, kolikor se nanašajo na nauk o opravičenju, *v novi luči: v tej izjavi predloženega nauka luteranskih Cerkva ne zadenejo obsodbe tridentinskega cerkvenega zbora. Zametanja, izražena v veroizpovednih luteranskih spisih ne zadevajo v tej izjavi predloženega nauka rimskokatoliške Cerkve*« (41). Soglasje v temeljnih resnicah pa vendarle *ne odstranja* kar kratko in malo doktrinalne obsodbe, temveč jih označuje kot »*blagodejna svarila*« (42).⁵⁸ Nadaljevanje *ekumenskega dialoga* meri na to, da bi doseženi konsenz (soglasje) v nauku o opravičenju plodovito vnesli tudi v druga področja nauka vere.

⁵⁸ Prim. LV 32; potem: *Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie »Lehrverurteilungen - kirchentrennend?«*, Bonn 1994, 22. Tudi SI+D jasno ugotavljata, da »*prejšnje medsebojne obsodbe katoliškega in luteranskega nauka o opravičenju, kakor so podane v SI, ne zadevajo*«. Seveda moramo upoštevati tudi preciziranja 2. in 5. točke Dodatka.

Členu o opravičenju se sicer ni mogoče odpovedati, ni pa edina možnost, da izrazimo pot k Bogu v zvestobi do Jezusovega oznanila. Biblično označilo o odrešenju-zveličanju je možno artikulirati na mnogotere načine. Nauk o opravičenju razvija enkrat za vselej izvršeno odrešenjsko-zveličavno dejanje v Jezusu Kristusu v povsem določenemu kairoso (ugodnem času) in zato ne more preprosto nadomestiti drugih novozaveznih odrešenjskih konceptov. Kot soteriološko pravilo seveda sili nauk o opravičenju Cerkev, da naj svoje presojanje in delovanje usmerja ob nepreksljivem samopriobčenju Božje pravičnosti, ob Jezusu Kristusu, edinem izvoru in sredniku odrešenja-zveličanja.⁵⁹

SI je v razmerju katoliške Cerkve do Cerkva reformacije nekakšna »premiera« (prva uprizoritev). Prvikrat si rimska Cerkev rezultate ekumenskega dialoga z eno od reformatorskih Cerkva napravlja cerkvenoučiteljsko za svoje. V anglikansko-katoliškem dialogu je v zadnjem času nastopil napredek, toda znamenje takšne vrste še manjka. S SI vzpostavljajo Cerkve v zadnji minuti starega tisočletja znamenje, ki v ekumenskem občestvu na začetku novega tisočletja prebuja utemeljeno upanje.

Prevedel **Štefan A. Ferencak**

Povzetek: Adam Seigfried, Luteransko - rimsko-katoliško »Soglasje v temeljnih resnicah nauka o opravičenju«

V razpravi avtor predstavi »skupno izjavo« *Soglasje v temeljnih resnicah nauka o opravičenju*, katero sta podpisali luteranska in rimsko-katoliška stran na dan reformacije 31. 10. 1999, kar pomeni pomemben korak k zblíževanju med luteranskimi Cerkvami in rimsko-katoliško Cerkvijo. Da pa bi mogli razumeti pomembnost tega dejanja, moramo poznati tudi pripravo, predvsem pa umevanje opravičenja tako luterancev kakor tudi katoličanov. Zato avtor razdeli razpravo na tri dele: v prvem predstavi Lutrov nauk o opravičenju, v drugem delu katoliški nauk kakor se je izoblikoval na tridentinskem koncilu in se kasneje razvijal. Tukaj tudi pokaže na razlike v pojmovanju opravičenja, s katerimi so sestavljavci »skupne izjave« morali računati ter jih vključiti tako, da je prišlo do diferencirnega soglasja v temeljnih resnicah. O vsebini te izjave in njenem pomenu

⁵⁹ Prim. G. Sauter, *Rechtfertigung - eine anvertraute Botschaft. Zum unterschiedenen Streit um die GE*, v: *Evth* 59 (1999), 32-48; M. Seckler, *Theosoterik - eine Option und ihre Dimension*, v: *ThQ* 172 (1992), 257-284; D. Sattler, »... die gesamte Lehre und Praxis der Kirche unablässig auf Christus hin orientieren ...«. *Zur neueren Diskussion um die kriteriologische Funktion der Rechtfertigungslehre*, v: *Catholica* 52 (2/1998), 95-1154. E. Biser, *Das Spiegelkabinett. Wohin führt die Rechtfertigungsdebatte?*, v: *StZ* 216 (1998), 375-385.

za nadaljnje ekumensko prizadevanje, spregovori avtor v tretjem oddelku. K nazorni predstavitvi snovi prispevajo tudi številne preglednice.

Ključne besede: ekumenizem, nauk o opravičenju, Luter, tridentinski koncil, grešnost, milost, človekova dela.

Summary: Adam Seigfried, Lutheran-Roman Catholic »Consensus in the Basic Truths of the Doctrine of Justification«

In his treatise the author presents the Joint Declaration *Consensus in the Basic Truths of the Doctrine of Justification* signed by Lutherans and Roman Catholics on Reformation Day, 31 October 1999, which represents an important step towards a rapprochement between Lutheran churches and the Roman Catholic church. In order to understand the importance of this act, one should know the course of its preparations and especially the comprehension of justification with Lutherans and with Catholics. Therefore the author divides his treatise into three parts. In the first part he describes Luther's doctrine of justification, the second part deals with the Catholic doctrine as it was formed at the Council of Trent and further developed later. He also indicates the differences in the comprehension of justification that had to be reckoned with and included into the Joint Declaration in order to reach a subtly diversified consensus in the basic truths. In the third part the author speaks about the contents of the Declaration and its significance for further ecumenical efforts. The subject matter of the treatise is illustrated by numerous tables.

Key words: ecumenism, doctrine of justification, Luther, Council of Trent, sinfulness, grace, man's works.

Avguštin Lah

Sprava - razsežnost človekovega bivanja

Na pragu tretjega tisočletja, v jubilejnem letu 2000, v navezi s samim seboj in z zgodovinsko dediščino velikih ljudi, ki so nam predali baklo vere in ljubezni kot zagotovilo človečnosti in smiselnost prihodnjega, slavimo jubilej rojstva Jezusa iz Nazareta, 450-letnico rojstva Jakoba Galusa, 200-letnico rojstva Antona M. Slomška, 200-letnico rojstva pesnika dr. Franceta Prešerna, 450-letnico izida prve slovenske knjige in še česa.¹

Čeprav ti jubileji med seboj niso povsem primerljivi, pa so kljub temu vsak po svoje del velike celote, ki zaznamuje naše slovensko bivanje. Vsi so zavezani najbolj temeljnemu, največjemu in najplemenitejšemu: Bogu in človeku in najčistejšemu izrazu vseh možnih odnosov znotraj tega skrivnostnega bivanja: edinosti, sreči in spravi.

Ker Prešeren zaseda prestol mita v slovenskem pesništvu, je to leto pri nas posvečeno njemu in njegovi poeziji. V Cerkvi velja leto 2000 za leto sprave, zato je smiselno, da ta jubileja povežem z razmišljanjem o spravi.

Veličina in genialnost Prešerna in njegovih pesmi je v njegovi univerzalnosti in osredotočenosti na bistvo osebnega in narodnega bivanja. Kot pesnik je z vso prvinsko in pristno rahločutnostjo doživljal bolečino in tragičnost osebne razklanosti med željami in realnostjo dosegljivega; med harmonijo, ubranostjo, po kateri je hrepenel, in sovražno silo nasprotnе usode. Osebno je bil razpet med mirom plavajoče barke in divjanjem »viharjev jeznih mrzle domačije«. ² Zgolj razumsko iskanje odgovora na najgloblja vprašanja bivanja je dojemal kot temno noč, »ki tare duha«. ³ V sebi je nosil razpetost med mirom vesti in neizprosnim kraguljem, »ki kljuje srce od zore do mraka, od mraka do dne«⁴; vse do izkušnje osamljenosti in nesmisla, ko ostane le breme spomina na nekdanje dni v brezupu prihodnosti - »ni mesta vrh zemlje, kjer bi pozabil to gorje«⁵ V duši razpet je taval med nebom in peklom, pa vedno hrepenel po nebu, po ljubezni in sreči, večji, kot jo je mogoče tu na zemlji doseči.

S podobno ranljivo občutljivostjo je doživljal razdeljenost narodovega telesa in odtujenost v slovenski družbi. Socialno razdeljenost na »be-

¹ Predavanje na Tomaževi proslavi 13. 3. 2000.

² F. Prešeren, *Magistrale*, v: *Poezije in pisma*, Ljubljana 1998, 133.

³ F. Prešeren, *Pevcu*, v: n. d., 36.

⁴ F. Prešeren, *Pevcu*, v: n. d., 36.

rače brez sreče«, brez pravic in možnosti za človeka vredno življenje in bogate, ki si kupujejo graščine in v njih bivajo. Odkrival je družbene krivice, ki jih vzdržujejo poneumljajoča ideologija, goljufije vseh vrst, sleparjenje in sistemsko uzakonjena laž. »Sem videl čislati le to med nami, kar um slepi z goljufijami, ležami«. ⁶ Poštenost in zvestoba ne veljata nič; in kreposti »modrost, pravičnost, učenost« delijo usodo neveste brez dote, nihče jih ne mara. ⁷

Razdeljenost in neednost slovenskega naroda, v katerem so potekale jezikovne in politične razprtije, sta bili pesnikova bolečina. Osuplost njegovega čutenja vzbujajo resnica, da skregani Slovenci ne spoštujejo svoje domovine, svoje lastne dežele, razprodajajo njeno čast in vsak skrbi le za svojo osebno korist in za dobiček; bolj kot to, kar je domače, cenijo to, kar je tuje, tuje blago, tuje navade in kulturo, tujo glasbo, tuje vere. ⁸

Kot odgovor na vse obsegajočo sprtost kliče: »Edinost, sreča, sprava k nam naj nazaj se vrnejo«. ⁹ In danes?

Brez naštevanja današnjih oblik in vzrokov sprtosti, razklanosti, obremenjenosti v nas Slovencih na pragu tretjega tisočletja, lahko le ponovim: edinost, sreča, sprava naj se vrnejo. Vendar si dovoljujem pesnikovo sintagmo »edinost, sreča, sprav« spremeniti v: sprava, edinost, sreča. Tako namreč terja dinamika življenja. Edinost in sreča sta absolutno pogojeni s spravo. Sta otroka sprave. Zato je edina pot do edinosti in sreče sprava: sprava z Bogom, sprava s sočlovekom in sprava s samim sabo.

Božje odpuščanje kot sprava

Po prepričanju Svetega pisma, vzpostavlja Bog odnos s človekom, s človeškim rodом in izvoljenim ljudstvom iz enega samega motiva: da bi vzpostavil občestvo življenja v njegovi zgodovinski in eshatološki razsežnosti. Vstop v to popolno občestvo Bog omogoča človeku z odpuščanjem. Res je, da v SZ Bog grozi ljudstvu s kaznimi in v NZ Jezus opozarja na hude posledice, ki jih lahko pričakuje zakrknjeni grešnik ali človeška skupnost, toda kazen in grožnja sta vedno le del Božjega vzgojnega načrta, ki »se nikoli ne sprevrže v maščevanje v navadnem pomenu besede; njen namen je vedno vzgoja za boljšo skupnost. Iz tega temelja očitno raste Božje odpuščanje«. ¹⁰ Bog torej nikoli ne ravna po človeškem načelu pravičnega povračila »zob za zob«, žalitev za žalitev, ampak po načelu usmiljenja, prizanašanja, odpuščanja, ljubezni.

⁵ F. Prešeren, *Kam*, v: n. d., 15.

⁶ F. Prešeren, *Slovo od mladosti*, v: n. d., 95.

⁷ F. Prešeren, *Slovo od mladosti*, v: n. d., 95.

⁸ Prim. F. Prešeren, *Elegija svojim rojakom*, v: n. d., 190.

⁹ F. Prešeren, *Zdravljica*, v: n. d., 25.

¹⁰ J. Krašovec, *Nagrada, kazen, opuščenje*, Ljubljana 1999, 381.

Takšno Božje ravnanje temelji najprej v njegovi absolutni svetosti in iz nje izhajajoči slavi njegovega imena. Drugi razlog Božjega usmiljenja in odpuščanja je v ustvarjenem človeku, ki je Božja podoba. Človek je omejen, slaboten in umrljiv: »Spomnil se je: zares, meso so, dih, ki odhaja in se ne vrača« (Ps 78,39). Zato »Bog s krhkimi smrtniki ne more ravnati tako, da bi pokazal vso svojo neomajno moč«. ¹¹ Zato jim odpušča. Vendar se Božje odpuščanje v dobro človeku lahko uveljavi le, če se le-ta pokesa in prosi za odpuščanje. Saj »nihče nima pravice zahtevati odpuščanja niti zase niti za druge; odpuščanje je najvišje znamenje Božje velikodušnosti«. ¹²

Božje odpuščanje je neizmerno: ker velja za vse ljudi, ker ni pregrehe, ki je ne bi mogel odpustiti in je neomejeno, ker odpušča vedno znova.

To, da je človek deležen nenehnega Božjega odpuščanja, ustvarja pogoje, da more tudi sam odpuščati. V evangelijih je to celo Jezusova zahteva. »Če namreč odpustite ljudem njihove prestopke, bo tudi vaš nebeški Oče vam odpustil. Če pa ljudem ne odpustite, tudi vaš Oče ne bo odpustil vaših prestopkov« (prim. Mt 6,14-15). In kakor je človek deležen vedno znova Božjega odpuščanja, tako se od njega terja, naj vedno odpusti, do »sedemdesetkrat sedemkrat« (prim. Mt 18,22), tudi če žalivec ne bi prosil odpuščanja. ¹³ Božje odpuščanje vzpostavlja posebno vzajemnost med Bogom in človekom ter človekom in človekom. V očenašu je rečeno: »in odpusti nam naše dolge, kakor smo tudi mi odpustili svojim dolžnikom« (Mt 6,12).

Jezus poudarja da mora odpuščanje zajeti celoto človekovega bitja in priti »iz srca« (Mt 18,38; Mr 11,25), to je iz tiste globine, s katero naj človek ljubi »Gospoda svojega Boga«. V srce pa sega tudi Božje odpuščanje. Zato je odpuščanje temeljna danost človeškega bitja in ne zgolj zunanja formalnost. V tem je utemeljena vsaka sprava tako z Bogom kot s človekom. Zato je od odpuščanja odvisen ves odnos do Boga. Nihče ne more častiti Boga in mu darovati, če se prej ne spravi s svojim bližnjim (prim. Mt 15,23).

Na najbolj radikalen način se Božje odpuščanje razodeva v Jezusu Kristusu, v njegovi prošnji za ubijalce v trenutku, ko je sam žrtev krivične smrtne obsodbe. Njegovo odpuščanje prihaja od znotraj kot največji dar ljubezni, ki ga v tej uri smrti ponuja krivičnikom in odpira povsem novo logiko življenja. »Ko Bog Oče obudi od mrtvih Sina, svojega Poslanca, prevzame to Sinovo odpuščanje, ki postane univerzalno pravilo novega stvarjenja in temeljna možnost za nove medčloveške odnose«. ¹⁴ Božji Duh,

¹¹ J. Krašovec, n. d., 859.

¹² J. Krašovec, n. d., 560.

¹³ Prim. MTK (Mednarodna teološka komisija), *Spomin in sprava. Kako izbiramo življenje*, v: *Communio* 10 (2000), 19.

¹⁴ B. Dolenc, *Sprava kot krščanska obveza in možnost*, v: J. Juhant (ur.), *Na poti k resnici in spravi*, Ljubljana 1997, 10-11.

dan ljudem, je moč in energija tega novega stvarjenja in novih odnosov med ljudmi. Vrednost sprave ima tako Jezusova ljubezen in odpuščanje in ne krivično trpljenje.

Ko se Cerkev spominja Jezusove smrti, vstajenja in poslanja Svetega Duha, izpoveduje, da je Oče sprejel Jezusovo odpuščanje, ki se sedaj naklanja vsem za »očiščenje vesti«. Obenem pa se kot nepozabna ohranja vsa beda po krivici umorjenega, »da bi glasno oznanjali svetu, da dejanje krivičnosti ne bo imelo zadnje besede«. Zadnjo besedo ima moč Božjega odpuščanja; Božja ljubezen, ki je temelj novega stvarjenja. Spomin na krivico tako ostaja živ, da se ne bi ponovila.¹⁵

Božje odpuščanje ni banalizacija in omalovaževanje zločina in krivde zanj. Jezus ne odpušča tako, da bi »krivičnika in njegovo dejanja razglasil za nepomembno, ampak odpira krivičniku ali zatiralcu prihodnost«,¹⁶ pod pogojem, če ta prizna svojo krivdo in se spreobrne. Odpuščanje vedno kliče po spremembi, po spreobrnjenju.

Božje odpuščanje, ki se je zgodilo v Jezusu Kristusu, in se po njem dogaja, je nedolgovano in nevidno prodira v medčloveške odnose, da jih spremeni. Obenem pa pomeni solidarnost Boga z vsemi žrtvami, razžaljenimi in prizadetimi v zgodovini. Solidarnost Boga ni v spodbujanju k revoluciji in nasilnemu uporu, ampak spodbuda k vzpostavljanju novih odnosov med ljudmi. »Božje odpuščanje je naznanjanje božjega kraljestva, ki prihaja po spreobrnjenju« in vodi k veri in spravi.¹⁷

Sprava - medosebno dogajanje

Evangelij nam posreduje model, po katerem je med sprtimi strankami mogoče doseči spravo. V Mt 5,23-24 Jezus naroča, naj žalivec stopi k tistemu, ki ga je žalil in se z njim spravi. V Mt 18,15-17 pa pravi: če te kdo žali, pojdi in ga posvari na štiri oči. Če ti ne uspe, pokliči eno ali dve priči, če tudi to ne pomaga, povej cerkvi, celotnemu občestvu. Ta mesta jasno izražajo, da je za spravo potrebno soočenje prizadetih. Odpuščanje v srcu, v samoti, za spravo ne zadostuje.

Sprava se lahko zgodi le, če ljudje spregovorijo, če o krivici in prizadetosti ne molčijo, je ne »pozabijo«. Spominjanje in ubesedovanje žalitve je v procesu sprave nujno potrebno. Tako je namreč omogočeno, da se žaljen reši nakopičenih negativnih čustev, jeze, sovražnosti in želje po maščevanju, ki se samodejno rojevajo v srcu, kar razjeda sleherno vlakno človeške biti, in da lahko odpusti.¹⁸ Odpustiti pomeni v besedi (v znamenju)

¹⁵ Prim. B. Dolenc, *Sprava kot krščanska obveza in možnost*, v: n. d., 11.

¹⁶ B. Dolenc, *Sprava kot krščanska obveza in možnost*, v: n. d., 11.

¹⁷ C. Duquoc, *Die Vergebung Gottes*, v: Concilium 22 (1986), 109-110.

¹⁸ Prim. K. Foitzik, *Ohne Haß keine Versöhnung?*, v: R. Riess, *Abschied von der Schuld? Zur Anthropologie und Theologie von Schuldbewußtsein, Opfer und Versöhnung*, Stut-

obuditi preteklost, jo »predelati in očiščeno sprejeti kot del svoje lastne zgodovine«. ¹⁹

To očiščenje notranjosti je psihološka podlaga, da drugega začnem presoјati drugače, takšnega, kot v resnici je, po njegovi vrednosti kot človeško osebo, ki ima svoje dostojanstvo, svoje dobre lastnosti. Drugega vidim kot osebo, ki živi - kot jaz - v nepopolnem svetu, zaznamovanem s številnimi konflikti in pogojenostmi. V drugem ne gledam samo povzročitelja krivice, ampak ga gledam na tisti ravni, na kateri je kljub človeški slabosti in omejenosti človek, neponovljiv in drugačen, prav tako kot jaz. Da mu lahko odpustim, ga moram gledati takšnega, kot lahko postane. V luči bodoče spreobrnitve torej. Odpuščanje je navsezadnje dejanje vere v temeljno dobrot in dobroto človeka. ²⁰

V tem osebnem soočenju začnem gledati tudi na sebe z drugačnimi očmi: ne le kot na žrtev ali užaljenega neoporečnega človeka, temveč kot na nekoga, ki bi tudi sam bil sposoben storiti enako ali je v življenju že podobno ravnal. V soočenju ugotovim, da morda v spletu krivice, ki mi je bila povzročena, sam nosim del krivde. V tem procesu sprejemanja samega sebe postane boleče izkustvo očiščeno in sprejeto v lastno zgodovino, tako da ne določa več mojega prihodnjega življenja. Z odpuščanjem dosežem pripravljenost, da prepustim preteklosti to, kar se je zgodilo in ne dovolim, da bi imelo zadnjo besedo nad mano. Tako se vzpostavi temelj za kvalitativno nov odnos: za spravo.

Če ta proces odpuščanja ni izveden, ostanem nesvoboden, nemiren, tudi če je žalivec prisiljen na kolena in kaznovan. Spomin na zlo ostaja vir jeze in nemir se počasi spremeni v sovraštvo, ki potem kot strup prežema in določa - čeprav nezavedno - moje življenje. Ko sovražim hudobneže, jim ravno v tem sovraštvu omogočam, da postanejo gospodarji nad mojim življenjem. ²¹ In logična posledica je, da iz žrtve sam postanem zločinec, saj v sebi čutim potrebo, da vrnem enako z enakim. Povračilo pa povzroča, da spirala nasilja samo še naraste in se nadaljuje. Tako nekoč storjena krivica ni več odločilna, odločilno postane podrejanje žrtve sovražnim in maščevalnim težnjam, v katere se je zapletla. To gre do te mere, da žrtev postaja to, kar noče, in da dela to, česar noče, kakor to stanje opisuje Pavel: »Saj ne razumem niti tega, kar delam; ne delam namreč tega, kar hočem, temveč počenjam to, kar sovražim« (Rim 7,15).

gart 1996, 180 -189; V. Elizondo, *Ich vergebe, vergesse aber nicht*, v: *Concilium* 22 (1986), 127.

¹⁹ B. Dolenc, *Sprava kot krščanska obveza in možnost*, v: n. d., 12.

²⁰ Tako gledanje ima tudi teološko osnovo, saj tudi Bog gleda na nas kot na omejena grešna bitja, ki smo prav takšni njegove podobe in njegovi posinovljeni otroci in nam odpušča.

²¹ B. Dolenc, *Sprava kot krščanska obveza in možnost*, v: n. d., 13.

Edino zdravilo je milost odpuščanja, ki človeka iztrga iz oklepa zla in ga osvobodi. Milost in odpuščanje sta edina pot, po kateri se konča raka-sto širjenje greha in nasilja. Vera v Božje odpuščanje, ki spremlja človekovo odpuščanje, žrtev osvobodi in usposobi za spravo.²²

Vendar z odpuščanjem prizadetega sprava še zdaleč ni dosežena. Odpuščanje je dar, ki mora biti sprejet. Zato je sprejemanje odpuščanja drugi pomemben korak v procesu sprave.

Ko drugemu ponudim odpuščanje,²³ je to zanj priložnost, da se sooči s svojim dejanjem, da sebe in svoje dejanje presodi in ovrednoti v drugačni luči. V srečanju z mojim odpuščanjem svojega dejanja ne more več opravičevati, temveč se mora od njega oddaljiti, ga obsoditi. Odpuščanje neho-te vrne zlo žaljivcu v srce, kjer je bilo spočeto. Zdaj se krivično dejanje prevale nanj in postane njegova krivda. To je zanj najhujša kazen. Ker pa po principu nihče ne more svoje krivde nositi sam, lahko jo deli z drugimi ali pa vali na druge (prim. Adam in Eva, Kajn, David, Juda itd.), ga ne smem prepustiti samemu sebi. Moram mu pomagati, da se dvigne, ga sprejeti obloženega s krivdo. Ko to storim, lahko sprejme samega sebe. In če veruje, da ga sprejema tudi Bog, se mu povrne dostojanstvo in za-upanje vase, spet lahko verjame, da je dober kljub vsemu, kar je storil. V njem se zgodi spreobrnjenje, ki ga bo vodilo do vprašanja, kaj naj storim, kako naj povrnem.²⁴ Zdaj lahko stopiva v proces poravnave. Šele po tem medosebnem mučnem procesu, ko sta oba razvezana in so računi poravnani, se zgodi sprava. Med njima se lahko začnejo novi odnosi. Zgodi se tisto, o čemer pravi Jezus: »Kar koli boste zavezali na zemlji, bo zavezano v nebesih, in kar koli boste razvezali na zemlji, bo razvezano v nebesih« (Mt 18,18).

Sprava z bližnjim ima tako svojo zgodovino, svojo življenjsko pot. Noben korak na tej poti se ne da izsiliti, nobenega dela poti ni mogoče zaobiti, ničesar se ne da prehitevati. Vsak mora v določenem trenutku storiti svoj korak. Vsak je odločilen. Kakor je na začetku procesa sprave odločilno odpuščanje, je v njegovem nadaljevanju odločilno sprejetje. Vendar tista stran, ki odpušča, ne more z gotovostjo računati, da bo dru-

²² Prim. B. Dolenc, *Sprava kot krščanska obveza in možnost*, v: n. d., 14.

²³ Odpuščanje je osvobajajoče tudi za žaljivca, povzročitelja krivice. Iz evangelijev izvemo, da so vsi, ki jim je Jezus podaril odpuščanje, odhajali v življenje ozdravljeni, osvobojeni in spremenjeni: hromi iz Kafarnauma (prim. Lk 5 17-26), grešnica in farizej Simon (prim. Lk 7,36-50), Zahej (Lk 19,1-10) in drugi. Vsi ti so pokazali določeno pripravljenost in vero. Tam, kjer ni bilo vere (pri Simonu), ni bilo odpuščanja in ne spremembe.

²⁴ Zanj je sicer dobro, če jo sprejemem, ker mu bo to znamenje in potrditev, da sem ga zares sprejel, drugačnega, obenem pa dokaz, da je res njegovo dejanje bilo slabo, škodljivo. Prav tako je poravnava za krivca psihološko osvobajajoča, ker ga reši neprestane odvisnosti od žrtve, hkrati pa zadosti potrebi po pravičnosti, ki jo vsak človek nosi v sebi.

ga stran odpuščanje sprejela, se spreobrnila in dejansko spravila. Za to je namreč potrebna vera in sodelovanje z milostjo. V tem primeru ostaja odpuščajočemu le potrpežljivo čakanje in upanje, da nasprotna stran dozori. Sprava z ljudmi zato pogosto ni možna takoj, kjer ni vere in ljubezni, pa sploh ni mogoča. Tu je mogoča le toleranca.²⁵

V spravi se tako razodeva osebni, medosebni - občestveni in transcendentni značaj človekovega bivanja. Sprava je dvostranska dejavnost, sprejemanja in dajanja, ki izvira iz temeljnega izkustva podarjenosti bivanja.

Našteti koraki v procesu sprave veljajo v osnovi tudi za spravo med človeškimi skupinami, le da je tu sprava večplasten in mnogo bolj kompliciran proces.

Sprava s samim seboj

V procesu sprave z bližnjim je pomemben, celo odločilen korak, sprave s samim seboj. Na neki točki procesa se mora vsak v sebi soočiti s tem, kar je storil ali dopustil, da se je zgodilo. Tisti, ki je grešil, si mora priznati, da je bil slab ali celo krivičen. In odpuščajoči si mora priznati, da je sovražil in se je hotel maščevati. Priznanje samemu sebi je način sprave s samim seboj.

V širšem smislu pomeni sprava s seboj sprejeti svoj jaz z vsemi omejitvami in ranljivostjo. Soočiti se s svojimi agresivnimi čustvi in večkrat pretiranimi pričakovanji, kakor tudi s svojo narcisistično podobo, ko sebe vidi v idealizirani luči, druge pa obsoja in prezira. Priznati si mora, da opravičevanje samega sebe ali želja po kaznovanju (maščevanju) ni nič drugega kot služba lastnemu narcisizmu in ne služba pravičnosti.²⁶

Človek mora sprejeti temeljno odvisnost od Boga in drugih, to je življenjsko danost, da ni sam sebi dovolj, da potrebuje druge in s tem tudi, da drugi potrebujejo njega. Ko to stori, je sposoben sprejeti nezasluženo ljubezen ter Božje in človeško odpuščanje.

Dalje se mora človek spraviti z razpetostjo med racionalnim in iracionalnim v samem sebi. Iracionalno se javlja kot samovolja, kot nerazumna upornost, nepokorščina Bogu in trmoglavost, kot sla po sovraštvu, maščevalnosti in želja po vladanju nad drugimi. Sprava pomeni uravnoteženje teh nagnjenj.²⁷ Podobno je potrebno vzpostaviti ravnotežje med razumom in čustvi.

²⁵ Pot do medosebne sprave je seveda mnogo bolj zapletena tam, kjer je krivda na obeh straneh. In takšnih primerov je v življenju največ. Malokdaj imamo opravka s čisto nedolžno (nič krivo) žrtvijo in popolnoma krivim nasilnežem-krivičnikom.

²⁶ Prim. B. Dolenc, *Sprava kot krščanska obveza in možnost*, v: n. d., 17-18.

²⁷ Prim. J. Krašovec, n. d., 817.

Človek se mora spraviti s svojo zgodovinskostjo, to je z dejstvom, da biva v času, da ne more vsega naenkrat, da vse velike reči terjajo napor in žrtve; da je vse, kar doseže, le predzadnje, nepopolno in nedokončano. To mu omogoča, da se ne trudi drugega narediti po svoje, pa tudi sam ne sledi slepo zahtevam drugega, da pusti drugemu njegovo drugačnost, ali kakor bi dejal pesnik: »pusti peti slavca, kakor sem mu grlo ustvaril«. ²⁸ To ga more varovati pred razočaranji in zagrenjenostjo nad seboj in drugimi ter mu dati moč, da išče harmonijo, to je edinost v različnosti in ne enotnosti po svojih zamislih.

Spraviti se mora s svojo preteklostjo in si odpustiti svoje zablode. To je za mnoge najtežje. Zato vedno znova ponavljajo iste grehe in ne odpuščajo drugim.

V proces sprave s samim seboj sodi nujno to, da se spravi s svojo vero. To se pravi, odločiti se in postaviti temelj in smisel svojega življenja na osebnega Boga. Odločiti se za absolutno dobrega, zanesljivega, resničnega in pravičnega, za brezmejno usmiljenega in ljubečega Boga. V taki veri je kljub izzivom nevere in nesmisla mogoče živeti, ne da bi bežal v omano in reševal življenjske tegobe in konflikte z izstopom iz življenja.

V taki veri se je mogoče spraviti celo s smrtjo. Živeti z njo sredi življenja in je ne potiskati na njegov rob.

Sprava človeka s samim seboj je glede na spravo z ljudmi nujna, saj vsako zlo tudi razdor, prihaja iz človeka, iz njegovega srca in se vgrajuje v strukture sveta (prim. Mt 15,19).

Sklep

Prešernovo osebno hrepenenje po edinosti, sreči in spravi ter hrepenenje nešteti dobro mislečih in čutečih ljudi naše preteklosti in sedanjosti je izraz svete volje Stvarnika in dobrega Očeta, da bi bili eno z njim in med seboj. »Človekovo bivanje je od vsega začetka obremenjeno z doživljanjem krivde. Zato smo neprestano postavljeni pred nalogo, da odpuščamo in prosimo za odpuščanje. Odpuščanje kot vzorec obnašanja in kot konkretno dejanje v procesu sprave spada k temeljnim koordinatam v strukturi človeške osebe«. ²⁹

Včeraj 12. 3. 2000 je papež Janez Pavel II. izrekel besede opravičila in prosil za odpuščanje za »grehe protipričevanja in pohujšanja« v imenu otrok Cerkve. ³⁰ S tem je priznal in sprejel pred »Bogom in ljudmi, ki so bili prizadeti« odgovornost in soodgovornost Cerkve za storjene grehe

²⁸ F. Prešeren, *Orglar*, v: n. d., 82.

²⁹ B. Dolenc, *Sprava kot krščanska obveza in možnost*, v: n. d., 18.

³⁰ Prim. Janez Pavel II., *Tertio millennio adveniente*, Città del Vaticano 1998, 33.

in napake v preteklosti.³¹ To pogumno, pomembno in iz več vidikov enkratno dejanje je konkretizacija nauka 2. vatikanskega koncila o hkratni svetosti in grešnosti Cerkve kot celote in njenega temeljnega poslanstva: biti v službi sprave. Cerkev, ki je božja in človeška, je »hkrati sveta in (grešna) in vedno potrebna očiščevanja ter nikoli ne preneha s pokoro in prenavljanjem.«³² K prenavljanju pa nujno sodi priznavanje in odpuščanje. Papeževo dejanje je učna ura, prvi korak in napotilo za vse njene člane in za vse njene ustanove, da odpuščanje zaživi v sedanjosti in postane temeljno določilo življenja v tretjem tisočletju. Zdaj lahko stopimo v medosebni in medobčestveni dialog, ki naj nadaljuje proces sprave. V ta proces lahko stopimo zaradi vpletenosti vseh v krivdo nespravljenosti. Vsi smo krivi, ni nedolžnih posameznikov, ni nedolžnih organizacij. Ni ne krivih držav in narodov in Cerkva, ne političnih strank in ne verskih občestev. Vsi smo krivi in nosimo dediščino krivih.³³ Solidarnost vseh v krivdi - čeprav je osebna krivda vsakega različna - nas neizprosno in neusmiljeno stavi pred isto nalogo: »Spravite se z Bogom« (2 Kor 5,20) in »odpuščajte drug drugemu, če se ima kateri kaj pritožiti proti kateremu. Kakor je Gospod odpustil vam, tako tudi vi odpuščajte« (Kol 3,13). Vedno se imamo kaj pritoževati in vedno imamo kaj odpuščati. Ista solidarnost nam z enako neizprosnostjo ruši občutek vzvišenosti o samem sebi in jemlje pravico razvrednotenja drugih, kakor nas tudi osvobaja strahu in sramu pred drugimi zaradi krivde. Edini, ki prav sodi in edini, pred katerim nas more zalivati rdečica sramu, je sveti Bog.³⁴

Gledano iz tega zornega kota, se papeževo beseda »odpustite« in pesnikov klic »edinost, sreča sprava« poganjata v isto smer za, istim ciljem.

Stopimo torej vsak in vsi skupaj na to pot sprave z očiščeno vestjo, v veri, da smo še bolj kot v slabem solidarni v dobrem, da smo dobri ljudje. Ne dovolimo, da bi nam bila »vera v sebe vzeta«, ne v druge in ne v Boga, ne dopustimo, da bi še naprej ostajali »viharjev notranjih igrača«.³⁵ A ohranimo realnost: popolna sprava, harmonija, edinost in sreča bo kakor Črtomirova in Bogomilina združitev mogoča le v nebeški slavi.³⁶ Vendar, ker pa bodo »nebesa milost nam skazale«,³⁷ smo lahko otroci sprave že zdaj. Res je, ni vse samo od nas odvisno. Pa vendar! Kdor veruje, temu je vse mogoče, že tukaj, že danes! (prim. Mr 9,23).

³¹ MTK, *Spomin in sprava*, v: n. d., 37.

³² Prim. C. 8.

³³ Prim. MTK, n. d., 5.

³⁴ Prim. Jer 51,51; Ps 79,1; Žal 1,10.

³⁵ Prim. F. Prešeren, *Sonetje nesreče*, v: n. d., 147.

³⁶ Prim. F. Prešeren, *Krst*, v: n. d., 172.

³⁷ F. Prešeren, *Sonetni venec*, v: n. d., 125.

Povzetek: Avguštin Lah, Sprava - razsežnost človekovega bivanja

Jubilejno leto 2000, ki je tudi Prešernovo leto, je zgoščeno v ideji o spravi, ki je temeljna resničnost krščanskega življenja. Je pa tudi v povezavi z edinostjo in srečo hrepenenje in klic Prešernovega pesniškega genija. Sprava kot osnova edinosti in sreče osebnega in družbenega življenja vključuje spravo človeka z Bogom, z bližnjim in s samim sabo. Sprava z Bogom, kot izvor in vzor vsake druge sprave, temelji v zastojnem daru Božjega odpuščanja, ki se uresničuje v Jezusu Kristusu, katerega smrt in vstajenje »očiščuje našo vest«. Sprava z bližnjim je naporen medosebni proces podarjanja in sprejemanja odpuščanja ter priznavanja krivde ob postopnem notranjem očiščevanju obeh, ki privede do vzajemnega sprejemanja drugega v veri v njegovo temeljno dobrost, kljub sposobnosti delati slabo in do neobremenjujočega spominjanja žalitve, vse do vzpostavitve kvalitetno novega odnosa po spreobrnjenju obeh. Proces sprave predpostavlja in vključuje tudi spravo človeka s samim seboj, kar omogoča osebno trdnost in realno ocenjevanje samega sebe in drugih v zavesti temeljne odvisnosti in potrebe po Bogu in drugem. Sprava se tako razodeva kot permanentni osvobajajoči, to je odrešenjski proces, ki zajema osebno, družbeno in transcendentalno razsežnost človekovega bitja.

Ključne besede: sprava, odpuščanje, sprejeti sebe in drugega, očiščenje spomina, spreobrnjenje

Summary: Avguštin Lah, Reconciliation as a Dimension of Human Existence

The year 2000 as the Jubilee concentrates on the idea of reconciliation as a basic reality of Christian life. It is also the bicentenary of the birth of the greatest Slovenian poet France Prešeren, whose poetic genius yearned and called for reconciliation together with unity and happiness. Reconciliation as the basis of the unity and happiness of any personal and social life includes man's reconciliation with God, with his neighbour and with himself. Reconciliation with God as the basis and example of any other reconciliation is based on the free gift of God's forgiveness realized in Jesus Christ, whose death and resurrection cleanse our conscience. Reconciliation with one's neighbour is to be understood as a demanding process of interpersonal communication that includes giving and accepting forgiveness and admitting one's guilt while a gradual internal cleansing of both participants takes place. This leads to a mutual acceptance of the person of the other as one believes into the other's fundamental goodness in spite of his capability to do evil and to a nonburdensome

recollection of the injustices suffered. Eventually, after a conversion of both participants, a qualitatively new mutual relation is created. The process of interpersonal reconciliation presupposes and includes man's reconciliation with himself, which enables him to be personally firm and to judge himself and others in a realistic manner, all the time being conscious of his fundamental dependence and his need for God and for the other. Thus, reconciliation shows itself to be a permanent process of liberation and redemption involving the personal, social and transcendental dimensions of the human person.

Key words: reconciliation with God, reconciliation with one's neighbour, reconciliation with oneself, reconciliation as process of redemption, forgiveness, conversion, unity.

Vinko Škafar, OFMCap

Ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem

V tej razpravi ne bomo govorili o reformaciji in protireformaciji, za slugah ali škodljivosti prve in druge za slovenski narod, s tem se ukvarjajo zgodovinarji in literarni zgodovinarji, marveč o ekumenskem utripu evangeličanske Cerkve v drugi polovici 20. stoletja, kakor je razviden iz tiska. Tudi nas tukaj ne zanima drža evangeličanske Cerkve med drugo svetovno vojno, ker tudi to spada v zgodovino, marveč ekumenska drža evangeličanske Cerkve do katoliške od druge svetovne vojne do danes, predvsem od Drugega vatikanskega cerkvenega zbora (1962) do Podpisa skupne izjave o opravičenju v Augsburgu (1999). Naj samo omenim, da je po prvi svetovni vojni dr. Matija Slavič za Prekmurje, kjer je živela večina slovenskih evangeličanov, zapisal, da »katoličani in evangeličani živijo v prijaznem medsebojnem razmerju«¹. Znano je, da do priključitve Prekmurja k Sloveniji oziroma h Kraljevini Srbov, Hrvatov in Slovencev prekmurški slovenski evangeličani niso imeli svojega seniorata, temveč so spadali pod seniorat v Körmendu in pod superintendenta v Sombotelu na Madžarskem.²

V času med svetovnima vojnama sta bila v Sloveniji dva evangeličanska seniorata, v Celju in v Murski Soboti. Prvi, leta 1939, je obsegal »štiri župnije in 2383 duš, drugi 11 župnij in 24.563 duš«³. Prvi seniorat je vključeval predvsem nemško govoreče evangeličane, drugi pa prekmurske Slovence in manjše število Madžarov.

¹ M. Slavič, *Naše Prekmurje*, Murska Sobota 1999, 64.

² Prim. M. Slavič, n.d., 72.

³ V. Steska, *Cerkvene razmere*, v: *Spominski zbornik Slovenije*, Ljubljana 1939, 153.

I. del: Evangeličanski tisk

1. *Evangeličanska Cerkev Augsburške veroizpovedi v Sloveniji*

Ko govorimo o evangeličanski Cerkvi augsburške veroizpovedi v Republiki Sloveniji, mislimo na protestantsko Cerkev⁴ Lutrove smeri reformacije. Pri nas v Sloveniji je to smer reformacije prevzel Primož Trubar s somišljeniki (Jurij Dalmatin, Adam Bohorič, Sebastjan Krelj in drugi).

Evangeličanska Cerkev je po trditvi slovenskih evangeličanov edina avtohtona protestantska Cerkev⁵ pri nas in edina naslednica Trubarjeve reformacijske ideje.

Protestantizem je na Slovenskem kmalu po svojem nastanku in razcvetu v 16. stoletju zaradi protireformacije in katoliške obnove skoraj povsod zamrl. Živ je ostal le v Prekmurju, kjer se je slovensko luteranstvo razmahnilo in utrdilo posebno v 17. stoletju, ohranilo pa se je vse v današnji čas. V hudem obdobju sredi 18. stoletja mu je vlil novih moči posebno Štefan Kuzmič s svojim prevodom Svetega pisma v prekmurščino (1771). Prekmurskim protestantom je ponovno svobodo delovanja prinesel tolerančni edikt avstrijskega cesarja Jožefa II. leta 1781. Začeli so ustanavljati cerkvene občine in zidati svoje cerkve. Luteranska ali evangeličanska Cerkev v Prekmurju je postala povsem samostojna po drugi svetovni vojni, ko je bila leta 1950 uzakonjena prva cerkvena ustava. Po drugi ustavi in statutu, ki sta bila sprejeta leta 1977, se Cerkev uradno imenuje »Evangeličanska cerkev augsburške veroizpovedi v Republiki Sloveniji«.

Cerkve šteje okoli 20.000⁶ vernikov in je razdeljena v 13 cerkvenih občin (Puconci, 1783; Križevci, 1783; Hodoš, 1783; Bodonci, 1792; Petrovci,

⁴ Binkoštni pastor mag. Mihael Kuzmič razlaga, da »protestantizem in luteranstvo nista sinonima. Protestantizem je skupno ime za protestantske verske skupnosti, med katerimi so evangeličanska, binkoštna, baptistična, metodistična idr./.../ Evangeličanska ali luteranska Cerkev je torej ena izmed protestantskih verskih skupnosti« (M. Kuzmič, *Bratje krivoverci*, v: *Mladina* 2. 11. 1993, 43,10).

⁵ Znano je, da v zadnjem času tudi binkoštniki radi poudarjajo, da so evangelijske Cerkve (binkoštna Cerkev, baptisti in Kristusova Cerkev bratov) prav tako avtohtone, ker imajo svoje teološke, eklesiološke in zgodovinske korenine v anabaptističnem (prekrščevalskem) gibanju iz 16. stoletja, ki naj bi bilo v začetku številnejše od luteranov (prim. M. Kuzmič, *Evangelijski kristjani in moralnoetično stanje v Sloveniji*, v: *Delo, Sobotna priloga*, 14. 5. 1994, 24-25).

⁶ »Pred drugo svetovno vojno je naša Cerkev štela 25.000 vernikov. Po petdesetih letih, danes, jih je registriranih 12.000. V letu 1991 se jih je izreklo za protestante 18.000. Številka 6.000 vernikov, ki niso registrirani in verjetno tudi ne podpirajo naše Cerkve, je skrb zbujujoča« (intervju bivšega inšpektorja Jožefa Kuharja v zahvalnem pismu *Evangeličanskega lista* januarja 1995). Po uradnem popisu prebivalstva je bilo leta 1991 v Sloveniji 18.915 protestantov. »Lahko rečem, da v protestantski Cerkvi v Sloveniji število vernikov v zadnjem času narašča, vendar ne zaradi zamenjave sistema. K temu v veliki meri prispeva ravno obnašanje vrha slovenske rimskokatoliške Cerkve, ki je po

1821; Ljubljana, 1850; Maribor, 1862; Domanjševci, 1870; Murska Sobota, 1890; Moravci, 1893; Lendava, 1902; Gornji Slaveči, 1918; Apače, 1929) ter štiri podružnice (filiale Selo, Pečarovci, Lemerje, Prosenjakovci).

Pri vodstvu Cerkve sodelujejo predsedstvo (senior in inšpektor-laik), zbor duhovnikov, prezbiterij Cerkve (predsedstva posameznih cerkvenih občin) ter občni zbor, najvišje cerkveno telo (prezbiterij in delegati posameznih cerkvenih občin). Poleg Slovencev spada v Cerkev tudi nekaj Madžarov.

Evangeličanska Cerkev v Sloveniji izdaja letni zbornik *Evangeličanski koledar* in mesečnik *Evangeličanski list*, ki bosta poleg družbenega tiska glavna vira za razpravo o ekumenskem utripu v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem.

Leta 1952 je postala članica Svetovne luteranske zveze (=SLZ) in prek nje sodeluje z drugimi luteranskimi Cerkvami.⁷

2. *Evangeličanski koledarji in ekumenizem*

Evangeličanska Cerkev v Sloveniji je leta 1952 začela izdajati svoj *Evangeličanski koledar*. To je bil čas, ko si je ekumenska misel po svetu in predvsem pri nas šele utirala nova pota. Zato je razumljivo, da prvi letniki *Evangeličanskega koledarja* nimajo ekumenske razsežnosti. Drugi vatikanski cerkveni zbor katoliške Cerkve je prinesel tudi med slovenske evangeličane nov izziv za ekumensko odpiranje.

2.1. Drugi vatikanski cerkveni zbor

Evangeličanski koledar je leta 1963 priobčil informativen in odprt članek *Koncil v Rimu* o prvem zasedanju Drugega vatikanskega cerkvenega zbora.⁸ Zaradi boljšega življenja v takratno ozračje v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem bom navajal njihova razmišljanja.

2.1.1. Prvo zasedanje Drugega vatikanskega cerkvenega zbora

»11. oktobra 1962 se je s slovesno otvoritvijo začel Drugi vatikanski koncil v Rimu, v cerkvi sv. Petra; koncil je sklical papež Janez XXIII. in so ga nazvali vesoljni (koncil za vse kristjane), vendar gledano objektivno, to ni vesoljni, temveč samo koncil rimskokatoliške Cerkve.

Sedanji papež je sicer omilil naziv za nekatoličane in jih poimenoval 'ločene brate', po svojem sekretariatu jih je povabil, naj pošljejo svoje delegate kot opazovalce. Tako vabilo je sprejela 20. junija 1962 tudi *Svetovna luteranska zveza* in na podlagi tega so bili imenovani naslednji delegati opazovalci: profesor dr. Kristen Skydsganard, Kopenhagen; profesor dr. Gererge Lindbeck, New Haven, USA; profesor dr. Edmund Schlink,

Heidelberg; profesor dr. Oscar Cullman, Sorbonna - Basel. Evangeličanska-luteranska Cerkev pa izjavlja, da dokler so njeni delegati prisotni na koncilu v Rimu samo kot opazovalci, brez glasovne pravice, koncil ne more imeti vesoljnega značaja, temveč samo rimskokatoliški.

V programu koncila je poleg raznih reform, ki so notranja vprašanja katoliške Cerkve (liturgija, jezik božjih služb, celibat itd.), tudi poudarjena enotnost kristjanov. Vsekakor je to misel pozdraviti, vendar o enotnosti, o združenju v bližnji bodočnosti še ne more biti govora, kvečjemu samo o zblíževanju. Že samo zblíževanje pa je otežkočeno zaradi velikih dogmatičnih razlik na obeh straneh, potem zaradi nepriznanja nezmotljivosti papeža po evangeličanih, oziroma protestantih, in ortodoksni (pravoslavni) Cerkvi, pa tudi zaradi politike, s katero katoliška Cerkev ne priznava evangeličanske (protestantske) in vsake druge poroke, ki ni bila sklenjena v rimskokatoliški Cerkvi, in zahteva, da so vsi otroci, rojeni v mešanem zakonu, katoliški itd. Upamo, da se bo rimskokatoliška cerkvena politikaboljšala. /.../

Jasno je, da smo za uspeh koncila zainteresirani vsi kristjani, predvsem še, če bo na podlagi resnice pripeljal k uspešni reformi, k blagoslovu ne samo rimskokatoliške Cerkve, temveč vseh nas.«⁹

2.1.2. Drugo poročilo o Drugem vatikanskem cerkvenem zboru

Leta 1964 je *Evangeličanski koledar* priobčil izčrpno poročilo o dotedanjih zasedanjih Drugega vatikanskega cerkvenega zbora pod naslovom *Vatikanski koncil*. Poročilo izraža takratni odnos slovenskih evangeličanov do Drugega vatikanskega cerkvenega zbora in katoliške Cerkve. Poglejmo glavne poudarke.

»Kmalu ne bo nobene razlike med katoličani in evangeličani! 'Tedaj ne bo dolgo, da se vse krščanske Cerkve združijo.' Takšne in podobne govoriče so se slišale na začetku vatikanskega koncila rimskokatoliške Cerkve. In je mogoče, da se takšne govoriče tudi sedaj ponovijo, ko so se 29. septembra 1963 ponovno odprla vrata veličastne cerkve - bazilike svetega Petra v Rimu.

Kakšna je resnica o tem koncilu in kako moramo mi, evangeličani, razumeti ta veliki dogodek katoliške Cerkve?»¹⁰ Pisec članka nadaljuje z

mnenju ljudi versko dejavnost zamenjala s 'politikanstvom'. Med njimi je predvsem veliko intelektualcev« (N. Ručna, *Doba protireformacije?*, pogovor z duhovnikom Evangeličanske cerkvene občine Gezo Filom, v: *Slovenska panorama*, 30. 9. 1999, 39, 5). Leta 1998 je bilo 10.637 aktivnih članov evangeličanske Cerkve na Slovenskem (prim. *Evangeličanski koledar* (odslej EK), 1963, 50).

⁷ Prim. *Evangeličanska Cerkev AV v Republiki Sloveniji*, v: *Verske skupnosti v Sloveniji*, Urad Vlade Republike Slovenije za verske skupnosti, Ljubljana 1994, 5-10.

⁸ *Koncil v Rimu*, v: EK 1963, 50.

⁹ *Koncil v Rimu*, 50.

¹⁰ *Vatikanski koncil*, v: EK 1964, 50.

naklonjenostjo o zbliževanju Cerkva, o papežih Janezu XXIII. in Pavlu VI. in poudarja pomembnost iskanja resnice v Sv. pismu.

»Edina pravilna pot je, da temu koncilu pač sledimo in vsako njegovo odločitev dobro pretehtamo s treznim preudarkom, pri tem pa uporabimo edino in pravilno merilo: Sveto pismo.

Izmenjava mišljenj, tudi z drugimi prepričanji in mišljenji, je vedno zelo koristna zadeva. Kdor tega noče in se hoče na vsak način izogibati dobronamerni diskusiji in kritiki, preide v fanatizem in nima svojega trdnega prepričanja.

Tudi mi evangeličani moramo moliti za uspeh vatikanskega koncila, za to, da naj deluje tam Sveti Duh, da naj pomaga iskati in tudi najti resnico naše krščanske vere, da naj se najde jedro Kristusovega evangelija in da naj pri tem stopijo vse nevažne stvari v ozadje.«¹¹

2.1.3. Poročilo ob sklepu Drugega vatikanskega cerkvenega zbora

Ob sklepu Drugega vatikanskega cerkvenega zbora je *Evangeličanski koledar* leta 1966, priobčil krajši zapis, ki ima naslov *Reformacija v rimskokatoliški Cerkvi*.

»Po vseh znamenjih sodeč, lahko danes trdimo, da se je z Drugim vaticanskim koncilom začela reformacija v rimskokatoliški Cerkvi, to je nova doba, v kateri so odlični sinovi rimske Cerkve uvideli potrebo obnove. Prišel je nov duh iz še ne pred dolgim časom, najbolj konservativnega središča, ki si je skoz stoletja prizadevalo že v kali zadušiti vsako napredno mišljenje. Kolikokrat so zagorele grmade pod ljudmi, ki so iskali resnico evangelija in to resnico tudi objavili! Tukaj mislimo na Jana Husa, danes ob 550. obletnici njegove grozne smrti še prav posebej, na Savonarolo in številne druge.

Poglavarja rimske Cerkve, Janez XXIII. in njegov naslednik, sedanji papež Pavel VI., sta prej še tako tesno zaprta vrata Vatikana na široko odprla in utrdila pot svežemu zraku v notranjost. Na drugi strani pa so njeni voditelji dobili svobodno in prosto pot navzven - Cerkev se je otresla svoje izoliranosti in stopila v svet, med narode in ljudstva. Naj omenim tukaj samo poslednji obisk poglavarja Cerkve v Združenih narodih, kjer je v imenu 550 milijonov katoličanov prosil za mir med narodi in koeksistenco držav z različnim redom. To ni bil križarski pohod, ampak resnično prizadevanje in skrb za mir in medsebojno spoštovanje. Temu sta služili tudi njegovi potovanja v Indijo in v Jeruzalem.

Naša želja je, naj reformacija ne najde počitka v nobeni Cerkvi vse dotlej, dokler ne bo izpolnila popolnoma svoje naloge in uresničila volje

¹¹ *Vatikanski koncil*, 50 - 52.

Očeta v nebesih, kakor tudi naše želje, da bo ena čreda in en pastir - Jezus Kristus.«¹²

2.1.4. Odmevnost Drugega vaticanskega cerkvenega zbora

Uredništvu *Evangeličanskega koledarja* se je zdelo pomembno, da tudi naslednje leto, to je leta 1967, še poroča o Drugem vaticanskem cerkvenem zboru oziroma njegovih koncilskih posledicah. Daljši članek ima naslov *Rimskokatoliška cerkev na koncilu*.¹³

»Vaticanski koncil je končan. Kaj se je pravzaprav zgodilo na tem koncilu. Tako se moramo evangeličani vprašati, kajti ne smemo biti ravnodušni do dogajanj v katoliški Cerkvi. Prav gotovo, nekaj ogromnega zunaj kategorij reformacije ali protireformacije. Mirno lahko trdimo, da je katoliška Cerkev postala bolj evangeličanska kot prejšnja, predkoncilna Cerkev. Katoličani so se odprli nasproti Bibliji ali Svetemu pismu, saj so povedali, da mora priti Sveto pismo na važnejše mesto, kot pa je to bilo do sedaj. Naj beremo Sveto pismo in biblijska pobožnost naj se širi!.../.

Dobro vemo, da koncil ni dal odgovora na mnogo perečih vprašanj. Najmanj na vprašanje o mešanih zakonih, kjer se katoliška Cerkev pokaže v vsej svoji nestrpnosti. Nedvomno velik korak pa je že narejen. Čas in vpliv evangelija bo mogoče še marsikaj prinesel, tudi marsikaj pozitivnega. Upajmo, da bo tudi katoliško Cerkev vodil Božji Duh, da si bo lahko poiskala pravilno pot, kot je bila nam pokazana v reformaciji. Koncil pa je zastavil tudi nam veliko vprašanje: Ali hočemo, naj postane reformacija samo epizoda, dogodek cerkvene zgodovine ali pa naj bo moč Svetega Duha, ki naj vedno deluje v naši Cerkvi?«¹⁴

Predstavitev Drugega vaticanskega cerkvenega zbora v *Evangeličanskem koledarju* je slovenskim evangeličanom kljub kritičnosti prikazala katoliško Cerkev v novi in bolj ekumenski luči.

2. 2. Drugi ekumenski prispevki v Evangeličanskem koledarju

Od Drugega vaticanskega cerkvenega zbora skoraj vsako leto *Evangeličanski koledar* prinaša 'ekumensko kroniko' in tako uredniki informirajo bralce o konkretnem odnosu med katoliško in evangeličansko Cerkvijo na splošno in posebno še na Slovenskem.

Posebno pozornost posveča ekumenskim pogovorom, Tednu krščanske edinosti, taizejskemu romanju mladine, različnim stikom med predstavniki obeh Cerkva.

¹² *Reformacija v rimskokatoliški Cerkvi*, v: EK 1966, 34 - 35.

¹³ *Rimskokatoliška Cerkev po koncilu*, v: EK 1967, 94 - 97.

¹⁴ *Rimskokatoliška Cerkev po koncilu*, 94 - 97.

Predvsem dolgoletni senior Ludvik Novak (1930-1997), ki je bil v času svojega seniorata (1971-1995) urednik *Evangeličanskega koledarja*, je bil izrazito dialoško in ekumensko odprt. Že leta 1972 je napisal ekumenski članek *Skupna pot evangeličanov in katoličanov*¹⁵. Nekaj let pozneje je objavil predavanje *Jezus Kristus osvobaja in zedinjuje*¹⁶, nato *Nova transkonfesionalna gibanja in Cerkve*¹⁷ in *Evangeličani v odnosu do drugih religij*.¹⁸

Leta 1989 je senior Ludvik Novak, dolgoletni urednik *Evangeličanskega koledarja*, na katoliškem misijonu v Martjancih, kjer je veliko mešanih zakonov (en partner katoličan, drugi evangeličan), na srečanju za mešane zakonce in družine odgovarjal s katoliškim misijonarjem na vprašanja navzočih katoliških in evangeličanskih vernikov.¹⁹

Vsa pokoncilna leta so v *Evangeličanskem koledarju* priobčena kratka poročila o zgoraj omenjenih ekumenskih pogovorih, molitveni osmini v Tednu krščanske edinosti in druge kratke ekumenske novice. Tudi o potovanjih papežev in drugih papeških dejavnostih je prinašal *Evangeličanski koledar* objektivne kratke novice.

3. Urednikovi uvodniki v *Evangeličanskem listu*

Navadno urednikovi uvodniki v vsakem časopisu nakazujejo smer časopisa. To velja tudi za uvodnike glavnega urednika *Evangeličanskega lista* mag. Ludvika Jošarja. Tiste uvodnike, ki se izraziteje ukvarjajo z ekumenizmom, bomo na kratko povzeli, saj bomo tako zaznali ekumenski utrip pri evangeličanskih duhovnikih in vernikih na Slovenskem. *Evangeličanski list* je namreč mesečni oblikovalec cerkvenostne miselnosti med slovenskimi evangeličani in prav njegovi uvodniki oblikujejo ekumensko držo evangeličanskih vernikov na Slovenskem.

3.1. Ekumenizem

Zanimivo, da ima uvodnik januarske številke drugega letnika *Evangeličanskega lista* (1973) naslov *Ekumenizem*.

»Zadnje čase se v verskem tisku pogostokrat srečujemo z besedo 'ekumenizem', ki pa ostaja za marsikoga nerazumljiva.

Pod besedo 'ekumenizem' si predstavljamo versko gibanje med kristjani in Cerkvami različnih veroizpovedi, katerega cilj je medsebojno spozna-

¹⁵ Prim. EK 1972, 48-52.

¹⁶ Prim. EK 1976, 52-54.

¹⁷ Prim. EK 1977, 37-40.

¹⁸ Prim. EK 1995, 89-92.

¹⁹ Prim. V. Škafar, *Senior Ludvik Novak*, v: *Ekumenski zbornik 1998, V edinosti*, Maribor 1998, 157-159.

vanje, zблиževanje, sodelovanje in morda nekoč enotna oblika verovanja v skupni krščanski Cerkvi. V svetovnem merilu se je ekumenizem najbolj razširil po drugi svetovni vojni, po letu 1948, ko je bil ustanovljen 'Ekumenski svet Cerkev' (Svetovna zveza Cerkev) s sedežem v Ženevi (Švica). Če bi danes ocenjevali medsebojno sodelovanje in odnos posameznih Cerkev, kot so katoliška, pravoslavna, evangeličanska, reformirana in anglikanska, lahko z zadovoljstvom rečemo, da so ti odnosi dobri.«²⁰

Glede ekumenizma na Slovenskem pa avtor ni tako optimističen. »Večina vernikov na Slovenskem je katoličanov, zaradi tega naša evangeličanska Cerkev, ki je številčno tako majhna (ca. 20.000 članov), v tej smeri ne more storiti nekaj posebnega. Ekumenizem pomeni sodelovanje enakopravnih vernikov, duhovnikov in cerkvenih voditeljev. Takega ekumenizma pa pri nas v odnosu s katoliško Cerkvijo do zdaj skorajda ni bilo. Veseli smo, da so se v mesecu januarju obdržale 'ekumenske prireditve' 'krščanske edinosti' (med 18. in 25. januarjem). Verjetno se je teh prireditev udeležilo tudi nekaj evangeličanov. Upamo, da je namen tega tedna 'krščanske edinosti' bil resnično tak, kar naj ekumenizem pomeni, namreč spoznavanje, zблиževanje, sodelovanje. Kot majhna verska skupnost bi evangeličani bili srečni, če bi ta duh ekumenizma prodril v vsako družino, vas, naselje, mesto, kjer živijo ljudje različne veroizpovedi. Morda bomo doživeli čas, ko bo obred, katerega opravi evangeličanski duhovnik, enakovreden obredu katoliškega duhovnika; morda bo prišel čas, ko bo evangeličanski partner v zakonu imel enake pravice kakor katoliški. Ekumenizem je spoznanje, da krščanska različnost ni nekaj strašnega in zlobnega, ampak je posledica naravnega razvoja krščanskega življenja.«²¹

3.2. Zamrli ekumenizem

Dve leti pozneje, leta 1975, ima uvodnik naslov *Zamrli ekumenizem*. Uvodničar tokrat kristjanom obeh Cerkev temeljito izprašuje vest.²²

»Ravno v teh dneh je minil tako imenovani 'Teden krščanske edinosti', to je molitvena osmina (od 18. do 25. januarja), v kateri se srečujejo kristjani različnih veroizpovedi v skupni molitvi za krščansko 'edinost'.

Teh srečanj je bilo po krščanskem svetu veliko, tudi pri nas v naši ožji domovini. Dejstvo pa, da se nihče od evangeličanskih duhovnikov naše Cerkev teh ekumenskih srečanj ni udeležil, in da naša Cerkev teh srečanj ni pripravila, govori o 'zamrlem ekumenizmu', predvsem med našo, številčno majhno evangeličansko in katoliško Cerkvijo na Slovenskem. Kje je potrebno iskati vzrok za 'zamrli ekumenizem'?

²⁰ *Ekumenizem*, v: *Evangeličanski list* (odslej EL) 2(1973), 1, 1.

²¹ *Ekumenizem*, 1.

²² Prim. *Zamrli ekumenizem*, v: EL 4(1975), 1, 1.

Pri nas evangeličanih, ki se imamo za 'prosvetljene', za imetnike božje besede in moderne kristjane in nočemo imeti opravka s ceremonialno Cerkvijo srednjega veka, kakršna se nam zdi katoliška, in ki pod besedo 'edinost' še vedno razume združitev pod plaščem Rima? Pri katoličanih, katerim maloštevilčnost evangeličanstva pri nas nič ne pomeni in si prizadevajo to maloštevilčnost še pospešiti? Gorečnejši prve in druge vrste, radikalcı na eni in drugi strani duha ekumenizma niso ali pa ga nočejo razumeti. Mislim, da je velika večina katoličanstva prišla do spoznanja, da 'edinost' ne pomeniv združitve pod plaščem Rima, ampak iskanje poti in možnosti za skupno opravljanje nalog, ki jih ima Kristusova Cerkev, namreč da človeku in svetu približa evangelij in mu pomaga, da se 'učloveči'. Ravno tako mislim, da je velika večina evangeličanskega mišljenja, da se od katoliške Cerkve lahko dosti naučimo in da so skupne vrednote obeh veroizpovedi večje kakor tiste, ki nas ločujejo. Tako mišljenje bo zamrli ekumenizem odpravljalo in morda z vodenjem Svetega Duha (za katerega pa je potrebno prositi) sodelovanje med slovenskimi evangeličani in katoličani poglobljalo, in to ne samo v tednu 'krščanske edinosti'.²³

Pisec uvodnika *Zamrli ekumenizem* ob sklepu nakaže vzroke za zamrznitev ekumenizma med katoliško in evangeličansko Cerkvijo, ko piše: »Nikakor pa ekumenizma ne bo širilo in bogatilo opravljanje dvojnih porok, nepriznavanje porok, prepričevanje za katoliško vzgojo otrok, ponovno krščevanje otrok, opravljanje poroke ob smrtni postelji, zavračanje evharistije itd. s strani zastopnikov katoliške Cerkve in prav tako ne strinjanje v že tako ozkem samozadovljlstvu in odklanjanju vsega, kar je katoliškega s strani zastopnikov evangeličanske Cerkve.«²⁴

3. 3. Ekumenizem po »Lutrovem letu«

L.(udvik) J.(ošar) je v januarski številki *Evangeličanskega lista* leta 1984 napisal daljši komentar o ekumenizmu, ki izraža njegovo, verjetno pa tudi ekumensko držo drugih slovenskih evangeličanov po »Lutrovem letu«. Krajši zapis začenja z zgodovinskim pregledom Tedna krščanske edinosti.

»V kateri koli verski časopis pogledamo, bomo našli zapisano tudi nekaj o ekumenizmu. Posebno so verski časopisi bogati v poročanju o ekumenskih srečanjih v mesecu januarju, kajti v tem mesecu je teden molitve za edinost kristjanov in skorajda ni Cerkve in cerkvene občine, ki bi šla neopazno mimo tega dogodka. Teden molitve za edinost kristjanov sega v 19. stoletje in ima svoj začetek v anglikanski Cerkvi. Za katoliško Cerkev je bil predpisan okrog leta 1916, seveda le za katoliške vernike brez navzočnosti vernikov iz drugih Cerkva. Ekumenski svet Cerkva,

²³ *Zamrli ekumenizem*, 1.

²⁴ *Zamrli ekumenizem*, 1.

ki je bil organiziran leta 1948 in v katerega so včlanjene vse nekatoliške Cerkve, je ta molitveni teden priporočal za stalno prakso vsem svojim članicam na svojem drugem glavnem zborovanju leta 1954 v Evansu (ZDA). Že vrsto let pa pri pripravi sporeda za 'Teden molitve za edinost kristjanov' sodelujeta Ekumenski svet Cerkva (Ženeva) in Tajništvo za edinost kristjanov (Vatikan - Rim). Vodilo ali tema letošnje molitvene osmine je *Mi pa oznanjamo Kristusa, križanega* (1. Korinčanom 1, 23).

Slovenski ekumenski svet katoliške Cerkve je tudi letos izdal v ta namen knjižico z naslovom: *Jesusov križ nas kliče k edinosti*. Knjižica je namenjena katoliškim cerkvenim občinam za vsakodnevno molitev za edinost, vsebuje pa tudi predlog skupne molitve za edinost.²⁵

Po zelo posrečeni predstavitvi Tedna krščanske edinosti se pisec članka usmeri v naš prostor in čas po »Lutrovem letu«. »Ko govorimo o ekumenizmu v našem prostoru in po 'Lutrovem letu', mislimo v prvi vrsti na odnose in sodelovanje med evangeličansko in katoliško Cerkvijo. Pojavlja se vprašanje, ali bo 'Lutrovo leto' prineslo kakšen preobrat pri teh odnosih. Ne smemo pozabiti, da sta ob 500-letnici rojstva Martina Lutra bila zabeležena dva izredno pomembna dogodka. To je bila objava uradnega besedila o Lutru, ki ga je sestavila mešana katoliško-luteranska komisija in ga sprejela kot skupen dokument na 9. plenarni seji dne 8. maja 1983. Besedilo ima naslov '*Luter, Kristusov pričevalec*' in je razdeljeno na 5 poglavij. Naslovi: *Od spora do sprave, Poročanje evangelija, Konflikt in razkol v Cerkvi, Sprejem reformacijskih zahtev, Lutrova dediščina in naša skupna dolžnost*. To besedilo navajam zaradi tega, ker dejansko pomeni novo oceno Lutra ne samo s katoliške, temveč tudi z evangeličanske strani. Drugi tak dogodek, ki pa mu je bilo posvečeno več pozornosti, je obisk papeža Janeza Pavla II. v evangeličanski cerkveni občini v Rimu ter njegova pridiga 11. decembra 1983... Generalni tajnik Svetovne luteranske zveze, dr. Carl Mau, je papežev obisk ocenil kot 'zgodovinski dogodek in pritrtilni znak za skupno delovanje evangeličanov in katoličanov v molitvi in oznanjevanju evangelija'. Ko skupno v molitvi stojimo pred Bogom, delamo pomembne korake v smeri h krščanski edinosti.

Evangeličanski duhovnik in dekan Meyer je na tem srečanju v svoji pridigi dejal: Veroizpovedi nikoli niso toge, temveč iz dneva v dan razvijajo novo življenje. Božja obljuba v puščavi pomeni: doživeli boste, da bo cesta z močjo Svetega Duha grajena. Božja beseda vas k temu oblikuje in vas usposablja, da boste pred njim sposobni graditelji ene ceste. Papež pa je v svoji pridigi med drugim dejal: Hrepenimo po edinosti in si prizadevamo zanjo, pri tem pa ne obupujmo ob novih težavah.

V letu spominjanja na rojstvo Martina Lutra pred 500 leti se nam zdi, kakor da od daleč gledamo zarjo adventa ponovne edinosti in skupnosti.

²⁵ L. J., *Ekumenizem po Lutrovem letu*, v: *EL 14(1984), 1, 12.*

Ta edinost naj bi bila sad vsakodnevne obnove, spreobrnjenja in pokore vseh kristjanov v luči večne Božje besede. Ta dva dogodka ob mnogih drugih vzbujata upanje, da ekumenizem po 'Lutrovem letu' ubere drugačno pot.²⁶ Ludvik Jošar se ob koncu svojega prispevka sprašuje v znanem tonu: »In kakšno pot si želimo tisti, ki občutimo težo majhnosti in nepoznanosti in nepomembnosti? Na eni strani si želimo pot resnih teoloških pogovorov, na drugi strani pa pot praktičnega ekumenizma. Ta praktični ekumenizem naj pomeni prizadevanje različnih Cerkva oziroma vernikov za uresničevanje božjega kraljestva. To pa je po besedah apostola pravičnost in mir in veselje v Svetem Duhu. Pravičnost pa vključuje enakopravnost, mir vključuje omogočenost lastnega razvoja in delovanje, veselje v Svetem Duhu vključuje veselje nad drugačnostjo druge. Vse lepe besede o ekumenizmu pa zbledijo, kdor koli jih izpove, če evangeličanski duhovnik ni enakovreden katoliškemu, če večerja v evangeličanski Cerkvi ni prava večerja ali evharistija, če cerkvena poroka pred evangeličanskim duhovnikom ni prava poroka - pa še bi lahko naštevali.«²⁷

3. 4. Kriza

Glavni urednik Evangeličanskega lista (Ludvik Jošar) v majskem uvodnem članku leta 1987 piše o krizi na splošno in nato nadaljuje: »Človek, ki hoče zavestno živeti svojo vero, se dejansko vsak dan srečuje s krizo svoje lastne vere in seveda tudi s krizo širšega krščanskega občestva ter ravno tako s krizo na ekumenskem področju. En vidik te krize je v tem, da se nam nikakor ne posreči povezati nedeljske pobožnosti z vsakdanjostjo.

Nikakor se nam ne posreči, dovolim si zdaj povedati biblično, 'da bi vse storili v imenu Jezusa Kristusa' (Kološanom 3, 17), torej v odgovornosti pred svojim Stvarnikom. Nekje mora biti odgovor, zakaj ta kriza vere, kriza Cerkve, krščanstva in končno ekumenizma? Morali ga bomo iskati v naši človeški nemoči... Ta nemoč je v tem, da vse preveč ostajamo na mestu, da tisto, kar bi sami lahko naredili, prepuščamo času ali celo Bogu. On naj bi po možnosti vse storil, mi pa, kakor bo pa bo. V ekumenizmu tudi ni drugače. Nekaj se sicer giblje, toda nove poti, po kateri bi vsi hodili, vsak cenjen in priznan v svoji posebnosti, nikakor nočemo ubrati.«²⁸

Glavni urednik *Evangeličanskega lista* vidi rešitev v Svetem Duhu, saj piše uvodnik ob binkoštnem prazniku, in pravi: »Nekoč ta moč ni bila slaba. Bila je kakor 'veter in ogenj', in tisti, kateri so jo prejeli, so hodili nova pota. Morda bomo s to močjo le zmogli nova pota. Krize seveda v celoti nikoli ne bomo odpravili, morda pa jo bomo ublažili.«²⁹

²⁶ L. J., n. d., 2.

²⁷ L. J., n. d., 2.

²⁸ *Kriza*, v: EL 16(1987), 5, 1.

²⁹ *Kriza*, 1.

3. 5. Ekumenski svet Cerkev in katoliška Cerkev

Glavni urednik *Evangelikičanskega lista* vidi problem stagnacije ekumenizma v tem, da katoliška Cerkev ni članica Ekumenskega sveta Cerkev, ki je bil ustanovljen leta 1948. »Z obstojem in delovanjem Ekumenskega sveta Cerkev se je med konfesionaliziranimi Cerkvami, kot so protestantske, anglikanske in pravoslavne, marsikaj spremenilo. Predvsem so te Cerkve druga drugo spoznale, druga drugi pomagale preživeti hude čase in so se skupaj zavedale velikih nalog, ki jih človeštvo - med njimi seveda tudi Cerkve - mora pomagati reševati.

Nobena cerkvena organizacija si v štiridesetih letih svojega obstoja ni tako temeljito prizadevala za trpeče, siromašne, brezpravne, izkoriščane in zapostavljene ljudi kot ravno Ekumenski svet Cerkev.

Veliki možje ekumene, predvsem pa generalni tajniki Ekumenskega sveta - od prvega do sedanjega (W. A. Visert Hooft, Nizozemska, Eugen Carson Blake, ZDA, Philip Potter, Jamaika, in Emilio Castro, Urugvaj), so se vedno zavzemali za pravično gospodarsko ureditev sveta, za mir ter zadnje čase predvsem za ohranitev okolja in stvarstva nasploh. Ravno tako so si prizadevali za duhovno bogatejšo krščansko življenje.

Na teološkem področju je morda največji dosežek ekumene tako imenovani 'Limadokument' iz leta 1982. To je besedilo komisije 'Vera in ustava' o krstu (Cerkvi), o evharistiji (sveti večerji) in o službi, ki bi naj služilo za povezanost in za medsebojno priznanje Cerkev. Neuspeh ekumene pa je gotovo v tem, da katoliška Cerkev ostaja zunaj Ekumenskega sveta. Res, da na nekaterih področjih sodeluje, še vedno pa velja odgovor papeža Pavla VI., ki ga je poslal leta 1968 Ekumenskemu svetu, ko je ta povabil katoliško Cerkev, naj sodeluje pri 'življenju ekumene', in ki se glasi: 'Mi nismo mnenja, da bi vprašanje pripadnosti katoliške Cerkve k Ekumenskemu svetu bilo že v taki meri zrelo, da bi na to lahko ali morali dati pozitiven odgovor'.«³⁰

Glavni urednik sklene kritično razmišljanje uvodnika in zapiše: »Ekumenski svet še zdaj čaka na odgovor iz Rima. In morda je ravno odsotnost pozitivnega odgovora vzrok, da ekumenizem med katoliško Cerkvijo in drugimi Cerkvami po svetu in pri nas stagnira.«³¹

3. 6. Odprta vrata

V mesecu januarju 1992, ko je bila priznana Sloveniji državna samostojnost in smo obhajali Teden krščanske edinosti, je glavni urednik *Evangelikičanskega lista* zapisal: »Človeška skupnost ni sposobna živeti brez reda,

³⁰ Zedinita se, v: EL 17(I 988), 8. 1.

³¹ Zedinita se, 1.

zato si vedno znova išče različne oblike sožitja, ki temeljijo na določenem redu. Ena izmed takih oblik sožitja je država. Red, ki ureja delovanje te države, pa je ustava (in njej prilagojeni zakoni). Slovenci jo od lanskega decembra končno imamo prvič v svoji 13-stoletni zgodovini. Poleg ustave pa imamo tudi svojo neodvisno in samostojno državo, ki se je po 15. januarju, ko jo je priznala večina evropskih držav, pojavila na zemljevidu Evrope in upamo, da se bo sčasoma pojavila na zemljevidu sveta.

Slovenija dobiva svoje mednarodno priznanje v času, ko kristjani obhajamo 'Teden krščanske edinosti' (med 18. in 25. januarjem). Kakor je pogled na skupnost držav barvit, kajti vsaka je v nečem drugačna, tako je barvit tudi pogled na krščanske verske skupnosti, čeprav je teh manj, kajti v Evropi prevladujejo le štiri velike krščanske skupnosti: katoliška, protestantska, pravoslavna in anglikanska.

Ekumenizem, če je pristen, ohranja to barvitost in večinska skupnost ne oži manjše skupnosti, temveč ji pomaga k razcvetu. Slovenija je v Evropi majhna dežela. Ker je kot taka od drugih držav sprejeta in ker upamo, da bo pri tistih, ki to deželo vodijo, prevladovala modrost in ne povprečnost, bo njena prihodnost gotovo lepša, kakor je sedanost.

Protestantska skupnost v Sloveniji - in tu mislim na nas evangeličane (in na druge, ki se k tej skupnosti prištevajo) - je izrazita manjšina. Samo tako lahko upa na lepšo prihodnost, če se bo zanjo trudila in če ji vrata, doma in v tujini, od večinske skupnosti ne bodo zaprta.«³²

3. 7. Z odprtimi vrati ne bo nič

Že v naslednji številki *Evangeličanskega lista* je glavni urednik zapisal: »Tokrat moram povedati, da za zdaj z odprtimi vrati verjetno ne bo nič. Namreč takoj po objavi statističnih podatkov o sestavi prebivalstva v Sloveniji, kjer je objavljena tudi verska pripadnost, smo v katoliškem verskem tedniku 'Družina' v članku 'Veroizpoved - katoličan' lahko prebrali: Konec koncev smo pa lahko tudi malo ponosni: to, kar smo sicer vedeli, je sedaj potrjeno tudi s številkami: 'Slovenija je katoliška dežela.' Na tretji strani tednika pa smo lahko prebrali velik naslov: 'Slovenija je katoliška'. Če v neki državni skupnosti, ki se je na političnem področju odločila za parlamentarizem in za demokracijo (torej pluralizem), večinska verska skupnost sicer objavi podatke o številčnosti posameznih Cerkva oziroma veroizpovedi (tudi če so te številke izražene le v tisočih in še manj), zatem pa to objavo sklene s trditvijo, da je 'Slovenija katoliška dežela', potem s tem žali pripadnike drugih veroizpovedi, jih spregleda, jim zapira vrata.«³³

³² *Odprta vrata*, v: EL 21 (1992), 1, 1.

³³ *Urednikova beseda*, v: EL 21(1992), 2, 1.

Urednik končuje svojo besedo: »Za zdaj se bomo za lepšo prihodnost naše Cerkve morali sami potruditi, čeprav nas je le okrog osemnajst tisoč.«³⁴

3. 8. Pismo Kongregacije za verski nauk

V oktobrski številki *Evangeličanskega lista* leta 1992 je glavni urednik napisal komentar k poročilu *Družine* o pismu Kongregacije za verski nauk, ki je bilo razposlano vsem škofom katoliške Cerkve, kjer je med drugim zapisano: »Še posebej boleča je razlika med katoličani in protestanti, ki so izgubili apostolsko nasledstvo (ker so se ločili od Rima - op. uredništva), to je veljavno posvečene škofo in duhovnike.

Nadalje po njihovem evharistija (Gospodova večerja) nima daritvenega značaja, pri njej ne gre za bistveno spremenjenje kruha in vina in zato je izključena tudi resnična in trajna Kristusova navzočnost. Zato se njihove Cerkve kažejo kot človeške konstrukcije, ki jih drži skupaj človeška volja. ... Z eno in edino Cerkvijo Jezusa Kristusa (kar pomeni seveda katoliško Cerkev - op. uredništva) so protestanti povezani po zakramentu sv. krsta, kjer se podeljuje veljavno in v imenu Sv. Trojice - to pa žal ni povsod. Krst je bistvena prvina, čeprav še ne zadostuje, da bi se te skupnosti lahko imenovala Cerkve. So preprosto skupnosti kristjanov, to je krščanske osebe, ki se zbirajo v Kristusovem imenu.«³⁵

Svoj komentar je glavni urednik dokaj grenko končal takole: »Katoliška Cerkev ima pač pravico ocenjevati druge Cerkve, nima pa pravice sebe imenovati in smatrati za edino eno, sveto, katoliško in apostolsko Cerkev, vsem drugim pa to pravico odrekati. Nismo užaljeni, da nam katoliška Cerkev odreka pravico, da bi nosili naziv Cerkev, kajti takšna Cerkev, kakršno samo sebe razume, nočemo biti. Le žal nam je, da tudi 30 let po vatikanskem koncilu določeni voditelji v katoliški Cerkvi niso spoznali, da Cerkev tvorimo ljudje, ki smo svobodna in različna bitja in ki želimo pluralizem. Žal nam je, da nekdo kot cilj ekumenizma še vedno želi 'vsi pod enim dežnikom - papežem' in ne vsi drug z drugim na skupni poti božjega ljudstva, ki bo pač za vse čase ostalo raznoliko.«³⁶

3. 9. Posebni dogodki v letu 1997

Glavni urednik *Evangeličanskega lista* je v avgustovski številki 1997 komentiral tri dogodke dokaj na drobno: Drugo evropsko ekumensko zborovanje, Deveto glavno zborovanje Svetovne luteranske zveze in Izjave škofa Rodeta.

³⁴ Urednikova beseda, 1.

³⁵ Ob nekem pismu, v: EL 21(1992), 1, 10.

³⁶ Ob nekem pismu, 1.

»Prvič: Drugo evropsko ekumensko zborovanje in glavno zborovanje Konference evropskih Cerkva - 11. po vrsti, oboje v Gradcu. Na tem srečanju (med 23. junijem in 4. julijem) so predstavniki vseh evropskih krščanskih Cerkva spoznali in med drugim izjavili: 'Le sprava med ljudmi in ustanovami, le priznanje raznolikosti, le uresničevanje človekovih pravic na vseh področjih človekovega delovanja je pot, ki bo Cerkve in posredno ljudi ter narode zbliževala, tako da se bo uresničevala edinost v raznolikosti, ko bomo ljudje sicer živeli s konflikti, toda ne v sovraštvu, temveč v miru in v odgovornosti drug do drugega.'

Drugič: Deveto glavno zborovanje Svetovne luteranske zveze med 8. in 16. januarjem v Hongkongu. (Op. uredništva: Žal je v slovenskem prostoru ta dogodek zabeležil le naš mesečnik.) To sicer ni bilo srečanje 'masovne organizacije', kajti v Svetovno luteransko zvezo je vključenih le okrog 55 milijonov vernikov, toda ti živijo in delujejo v 122 samostojnih Cerkvah na vseh petih kontinentih naše celine. Ravno zaradi tega bi lahko rekli, da tak dogodek ne sme biti zamolčan, pa čeprav na Slovenskem deluje le maloštevilna evangeličanska Cerkev.

Tretjič: Izjava katoliškega nadškofa in ljubljanskega metropolita dr. Franca Rodeta na katoliški praznik Marijinega vnebovzjetja (15. avgusta). Ta izjava kot da bi bila mesec avgust pri nas na Slovenskem spremenila v mesec razburjenj, polemik, razdvojenosti in še česa. Nadškof je namreč izrekel ostre besede glede spolnosti in družine, šolstva, denacionalizacije in pri tem 55. člen slovenske ustave označil za sramotni člen. (Odločanje o rojstvu otrok je svobodno. Država zagotavlja možnosti za uresničevanje te svoboščine in ustvarja razmere, ki omogočajo staršem, da se odločajo za rojstva svojih otrok. - Besedilo 55. člena.)

Katoliški Cerkvi nočemo svetovati, kako in kakšna stališča naj zavzema do perečih problemov v življenju našega naroda, toda tokratni način ne po času ne po obliki in ne po vsebini ni bil pravi.«³⁷

3. 10. Podpis skupne izjave o opravičenju

Pred 31. oktobrom 1999, pred podpisom izjave o opravičenju, je glavni urednik *Evangeličanskega lista* zapisal: »Stoletja so minevala, vsak je ostal na svojem bregu. Streljalo se sicer ni (morda le tu in tam), toda na Slovenskem se je večinska Cerkev (katoliška) močno trudila, če že ne do današnjih dni, pa vse tja do drugega vatikanskega koncila (1962), da bi manjšinska Cerkev (evangeličanska) bila vedno manjša. In skoraj se ji je zaradi te njene zaslepljenosti (grobno rečeno) to tudi posrečilo. Počasi, zelo počasi pa je prihajalo spoznanje: reformacija ni bila le upor in želja po razkolu, temveč želja po spremembah, želja po obnovitvi krščanskega

³⁷ *Dogodki v preteklih mesecih*, v: EL 26(1997), 8, 1.

življenja in tudi vodenja Cerkve. Krščanski pluralizem, pluralizem krščanskih Cerkva ni osiromašitev, temveč obogatitev krščanstva in posredno celotnega občestva. Tako razumevanje danosti je bilo eden od razlogov za pomemben korak zблиževanja. To nikakor ni korak nazaj v 'eno, sveto, katoliško Cerkev', ampak korak različnih Cerkva k popolni skupnosti Cerkva, k edinosti v različnosti.³⁸

Uvodnik v novembrski številki *Evangelikičanskega lista* (1999) ne komentira augsburške Skupne izjave o opravičenju, marveč govori o adventu. Skupni izjavi o opravičenju pa je posvečena vsa druga stran mesečnika, ki ima naslov *Podpis skupne izjave o opravičenju* s podnaslovi: *dogodek, mnenja, izjave, kritike*.³⁹ Uvod v članek, ki je sicer brez podpisa in ga je verjetno napisal glavni urednik L. Jošar, povzema ekumenski dogodek leta: »Visoki predstavniki Svetovne luteranske zveze in Vatikana so med svečano ekumensko božjo službo v evangelikičanski cerkvi sv. Ane v Augsburgu, dne 31. oktobra t. l. podpisali skupno izjavo o cerkvenem nauku glede človekovega opravičenja pred Bogom (kratko Skupna izjava o opravičenju). S tem podpisom je bil odpravljen eden od glavnih razlogov za cerkveni razkol v 16. stoletju. Pred več stotimi gosti je bila preklicana obojestranska obsodba nauka, ki se nanaša na osrednje teološko vprašanje o odrešenju človeka s strani Boga. V podpisani izjavi se obe strani strinjata v temeljnih vprašanjih nauka o opravičenju.«⁴⁰ Avtor konča članek: »Cerkvi, evangelikičanska in katoliška, ne moreta več biti druga do druge sovražno razpoloženi in brezobzirni. To sicer še daleč ni 'edinost v spravljeni različnosti', torej še ni skupnost Cerkva, lahko pa je korak naprej k temu cilju. Razmišljajočega človeka pa vendarle obhaja občutek nelagodja. Če tridesetletni teološki pogovori niso prinesli nič drugega kot le podpis 'omejenega soglasja', in to v teološkem učenju, katero današnji človek težko poveže s svojim eksistencialnim vprašanjem, potem bodo koraki na poti k skupni Cerkvi, kjer bodo priznane tudi cerkvene službe (vsaj nekatere, če že ne vse), zelo počasni in kratki. Ostaja le upanje, da bo prihodnost te korake pospešila.«⁴¹

Iz uvodnikov glavnega urednika *Evangelikičanskega lista* je čutiti piščevno ljubezen do svoje Cerkve in obenem bolečino glede katoliškega odnosa na splošno in še posebej katoliške Cerkve na Slovenskem do številčno majhne evangelikičanske Cerkve.

Znano je, da je prav mag. Ludvik Jošar, vodilni evangelikičanski teolog v Sloveniji, vedno dejavno navzoč pri vsakoletnih Ekumenskih pogovorih v Prekmurju in pogost sogovornik pri okroglih mizah o ekumenizmu.

³⁸ J. Jošar. *Od Augsburga do Augsburga*, v: EL 28 (1999), 10.1.

³⁹ Prim. *Podpis skupne izjave o opravičenju*, v: EL 28(1999), 11.2.

⁴⁰ *Podpis skupne izjave o opravičenju*, 2.

⁴¹ *Podpis skupne izjave o opravičenju*, 2.

Pohvaliti moramo tudi pogost nadnaslov *Iz ekumene v Evangeličanskem listu*, za kar gre tudi priznanje glavnemu uredniku.

4. Evangeličanski tisk in evangeličani o katoliški hierarhiji

Evangeličani radi poudarjajo, da je katoliška Cerkev hierarhična in njihova evangeličanska demokratična. Evangeličanski duhovnik Geza Filo je to izrazil takole: »Katoliška teologija papeža postavlja za Jezusovega namestnika na zemlji, škofe in duhovnike pa za božje odposlance, zato imajo v cerkveni skupnosti večje pristojnosti od drugih vernikov. Lahko postanejo celo svetniki, zato imajo tudi večjo vrednost. Evangeličanska Cerkev je skupnost vseh vernikov, v kateri duhovnik kot cerkveni delavec nima nobenih večjih pravic od drugih vernikov. Bistveno je torej načelo enakosti, zato nismo organizirani niti centralistično niti hierarhično. Ni mamo niti Vatikana niti nesporne cerkvene avtoritete, ki bi nam vladala in nas vodila. Evangeličanski duhovnik je učitelj in ne odposlanec, izšolan, da oznanja evangelij. Demokratično ga izvolijo verniki in ne cerkvena oblast. Božjo službo opravljajo tudi ženske, duhovniki pa se smejo poročiti in si ustvariti družino.«⁴²

Gornji Filov navedek na preveč preprost in skoraj nevešč način predstavlja hierarhijo katoliške Cerkve. Poglejmo zdaj, kakšen odnos je imel evangeličanski tisk v zadnjem času o katoliški hierarhij in do nje.

4.1. Odnos do papežev in katoliških škofov

Ob smrti papeža Pavla VI. (6. 8. 1978) je *Evangeličanski list* priobčil pozoren zapis o papežu Pavlu VI., ki je nasledil »znanega naprednega papeža Janeza XXIII., ki je sklical Drugi vatikanski koncil in katoliško Cerkev odprl proti svetu. Pomembnejši dogodki iz 15-letnega papeževanja pokojnega Pavla VI. so bili:

a) Zaključek Drugega vatikanskega koncila.

b) Devet velikih potovanj, ki jih nekateri nazivajo 'poti miru in ljubezni' v letih med 1965 do 1970.

c) Njegovo stalno in neutrudno zavzemanje za mir in pravičnost v svetu ter za dobre odnose z državami s socialističnim družbenim redom. Izdaja več pomembnejših okrožnic ali enciklik... V imenu evangeličanske Cerkve na Slovenskem je pisno sožalje katoliški Cerkvi, naslovljeno na mariborsko škofijo, izrekel senior L. Novak.«⁴³

⁴² M. Megla, *Bratje krivoverci*, v: *Mladina* 1993, št. 42, 23.

⁴³ *Umrl je papež Pavel VI.*, v: EL 7(1978), 8, 2. V isti številki *Evangeličanskega lista* je poročilo o izvolitvi Janeza Pavla I. (prim. *Novi poglavar katoliške Cerkve*, v: EL 7/1978/7). Ob njegovi nepričakovani smrti je prav tako daljši zapis (prim. *Žalovanje v katoliški Cerkvi*, v: EL 7/1978/, 10, 2).

Ob izvolitvi novega papeža Janeza Pavla II. je *Evangeličanski list* objavil poročilo o papeževi zahvali. »Na novo izvoljeni papež Janez Pavel II. se je predsedniku Svetovne luteranske zveze škofu J. Kibiri, zahvalil za 'željo blagoslova', ki mu jo je ob njegovi izvolitvi poslal eksekutivni komite SLZ. Papež je v svoji zahvalni brzojavki zapisal: 'Prijetno sem presenečen nad dobrimi željami in molitvami SLZ in ganjen nad izrazi bratstva'. Ob koncu brzojavke je papež zapisal: 'Naš Gospod naj nam omogoči, da bomo po njegovi volji brez odlašanja korakali naprej po poti edinosti'.«⁴⁴

Že v naslednji številki *Evangeličanskega lista* je priobčena daljša reportaža o izvolitvi novega papeža Janeza Pavla II, ki je »po vrsti 264. 'naslednik na Petrovem stolu' in je po 455 letih prvi Neitalijan.«⁴⁵

Leto pozneje je *Evangeličanski list* informiral svoje bralce, da je papež Janez Pavel II. izdal svojo prvo okrožnico *Človekov Odrešenik*.⁴⁶

Daljši zelo naklonjen zapis je priobčil *Evangeličanski list* o molitvenem dnevu zastopnikov različnih verstev za mir v Assisiju, ki ga je 27. 10. 1986 sklical papež Janez Pavel II. »Zaključni del molitvenega dneva za mir je potekal na prostem, na trgu pred baziliko sv. Frančiška, kjer je vsaka skupina molila svojo molitev za mir. Vsi udeleženci pa so v roki držali oljčno vejico, simbol miru.«⁴⁷

Glavni urednik Ludvik Jošar je v *Evangeličanskem listu* meseca aprila 1996 napisal cel stolpec pod naslovom *Papež prihaja k vsem Slovencem* in želel postaviti nekatere stvari »na pravo mesto«.⁴⁸

Po prijaznem uvodu Jošar grenko zapiše: »Evangeličani na Slovenskem smo v svoji 450-letni težki zgodovini bili mnogokrat ostri v svoji polemiki do papeža, še bolj pa do katoliške Cerkve na Slovenskem. Morali smo biti, ker nam je ta Cerkev storila dosti krivičnega, predvsem nas ni priznavala za krščansko Cerkev. Kljub temu pa nismo bili nestrpni. Nikomur nismo odrekli pravice do drugačnosti, še najmanj pa katoliški Cerkvi. To strpnost ohranjamo tudi v tem za nas ne ravno ugodnem času. Nikakor pa ne moremo sprejeti vedno znova izrečene misli, da je papežev obisk 'zgodovinski dogodek za slovenski narod'. Zgodovinski dogodek pa se morda zaradi tega obiska lahko 'zgodí' v prihodnosti. Mogoče se bo spremenil odnos katoliške Cerkve na Slovenskem do naše avtohtone in samostojne evangeličanske Cerkve na Slovenskem, tako da se bodo zavedali: na Kri-

⁴⁴ *Papeževa zahvalna beseda*, v: EL 7(1978), 9, 6: »Op. ured.: Prvič v zgodovini reformatoričnih Cerkva so se predstavniki luteranstva udeležili slavnosti v Vatikanu, kjer je novi papež 3. septembra (1978) prevzel svojo službo. 5-člansko delegacijo SLZ je vodil njen predsednik, škof J. Kibira.«

⁴⁵ *Izvoljen novi poglavar katoliške Cerkve*, v: EL 7(1978), 10, 4.

⁴⁶ *Prva enciklika novega papeža*, v: EL 8(1979), 4, 6.

⁴⁷ *Molitveni dan za mir*, v: EL 16(1986), 1, 1.

⁴⁸ *Papež prihaja k vsem Slovencem*, v: EL 24(1996), 4, 9.

stusovem telesu (kar je Cerkev) je katoliška Cerkev le en ud, kakor je en ud na tem telesu tudi številčno majhna evangeličanska Cerkev.«⁴⁹

Majska številka 1996 *Evangeličanskega lista* je priobčila celo stran o papeževem obisku pod naslovom *Papež, med in po obisku*, kjer je tudi objavljeno pismo Slovenskega protestantskega društva Primoža Trubarja nadškofu Šuštarju, v katerem predlagajo, da bi se naj papež Janez Pavel II. ob obisku v Sloveniji s simbolno gesto opravičil evangeličanom zaradi katoliške protireformacije.⁵⁰ Zapis je kritičen in polemičen.

V *Evangeličanskem koledarju* 1997 sta objavljene dve fotografiji: na eni so zastopniki evangeličanske Cerkve med gosti v Mariboru pri papeževi maši, na drugi pa se ob sprejemu po maši papež rokuje s seniorjem Gezom Ernišem. Ob slikah je zapisano takole: »18. maja 1996 se je predsedstvo evangeličanske Cerkve, senior Geza Erniša, inšpektor Aleksander Kerčmar ter duhovnik Novak, udeležilo svečanega bogoslužja ob obisku papeža Janeza Pavla II. v Mariboru. Papež je delegacijo naše Cerkve sprejel in z njo izmenjal nekaj besed po končanem bogoslužju. Bogoslužja v Ljubljani se je udeležil duhovnik Geza Filo.«⁵¹

Tudi drugega obiska papeža Janeza Pavla II., ki se ga je udeležila delegacija evangeličanske Cerkve, sta na kratko pozitivno predstavila tako *Evangeličanski list*⁵² kot *Evangeličanski koledar*⁵³. Slednji je objavil fotografijo srečanja seniorja Geza Erniše s papežem.

Pisanje o slovenskih škofih, predvsem o škofu Maksimilijanu Držečniku, je zelo naklonjeno. Že leta 1964 beremo v *Evangeličanskem koledarju*, da je mariborski škof Držečnik 7. 7. 1963 povabil evangeličanskega seniorja Leopolda Harija na spominsko slovesnost ob 1100-letnici prihoda slovanskih apostolov sv. Cirila in Metoda v naše kraje. »Gospod škof Držečnik se je v svoji pridigi z lepimi besedami spomnil tudi bratov evangeličanov.«⁵⁴ Škof Držečnik je leta 1964 ponovno povabil seniorja Harija na proslavo ob priključitvi prekmurskih župnij k mariborski škofiji.⁵⁵

Ob smrti mariborskega škofa Držečnika smo lahko prebrali v *Evangeličanskem listu*, da je umrl »priljubljeni in vzorni škof dr. Maksimilijan Držečnik... Pokojni škof je bil eden izmed prvih v katoliški Cerkvi na Slovenskem, ki je bil ekumensko resnično odprt in je v svojem odnosu do evangeličanov na Slovenskem dosti pripomogel k temu, da so ti odnosi iz leta v leto boljši in sodelovanje bogatejše. Pokojni škof je bil med pobu-

⁴⁹ Papež prihaja k vsem Slovencem, 9.

⁵⁰ Prim. *Pred, med in po obisku*, v: EL 25(1996), 5. 8.

⁵¹ Prim. *Kronika*, v: EK 1997, 36.

⁵² *Papež v Mariboru*, v: EL 28(1999), 9,12.

⁵³ *Kronika*, v: EK 2000, 38.

⁵⁴ *Kronika*, v: EK 1963, 36.

⁵⁵ Prim. *Obiski*, v: EK 1965, 30 - 31.

dniki izdaje ekumenskega Svetega pisma, ki je izšlo leta 1973.«⁵⁶ Zato sta se tudi evangeličanska duhovnika senior Ludvik Novak in Ludvik Jošar udeležila pogreba. V sožalni brzojavki je senior Novak imenoval škofa Držečnika »človeka tvornega ekumenizma in dobrih odnosov z evangeličani.«⁵⁷

Ob imenovanju dr. Alojzija Šuštarja za ljubljanskega nadškofa in slovenskega metropolita ga je uredništvo *Evngeličanskega lista* predstavilo svojim bralcem in pripisalo: »Uredništvo *Evngeličanskega lista* novemu nadškofu čestita in mu želi modrost in moč Božjega Duha pri vodenju katoliške Cerkve na Slovenskem. Obenem izraža upanje, da bo novi nadškof zaradi svoje velike razgledanosti in sposobnosti razumel znamenje časa in bo njegovo delovanje med drugim služilo tudi za napredek resničnega ekumenizma, v katerem ravno manjše Cerkve in verske skupnosti potrebujejo določeno oporo, pomoč in razumevanje.«⁵⁸

Tako *Evngeličanski koledar*⁵⁹ kot *Evngeličanski list* sta s simpatijo pisala o obisku nadškofa in metropolita dr. Franca Rodeta v Moravskih toplicah, kjer je 14. junija 1999 bilo srečanje predstavnikov katoliške in evangeličanske Cerkve na najvišji ravni. Ob tej priložnosti je metropolit dr. Rode je med drugim dejal: »Dobra ekumenska tradicija, poudarjanje tistega, kar nas združuje, nismo tekmeči, ampak sodelavci, enak položaj večinske in manjšinske Cerkve«⁶⁰. Senior mag. Erniša je med drugim poudaril: »Tudi manjšinska Cerkev želi s svojim delovanjem pomagati graditi takšno družbo, kjer je - kljub različnosti - vsak človek deležen spoštovanja, kjer bo iz strpnosti med kristjani in vsemi ljudmi zraslo zavze-manje za sočloveka, kjer se bo uresničevala beseda usmiljenega Samarijana: 'poskrbi zanj'«⁶¹

Občasno je *Evngeličanski list* objavljial celo spominske zapise o nekaterih umrlih katoliških duhovnikih. Ob smrti dr. Jakoba Aleksiča (1897 - 1980) med drugim beremo: »Bil je izredno dober profesor in strokovnjak na področju stare zaveze. Za ekumensko izdajo *Sv. pisma* je pregledal celoten prevod starozaveznih knjig in jih po vsebini bolj smiselno uredil... Izraze sožalja je poslalo tudi vodstvo evangeličanske Cerkve na Sloven-skem.«⁶²

Evngeličanski list je tudi večkrat objavljial zapise o praznovanju Teološke fakultete v Ljubljani in večkrat dodal: »V času najbolj administrativnega socializma pri nas, ko so meje skoraj v celoti bile zaprte, so v letih

⁵⁶ Umril je mariborski škof dr. Maksimiljan Držečnik, v: EL 7(1978), 5, 2.

⁵⁷ Umril je mariborski škof dr. Maksimiljan Držečnik, v: EL 7(1978), 5, 2.

⁵⁸ Novi ljubljanski nadškof in metropolit, v: EL 9(1980), 3, 6.

⁵⁹ Kronika, v: EK 2000, 35-36.

⁶⁰ Pogovori med evangeličani in katoličani, v: EL 28(1999)6.

⁶¹ Prav tam.

⁶² Dr. Jakob Aleksič, v: EL 9(1980), 10, 4.

med 1949 do 1953 na Teološki fakulteti študirali tudi slovenski evangeličanski bogoslovci.«⁶³ Med njimi so bili: poznejši senior Ludvik Novak, glavni urednik *Evangeličanskega lista* Ludvik Jošar, Gustav Škalič, odgovorni urednik *Evangeličanskega lista*, in Vlado Deutsch (1929-1999), škof evangeličanske Cerkve na Hrvaškem.

Evangeličanski verski tisk se je od Drugega vatikanskega cerkvenega zbora pa do danes včasih bolj, drugič manj izrazito trudil, da bi svojim vernikom, ki so prebirali vsakoletni zbornik *Evangeličanski koledar* in mesečnik *Evangeličanski list*, predstavljal ekumenizem med evangeličansko in katoliško Cerkvijo na Slovenskem kot vrednoto.

Povzetek, Vinko Škafar, Ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem. I. del: Evangeličanski tisk

Skupna izjava glede nauka o opravičenju, ki so jo predstavniki katoliške Cerkve in Svetovne luteranske zveze (SZL – LWB) podpisali v Augsburgu 31. oktobra 1999, je bila povod za nastanek pregleda ekumenskega utripa v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem od začetka 2. vatikanskega cerkvenega zbora do danes. Evangeličanska Cerkev augsburške veroizpovedi v Sloveniji je protestantska Cerkev Lutrove smeri reformacije, ki so ji pripadali Primož Trubar in njegovi somišljeniki v 16. stoletju in so pred 450 leti dali Slovenskem prvo tiskano knjigo (leta 1550). Prvi del sestavka skuša predstaviti ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem od Drugega vatikanskega cerkvenega zbora (1962) do podpisa skupne *Izjave o opravičenju* v Augsburgu (1999) na temelju pisanja *Evangeličanskega koledarja* (1952-2000) in *Evangeličanskega lista* (1972-1999), ki sta glavna vira pisnega formiranja in informiranja slovenskih evangeličanov. Evangeličanski tisk se trudi za ekumensko odprtost, čeprav se avtorji člankov, najbrž tudi zaradi majhnega števila vernikov, večkrat čutijo s strani katoličanov premalo upoštevani. Zato, predvsem mesečnik *Evangeličanski list*, različno ekumensko utripa, včasih bolj, drugič manj optimistično, občasno tudi kritično in polemično.

Ključne besede: ekumenizem, evangeličanska Cerkev, protestantizem, evangeličanski tisk

Summary: Vinko Škafar, Ecumenical Pulse in the Protestant Church in Slovenia. First Part: Protestant Periodicals

The *Joint Declaration on the Doctrine of Justification* signed by representatives of the Catholic Church and of the Lutheran World Fede-

⁶³ Praznik *Teološke fakultete*, v: EL 18(1989), 3, 5.

ration in Augsburg on 31 October 1999 was the reason for this survey of the ecumenical pulse in the Protestant Church in Slovenia in the period since the beginning of the Second Vatican Council. The Protestant Church of the Augsburg Confession in Slovenia is a Lutheran Church that can boast Primož Trubar and others sharing his views in the 16th century, who gave the Slovenes their first printed book in 1550. The first part of the article tries to present the ecumenical pulse in the Protestant Church in Slovenia from the Second Vatican Council (1962) to the signing of the *Joint Declaration* in Augsburg (1999) on the basis of *Evangeličanski koledar (Protestant Calendar)* (1952-2000) and *Evangeličanski list (Protestant Paper)* (1972-2000), which are the main sources of printed formation and information of Slovenian Protestants. Protestant periodicals strive for ecumenical openmindedness though the authors of the articles frequently feel – probably also due to the small number of their faithful – that they are not sufficiently acknowledged by the Catholics. Hence the ecumenical pulse, especially of the monthly *Evangeličanski list*, is different, sometimes more optimistic and sometimes less so, at times also critical and polemical.

Key words: ecumenism, Protestant Church, Protestantism, Protestant periodicals.

Anton Mlinar

Antropološko, moralno in pravno razumevanje začetka človeškega življenja in moralni status zgodnjega embrija

Prvi primer pravne zaščite zarodka v zakonodaji kakšne evropske države najdemo v uvodu *Splošnega pruskega deželnega prava* iz leta 1794: »Splošne človeške pravice pripadajo tudi nerojenim otrokom od spočetja naprej.«¹ Zbirka je znana tudi po tem, da je ukinila smrtno kazen ter v marsičem prehitela zahteve francoske revolucije. To spoznanje je bilo tako revolucionarno, da praktično ni imelo nobene možnosti, da bi se uveljavilo v kakem posameznem zakonu. Tedaj je na splošno še vedno prevladovalo prepričanje o sukcesivnem ustvarjenju duše. V cerkvenem nauku se to gledanje ohranja do leta 1869, ko je iz cerkvenega pravnega jezika nauk o sukcesivnem ustvarjenju duše dokončno pregnal Pij IX. Položaj je moral biti dokaj ne- navaden, saj so na obotavljanje Cerkve oziroma na njeno odobravanje nauka o sukcesivnem ustvarjenju duše potihem računali zagovorniki tako imenovane *časne rešitve*, ki so celo pričakovali, da bi se lahko glede splava v prvih treh mesecih nosečnosti sklicevali tudi na cerkveni nauk.

Položaj na tem področju se je bistveno spremenil šele po letu 1953, ko sta ameriška genetika James D. Watson in Francis H. Crick pokazala, kako si zamišljata strukturalno in funkcionalno sestavo molekule DNK² in ugotovila, da je človeški genom določen, takoj ko se po združitvi ženske in moške celice ustvari kromosomski par. Nov zagon je to vprašanje dobilo po *Priporočilu 1046* Sveta Evrope (1986) ter zlasti po letu 1990, ko se je začel tako imenovani *Human Genom Projekt* oziroma analiza genoma. Na to opozarja tudi *Konvencija o bioetiki*,³ ki zahteva zaščito zgodnjega embrija.⁴

¹ *Das Allgemeine Preussische Landrecht* (1794) §10, 1, 1; prim. E. Schockenhoff, *Ethik des Lebens*, Mainz 1993, 305.

² Molekula deoksiribonukleinske kisline (DNK), ki je sestavljena iz dvojne spirale, ovite okrog pokončne osi, je nosilka genov, ki so snovni nosilci dednosti.

³ *Konvencija o varstvu človekovih pravic in dostojanstva človeškega bitja v zvezi z uporabo biologije in medicine in Protokol o prepovedi kloniranja človeških bitij*, v: *Uradni list RS* 8 (1998) 70 (16.10.1998), *Mednarodne pogodbe*, št. 17, 277-286, imenovana *Oviedska konvencija* (podpisana v Oviedu, 4. 4. 1997) oziroma *Konvencija o bioetiki*. Do 1. 1. 2000 je Konvencijo ratificiralo šest držav, med njimi tudi Slovenija.

⁴ Razlogi za to so etični, pravni in družbeni, pa tudi biološki in medicinski. Etično skrb v analizi genoma in morebitnih genomskih projektih vzbuja tako imenovani 'stekleni

V razpravi nameravam v kratkem predstaviti dinamiko tega vprašanja na medicinsko-biološkem, antropološkem in moralno-pravnem področju, ne nameravam pa posebej omenjati specifičnosti problemov, ki jih v tem kočljivem obdobju življenja prebujajo interesi raziskovanja in raziskovalcev.⁵

1. Kratek pogled v zgodovino

Skrivnost edinstvene in neponovljive osebe sta filozofija in teologija v preteklosti izražali z *ustvarjenjem duše*. Ta način izražanja se še vedno uporablja, le da smo danes presegli grško oziroma sholastično gledanje na dušo kot *formo* telesa. Duša izraža človeško v človeku, celega človeka, osebo. Je oseba. Personalizem je dal prednost pojmom *navzočnosti*, *podaritvi* in *darovanjskemu* značaju življenja, kar pa ne pomeni zapostavljanja bioloških procesov. Tako je tudi na izviren način pojasnil in bistveno dopolnil nekdanje pojmovanje ustvarjenja duše: Bog ustvari dušo tako, da človeka pokliče po imenu in ga povabi v svoje občestvo.

V preteklosti je dolgo časa prevladovalo prepričanje tako imenovanega *epigenizma*,⁶ ki pravi, da človeško bitje v začetnem obdobju življenja prehodi živalski razvoj in da postane človek šele 40. dan (dečki) oziroma 80. dan (deklice) po spočetju.⁷ Tomaž Akvinski⁸ se je odločil za starejše izročilo epigenizma, ki je upoštevalo Avguštinovo teološko, Gracianovo

človek' in 'človek po meri'. Prim. B. M. Knoppers – M. Hirtle – S. Lormeau, *Ethical Issues in International Collaborative Research on the Human Genome*, v: *Genomics* 34 (1996) 272-282.

⁵ *Konvencija o bioetiki* zato v 18. členu zahteva pravno zaščito zgodnjega embrija: »Kadar zakon dopušča raziskave na zarodkih zunaj materinega telesa (*in vitro*), mora zagotoviti ustrezno varstvo zarodka. Ustvarjanje človeških zarodkov v raziskovalne namene je prepovedano.« To na eni strani pomeni prepoved poseganja v *zarodno pot* (*germ line*) in izvajanja drugih posegov, ki so po svojem značaju poskus, na drugi strani pa (danes) omembo glavnih raziskovalnih smeri, in sicer a) predimplantacijske diagnostike, b) intenzivnosti izražanja totipotentnosti v zgodnjih celičnih stadijih in c) pojasnitve posebnih značilnosti začetnega obdobja življenja. Raziskave se izvajajo na živalskih embrijih, in sicer z namenom, da bi znanje uporabili na človeških. Glede na to, da precej držav ne priznava take zaščite človeškega embrija, kot jo zahteva *Konvencija*, in menijo, da bi morale biti pravne norme bolj 'velikodušne' do raziskovanja, bi bilo potrebno napraviti primerjalno analizo obstoječe zakonodaje v državah Evropske skupnosti in še nekaterih primerljivih državah. Glede tega je nejasna tudi *Konvencija o bioetiki*, saj ne pove, kaj ji pomeni *zarodek*. Prim. H. M. Beier, *Assistierte Reproduktion. Zum Stand der Therapieverfahren in der Bundesrepublik Deutschland*, München 1997.

⁶ Iz gr. *epigignomai*, ki pomeni *roditi se pozneje*. Miselni vzorec se ponovi v filogenezi in ontogenezi, čeprav imata izraza predvsem biološki pomen.

⁷ To antropološko zmoto odsevajo celo nekateri obredni predpisi očiščevanja po rojstvu: glede na to, ali se je rodil deček ali deklica, je trajalo očiščevanje 40 oziroma 80 dni (svečnica).

⁸ *S. th.* I 118, 1-2; II-II 64, 1; *Summa contra Gentiles* III, 22.

pravno avtoriteto, predvsem pa Aristotelovo filozofsko avtoriteto, ki so trdili, da je *anima rationalis* oziroma *duhovna duša* ustvarjena sukcesivno. Aristotel je trdil, da je duša pri deklici ustvarjena šele 90. dan po spočetju. Albert Veliki je bil med teologi prvi, ki je trdil, da stvarjenje duše sovпада s spočetjem, čeprav mu je bilo spočetje (združitev gamet) seveda še neznano. Prvi, ki je uradno podvomil v razlikovanje med zarodkom z dušo in zarodkom brez duše, je bil papež Sikst V. (1588). Njegov naslednik Gregor XIV. je ta nauk potrdil, dokončno pa ga je ukinil papež Inocenc XI. (1679), papež Pij IX. pa je nejasnost glede tega vprašanja leta 1869 pregnal tudi iz cerkvenega pravnega jezika.

Razlog za epigenizem so teologi našli celo v Svetem pismu (1 Mz 2,7). Epigenizem sicer ne pozna obdobja brez duše, le da je ta v začetku zelo nepopolna. Zarodek naj bi prvo obdobje svojega življenja živel najprej z *vegetativno* dušo, v živalskem obdobju pa s *čutno* dušo (*anima sensitiva*). Ko se dovrši to obdobje, prejme človeško telo razumno in s tem neumrljivo duhovno dušo, ki ji danes rečemo oseba. Šele ta dogodek pomeni začetek človeškega življenja v pravem pomenu besede. Danes tega mnenja ni več mogoče podpirati niti teoretično, čeprav to zasledimo v nekaterih teorijah o začetku človeškega življenja, na primer v tisti, ki ta trenutek istoveti s hominizacijo, oziroma v tistih teorijah, ki hočejo na ta način najti prostor in čas, v katerem bi bilo mogoče posegati v to občutljivo obdobje. V verskem in filozofskem izročilu je to ostanek praznoverja, podcenjevanja ženske⁹ ali pa zanikanja bistvene novosti, ki jo predstavlja duhovna duša. V tem torej ne bomo iskali veličine Tomaževega nauka. Njegova zasluga pa je v tem, da je v ta proces življenja prinesel pojem *notranjega, subjektivnega, življenjskega* počela, in da je dušo priznaval vsem živim bitjem, celo rastlinam. Temeljito je predelal nauk o naravnem zakonu in s tem dobil somišljenike med teologi, filozofi, pravniki in biologi. Njegov nauk je v bistvenih potezah aktualen tudi danes.¹⁰ To bi potrdili tudi predstavniki tako imenovane autekologije.¹¹

Epigenetsko teorijo o razvoju individualnega človeškega življenja sta na splošno zagovarjali tudi medicina in biologija. Epigenetska teorija je prvič zašla v težave ob pomembnih odkritjih v prejšnjem stoletju. Že ko-

⁹ Razlog, zakaj mora ženski zarodek živeti z vegetativno in senzitivno (živalsko) dušo dlje od moškega, naj bi bil v tem, ker bo v sebi nosila življenje in bo zato bolj izpostavljena živalskosti (senzitivnosti).

¹⁰ Izhodišče razumevanja naravnega zakona je podoba o Bogu. Bog je namreč avtor naravnega zakona. Tomaž Akvinski naravni zakon preiskuje kot Božjo postavbo, vtisnjeno v ta svet in v človekovo srce. Naravni zakon ni ovira med Bogom in človekom, ni postavljen med Boga in človeka, ampak je temelj in povezava vsega obstoječega. Prim. F. Böckle (izd.), *Naturrecht in der Kritik*, Mainz 1973; F. Böckle – P. Delhaye – A. Hollenbach – K. Rahner, *Naturrecht*, v *LThK* VII, 821-829.

¹¹ Prim. J. von Uexküll, *Streifzüge durch die Umwelten von Tieren und Menschen*, Hamburg 1956.

nec 17. stoletja je angleški raziskovalec William Harwey dokazal, da imajo zarodki lasten krvni obtok in da v materinem življenju živijo dokaj samostojno življenje. Danes vemo, da k embriju spada tudi placenta. Leta 1827 je Karlu Ernstu von Baerju prvič uspelo dokazati obstoj ženskega jajčeca (*ovulum*), toda kljub razvidnosti se je še naprej ohranilo prepričanje, da zarodek oblikuje moško seme. Ernst Haeckel je leta 1866 celo uspel obnoviti in posodobiti epigenetsko teorijo. Dokazal je, da človekov individualni razvoj (ontogeneza) v prvem obdobju obnovi cel rod (filogeneza). To prepričanje, da človekov embrionalni razvoj v začetku preteče nekaj obdobji predčloveškega razvoja, se je v znanstvenih krogih zdelo tako prepričljivo, da so ga imeli dolgo časa za dokazljivega. Celo Karl Rahner je trdil: »Če se v srednjeveškem in v danes ponovno aktualnem nauku o človeku pojavlja domneva, da je človeška duša ustvarjena šele v kasnejšem stadiju embrionalnega razvoja in ne sočasno s spočetjem, to je, da ima obdobje med oplojenim jajčecem in z dušo obdarjenim organizmom več stopenj, na katerih nastajajoče bitje še ni človek, potem je mogoče trditi, da tako prepoznana in sprejeta človekova ontogeneza v bistvu odgovarja filogenezi.«¹² Seveda ni mislil trditi, da zarodek še ni človek (oseba), nakazal pa je trdoživost prepričanja, da je ontogeneza okvir filogeneze, čeprav je sama globlji proces.

Leta 1875 je Oskar Hertwig prvič opisal celoten proces ovulacije in oploditev. Od tedaj prevladuje soglasno mnenje, da ustvarjenje duše sovпада s spočetjem. Danes noben resen strokovnjak ne dvomi, da je spočetje (oploditev jajčeca) začetek novega človekovega življenja. Dejstvo, da je vse do danes ostalo sporno, ali gre za osebo z neumrljivo dušo, je deloma posledica različnega razumevanja človeške narave, ki je oseba, deloma pa tudi trdoživosti epigenetske teorije. *Oseba* pa ni le predstavnik človeške vrste, ampak je individuum, posameznik. To danes pojasnjujejo odkritja v najbolj zgodnjem embrionalnem razvoju. Začetek življenja je skrivnost, ki nikomur ne daje pravice, da bi samovoljno odločal, kaj naj ta dogodek pomeni ali kdaj kdo postane oseba. Predvsem ne gre za *nastanek* osebe – kvečjemu bi lahko govorili o nastanku osebnosti –, ampak za dejstvo, da je novo človeško življenje predvsem dar in da struktura daru zahteva, da osebo in subjektivnost dogajanja brezpogojno priznamo od začetka.

2. Spoznanja sodobne humane biologije

Haecklov biogenetski aksiom je poleg morfološke podobnosti človeških in živalskih spolnih celic slonel na domnevah, ki jih takrat še ni bilo mogoče ovreči. Šele leta 1953 sta ameriška genetika James D. Watson in Francis H. Crick razvozlala uganko genetske kode – molekulo DNK, s

¹² Prim. P. Overhage – K. Rahner, *Das Problem der Hominisation*, Freiburg 1965, 79.

čimer sta dokončno pokopala teorijo o zgodnjem zarodku kot amorfni celični kepi. V začetku to odkritje ni vzbudilo posebne pozornosti. Šele leta 1962 jima je to odkritje prineslo Nobelovo nagrado za medicino. Ko se je izkazalo, da je človeška dedna zasnova ustvarjena na začetku in da sovпада s sposobnostjo prve delitve zigote, se je temeljito spremenilo tudi znanstveno pojmovanje individualnega razvoja: postaviti ga je bilo mogoče v neposredno bližino spočetju: začetek individualnega življenja je praktično identičen spočetju, saj je spočetje proces. Še vedno je nejasno, koliko časa preteče v običajnih okoliščinah od srečanja gamet do združitve, ki pomeni spočetje. To verjetno traja od 20 do 24 ur.¹³ Toda ko sta celici združeni, je zasnovan celoten genetski program, v katerem so vse lastnosti novega človeškega bitja.

Razen enojajčnih dvojčkov ima vsako novo življenje edinstveno genetsko kombinacijo, ki je še nikoli ni bilo in je nikoli več ne bo. Spočetje je popolnoma nov začetek bitja, ki izvira iz moške in ženske zasnove. Novo bitje ni rezultat zlitja (zlivanja, spajanja) moške in ženske spolne celice, ampak je *skok* v popolno novost. Zato izraz *oplojeno jajčece* ne ustreza genetskemu dejstvu. Vzbuja občutek, kakor da bi šlo za neko obdobje ženskega jajčeca, v katerem to spremeni svoj značaj (od neoplojenega k oplojenemu). Z zigoto pa se v resnici začne novo in edinstveno življenje.

Nekateri ameriški teologi, na primer Norman M. Ford¹⁴ in Thomas A. Shannon,¹⁵ kritizirajo cerkveno formulo *trenutek spočetja*, češ da je spočetje proces, ki se zaključi šele z ugnezdenjem. Sklicujejo se na teorijo o diferenciaciji, se pravi na morebiten razvoj dvojčkov oziroma na značaj celic v zigoti, zgodnjem embriju, moruli in blastocitu. Pojasniti bi bilo treba, zakaj v večini primerov ne pride do razvoja dvojčkov in zakaj se zavre razvoj tako imenovanih totipotentnih celic.

Glede na današnja spoznanja v humani genetiki je mogoče z gotovostjo zavreči nekdanje teorije o postopnem razvoju, pri čemer naj bi človek v začetku moral prehoditi podčloveški razvoj. Danes vemo natančno, da se zarodek ne razvija *v človeka*, ampak da se od začetka razvija *kot človek*. Genetik Erich Blechschmidt je to imenoval 'zakon o ohranitvi individualnosti'.¹⁶ Seveda pa je embrionalni razvoj tudi stalen proces, v katerem ni

¹³ Zaradi razmeroma dolgega procesa je v IVF mogoče natančno določiti, kdaj prekiniti proces in celici zamrzniti, da bi ne zamrznili novega življenja, ampak šele njegovo zasnovo. Prim. M. Junker-Kenny, *Der moralische Status des Embryos im Kontext der Reproduktionsmedizin*, v: M. Düwell – D. Mieth (izd.), *Ethik in der Humangenetik*, Tübingen 1998, 302-324, cit. 305.

¹⁴ N. M. Ford, *When I Did Begin? Conception of the Human Individual in the History, Philosophy and Science*, Cambridge 1988.

¹⁵ Th. A. Shannon – A. B. Wolter, *Reflections on the Moral Status of the Pre-Embryo*, v: *ThSt* 51 (1990) 603-626.

¹⁶ F. E. Blechschmidt, *Daten der menschlichen Frühentwicklung*, v: E. Hoffacker, *Auf Leben und Tod*, Bergisch Gladbach 1991, 26-47.

niti prekinitvev, pač pa nek razvojni potisk. Nekatera obdobja v razvoju individualnega bitja kličejo v spomin epigenetsko teorijo, posebno ugnezdjenje in razvoj velikih možganov. To nihanje med teorijami zahteva obravnavo in pojasnitev moralnega in pravnega statusa zarodka predvsem zaradi metod reproduktivne medicine,¹⁷ pri kateri je zarodek v najzgodnejšem obdobju zunaj matere *in vitro*. Šele skupen nastop bioloških, antropoloških in filozofskih vidikov bo potrdil zahtevo *Konvencije* in bistveno vsebino pravice človeškega zarodka.

3. Teorije o začetku človeškega življenja

Z ozirom na to se je teoretično delo osredotočilo na vprašanje, ali bi se bilo mogoče dokopati do 'sivih con', v katerih bi lahko legitimno posegali v začetno obdobje življenja. Deloma je šlo za poskuse uskladitve epigenetske teorije ter spoznanj humane genetike. Vendar teorij ne obravnavamo samo s tega zornega kota. Zdi se, da teorije na svoj način izražajo spoštovanje do življenja v znanstvenih krogih, ki iščejo čimbolj celovito podobo o začetku človeškega življenja. Največkrat govorimo o štirih teorijah: o izvoru genotipa, o razvoju ali diferenciaciji, o razvoju velikih možganov ali hominizaciji in o razlikovanju med človeškim in 'humaniziranim' življenjem.

Izvor genotipa je nepreklicno določen v 'trenutku' oploditve, ko se jajčece začne deliti. To je seveda izredno buren proces, ki rodi novo živo bitje, ki je genetsko različno od očeta in matere, čeprav od obeh. V sebi ima določeno dedno zasnovo. Osnutek življenja je neponovljiv in enkratni. Zigota (zgodnji embrij in morula)¹⁸ začne takoj 'pošiljati' sporočila materinemu telesu, ki ga prosi in vabi, naj se pripravi, da jo bo v naslednjih devetih mesecih sprejelo za gosta. Gre za pravo dialoško razmerje. Po ugnezdenju se med materjo in zarodkom razvije buren in čudovit odnos.

Podobno kot prejšnja je tudi teorija o diferenciaciji pozorna na individualizacijo, le da jo bolj zanima značaj, razvoj in status totipotentnih celic. Razvoj je seveda prehitel, da bi lahko z natančnostjo ugotovili, kdaj in kako se 'odloča' narava. Vsaka celica v moruli je morebitni zametek novega individuuma. To dejstvo postavlja vprašanje o statusu zgodnjega embrija na videz v senco. Po drugi strani pa se zdi, da je skrivnostno 'odločanje' (naključje?) vračunano. Klasična (Boetijeva) definicija osebe predvideva, da se lahko o osebi govori le kot o individualni podstati (*naturae rationalis individua substantia*). Filozofska definicija ni pozorna na človeški genom (v molekuli DNK), ki je neponovljiv, pač pa na *dejansko* individualnost osebe. Franz Böckle je zapisal: »Če govorimo o človeku, mislimo vedno na konkretnega človeka, na individuum, na konkretno

¹⁷ *Konvencija o bioetiki* (1997) 11-14.18.

osebo. Vprašanje torej, kdaj iz človeškega zarodka nastane človek, dopušča misliti, da se človeška kal (oplojeno jajčece) kljub temu, da individuum še ni brezpogojno določen, razvija v smeri individualnosti, individualni osebi, ki je zmožna osebnega življenja. (...) Z antropološkega vidika se je treba vprašati, kaj individuum v tem primeru pomeni. Gotovo gre tudi za skupino celic, ki so glede na vrsto človeške celice in so genetsko individualne. Toda s tem še ni bilo storjeno tisto, kar individuum pomeni kot filozofski pojem. (...) Pred biološko določitvijo na en sam individuum filozofsko ni mogoče govoriti o resničnem bitju. (...) Gre za vztrajen proces, ki je specifičen za vrsto. Zato je to, kar v tem procesu nastaja, nedvomno *treba varovati*.¹⁹ Avtor se ni povsem osvobodil predstav epigenetskega vzorca, a je kljub temu jasno pokazal na problem dveh načinov gledanja na dinamiko individualizacije. Za teologijo je ta dinamika pomembna, ni pa odločilna. Ni ji namreč skrito, da dogajanje opazuje človek. Individualnost more od začetka priznavati tisti, ki je sam izoblikovana osebnost.²⁰ Kasneje bomo pojasnili, zakaj imajo tu nasprotna stališča tako vnete zagovornike.

Na teorijo, ki se naslanja na razvoj velikih možganov (hominizacija) posredno vpliva epigenetični miselni vzorec. Na temelju teorije o diferenciaciji so znanstveniki domnevali, da se personalnost in individualnost med seboj obojestransko pogojujeta in da sta v procesu diferenciacije komplementarna pojma. Tako diferenciacija ne zahteva numerične potrditve, ampak le, da je proces individualizacije bistven element identitete osebe. To dokazuje predvsem razvoj velikih možganov. Tu šele vidimo, kako je individualizacija pomembna za opazovalca dogajanja in kaj bi moralo to pomeniti za njegovo življenje. Nova spoznanja o možganski smrti so spodbudila raziskovanja o razvoju tega za človeka specifičnega in neizpodbitno potrebnega organa, ki omogoča osebno (asociativno) življenje. O centralnem živčnem sistemu se odloča med štirinajstim in petindvajsetim dnevom po spočetju. Konec šestega tedna (42. dan po spočetju) so veliki možgani na taki stopnji razvoja, da je že mogoče meriti možganski tok in je zarodek teoretično tako rekoč sposoben misliti. Če pride do blokade razvoja živčnega sistema (*anancefalus*) po petnajstem dnevu od spočetja, govorimo o zarodkovi možganski smrti oziroma o koncu njegove *človeške* zgodovine. Ponavadi potem pride do spontanega splava. Razvoj velikih možganov in hrbtenjače jasno govori, kako nevarno je zgolj pristati

¹⁸ Zgodnji embrij vsebuje nekako 2-8 celic, morula 16 in več celic.

¹⁹ Prim. F. Böckle, *Medizinisch-ethische Aspekte*, v: *Handbuch der christlichen Ethik (HchE)*, Freiburg 1979, II, 43.

²⁰ Prim. V. von Weizsäcker, *Der Gestaltkreis*, Leipzig 1940, 131-169. Gestaltkreis (krog podobe) je psihološko pomagalo. Smisel je biti vnaprej pripravljen *priznati* subjektivnost objekta. V tem odnosu priznavam, da je v vsakem objektu nekaj, kar ne more postati predmet spoznanja. Tisti *nekaj več* je lahko narava.

na epigenetični vzorec. Teorija lahko posredno vpliva na materino odgovornost do otroka v času, ko se nosečnosti še niti ne zaveda. Dinamika rasti je nepredstavljivo hitra in potrjuje komplementarnost duhovnega in telesnega razvoja.²¹

Teorija, ki se naslanja na razlikovanje med človeškim in humaniziranim življenjem, je imela zagovornike med francoskimi znanstveniki in teologi, ki so menili, da zarodek postane človeško bitje šele ko ga mati sprejme. Podlaga teorije je nečloveška. Zdi se, kakor da hoče opravičiti splav v vseh obdobjih nosečnosti. Prav tako se zdi, kakor da bi lahko starši dali otroku vedeti, ali je zaželen ali ne. Nečloveško je misliti, da bi otrok *moral* biti staršem hvaležen za svoje življenje oziroma da njegovo življenje ne bi bilo dar. Nečloveško je trditi, da je dostojanstvo odvisno od priznanja drugih.

Nobena od teorij ne more nadomestiti osebne odločitve, da bom življenje varoval, mu pomagal in ga spodbujal.²² Kdor se je odločil, da bo varoval življenje, mu bodo teorije v pomoč. Dogajanje je mogoče globlje razumeti z vidika Božje navzočnosti. »Bog je namreč svet tako ljubil, da je dal svojega edinorojenega Sina, da bi se nihče, kdor veruje vanj, ne pogubil, ampak bi imel večno življenje« (Jn 3,16).

Na teorije meče senco dejstvo, da jih nekateri razumejo kot razloge za splav ali poskuse. Teorije nedvomno niansirajo človeške odločitve. Podčrtavajo osebne vrednote ali razkrinkajo človekovo neodgovornost. Tako nekateri avtorji menijo, da bi bilo treba število teorij še razširiti²³ ter vsako življenje postaviti na ničelno izhodišče. Ne iščejo začetka, ampak ga hočejo le določiti. Zdi se, da tega stališča niti ni potrebno zavrnilo.

4. Antropološki pomen človeškega embrionalnega razvoja

Teorije o začetku življenja postanejo pomembnejše, če jih dopolnimo s tremi antropološkimi razlogi, zasidranimi v biološki stvarnosti: identiteto, možnostjo in kontinuiteto, ter z (neso)razmerjem med začetkom in koncem življenja.²⁴ Razumemo jih kot zadosten temelj razprave o statusu zarodka in njegovi pravici do življenja. Moj cilj ni pokazati, da je človeška oseba nekaj na prvi pogled razločnega, ampak da je tu pomemben tudi trenutek refleksije o burnih dogodkih v osebi, ki sledi temu procesu, in brezpogojno priznanje človeškega življenja, ki se je začelo in se bo razvijalo kot človeško življenje. Priznanje osebe ne potrebuje nujno niti verskih premis niti zahtev, ki ne bi popolnoma upoštevale razumskih razlogov. Nasprotno: priznanje osebe v vseh obdobjih človeškega razvoja dvigne

²¹ Prim. B. Häring, *Frei in Christus*, Freiburg 1981, III, 28.

²² Prim. F. Böckle, v: *HChE* II, 44-45.

²³ Prim. G. Virt, *Das Menschenleben an seinem Beginn*, v: J. Gründel, *Leben aus christlicher Verantwortung*, Düsseldorf 1992, III, 90-108.

²⁴ E. Schockenhoff, *n. d.*, 310-317; M. Junker-Kenny, *n. d.*, 302-324, posebno 309 s.

kvalitativno raven vseh vidikov razvoja, s tem pa tudi tako imenovano razvidnost človeške osebe od začetka naprej.

a) Identiteta

Človek je v vseh obdobjih življenja, od spočetja do smrti, eden in isti. Če ne bi bil isti, ne bi mogel opaziti sprememb. In teh ni malo. Človeški embrij ni 'stvar', ampak nekdo, ki bo nekoč sebi rekel 'jaz'. Do te ugotovitve pride človek šele po retrospektivi. Ko embriju priznavamo temeljne pravice, ki so podobne pravicam odraslih, le razširimo meje *zlatega pravila*, po katerem moramo z drugimi ravnati tako, kot želimo, da bi drugi ravnali z nami.²⁵ Z zarodki naj bi vsak ravnal tako, kot želi, da bi ravnali z njim, ko je bil še zarodek.

Dovolj je, da se v tej deloma tudi čustveno zgoščeni razpravi spomnimo, da je bil vsak izmed nas, jaz, ti in mi, nekoč zarodek, popolnoma odvisen od drugih. Razlog se ne naslanja na čut hvaležnosti za svoje življenje in ljubezen, ki so mi jo izkazali starši – čeprav ima čustveni naboj razloga izrazito moralni značaj –, ampak kliče le po tem, da bi ravnali po načelu obojestranskosti, po katerem sem preživel jaz in po katerem imajo pravico preživeti današnji zarodki. Moralne obveznosti, da zarodek živi in se ga zaščiti, ne razumemo v negativnem smislu kot prepoved dejanj, ki vodijo v prekinitev nosečnosti ali v zaščito vsake spolne celice, ampak kot premislek o svoji življenjski zgodovini. Richard M. Hare je pokazal na retrospektivno vrednost zlatega pravila. Z zlatim pravilom v rokah v sedanjih okoliščinah ni mogoče biti slep za to, da se je s spočetjem začelo novo življenje. Spočetje ni le naključno mešanje in spajanje genetskega materiala, kajti s spočetjem se je začelo moje, tvoje življenje. V kasnejšem obdobju bo reflektivni vidik pomemben za razmerje med materjo (starši) in otrokom.

b) Možnost

Drugi antropološki razlog se sklicuje na značaj oplojenega jajčeca, ki že v kali vsebuje vse, kar je potrebno, da se bo življenje, ki se je pravkar začelo, razvijalo *kot* človek. »Embrij ni možen, možen je njegov razvoj.«²⁶ Ugovor, češ da v želodu še ne vidimo hrasta, ne zadostuje, da v naravnem procesu, ki se je začel s spočetjem, ne bi videli možnosti razvoja moral-

²⁵ R. M. Hare, *Abtreibung und die Goldene Regel*, v: A. Leist (izd.), *Um Leben und Tod*, Frankfurt 1990, 132-156; isti, *Moral Thinking*, New York 1981; prim. A. Mlinar, *Zlato pravilo*, v: CSS 31 (1997), 213-218; H. Reinders, *The Golden Rule between Philosophy and Theology*, v: *Ethics, Reason, Rationality*, Zürich 1996, 59-77.

²⁶ D. Tettamanzi, *Bioetica*, Casale Monferrato 1991, 247.

nega subjekta. Poudarili smo, da se bo to življenje razvilo v človeka, ker se razvija *kot* človek od prvega trenutka naprej. Pravice se ne nanašajo na trenutno razvidnost, ampak na celoten proces, ki ga vidim kot retrospektivo.

Možnostim ne smemo pripisovati preširokega ali preozkega pomena. Preozek je tisti pomen, ki ga med drugim zagovarja J. Harris, ko pravi, da je oplojeno jajčece »*potentially a human being*«. ²⁷ On je to razumel tako, da bo oplojeno jajčece morda res postalo človek, če bo uspela nidacija in razvoj velikih možganov. Na dogajanje ne gleda retrospektivno, ampak le z vidika možnosti, ki jih ima trenutno življenje. Preširok je tisti pomen, ko bi k možnostim prišteval vse spolne celice. Tak pomen bi izničil vse možnosti in tudi moralno razsežnost tega razloga.

Harrisovo mnenje, češ da naj življenje, ki se je začelo, prepustimo njemu samemu, je našlo številna odobravanja pri bioetikih, ki na preživetje zigote gledajo s statističnega vidika. Ameriški bioetik H. Tristram Engelhardt ²⁸ meni, da ima možnost preživetja le 40% zigot. Na tej podlagi sklepa, da ne ravnamo proti pravicam zarodka, če življenja, ki se je začelo, ne ohranimo oziroma ga končamo. To gledanje ni le rezultat aktualističnega pojmovanja osebe, ampak tudi zapostavlja antropološki pomen genetskega programa. Že Aristotel ²⁹ je razlikoval med možnostjo, ki je v stvari (*energeia*) in golo možnostjo (*dynamai, dynamis*). Dodatno razlikuje med stvarmi, ki so glede na možnosti, ki so jih imele, že to, kar so, in stvarmi, ki so to, kar so, le glede na možnosti, ki jih imajo. Možnost, ki je v stvari (*energeia*), je nekaj obstoječega, bitnega, in je popolnoma nov začetek; ta bo dosegel svoj cilj, če ne bo neugodnih pogojev. Ta možnost izpolnjuje pojem možnega, ki nosi začetek (*arhé*) v sebi. Aristotel svojo misel pojasni z otrokom, ki je že spočet; drugače je, če je otrok le zaželen, zgolj možnost katerih koli staršev. Embrija zato ne moremo imenovati 'potencialna oseba', ker osebe ne razumemo v kvantitativnih kategorijah, pač pa bomo embriju priznali osebo zaradi dejanske možnosti, sposobnosti, ki jo nosi v sebi, da postane moralni subjekt odgovornosti. Danes je poleg možnosti razvoja treba upoštevati tudi možnost vplivati na kvaliteto razvoja. ³⁰

c) Kontinuiteta

Tretji antropološki razlog, zakaj razširiti pravice na celotno obdobje pred rojstvom, je tako imenovani biološki čas oziroma edinstveni *conti-*

²⁷ J. Harris, *The Value of Life*, London 1985, 11.

²⁸ H. T. Engelhardt, *The Foundations of Bioethics*, New York 1986, 111.

²⁹ Aristotel, *Metafizika* VII, 1048 b – 1049 a.

³⁰ K. Ruppel – D. Mieth, *Ethische Probleme der Präimplantationsdiagnostik*, v: M. Düwell – D. Mieth (izd.), *Ethik in der Humangenetik*, 358-379, posebej 373.

nuum življenja, ki ga je mogoče razdeliti na posamezna obdobja šele potem, ko gre za isto življenje v vseh obdobjih življenja, se pravi retrospektivno. Čeprav kontinuiteta do neke mere postavlja pod vprašaj *skokovit* razvoj ter razvojni *pritisk*, pa temu razlogu na poseben način ustreza brezpogojno priznanje osebe od spočetja naprej. Edinstveno v kontinuiteti je to, da v celotnem razvoju ni bistvenih zarez. To poudarjamo zato, ker se tudi zagovorniki splava sklicujejo na to, da *ni* bistvenih zarez v razvoju in da nedoločenost embrija traja poljubno dolgo.³¹ Poleg Petra Singerja tudi Norbert Hoerster meni, da bi bilo mogoče reflektivni pojem *trajnega razvoja* poljubno podaljšati ter postanek osebe nastaviti na katerikoli datum po rojstvu.³²

Biologi so v bistvu prepričani, da je razvoj človeškega življenja trajni proces brez skokov in da je predstava o bistvenih spremembah (skokih) samovoljna. »Razvoj pomeni spremembe, ki se dogajajo ves čas. Če je razvoj vzorec za opis dogajanja, nam lahko služi kot označevalec stopenj. To pa ne sme zamegliti dejstva, da je za razvoj značilna postopnost; opredeljevanje dogajanj in stopenj razvoja pa je arbitrarno.«³³ Zaradi različnih izhodišč v pojmovanju kontinuitete si zgolj od priznanja *trajnosti* razvoja ne moremo obetati nič bistvenega. Toda ta vidik je pomemben, ker prebuja občutljivost za najmanjše prehode. Kdor je zanje občutljiv, si ne bo jemal pravice soditi o prihodnosti na temelju samovoljnih pojmovanj kontinuitete. Oploditev predstavlja nov začetek v genetskem smislu, ne pa v smislu drugih znanstvenih opredelitev.

d) (Neso)razmerje med začetkom in koncem življenja

Poudarili smo, da priznavanje pravic zarodku na osnovi prej imenovanih razlogov temelji na retrospektivni analizi našega življenja. Do aktualnega spočetja prihajamo po reflektivni poti. Ta pot nam je na koncu življenja nedostopna. Če individualno življenje od spočetja naprej razumemo kot nekaj, kar je treba braniti, ali naj potem z istimi merili branimo tudi osebo, ki ugaša? Vprašanja ne postavljamo zato, ker bi hoteli zaostri merila, po katerih se ugotovi smrt osebe (možganska smrt), pač pa, da bi bili še bolj občutljivi za življenje v embrionalnem obdobju. Ne gre za to, da bi določali trenutek začetka ali konca življenja, ampak da bi že na biološki ravni zaznali razliko med obstojem (delovanjem) možganov

³¹ Prim. M. Tooley, *Abtreibung und Kindstötung*, v: A. Leist (izd.), *n. d.*, 157-195; N. Hoerster, *Abtreibung in säkularen Staat. Argumente gegen den § 218*, Frankfurt 1991, 75.

³² N. Hoerster, *n. d.*, 80; prim. S. Schwarz, *Die verratene Menschenwürde*, Köln 1992, 109-134.

³³ C. Grobstein, *The Early Development of Human Embryos*, v: *The Journal of Medicine and Philosophy* 10 (1985), 214.

pri odrasli osebi oziroma zarodku. Primerjava med *ne več* (možganska smrt) in *še ne* (možgani še niso razviti)³⁴ zdrži le v primeru, če bi na primer neki dementni osebi odvzeli status osebe zgolj zato, ker ne moremo več zaznati normalnega delovanja njenih možganov. Začetka in konca življenja ne moremo primerjati. Ohranjanje življenja na koncu z vsemi tehničnimi pripomočki je nekaj povsem drugega kot pomoč življenju na začetku. Primerjava je smiselna, če z njo raste pripravljenost, da osebe ne priznavamo le zaradi varnosti, ampak da branimo življenje od začetka do konca.

5. Moralni status embrija v kontekstu reproduktivne medicine

a) Moralni status

Na moralni status zgodnjega embrija vpliva predvsem zavest znanstvenih in strokovnih krogov, da lahko v prihodnosti nekateri tehnični in tehnološki pristopi v medicini pripeljejo do novih znanstvenih spoznanj. *Konvencija o bioetiki* že v preambuli med drugim poudarja, da je treba zaradi vse hitrejšega razvoja v medicini in biologiji »spoštovati človeka kot posameznika in kot pripadnika človeške vrste«, in sicer zato, ker bi »neustrezna uporaba biologije in medicine lahko privedla do dejanj, ki bi ogrozila človekovo dostojanstvo«, ter storiti vse potrebno, da interes družbe ali znanosti ne bi prevladal nad blagom posameznika. *Konvencija* predvideva sprejem ustrezne zakonodaje v državah, ki so *Konvencijo* podpisale, vendar imajo to vprašanje pravno ustrezno urejeno samo v državah, kjer človeški zarodek ščiti tudi ustava. Z 'moralnim statusom' zgodnjega embrija mislimo tudi na neugoden položaj tega vprašanja spričo ohlapnih pravnih norm in se vprašujemo, če je zgodnji embrij (zigota) res predmet moralnih stališč in moralnega ravnanja in če res prejema vso moralno, ki izvira iz človekovih pravic, predvsem pravice do življenja in do telesne nedotakljivosti, in sicer z namenom, da bi bil zgodnji embrij deležen tudi ustrezne pravne zaščite. Predvsem pa mislimo tudi na to, kako naj bi spoznanja s tega področja bogatila medčloveška razmerja.

To vprašanje danes zaznamuje globoka nedoslednost v odnosu do porajajočega se življenja. Mnenje, da je oseba samo empirično preverljiva lastnost bitja, kakor na primer trdita John Harris in H. Tristram Engelhardt, je logična posledica miselnosti, ki embriju in kasneje tudi fetusu ne priznava vseh pravic oziroma tudi trdi, da jih pravno ni mogoče zahtevati. Tu med seboj soočamo *biti oseba* v moralnem smislu in *biti človek* v biološkem smislu. Za H. T. Engelhardta je to razmerje enosmerno, tako da lahko na primer pravi: »*Not all persons are human, and not all humans*

³⁴ S. Schwarz, n. d., 72-75.

are persons.«³⁵ J. Harris³⁶ prav tako trdi, da je treba razlikovati med dejanskim statusom embrija ter možnostmi, ki se skrivajo v embriju, da postane oseba, ki pa še niso razločne. Očitno je tudi zanj merilo osebe dejanska sposobnost uporabe razuma, tako da embrij v dejanskih okoliščinah ni oseba in ne more razpolagati s pravicami osebe. Na drugi strani pa to vprašanje ni bilo nikoli tako pereče kot danes in ga je treba pojasniti zaradi tehnik reprodukcijske medicine.³⁷

Drugo mnenje, ki ga zastopa teologinja Marjorie Reiley Maguire, pravi, da je oseba pogodbeno dejanje oziroma da osebo konstituira odnos. Embrij postane oseba, ko mati sprejme svojo nosečnost (*in the moment when the mother accepts the pregnancy*).³⁸ To mnenje so zagovarjali tudi že nekateri francoski teologi v sedemdesetih letih.³⁹ Mati na neki način rodi tudi osebo. Odnos med materjo in embrijem (fetusom) je torej po njenem mnenju fevdalen.

b) Kaj pomeni 'embrij' v biologiji in medicini?

Človek doslej ni nikoli poznal embrionalnega razvoja tako natančno kot danes. V morfološkem, fiziološkem in biokemičnem smislu je embrionalni razvoj tako jasen, da ga lahko zajamemo že v njegovi predzgodovini (zorenje spolnih celic) ter predstavimo kot proces. Medicinska in biološka ponazoritev procesa spočetja in kasnejšega razvoja v materi je zelo zanesljiva in natančna, toda nikoli ali zelo redko jo spremlja zavest o moralnem statusu. Zaradi specifične širitve pomena pojmov današnje bioetične razprave kažejo na trdovratnost prepričanja, da je moralni status filozofski ali interno etični problem, ne pa medicinski. To ni edini primer, kjer se rast znanstvenih znanj na eni ter negotovost glede moralnega statusa in etičnega ovrednotenja embrija na drugi strani razhajata z vedno večjo hitrostjo.

³⁵ H. T. Engelhardt, *n. d.*, 107. Mnenja je, da je do naslova *oseba* upravičen le tisti človek, ki dejansko uporablja pamet.

³⁶ A. Dyson - J. Harris (izd.), *Experiments on Embryos*, London 1990.

³⁷ Tu mislim na naslednje metode: intratubarni prenos gamet ali umetna osemenitev (*gamete intrafallopian transfer*, GIFT), oploditev v epruveti (*In-vitro-Fertilisation*, IVF), intratubarni prenos zigote (*zygote intrafallopian transfer*, ZIFT), intracitoplasmatični vnos semena (ICSI), predimplantacijska diagnostika (*Preimplantation Genetic Diagnosis*, PGD). Trenutno so genetske korekture in genetska terapija skrajno omejene možnosti. Z današnjega zornega kota ima največje možnosti genetska diagnostika (PGD).

³⁸ R. Maguire, *Personhood, Covenant, and Abortion*, v: P. Jung - T. Shannon (izd.), *Abortion and Catholicism*, New York 1988, 100-120; nav. po M. Junker-Kenny, *n. d.*, 305.

³⁹ Prim. *Lumière et Vie* 109 (1972), št. 21.

Konkretno vprašanje je, kakšen etični pomen imajo biološke oziroma medicinske kategorije in če tudi te kategorije ne zaslužijo, da jih preverimo v medsebojnem razmerju? Medtem ko je organski in genetski položaj embrija mogoče opredeliti z veliko natančnostjo, bi morda kdo mislil, da bi bilo pametno premisliti, ali ne bi medicini in biologiji prepustili tudi etične problematike. »Nisem prepričana, da biološko in medicinsko znanje zadošča za pojasnitev statusnega vprašanja. Tako upanje bi izražalo naturalistično zmoto. Nekaj drugega je vključiti k pojasnitvi tega vprašanja tudi medicino in biologijo.«⁴⁰ To ne pomeni, da sprejemamo samo tisto definicijo embrija, ki jo poznata biologija in medicina, pač pa da so te opredelitve znamenje, da je treba zavarovati status novega življenja.

To je pomembno tudi zato, ker znanstveni pojmi niso enoumni in se med seboj razlikujejo glede na opazovalčevo stališče. Reprodukтивna medicina danes z *zgodnjim embrijem* opredeljuje človeško bitje v najzgodnejšem obdobju takoj po spočetju in prvi delitvi (2-8 celic). *Konvencija o bioetiki* predvideva, da bi ta pojem okvirno zaščitili s pozitivno zakonodajo.⁴¹ Do običajnega pojma embrija, ki pomeni obdobje razvoja organov in traja približno 8 tednov (do tretjega meseca po spočetju),⁴² moramo upoštevati značaj tako imenovanih totipotentnih celic ter njihove možnosti in omejenost.

Na opredelitev embrija danes vpliva pojem in pojmovanje spočetja. »Ta biološki datum je pravilno izbran.«⁴³ Tu gre za odločitev, ne za logično razvidnost, za določitev pravnega statusa, ne za to, da bi se dotikali medicinskih in bioloških opredelitev. Pravna in moralna izbira datuma ne prizadene medicinskih in bioloških spoznanj, posebno če mislimo na oploditev v epruveti (IVF). Tu je očitno, da ima reprodukтивna medicina dobre in stvarne razloge za to, da je zigota že embrij ter da je s priznanjem statusa odprta tudi pot za to, kako pristopati k temu obdobju življenja. Paradoks je v tem, da je tu odprla pot za razumevanje kasnejših obdobj

⁴⁰ E.-M. Engels, *Der moralische Status von Embryonen und Feten*, v: M. Düwell – D. Mieth (izd.), *Ethik in der Humangenetik*, 271-301, cit. 276.

⁴¹ Nemški *Zakon o zaščiti embrija* (*Embryonenschutzgesetz*, 1991) embrij opredeljuje »že oplojeno in za razvoj sposobno jajčece od trenutka, ko sta se združili jedri spolnih celic, dalje vsako totipotentno celico, ki jo vzamemo embriju, ki se pod danimi nadaljnji pogoji lahko razvije v individuuum«. Nav. po R. Keller – H. L. Günther – P. Kaiser (izd.), *Embryonenschutzgesetz*, Stuttgart 1992, 3. Upoštevati je seveda treba dejstvo, da v nemškem primeru zarodek štiti ustava, od koder omenjeni zakon prepíše tudi sicer znano opredelitev embrija (do tretjega meseca svojega življenja).

⁴² Učbeniki včasih navajajo 3 mesece namesto 8 tednov, pri čemer mislijo, da tretji mesec pomeni začetek fetalnega obdobja razvoja, medtem ko embrionalni razvoj še ni povsem zaključen. po R. Keller – H. L. Günther – P. Kaiser (izd.), *n. d.*, 247 ss. V nekaterih učbenikih se obdobje embrija začne šele po nidaciji (diferenciaciji in ugnezdenju) in potem traja 7 tednov. Prim. *Medicinska enciklopedija*, Ljubljana 1983, III, 397.

⁴³ Prim. R. Keller – H. L. Günther – P. Kaiser (izd.), *n. d.*, 248.

embrionalnega in fetalnega razvoja povezava med strokovnim in moralno-pravnim vidikom, in sicer zaradi vpliva samovoljnih (arbitrarnih) dejavnikov v času od spočetja (IVF) do implantacije.

»Zgodnji embrij (*preembryo*) je z znanstvenega vidika prehodna stopnja med dvema temeljnima razvojnima mejnikoma: oploditvijo, ki zaznamuje genetsko individualnost (*genetic individuality*), in začetno organizacijo razvojno celovitega individuuma (*developmentally unitary individual*).«⁴⁴ Norman Ford je predlagal pojem *proembrij*, da bi s tem pokazal, da v tem obdobju še ne gre za embrionalno obdobje, da pa je z genetskega vidika embrionalno obdobje določeno.⁴⁵ Anne McLaren trdi, da je to obdobje pomemben mejnik v razvoju, ker bolj kot kasnejša obdobja določa individualnost. »...*once the primitive streak has formed, we can for the first time recognize and delineate the boundaries of a discrete coherent entity, an individual.*«⁴⁶

Mnenja se med seboj oddaljujejo glede na to, ali gledamo na razvoj (*continuum*) ter odvisnost od predhodnih uspešnih stopenj razvoja,⁴⁷ ali na moralni status (zgodnjega) embrija. Postavlja se tudi vprašanje, v kakšnem smislu je biološki *continuum* etično relevanten podatek. Zgoraj smo videli, da se na ta argument bolj sklicujejo biologi kot etiki ter da so za tiste, ki razpravljajo o moralnem statusu embrija, pomembni vsi trije vidiki, identiteta, možnost in *continuum*. Zavedajo se, da fenotipske podobnosti kasnejšega organizma ni mogoče pojasniti samo na osnovi molekularnogenetske sestave; kasnejši organizem kljub vsemu ni *determiniran*.⁴⁸ To dejstvo obuja spomin na epigenetski embrionalni razvoj, »kajti tudi če bi imeli na razpolago povsem razvozljan genom nekega neznanega organizma, iz njega ne bi mogli razbrati njegovega dejanskega izgleda.«⁴⁹ Poleg obujanja spomina na epigenetski razvoj pa moramo upoštevati kontingentnost sedanjih predstav, zlasti tistih, ki naj bi povsem prekrile starejše predstave o razvoju, in tistih, ki vplivajo na opredelitev fenotipa.

⁴⁴ C. Grobstein, *Science and the Unborn. Choosing Human Futures*, New York 1988, 81.

⁴⁵ F. Norman, *When did I begin? Conception of the Human Individual in History, Philosophy and Science*, Cambridge 1988, 182.

⁴⁶ Nav. po E.-M. Engels, *n. d.*, 282.

⁴⁷ D. G. Jones - B. Telfer, *Before I was an Embryo*, v. *Bioethics* 9 (1995), 32-49. Avtorja poudarjata, da je vsak poskus razlikovanja med posameznimi stopnjami razvoja podoben poskusu prekinitve procesa. To pomeni, da prehod z ene na drugo stopnjo ni trenuten; kasnejše obdobje predpostavlja prejšnje, med katerima ni jasne trenutne meje. Zato *zgodnji embrij* pomeni moralno pomembno mejo med različnimi obdobji, ki pa jih dejansko ni mogoče utemeljiti, in sicer ne le zaradi totipotentnih celic ter njihovih možnosti.

⁴⁸ Prim. G. B. Müller, *Evolutionäre Entwicklungsbiologie. Grundlagen einer neuen Synthese*, v: W. Wieser (izd.), *Die Evolution der Evolutionstheorie*, Darmstadt 1994, 194; E. Heywinkel - L. Beck, *Embryonenentwicklung*, v: *Lexikon der Bioethik*, I, 554-558.

⁴⁹ G. B. Müller, *n. d.*, 163.

c) Moralni status in kontekst

Nenehno se soočamo z vprašanjem, kakšen pomen ima razpravljati o etičnem pomenu embrionalnega razvoja in kako lahko ta razprava vpliva na medčloveške odnose. Na nujnost teh vprašanj opozarja dejanski status embrija ter morebitnih postopkov reproduktivne medicine in biologije, ki zgodnjemu embriju ne pripisujeta nobene možnosti oziroma ga vidita praktično popolnoma odvisnega od samovolje matere oziroma odraslega človeka. Čeprav na osnovi genoma ni mogoče napovedati zunanjega izgleda kasnejšega organizma, pa je nedvomno res, da molekularni sestav predstavlja 'notranje' življenje organizma. Če bi biologija oziroma medicina tu ravnala po pravilu 'uspeha' – pri čemer bi bilo edino merilo nastanek organizma – in bi odklonila etične razloge za svoje ravnanje, bi že v tem obdobju odklonila dostojanstvo kasnejšemu individuumu, če bi seveda do njega prišlo. Medicina in biologija menita, da bi za priznanje moralnega statusa potrebovali biološko opredeljiv trenutek, ki bi bil etično dovolj pomemben. Doslej tega soglasja ni, čeprav ne moremo dvomiti, da reproduktivna medicina ve, da poraja človeško življenje.

Kontekst tu očitno pomeni več kot biološka, medicinska, moralno-pravna opredelitev zigote/embrija. Pomeni človeški kontekst, na katerega namiguje *Konvencija o bioetiki* ter ponekod že sprejeti pozitivni zakoni, ki opredeljujejo to področje. To vprašanje omenjata tudi *Predlog zakona o postopkih umetne oploditve in ravnanja s človeškimi zarodki* in *Predlog zakona o zdravljenju neplodnosti in postopkih oploditve z biomedicinsko pomočjo*.⁵⁰ Govorimo o izbranem biološkem datumu, ki na eni strani daje vtis genetskega redukcionizma, na drugi pa poudarja, da človek ni le nosilec genoma in da je treba upoštevati mnogovrstno razsežnost človeškega življenja.⁵¹ Priznanje osebnega dostojanstva embriju ne more biti le rezultat vzvišenega premisleka, ampak je praktično vprašanje, s katerim izražamo svoje pojmovanje človeka in obveznosti do nerojenega življenja. Na vprašanje, ali človek v vseh svojih obdobjih zasluži skrb in obrambo, kakor da je oseba, odgovorimo s konkretnim ravnanjem, s svojo avtonomnostjo. Ravnali bomo tako, kakor bomo opredelili embrij. Če priznavamo, da je embrij oseba, potem s tem sprejemamo obveznost največje zaščite za različna obdobja življenja in za vse ljudi ter pokažemo, da znamo razlikovati med osebno identiteto ter pripadnostjo človeški vrsti. S tem smo pripravljeni za nadaljnje opre-

⁵⁰ Predloga sta bila vložena v parlament kot *Merlov predlog* (14. 1. 1999) oziroma kot *vladni predlog* (29. 3. 1999).

⁵¹ Na enostrankost genetskega redukcionizma je opozoril R. Löw (*Die neuen Gottesbeweise*, Augsburg 1994). Zaščita človeškega genoma in priznanje statusa embrija nikakor ni najvišji dosežek, ki ga je sposoben človek na tem področju.

delitve do bitja, ki je začelo svoje življenje in se bo po vsej verjetnosti razvilo v moralni subjekt.⁵²

D. Mieth podvomi v začarani krog opredelitev: »Opredeljujemo tako, ker bi radi ravnali v določenem smislu, in ravnamo tako, ker bi radi opredeljevali v določenem smislu.«⁵³ S tem je posredno izrekel dvom o smislu opredelitev, ki o možnostih bodočega subjekta predpostavljajo več, kot je dejanskih možnosti embrija, in jim pri tem merila učinkovitosti preprečijo, da bi jim to vprašanje obogatilo njihov odnos do življenja.

Preozki bi bili, če bi ravnanje reproduktivne medicine in udeleženih opravičeval šele z ugnezdenjem, kajti tehnično ravnanje je osredotočeno na spočetje (*in vitro*), priznanje dostojanstva pa na prenos embrija v mater ter zaščito zarodka *in vivo*. Zgodnji embrij nima možnosti, da preživi, če ne pride do implantacije. Zato se posredno vprašujemo tudi o tem, zakaj sploh razvijati tehnike umetne oploditve, če ni namena zaščititi embrij.

Res je, da placenti, ki nastane v maternici in deloma izvira tudi iz embrija (blastociste), nikoli nihče ni priznaval statusa osebe. V tem primeru ni na razpolago premalo, ampak preveč stvari. Placenti ne priznavamo statusa osebe, ne moremo pa mimo konteksta. Ta vprašanja je mogoče le deloma rešiti s teorijami o začetku življenja in antropološkimi razlogi identitete, možnosti in kontinuitete. Kot lahko vidimo, teorije in argumenti čakajo naše stališče, saj praktični značaj priznanja osebe zaznamuje jasno pričakovanje.⁵⁴

Kdor priznava dostojanstvo osebe tako, da je priznanje dostojanstva hkrati njegovo najpomembnejše razpoloženje, s tem podarja moralni status tudi osebam, ki trenutno ne morejo delovati kot osebe. Bolj kot na status *druge* osebe je osredinjen na sposobnost uresničiti moralne cilje, ki si jih je zadal. Temelj dostojanstva osebe je zanj neposredna dolžnost, da bitju, ki še ni aktualna oseba, podari moralni status osebe.⁵⁵ Dostojanstvo osebe je istovetno z ravnanjem osebe *kot* osebe. Če sem danes sposoben ravnati kot oseba v odnosu do človeških bitij, ki še niso aktualne osebe, pa bodo, če bom sam ravnal ustrezno sebi kot osebi, jim v bistvu na neki način podarjam status osebe ter omogočam, da bodo nekoč ravnali kot osebe. »*This implies the general prohibition of harming and*

⁵² E. Schockenhoff, *n. d.*, 312 ss.

⁵³ D. Mieth, *Geburtenregelung. Ein Konflikt in der katholischen Kirche*, Mainz 1990, 96.

⁵⁴ Prim. D. Folscheid, *The Status of the Embryo from a Christian Perspective*, v: *Suicides in Christian Ethics* 9 (1996), 16-21.

⁵⁵ K. Steigleder, *The Moral Significance of Potential Persons*, v: E. Hildt – D. Mieth (izd.), *In Vitro Fertilisation in the 1990s. Towards a Medical, Social and Ethical Evaluation*, Aldershot 1998, 241.

killing them.«⁵⁶ Podobno trdita tudi Reiner Wimmer⁵⁷ in Deryck Beyleveld.⁵⁸

Nekateri, na primer Hille Haker,⁵⁹ se sklicujejo na fenomenološke in fenotipske elemente osebe, na časovno omejenost, telesnost in družbeno priznanje, ter menijo, da je treba imeti pri priznanju dostojanstva osebe kar najbolj široka merila. Poudarja, »*that personhood begins much earlier than moral agency*!« Tako vnaša merilo 'ranljivosti' (telesnosti), ki ga pogreša pri prejšnjih merilih.

Pomemben kontekstualni vidik je brezpogojnost (avtonomnost), in sicer ne le v primeru priznavanja dostojanstva osebe zgodnjemu embriju; to je edina pot, po kateri lahko kdo postane moralni subjekt. Če priznanje dostojanstva osebe pomeni določitev poti k svobodi,⁶⁰ pri čemer svoboda pomeni brezpogojno priznavanje svobode drugega, potem je merilo trdno tudi zaradi metafizične analize svobode, in to ne le zaradi dostojanstva osebe. Kdor svobodo razume tako radikalno, lahko vzporedno z njo misli tudi na dostojanstvo osebe, in sicer ne le pri tistih, pri katerih svoboda dejansko prihaja do izraza. Tudi prizadet človek je oseba. Njegov cilj spoznati in ljubiti ni nič manjši od cilja kateregakoli zdravega človeka. Težko je človeško partnerstvo. To ne zahteva le sočutja, ampak temeljitega premisleka, da bom prizadetemu priznal iste pravice, kot jih priznavam sebi. Kajti spoznanje, da ima prizadeti iste pravice kot katerikoli drug človek, se ne more naslanjati na noben znanstven podatek, razlog ali interes družbe. Kdor je ohranil čut za pravice osebe, si je na jasnem, da mora prevzeti delež varstva pravic prizadetih. Matejeva pripoved o poslednji sodbi (Mt 25,31-46) govori o odgovornosti do ljudi, ki ne morejo poskrbeti sami zase. A. Görres s tem v zvezi poudarja, da je napredek v psihologiji prispeval k temu, da se je krščanstvo z novim upanjem lotilo razmerja med boleznijo in grehom tam, kjer ta povezava obstaja.⁶¹ Thomas Pröpper je pojmovanje dostojanstva osebe oziroma svobode postavil na temelj kategoričnega imperativa. S tem je hotel poudariti, da priznanje osebnega dostojanstva zigoti oziroma zgodnjemu embriju ne pomeni, da mora embrij pri tem imeti dobiček. Kajti šele brezpogojno priznanje osebe odpira dilemo, kdo je človek, kdo bo v konkretnem primeru preživel in kdo mora popustiti.

⁵⁶ Prav tam, 244.

⁵⁷ R. Wimmer, *Ethical Aspects of the Concept of Person*, v: *Biomedical Ethics* 2 (1997), 86-89.

⁵⁸ D. Beyleveld, *The Moral and Legal Status of the Human Embryo*, v: E. Hield - D. Mieth (izd.), n. d., 247-260.

⁵⁹ H. Haker, *Ethical Responsibility in Prenatal Genetic Diagnosis*, v: *Biomedical Ethics* 2 (1997), 78-85.

⁶⁰ T. Pröpper, *Autonomie und Solidarität*, v: E. Arens (izd.), *Anerkennung des Anderen*, Freiburg 1995, 95-112.

⁶¹ A. Görres, *Kennt die Religion den Menschen?*, München 1983, 92.

6. Moralni status embrija z vidika raziskovanja, diagnoze in terapije

Konvencija o bioetiki državam podpisnicam naroča, da v pozitivni zakonodaji opredelijo status zgodnjega zarodka. To je eden od razlogov, zakaj države, ki ščitijo zarodek z ustavo, ne ratificirajo *Konvencije*, češ da je formalna zaščita zarodka v njej preveč ohlapna. *Konvencije* ne ratificirajo tudi tiste podpisnice, ki so to vprašanje uredile s pozitivno zakonodajo že prej in določile bolj liberalno raziskovanje. *Konvencija o bioetiki* je prvi mednarodni pravni in etični dokument, ki zahteva zaščito človeškega genoma pred zlorabo v biološkem in medicinskem razvoju. Besedilo je nesporno v tem, da mora biti blagor človeškega bitja vedno cilj znanosti ali družbe.⁶²

Na raziskovalnem področju postavlja natančna navodila. Tudi v državah, ki dovoljujejo raziskave na zgodnjem embriju, je treba storiti vse, da se človeški genom moralno in pravno zaščiti. Moralni status embrija ne pomeni le mojega moralnega zadržanja in ravnanja, ampak nakazuje porazen status embrija zaradi vse bolj mogočne medicinske 'pomoči'. Na tem področju se med seboj zblizujejo vse tehnike. To prebuja upanje, da bo medicina nekoč sposobna bolezni premagati že v kali, po drugi strani pa tudi strahove, da bo znanstveno-tehnična usposobljenost medicine prehitela človekovo moralno usposobljenost ter da je že danes sposobna ustreči nekaterim željam – na primer izboljšati (*enhancement*) posameznika glede na predstave staršev ali družbe – in tako samovoljno in bistveno vplivati ne le na bodoči subjekt, ampak tudi na kasnejše rodove. Nevarnost diskriminacije, 'proizvodnje' ljudi, evgenične zlorabe, škoda za človeško dostojanstvo preverjamo z argumentom *spolzkih tal* (*slippery slope*) in *porušenega nasipa*. Na teh področjih bi moral igrati odločilno vlogo moralni status zgodnjega embrija, čeprav to ni edino vprašanje.

Moralna in pravna zaščita človeškega genoma se praktično povsod sooča z razmeroma liberalno prakso splava. To ni edini razlog, zakaj od formalne zaščite zgodnjega embrija ne smemo pričakovati preveč. Pomem-

⁶² »Prepovedana je vsaka oblika zapostavljanja posameznika na podlagi njegove genetske dediščine./ Preiskave, ki napovedo dedne bolezni ali omogočajo določiti nosilstvo gena, odgovornega za bolezen, ali odkriti genetsko nagnjenost ali dovzetnost za bolezen, se smejo opraviti le v zdravstvene namene ali za zdravstvene raziskave v zdravstvene namene in samo ob ustreznem genetskem svetovanju./ Poseg, katerega namen je spremeniti človeški genom, se sme opraviti le za preventivne, diagnostične ali terapevtske namene, in to samo, če njegov cilj ni uvesti kakršne koli spremembe v genom potomcev./ Metode oploditve z medicinsko pomočjo se ne smejo uporabiti za izbiro spola bodočega otroka, razen če naj bi se s tem izognili hudi dedni bolezni, vezani na spol./ Kadar zakon dopušča raziskave na zarodkih zunaj materinega telesa (*in vitro*), mora zagotoviti ustrezno varstvo zarodka. Ustvarjanje človeških zarodkov v raziskovalne namene je prepovedano.« *Konvencija o bioetiki*, členi 11.12.13.14.18.

bsto je, da se stroka in vsi udeleženi zavedajo, da se mora poskus zaje-
zite zlorab s pravno-moralnimi predpisi sam zavedati trdnosti oziroma
šibkosti tega jezua. Doslej možno in dejansko poseganje na to področje
omejuje velika zapletenost postopkov, zlasti ko gre za morebitne genetske
korekture in genetsko terapijo; predimplantacijska diagnostika obeta
veliko. »Zaradi možnosti, da medicina s pomočjo človeškemu posredo-
vanju življenja premaga ne le duševne in fizične probleme človeške rodo-
vitnosti, ampak preveri tudi genetsko pravilnost posredovanja, kar je mo-
goče opraviti, preden se zarodek prenese v mater, postaja IVF zanimiva
tudi za rizične pare.«⁶³

Moralni problem se ne nanaša samo na pomoč in zdravljenje nerodo-
vitnosti, ampak na številne in tvegane poskuse in raziskave, ki nimajo
uspeha preprosto zato, ker jim primanjkuje znanja. Diagnostične raziska-
ve so v tem obdobju časovno zelo omejene. Kasnejše genomske analize
so obremenjujoče tudi zato, ker konec koncev razlogi za splav navadno
ne upoštevajo vseh spoznanj predrojstvene diagnostike in smisla genetskih
testov.⁶⁴

Sklep

Na prvi pogled najpomembnejše vprašanje je, kako med seboj spravi-
ti pravice in priznanje dostojanstva, ki je formalno maksimalistična zahte-
va, in iz tega izvirajoče norme, ki so po naravi vedno minimalistične. Ver-
jetno je na prvi pogled najpomembnejši argument, zakaj zaščititi naravni
embrionalni razvoj ter jasno razlikovati med razvojnimi (*Entwicklungspo-
tentialität*) in kvalitativnimi možnostmi (*Qualitätspotentialität*) embrija,⁶⁵
dejstvo, da človek s svojo 'ustvarjalnostjo' glede na sedanji položaj v zna-
nosti ne more v ničemer prispevati k ohranitvi različnosti vrst, če pri tem
mislimo na ohranitev zdravega genoma.⁶⁶ Na prvi pogled je jasno, da so
ta vprašanja odprle reproduktivne tehnike v medicini ter da merila varo-
vanja dostojanstva in ustreznega priznanja najzgodnejšega življenja izvi-
rajo iz empiričnih ugotovitev in tveganj 'na robu'. Sodobna znanstvena
misel se igra z idejo o pospešenem razvoju in ne ve, ali lahko te procese
obvlada. Četudi je res, da novih spoznanj ne bi bilo brez tveganj, pa ne
moremo mimo tega, da človek v iskanju novih znanj misli na *predmete*,
tudi ko govori o embriju. Zato vpraševanje o moralnem statusu embrija
ter vključevanje antropološke refleksije nima le namena dajati hitrih sodb
o tehničnih zmožnostih, ampak prebujati zavest o etični razsežnosti tega

⁶³ J. Römelt, *Theologische Ethik und In-Vitro-Fertilisation*, v: *Studia Moralia* 37 (1999),
357 s.

⁶⁴ M. Fuchs, *Genomanalyse: Ethisch*, v: *Lexikon der Bioethik*, Gütersloh 1998, II, 43-45.

⁶⁵ K. Ruppel - D. Mieth, *n. d.* 373.

⁶⁶ Prim. J. Römelt, *n. d.*, 369.

področja želja, in sicer zato, da bi zmožnosti tehnične kulture vplivale tudi na kulturo, ki jo vodi človek, in obratno. Ob teh podatkih smo zaskrbljeni, ker si hoče človek izboljšati življenjske pogoje, ob tem pa pozablja, da tega ne more potrditi z nobeno izkušnjo. Nezadržna želja *poznati* ustvarja pereče kulturne in civilizacijske paradokse.

Prepletanje medicinskih, antropoloških, moralno-etičnih in pravnih elementov zgovorno kaže na problem nekaterih tradicionalnih opredelitev, ki so same po sebi povsem ustrezne, vendar niso dovolj dialoško oprte. Tu mislim med drugim tudi na prizadevanje Cerkve, kako ohraniti izvirni smisel in pomen naravnega okolja in človeškega posredovanja življenja, na drugi strani pa na ozkost esencialistične opredelitve embrija, katerega status določajo tu metafizični razlogi; z njo včasih – verjetno brez posebnih namenov – povezujemo cerkveno oziroma versko razumevanje bistva tega vprašanja. Šele v hermenevtičnem krogu pojmi niso in ne smejo biti le preprosta znamenja, ki pomenijo samo predmete, ampak morajo namesto teh – na prvi pogled jasnih določil – imeti tudi globlje pomene; tako postaneta pomembna ne le okolje in objektivna danost, ampak tudi pomen teh vprašanj za medčloveške odnose. Na hermenevtični ravni poleg dejanskega dogajanja izražam tudi to, kaj *kot* človek vem o človeku *kot* človeku.⁶⁷ P. Ricoeur⁶⁸ svari, naj bi bili pri filozofski opredelitvi statusa embrija nadvse previdni ter naj bi res mislili na osebo, katere življenje se začne s spočetjem.

Vprašanje je, ali se bo in kako se bo to, kar vemo in kar bi želeli vedeti, odigralo na simbolni ravni. Razprava je pokazala na številna vprašanja, ki so morda komu nova, drugi pa so nanje že hiteli odgovoriti in se jim mudi naprej. Neuravnoteženost kaže, da znanstvena spoznanja na tem razmeroma ozkem področju na simbolni ravni – v medčloveških odnosih – ne igrajo praktično nobene vloge. Zaskrbljujoč je instrumentalni odnos. Besede v bistvu pomenijo samo predmete in ne povedo ničesar o tistih, ki jih izgovarjajo.

Povzetek: Anton Mlinar, Antropološko, moralno in pravno razumevanje začetka človeškega življenja in moralni status zgodnjega embrija

Posegi na človeškem zarodku kakor tudi vprašanje statusa zarodka niso povsem nova stvar. Šele odkritje strukturalne in funkcionalne sestave molekule DNK (1953) je nedvoumno odgovorilo, da se življenje novega

⁶⁷ Prim. E. Schockenhoff, *Normative Ethik. Eine Problemskizze*, v: *Studia Moralia* 35 (1997), 445-473; W. C. Spohn, *Parable and Narrative in Christian Ethics*, v: *Theological Studies* 51 (1990) 100-114; G. Segalla, *Due recenti etiche del Nuovo Testamento in ambiente americano*, v: *Teologia* 23 (1998), 100-114.

⁶⁸ P. Ricoeur, *Oneself as Another*, Chicago 1992, 272.

človeškega bitja začne s spočetjem. V sedemdesetih letih 20. stoletja so to vprašanje popolnoma zameglile razprave o legalizaciji splava. V osemdesetih letih je tehnika oploditve *in vitro* zahtevala ponoven premislek o statusu zarodka. Na to posredno opozarja tudi *Priporočilo 1046* Sveta Evrope (1986), ki sicer govori o raziskavah na zarodkih. Ko danes govorimo o statusu zarodka, imamo v mislih dve stvari: človeški genom in status zgodnjega zarodka *in vitro*. Države, ki so status zgodnjega zarodka zakonsko opredelile v začetku devetdesetih let, in podpisnice *Konvencije o bioetiki* (1996), ki so to nalogo sprejele s podpisom omenjenega dokumenta, s tem zavzemajo stališče do drugih perečih vprašanj v bioetiki, ki so povezana z začetnim obdobjem človeškega življenja. V razpravi obravnavam antropološki, moralni in družbeni vidik teh vprašanj.

Ključni pojmi: humana biologija, teorije o začetku življenja, reprodukcijska medicina, zgodnji embrij, moralni status embrija

Summary: **Anton Mlinar, Anthropological Interpretation of Beginning of Life and Moral Status of Early Embryo**

Interventions in the human embryo as well as the problem of the status of the embryo are not something completely new. Only the discovery of the structural and functional composition of the DNA molecule in 1953 proved unambiguously that the life of a new human being begins with conception. In the seventies the issue was confused by the discussions on the legalization of abortion. In the eighties the technique of *in vitro* fertilization required a repeated reflection on the status of the embryo. Indirectly, this also follows from the *Recommendation 1046* of the Council of Europe (1986) speaking about the research on embryos. The status of the embryo concerns the human genome and the status of the early embryo *in vitro*. The countries that legally defined the status of the early embryo in the beginning of the nineties and the signatories of the *Bioethics Convention* (1996), who took on this task by signing the said document, are thereby also taking up other pressing bioethical questions connected to the initial period of human life. The treatise deals with anthropological, moral and social aspects of these questions.

Key words: human biology, theories about beginning of life, reproductive medicine, early embryo, moral status of the embryo.

Anton Drašček

Metafora in (teološka) misel

Vsakršno védenje, tudi teologija, predpostavlja govorico. Teologijo bomo tukaj opredelili po njenem grškem izvoru kot mišljenje in govorjenje o Bogu ali refleksijo vere. V njej postaja Bog »predmet« obravnave. Odtod se nam vsiljujejo vprašanja. Kako človek uspe govoriti o Bogu in kaj sploh hoče povedati, kadar reče Bog? Je človeška govorica ustrezna za teološko razmišljanje? Težo takšnega premisleka čutimo še posebej v našem spreminjajočem se svetu, ki je v veliki meri razkristjanjen. To ne vodi samo v sekularizacijo, ampak v življenje brez Boga in celo v izrecno odklanjanje vere v Boga, v ateizem in agnosticizem ter končno k ideološkim oblikam ateističnega humanizma. V svoji omajani religioznosti je predvsem zahodni svet izpostavljen izzivom svetovnih religij, kot sta budizem in islam, pa tudi izzivom drugih oblik nove ali oživiljene religioznosti.

Prav zaradi pomembnosti in obenem zmuzljivosti jezika se je teološka govorica že od začetkov krščanstva izražala v dveh glavnih smereh: v apofatični in katafatični teologiji. Apofatična teologija skuša odkrivati Boga tako, da bolj naglaša to, kar Bog ni (nikalna pot), kot pa to, kar Bog je. Katafatična teologija pa poudarja, kar Bog je (trdilna pot). Vzhodna teologija je bolj apofatična, zahodna pa bolj katafatična. Vzhodni in zahodni cerkveni očetje so se temeljito spopadali s tem vprašanjem in na neki način tudi skušali analizirati jezik ali teološko govorico. V svojem razglabljanju in pisanju so uporabljali številne metafore, zlasti za izrekanje neizrekljivega, saj so menili, da se s podobo ustrezneje približamo Skrivnosti ali središčnim vprašanjem teologije, kot so: spoznanje Boga, razodetje, zgodovinski Jezus, skrivnost vstajenja, struktura Cerkve, tradicija ...

Tudi današnja teološka misel je prepolna metafor, zato je morebiti vredno predstaviti 678 strani obsežno knjigo, ki osvetljuje problematiko metafore z različnih področij: od psihologije, filozofije jezika, do znanosti in vzgoje. Iz takšne pestrosti lahko sklepamo, da je metafora nekaj temeljnega. Psiholog Andrew Ortony je povabil k razmisleku sodelavce in sodelavke¹ omenjenih področij in tako je nastal obsežen zbornik raz-

¹ Naj navedem avtorje in avtorice razprav: Max Black, Richard Boyd, L. Jonathan Cohen, Bruce Fraser, Howard Gardner, Dedre Gentner, Raymond W. Gibbs, Sam Glucksberg, Thomas F. Green, Michael Jeziorski, Boaz Keysar, Thomas S. Kuhn, George Lakoff, Samuel R. Levin, Richard E. Mayer, George A. Miller, Jerry L. Mor-

prav o odnosih med metaforo, jezikom in mislijo: *Andrew Ortony, Metaphor and thought, second edition, Cambridge University Press*. Premisleki in eksperimenti skušajo osvetliti pojmovanja metafore, njene narave in funkcije. Stalno se prepleta vprašanje pristopa k realnosti. Je ta mogoč neposredno ali samo posredno, s pomočjo jezika, opisovanja. Znanost na primer uporablja jezik, ki mora biti nedvoumen in stvaren. Logični pozitivizem z začetka dvajsetega stoletja poudarja, da je realnost stvarno opisljiva, vendar je spoznanje realnosti lahko tudi rezultat mentalne konstrukcije: nastaja skozi interakcijo informacija – kontekst – predznanje.

Obsežna knjiga ne daje dokončnih odgovorov, ampak le razčlenjuje pomembna vprašanja, med katerimi izstopata osnovni vprašanji: Kaj so metafore? (teorija) in Čemu so metafore? (praksa). Pridružijo pa se jim še naslednja vprašanja: Kako lahko razločujemo metaforični jezik od stvarnega jezika? Kako stvaren je stvaren jezik? Zakaj uporabljamo metaforične izraze, namesto da bi natančno in stvarno povedali, kar mislimo? Kako delujejo metaforična izrekanja, kako je sploh možna komunikacija med govorcem in poslušalcem, ko eden govori metaforično in ne reče tega, kar misli? Zakaj nekatere metafore delujejo in druge ne? Kdo naj se pravzaprav ukvarja z vprašanjem metafore: teorija jezika, jezikovne rabe ali mentalne reprezentacije? Ali so procesi razumevanja metaforične jezikovne rabe isti kot za razumevanje stvarne rabe? Ali lahko metafore skrčimo na primerjave? Je takšen pristop ustrežnejši za razumevanje narave metafore? So metafore res nujne za prenos znanstvenih konceptov? Katero so nevarnosti pri rabi metafor za opisovanje novih ali problematičnih situacij?

V zadnjih štiridesetih letih se je pokazalo, da je ta predmet neizčrpen. Metafora je tako temeljna kot govor sam in govor tako temeljen kot misel. Navdušeni prijatelji metafore so jo pripravljene videti povsod, saj predstavlja metafora vrsto lingvističnega izraza, kjer rečemo nekaj in mislimo nekaj drugega, obenem pa je metafora tudi način mišljenja, kar posebej poudarja sodobna teorija metafore. O naravi metafor je od Aristotela naprej razmišljalo veliko ljudi. Večina od njih je v izhodišče svojih misli postavila prav Aristotelovo opredelitev: v metafori eno stvar poimenujemo z imenom druge stvari zaradi podobnosti, ki jo imata obe stvari. Zelo zgoščeno in razumljivo nam to zapiše Alojz Ihan v eni svojih razprav. Pri metaforah gre torej za vzpostavljanje analogij: manj znano, manj predstavljivo stvar pojasnimo tako, da opozorimo na njeno podobnost z bolj znano, bolj predstavljivo stvarjo.

Zaradi Aristotelovega specifičnega, zoženega obravnavanja metafor so vse do danes metafore v glavnem razumljene kot literarno sredstvo, manj pa kot spoznavno orodje, ki nam omogoča ne le pesniti in zanimivo govoriti, ampak predvsem dojemati svet, v katerem smo se z rojstvom znašli. Metafora sploh ni v prvi vrsti pesniško pomagalo, pač pa so bili pe-

sniki le prvi, ki so intuitivno dojeli osnovne mehanizme delovanja človeške psihe, in začeli to izkoriščati za oblikovanje mnogo bolj intenzivnih sporočil, kot si jih sicer posredujemo ljudje v vsakdanjem življenju.

Aristotelovo ozko obravnavanje metafor kot zgolj pesniškega fenomena je še posebej zanimivo ob dejstvu, da je njegov učitelj Platon pomen metafor v procesu spoznavanja sveta razumel mnogo širše in povsem v skladu z današnjimi nevropsihološkimi spoznanji. Platon je poudarjal, da ostane bistvo stvari vedno zunaj dometa naših izkušenj. S svojimi izkušnjami doživljamo le posamezne odseve, projekcije, podobe. Zato je vse, kar se nam zdi, da je naše znanje, v resnici le naše mnenje. Vse, kar lahko o katerikoli stvari spoznamo, so le nekatere od njenih možnih podob in možnih zgodb. Vsa naša spoznanja so torej zgolj podobe, metafore.

Metaforično mišljenje ima torej skrajno omejen in nezanesljiv spoznavni domet. Kljub temu pa je potrebno skromno priznati, da boljših spoznavnih orodij ljudje na žalost nimamo. Če so podobe, s katerimi skušamo primerjati sebe, svet in pojave v njem še tako shematske, približne in izkrivljene, so take »slabe« podobe vseeno edini način, ki nam lepi fragmente sveta, in naše lastne fragmente v celoto, za silo pregledno in prijetno. Sheme in podobe, ki nam lepijo svet, se nam včasih zdijo tako dragocene in nadosebne, da smo za njihovo ohranitev pripravljeni celo umirati in ubijati v vojnah. Podobe nam konstituirajo sebe in svet okoli nas.

Metafora je prostor, v katerem se je mogoče gibati kot v realnosti. Z modernejšimi besedami: metafora je navidezna (virtualna) resničnost, podobna tisti, ki nam jo lahko v današnjem času simulirajo računalniški programi. Virtualna resničnost je torej samo vizualizacija pojava, ki ga človeštvo pozna že tisoče in desetisoče let in ga imenujemo metafora. Dobra metafora nam nudi tako prepričljiv duhovni prostor, da lahko v njem spoznavamo in uresničujemo stvari, ki jih v realnosti ne moremo ali si jih ne upamo – v metaforah pa se gibamo brez strahu in zaradi tega povsem svobodno. Ker je metafora predvsem duhovni prostor in ne usmeritev, je njen vpliv na ljudi mnogo kompleksnejši, predvsem pa manj predvidljiv kot npr. vpliv enosmerne logike. Naš način dojemanja je metaforičen. Eden od mnogih možnih. Metafora je edini miselni pripomoček, s katerim lahko pridemo do česa novega. Naša spoznanja so vedno zgolj podobe, metafore.²

Dolga stoletja, od Aristotela do strukturalistov, se je z metaforo, drugimi tropi in s figurativnim jezikom ukvarjala retorika. V novejšem času

gan, Georgia Nigro, Andrew Ortony, Rebecca S. Oshlag, Allan Paivio, Hugh G. Petrie, Zenon W. Pylyshyn, Michael J. Reddy, David E. Rumelhart, Jerrold M. Sadock, Donald A. Schon, John R. Searle, Robert J. Sternberg, Thomas G. Sticht, Roger Tourangeau, Mary Walsh, Ellen Winner.

² Prim. Alojz Ihan, *Metafore kot spoznavno orodje pesniških, znanstvenih in religijskih sistemov* v: Sodobnost 10, Ljubljana 1996, 823-829.

pa nekateri literarni teoretiki (na primer semiotiki) kritizirajo razlikovanje stvarno-simbolno, medtem ko ga novi kritiki povsem sprejemajo. Mnogi avtorji v tem zborniku poudarjajo, da je jezik v celoti metaforičen.

Od tega se razlikuje semantično gledišče, ki postavlja metaforo v okvir stavka in je stavek nosilec pomena. Tudi v tej knjigi se vrste različni pogledi. Prvi trije oddelki obravnavajo teoretsko plat metafore, medtem ko se četrta in peti spogledujeta z uporabo metafore v znanosti ter pri vzgoji in izobraževanju.

Teorija in njena uporabnost v enem zborniku

V tej kratki predstavitvi tako raznoterega in tematsko razpršenega zbornika se bom omejil samo na tiste razprave, ki bi mogle biti relevantne tudi za teološko misel, druge pa bo moral, kdor bo želel, prebrati vsakdo sam.

V prvem tematskem sklopu razgrnejo raziskovalci svoja spoznanja pod naslovom: *Metafora in pomen(jenje)*. Najprej nastopi Black (Še več o metafori), ki se posveča predvsem »kognitivnim vidikom« določenih metafor v znanosti, filozofiji, teologiji in v vsakdanjem življenju. Zanima ga, ali morejo metafore razločno predstaviti vpogled v »kako stvari so«. Sprašuje se, v čem je »skrivnost« metafore. Uporabnik metafore nekaj reče in pri tem misli nekaj drugega, tako hoče z običajnimi sredstvi doseči neobičajni učinek. Gre za metaforično izjavo, ki obsega navedbo celotnega stavka ali niza stavkov, vključno z ustreznim verbalnim ali neverbalnim kontekstom, potrebnim za razumevanje dejanskega ali pripisanega govorečevega mišljenja. Ista metaforična izjava lahko sproži različna in celo sporna branja. In tako je razvil interakcijsko teorijo. Metaforična izjava je besedno dejanje, ki potrebuje kreativni odgovor pristojnega bralca/poslušalca. Ta interakcija sproži premike v govorečem in v ustrežajočem poslušalčevem pomenu. Zato moramo brati »med vrsticami«, kajti dvoumnost je nujni stranski proizvod sugestivnosti metafore. Dobra metafora vpliva na svojega izdelovalca, ga kdaj prizadene ali zagradi. Kaj pomeni misliti o nečem (A) kot o nečem drugem (B)? Zakaj hočemo videti A kot metaforični B, ko pa dejansko ni B? Zato, ker so vsakdanji jezikovni viri pogosto nezadostni za izražanje našega čutenja bogatih skladnosti medsebojnih odnosov in analogij konvencionalno ločenih področij: včasih je to mogoče izraziti samo metaforično. Prav gotovo velja to še posebej za teološko izražanje.

Kako spoznamo metafore? To spoznanje je odvisno od našega splošnega vedenja o metaforični izjavi in od naše specifične sodbe, kdaj je metaforično branje bolj zaželeno od stvarnega branja. Metaforična izjava namreč spreminja odnose med označenima stvarima (glavnim in pomožnim predmetom) in tako včasih povzroči novo spoznanje ter razu-

mevanje. Svet je opisan, viden z določene perspektive. In takšno perspektivo lahko ustvarjajo nekatere metafore. Včasih omogočajo razumevanje, »kako stvari so« v realnosti.

Medsebojna nasprotovanja

Tudi stvarni pomen ni tako enoznačen, kot bi si mislili, pribije Rumelhart (Nekateri problemi s pojmovanjem stvarnega pomena). Kajti figurativni jezik se v otrokovem govorjenju pojavi od samega začetka, kar znova potrjuje, da je metafora človekova vsakodnevna spremljevalka. Otrok pogosto uporablja pojme neobičajno in »nestvarno« ali »metaforično« (odpreti okno, odpreti TV...). Gre za razširitev pojmov z enega področja na drugo, saj je metafora v našem govorjenju naravna in splošna in nima posebnega statusa. A kljub temu se pojavi vprašanje, kako naj ocenjujemo izrečeni pomen. Stvarni in izrečeni pomen sta običajno ista. Isti problemi se pojavijo za stvarni kot za figurativni jezik. Izrečeni pomen je torej produkt našega družbenega vedenja. Velik del običajnega jezika temelji na metafori. Pogosto imamo močno intuicijo o tem, kaj je stvarno res in kaj je samo metaforično res (Janez je hladen). Kadar govorimo o abstraktnih pojmi, izberemo jezik z enega ali drugega konkretnega področja. Primer tega je naše govorjenje o mišljenju (imam v glavi, pride v glavo, na pamet ...), kjer za govorjenje o stvareh, ki so že po značaju neprostorske, uporabljamo prostorski model. Večina metafor deluje kot sklicevanje na analogije, ki združujejo dve področji.

Problem metafore zadeva razmerja med besednim ali stavčnim pomenom na eni strani ter govorčevim ali izrečenim pomenom na drugi strani, meni Searle (Metafora). Metaforični pomen je vedno govorčev pomen. Teorija metafore naj bi razložila: kako lahko poslušalec razume govorčev pomen, saj sliši le stavek z drugim besednim in stavčnim pomenom, ter kako lahko govorec misli nekaj drugega od dobesednega pomena izrečenega stavka. V stvarnem izrekanju govorec misli, kar reče: stvarni stavčni pomen in govorčev pomen sta ista, v metaforičnem izrekanju pa se to, kar govorec misli, razlikuje od tega, kar reče. Omejimo se na najpreprostejše. Splošna oblika metaforičnega izrekanja je v tem, da govorec izreka stavek oblike S je P in metaforično misli S je R. Teorija metafore mora razložiti, kako je mogoče izrekati S je P in misliti ter sporočati S je R.

Metafora domuje v treh področjih: v jeziku, pojmi in svetovih, piše Levin (Jezik, pojmi in svetovi: tri področja metafore), ko primerja Searlovo in Davidsonovo teorijo. Metafore spadajo izključno v področje rabe, meni Davidson. Kadar govorec uporablja metaforo, ve, da je napačno, kar reče, in tedaj hoče, da poslušalec vzame to kot metaforično. Za Searla je problematični prostor med tem, kar stavek pomeni, in tem, kar govorec hoče, da pomeni; za Davidsona pa obstaja takšen prostor med tem, kar

stavek pomeni, in tem, kar poslušalec ali bralec *interpretira*, da pomeni.

Searle, Lakoff in Johnson trde, da za metaforičnim izrekanjem leži govorčev mentalni konstrukt. Za Searla predstavlja ta konstrukt neme-taforični pojem; za druga dva pa je tudi ta konstrukt sam metaforičen. Naš jezik je začinjen z izrazi, kot so: »Uničil sem njegov argument«, »Napadel sem njegovo glavno trditev« ... (119). V naših mislih je metaforični koncept. Obe teoriji prispeta do neke racionalizacije rečenega. Za Searla je to funkcija pragmatike, za druga dva pa to izvira iz prepričanja, da konceptualne metafore v celoti določajo pogled na »resnico« in resničnost. »Metaforični koncepti strukturirajo naša dejanja in misli. To so metafore, od katerih živimo« (120).

Pragmatiki metafore ugovarja Morgan (Pripombe k pragmatiki metafore). Metafora lahko temelji ne samo na v stvarni pomen vpletenih lastnostih, ampak tudi na asociacijah, mitih in na vedenju o stvareh, na katere se nanaša v stvarnem pomenu. Metafora ni lastnost stavka, ampak stvar tega, kaj kdo *stori* z izrekanjem stavka. Metafora je torej izražena z govornim dejanjem. Poslušalec ali bralec si mora predstavljati, kakšen bi bil svet, če bi bil stavek resničen. Metafora je lahko zgrajena na mitičnih podobnostih, za katere vsakdo ve, da niso povsem resnične in takšne naj bi bile »uskladiščene metafore«. Morgan meni, da je metafora naravna funkcija razuma.

Pojmovanje metafore nekdaj in danes

Klasične teorije jezika so od Aristotela dalje gledale na metaforo kot na stvar jezika in ne misli. Lakoff pa posreduje sodobno teorijo metafore (Sodobna teorija metafore). Vodilni pesniški metaforični izrazi niso v jeziku, ampak v misli; so premeščanja iz enega konceptualnega področja v drugo (*cross-domain mapping*). Locus metafore je v načinu, kako konceptualiziramo eno mentalno področje s pojmi drugega področja. Metafora je središčna za običajno naravno jezikovno semantiko. Vsakdanji abstraktni pojmi (čas, stanje, menjava, vzročnost, namen) se pokažejo kot metaforični. Sodobna teorija trdi, da je metafora prvotno konceptualna, konvencionalna in del običajnega sistema misli in jezika. Locus metafore je misel. Metafora je glavni in nujni del našega običajnega načina dojemanja sveta. Naše vsakdanje obnašanje odseva metaforično razumevanje izkušnje. Metafora vpleta razumevanje enega izkustvenega področja s pojmi drugega področja (ljubezen je potovanje). Lahko je razumljena kot premeščanje iz izvirnega področja (potovanje) v ciljno področje (ljubezen). Metafore so premeščanja, nizi konceptualnih skladnosti, stvar misli in uma. Premeščanje je konvencionalno, je fiksni del našega miselnega sistema. Metafora je stvar mišljenja, ni v besedah samih, ampak v mental-

nih podobah. Te izkušnje imajo strukturo, ki gradi na dejstvu, da večino tega, kar vemo, prej vidimo, in če nekaj vidimo, potem vemo, da je resnično. Metafore so lahko uresničene v razumljivih imaginativnih izdelkih, kot so karikature, risanke, literarna dela, sanje, vizije, miti, lahko pa v manj razumljivih: telesnih simptomih, družbenih praksah, zakonih, tujih politikah ...

Razumevanje metafore je psihološki proces

Psiholog in obenem urednik tega zbornika Ortony se ukvarja z vlogo podobnosti v primerah in metaforah (Vloga podobnosti v primerah in metaforah). Metafora je vrsta jezikovne rabe, medtem ko je primera vrsta psihološkega procesa. Metafore raztegujejo jezik onkraj njegove elastične meje. V svojem prispevku skuša razložiti, kako lahko metafora človeku olajša učenje in predlaga tri teze: teza zgoščenosti: metafore prenašajo dele izkušnje iz dobro znanih kontekstov v manj znane; teza živosti, jasnosti: zaradi večje slikovitosti, konkretnosti ali jasnosti »polnokrvne izkušnje«, ki jo priključijo metaforični prenosnik, metafore dopuščajo in vtišnejo mnemotehnično učenje; teza neizrazljivosti: določeni vidiki naravne izkušnje niso vkodirani v jezik, zato jim metafore nudijo posebna sredstva.

Miller razpravlja o podobah in modelih, prispodobah in metaforah. Metafora je skrajšana prispodoba. V 19. stoletju se je takšna misel imenovala apersepcija (zaznava). Tedaj je Herbart trdil, da se novih stvari naučimo s povezovanjem z že znanimi stvarmi in na tem prepričanju je zgradil svojo vzgojno psihologijo. Poglejmo nekoliko psihologijo branja. Kadar kdo bere odlomek in ga razume, mora novo informacijo povezati s splošnim vedenjem, z »aperceptivno maso« ter s svojo notranjo predstavo samega odlomka. Dodana nova informacija postane del stare, ki ji bo kasneje dodana nova in tako raste »tekstualni koncept« kot donos branja. Kaj se dogaja, kadar beremo prozni odlomek? Spreminja nas. Ko zaključimo z branjem, imamo nekaj, česar prej nismo imeli. Nastane psihološki problem, kako označiti spremembo, ki nastopi v bralcu, ko je skrbno bral odlomek. Eden od pristopov je introspektiven. Z branjem sestavljaš podobo kot del procesa razumevanja odlomka in ta podoba ti pomaga, da se spomniš prebranega. Konstruktivni proces rezultira v spominški podobi, selektivni proces pa v zbirki možnih dejanskih stanj, ki ustrezajo napisanemu odlomku. Bralec izbira med nizi možnih dejanskih stanj, ki so »modeli« odlomka, semantični modeli, še abstraktnejši od spominških podob. Bralcu je dan tekst, serija stavkov. Bralec ima oboje: spominško podobo in model. Kombinacijo podoba-model, ki se pokaže med procesom branja, imenujmo bralčev »koncept« odlomka. V »sintezo« tega koncepta so vpleteni konstruktivno selektivni procesi. Da bi bralci razu-

meli odlomek, morajo povezati tekstualni koncept, ki ga sintetizirajo z lastnim splošnim vedenjem in prepričanjem. Za razumevanje stavka moraš vzpostaviti poseben odnos med konceptom, ki ga stavek izraža in svojim splošnim poznanjem sveta. Stavek razumeš, če poznaš pogoje, pod katerimi bi ga kdo lahko uporabljal. Raba pogojev je avtorjevo »ozadje« tistega, kar reče. Resnica v modelu mora ostati različna od resnice v tako imenovanem realnem svetu ali v našem splošnem poznanju tega sveta. Če kak avtor reče x je y , ko dejansko vemo, da ni tako, si moramo predstavljati svet, kjer bo to veljalo. Tukaj sta dva svetova: svet teksta in svet realnosti.

V razumevanju metafor morajo biti trije koraki: prepoznanje, rekonstrukcija in interpretacija. Metafore povzročajo problem apercepcije, ker bralčev tekstualni koncept izhaja iz znanih dejstev o realnem svetu. Pri interpretaciji je nujno iskati tekst in kontekst avtorjevega ozadja. Rekonstrukcija in interpretacija sta procesa v interakciji. V novih metaforah se ne spreminja pomen besed, ampak naše prepričanje in občutje stvari, na katere se besede nanašajo. Bralec si mora zamišljati svet, v katerem je metafora resnična.

Winnerjeva in Gardner (Metafora in ironija: dve ravni razumevanja) primerjata metaforo in ironijo ter zagovarjata razlikovanje med dobese-dnim in nedobese-dnim. Govorci pogosto ne rečejo tistega, kar mislijo. Pri dobese-dnem in nedobese-dnem izrekanju mora poslušalec preseči rečeno, da bi lahko sklepal, kaj je mišljeno. Izjavo: »Zunaj dežuje« lahko razume-mo (odvisno od konteksta): Vzemi dežnik, piknik odpade, sem ti rekel ... V dobese-dnem in nedobese-dnem sporočilu govorniki vedno mislijo več, kot rečejo. Vprašanje je obratno: ali govorec misli, kar je rečeno. V dobese-dnem sporočilu govorniki mislijo, kar rečejo in še več, v nedobese-dnem pa ne mislijo tega, kar rečejo. Razlikovanje med dobese-dnim in nedobese-dnim sporočilom ostaja v razmerju med rečenim in mišljenim. V dobese-dnih izrekanjih je to razmerje skladnost, v nedobese-dnih pa neskladnost. Poslušalec mora sklepati ali »odkriti« govornikov pomen. Ob primerjavi metafore in ironije opazimo, da imata skupno strukturo. Obe temeljita na pragmatičnem nasprotju: kar govorec reče, je namerno in nasprotno nači-nu govornikovega poznavanja sveta. V odnosu med rečenim in verjetim ali mišljenim pa se razlikujeta v strukturi: pri metafori je med rečenim in mišljenim podobnost, ki je lahko predobstoječa ali pa je nastala z meta-fore; pri ironiji pa je med rečenim in mišljenim nasprotje: na primer na-takar v restavraciji gosta polije z juho in ta vzklikne: »Čudovito!«

Pedagoška uporabnost metafore

Zadnji sklop razprav v tem zborniku je morebiti najbolj uporaben, predvsem za razumevanje kako se posredujejo spoznanja, vrednote, izkuš-

nje in najbrž bi lahko pripomogel k usposabljanju za prenos učenja in razumevanja od znanega k neznanemu. Med mnogimi posredovalci, učitelji, vzgojitelji, voditelji se najdejo tudi teologi. Vsem tem naj bi metafora olajševala zahteven in dolgotrajen proces prenašanja znanega na učence. Najprej spregovori Mayer (Instruktivna metafora: metaforična pomoč učenčevemu razumevanju znanosti) kako metafora pomaga učencu razumevati znanost. Metaforični jezik lahko pospešuje učenčevo razumevanje znanstvenih opisov in razlag. Znanstveni jezik uporablja opis, ki se nanaša na specifikacijo odnosov med opazljivimi spremenljivkami. Te so lahko izrečene kot verbalna pravila ali kvantitativni zakoni. Razlaga pa se nanaša na mehanizme, ki podčrtujejo in spajajo opisna pravila. Obstajata dobesedni in konstruktivni jezik. Dobesednost počiva na ideji, da znanstvena komunikacija vključuje direkten prenos informacije med osebami – temelji torej na metafori poučevanje-kot-prenašanje (učenje-kot-sprejemanje). Konstruktivizem pa temelji na ideji, da je človeško razumevanje rezultat učenčeve mentalne konstrukcije – temelji na metafori učenje-kot-konstrukcija. Konstrukti kot: učenje-kot-preizkus-domnev ali učenje-kot-krepitev-odgovora so lahko uporabni, ker služijo kot metafore mehanizmov, ki podčrtujejo učenje. Dobesednost je bila znak spoznavne znanstvene revolucije v zvezi z računalniško simulacijo in umetno inteligenco. Znanstveni jezik mora nuditi ne samo natančne opisne informacije, ampak tudi ključne, kako jo razumeti in razlagati. Eden od najpreprostejših in najnatančnejših načinov posredovanja znanstvene informacije učencem je v kvantitativni obliki obrazca. Metaforo rabijo učenci za razumevanje, kako znanstveni obrazec vpliva na njihovo sodbo o reševanju problema. V uspešnem znanstvenem reševanju problema je kvalitativno razmišljanje pred kvantitativnim. Prvotni cilj znanstvene edukacije je pomagati učencem tvoriti kvalitativne modele, ki jim bodo pomagali razumeti znanstvene opise in razlage. Učenci pridobijo znanstveno razumevanje, kadar so sposobni sestaviti modele za učenje novega sistema. Metafore lahko pomagajo učencem pri razumevanju znanstvenih opisov in razlag, kako stvari delujejo..

Petrie in Oshlagova (Metafora in učenje) soglašata, da so teorijotvorne metafore (*theory-constitutive*) integralni deli strukture teorije. Vse teorije vsebujejo takšne metafore in njihova uporabnost obsega oboje: sposobnost pomagati pri učenju teorije in induktivno uspešnost v vodenju nadaljnjega raziskovanja v teoriji. Metafora nekoga usposobi za prenos učenja in razumevanja od že znanega k manj znanemu. V pedagoški rabi je metafora eden od glavnih načinov, kako preskočiti epistemološko brezno med starim in radikalno novim vedenjem. Izkušnja ni nikoli direktna izkušnja sveta, kakor je, ampak je delno sestavljena z našimi načini predstave in razumevanja, z našimi shemami, besedili ali mentalnimi modeli. V nekaterih primerih se učimo s spreminjanjem naših predstav. Rezultat

spremenjenih predstav imenujemo povsem novo spoznanje. Metafora lahko nudi racionalni most med znanim in povsem neznanim, med danim kontekstom razumevanja in njegovim spremenjenim kontekstom. Glavno vprašanje za nas je, kako je možno povsem novo spoznanje, kako je mogoča racionalna sprememba shem. Povsem novo spoznanje je rezultat spremembe v načinih spoznanja. Proces pridobivanja popolnoma novega znanja poteka takole: »nepravilni korak« (učenec zaznava situacijo kot problematično, kar zahteva nekaj kognitivne dejavnosti); »najdenje metafore« (učbenik ali učitelj); metafora vodi dejavnost; korekcija dejavnosti. Učitelji lahko uporabljajo metafore, da bi povzročili strukturalne spremembe v kognitivnem aparatu učencev. Čeprav razumevanje metafore omogoča učencem pridobitev povsem novega spoznanja, pa tvorba metafore zahteva neko poznavanje vsebine. Učenci se lahko uče delati metafore in tako oblikovati nove povezave, nova videnja stvari in nove razlage. Predstavljajmo si vzgojitelja, ki izjavi: »Učitelj je oplojevalec obetajočih učencev«. Za razumevanje te metafore je nujno, da učenec ve nekaj o učiteljih: kje, s kom in kaj delajo; in nekaj o oplojevalcih: kje, s čim in kaj delajo. Tako odkrijemo analogno razmerje: kar je učitelj otrokovemu razumu, je oplojevalec rastlinam, to je spodbujevalec rasti in razvoja. Kar učenec sedaj konstruira v svojem umu, je spoznavna struktura, ki sploh ni nakazana v govorčevem jeziku: »Učitelj spodbuja razvoj učenčevega uma.« Ta struktura je tretja struktura, ki sestoji iz odnosa(ov) med danih področjema. Kadar je metafora upoštevana kot sredstvo komunikacije, je pozornost usmerjena na njeno rabo za izmenjavo informacije med govornici in poslušalci. Intuitivna raba metafore kot sredstva misli pa razširja naše zmožnosti zaznavanja odnosov v perceptualnem področju tudi na razumevanje odnosov v konceptualnem področju. Večkratna raba metafor lahko okrepi moč analize in sinteze. »Kakor teleskop lahko prinese spoznanje, ki spremeni naše glavne trditve o nas samih in o naravi našega univerzuma, tako raba metafor lahko spremeni naše razumevanje sebe in sveta okrog nas« (631).

Metafora pomaga teologiji

Ob tovrstnih spoznanjih se nam zastavlja vprašanje govornice v teološkem razmišljanju. Religiozna govornica je mitična in večidel metaforična. Metafora je sestavni in nepogrešljivi del religiozne govornice. Skušajmo sedaj strniti vsa morebitna nova spoznanja iz omenjenih razprav. Metafora je lingvistični izraz, spoznavno orodje, način mišljenja, ki konceptualizira naše dožemanje sveta ter določa gledišče, od koder zremo na svet ali problem, ki ga želimo obravnavati. Kadar govorimo o abstraktnih, neopredeljivih pojmi, takrat izberemo jezik s konkretnega področja. Najbolj se to kaže na področju religije kot enem izmed pomembnih de-
 ja-

vníkov, ki oblikujejo civilizacijo. Tudi najbolj ateističen človek implicitno potrjuje svoj ateizem glede na religiozni svet družbe, v kateri živi. Gre za temeljno teološko vprašanje kdo je Bog in to nas že prisili v metaforičnost. Predstavljamo si ga s svojimi omejenimi spoznavnimi sredstvi. Pripisujemo mu lastnosti, ki se zde neločljive od njegovega obstoja: Bog je večni, zunaj časa in smrt ga ne zadeva. On je povsod v svetu in zunaj sveta. Ni ujet v prostorske omejitve. Bog je imetnik oblasti in vedenja. Bog ve in zmora vse. Je gospodar dobrega in zlega, lepega in grdega, je najvišji sodnik človeških dejanj. Mnogo ljudi 20. stoletja veruje v Boga, toda odnosi s tem Bogom so lahko zelo različni: intimnost, spoštovanje, strah ali brezbriznost. Pogosto je Bog upoštevan kot človekova udobna iznajdba, uporabna za obvladovanje bojazni, beg pred odgovornostmi ali razlago nerazumljivega.

Uporabljana govorica poudarja Božjo drugačnost in s tem prepada, ki zeva med njim in svetom. Takšna govorica hoče zavarovati Božjo skrivnostnost in drugačnost, ki jo religiozna govorica vseskozi upošteva s svojo uporabo metafor in mita. Karkoli povemo o Bogu, je to prisposodba ali metafora. O Bogu govorimo antropomorfno, kar pomeni, da izhajamo iz našega izkustvenega sveta in človeške lastnosti ali dejavnosti pripisujemo tudi Bogu. V človeški glavi obstaja ideja Boga. Ta pa je lahko znanstvena hipoteza stvarjenja sveta, lahko je ime, ki ga je človek že v prazgodovini dal celoti nejasnih sil, ki dajejo slutiti obstoj najvišjega vsemogočnega Bitja. In tudi vera je rezultat dolgega notranjega potovanja, ko človek prosi Boga, za katerega se ne meni, naj mu postane očiten, naj se mu razodene. Kako to razlagati? Nobeden od naših čutov nam ne zagotavlja njegove navzočnosti: ne vidimo ga in ne slišimo. O tem torej lahko govorimo samo metaforično. Naj verujemo v Boga ali ne, človeški duh je zaskrbljen za neskončnost, za smisel življenja, išče vzroke krivičnosti in trpljenja, razloge za upanje v življenje po smrti. Končno si vsakdo uredi življenje tako, da si ustvari neko filozofijo, najpogosteje pogojeno z velikimi miselnimi tokovi. In tako je človek lahko svobodomislec, privrženec neke obstoječe religije ali filozofije, lahko se umesti nekam vmes ali pa sprejme verovanje v več božanstev. To bolj ali manj strukturirano verovanje je pogosto tako živo, da je za človeka najbistvenejše v njegovem življenju. Verovanje v Boga se pogosto artikulira okrog neke religije, katere doktrina je natančno določena in pogosto metaforično izražena.³

Že samo dejstvo metafore in drugih tropov dokazuje nemoč človeške govorice, kajti obstaja veliko stvari in življenjskih situacij, ki jih ni moč ubesediti, ampak ustrezneje upodobiti z metaforo. To pa nikakor ne pomeni, če je vse metafora, potem je vse izmišljeno ali le plod človekove domišljije. V trenutku, ko odpremo Sveto pismo, smo že na poti v meta-

³ Prim. Michel Malherbe, *Les religions de l'humanité*, Criterion, Paris 1997, 29-33.

forični svet. Galerije podob, vrt glasov. Tukaj se takoj lahko spomnimo na Jezusov način poučevanja. Na zastavljena vprašanja je vedno odgovarjal s prilikami in te so bile vzete iz poljedelskega ali živinorejskega življenja, kar pomeni, da je bila slehernemu učencu zelo domača in razumljiva. Prilike je Jezus uporabljal kot metafore in šele tako jih lahko razumemo (npr.: o sejalcu, dobrem pastirju, vinski trti ...) Jezus sam uporablja metafore tudi za označevanje svoje identitete: pot, luč, vinska trta, kruh, vrata ... Njegovi učenci pa naj bi bili sol in kvas, luč na gori ... V svojem nauku nam Jezus razlaga, da je človek Božja podoba, Božja ustvarjenina. Vsakdo mora odigrati svojo vlogo in najti svoje individualno mesto v Božjem načrtu, v katerega je vključena tudi smrt kot prehod v onostranstvo. Skoraj v vseh religijah so navzoče teorije o onostranstvu, o tem, kar nas čaka po smrti, o razvoju sveta. V globini nas samih je sled nečesa: ne gre za prazno upanje, kako znova najti mladost, postati lep ali pameten, ampak je bolj to, kar slutimo, ne da bi natančno opredelili, naša skladnost z »večnim življenjem«. To si lahko samo metaforično predočimo. Poskus pristopanja k Bogu, najsi bo z razumom ali s srcem, nas vodi v brezdanjo vrtoglavo. Bog nas neskončno presega. Božji načrt, pri katerem sodelujemo, se zdi kakor preprosta in pretirano idilična shema, po kateri skušamo razumeti in obvladovati svojo usodo.

Omenjene teoretske osnove razumevanja metafore z različnih gledišč bodo pomagale tudi teologiji kot govorjenju o Bogu, kjer je figurativna govorica nenadomestljiva. Teologija kot priprava, analiza in razvoj »deja vere« je vedno v kontekstu zahtev razuma in odnosov med vero, kulturo ter velikimi religijami. Odgovarjati mora na sedanje probleme ljudi in njihovega okolja. Njena vloga je racionalna refleksija krščanskega razodetja in njegovega izročanja v Cerkvi. Biti mora teologija dialoga in meje, saj stopa v stik z zgodovinskimi religijami: hinduizmom, budizmom, islamom; stopa v stik z modernim ateizmom, posebej Marxa, Freuda, Nietzscheja; stopa v stik z različnimi oblikami religiozne brezbriznosti v sekulariziranem svetu, kjer vladajo tehnologija in ekonomske vrednote; stopa v stik z zahtevami verujočih, ki nosijo danes v sebi nove kali dvoma in težav ter tako postavljajo teologiji in katehezi nova vprašanja. Teologija mora upoštevati *condition humaine*, saj se uresničuje v napetosti med zgodovino krščanske vere in družbeno-zgodovinsko-znanstvenim kontekstom, v katerem ta zgodovina živi in se nadaljuje. Dogajati se mora kot teologija, ki se zaveda svojega družbeno-zgodovinskega konteksta, spletenega iz pluralnosti in tekmovalnosti smislov življenja, ki jih ponujajo religije; iskanja smisla po religioznih, izključno posvetnih in humanističnih poteh, opustitve iskanja smisla, dejavnikov, ki določajo človeško in družbeno življenje, kot so govorica, življenjske izkušnje, kultura, družbene strukture in sistemi, družbeno-ekonomsko-politični odnosi. V ta kontekst se umešča teologija, ki metaforično govori o neizgovorljivem.

Jože Krašovec

Tiskovna konferenca ob izidu dvojezične študije Jožeta Krašovca Nagrada, kazen in odpuščanje¹

Tiskovna konferenca je bila 24. novembra 1999 v dvorani Slovenske akademije znanosti in umetnosti. Udeležba je bila kljub snegu in mrazu izjemno velika. Velika je bila tudi odmevnost v medijih. Navzoče sta najprej pozdravila predsednik SAZU, akad. prof. dr. France Bernik in predsednik Svetopisemske družbe Slovenije, ing. Janko Jeromen. Tiskovno konferenco je vodil tajnik II. razreda SAZU, akad. prof. dr. Jože Pogačnik, s prispevki so sodelovali akad. prof. dr. Jože Krašovec, akad. prof. dr. Kajetan Gantar, podpredsednik SAZU, in prof. dr. Anton Stres, dekan Teološke fakultete. Tukaj so objavljeni integralno vsi trije prispevki.

1. Predstavitev avtorja monografije (Jože Krašovec)

Pričujoča dvojezična študija bi izšla verjetno že pred štirimi ali petimi leti, vendar v precej manjšem obsegu, če me ne bi v zadnjih petih letih zadržali uredniško delo novega prevoda Svetega pisma, organizacija velikega mednarodnega simpozija o interpretaciji Svetega pisma, ki je potekal v Cankarjevem domu ob izidu novega prevoda Svetega pisma septembra 1996, in priprava monumentalnega zbornika INTERPRETACIJA SVETEGA PISMA, ki je izšel ob šestdesetletnici Slovenske akademije znanosti in umetnosti novembra 1998.

1.1 *Vse dosedanje znanstveno-raziskovalne študije so bile v službi novega prevoda Svetega pisma*

Projekt novega prevoda Svetega pisma pa ni samo oviral dovršitve te knjige, temveč jo je ves čas navdihoval. Isto velja tudi za vse prejšnje štu-

¹ Jože Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*, Dela / Opera 53, izdala Slovenska akademija znanosti in umetnosti, založila Svetopisemska družba Slovenije, 1999, 1037 strani + 56 strani likovnih prilog.

Reward, Punishment, and Forgiveness: The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views, Supplements to Vetus Testamentum 78, izdala založba Brill, Leiden / Boston / Köln 1999, XXXVI + 957 strani.

dije. Zamisel o novem prevodu Svetega pisma je bistveno starejša kakor začetek priprav na izvedbo projekta leta 1980. Ko sem leta 1970 začel specialistični študij Svetega pisma na Bibličnem inštitutu v Rimu, je bila želja po novem prevodu že tako pogosto izražena, da me je ves čas študija spremljalo vprašanje, kako se lotiti tega zahtevnega in odgovornega projekta. Projekt novega prevoda je neizbežno postal moja prva naloga, ker takrat v Sloveniji ni bilo mlajše generacije strokovnjakov na področju hebraistike in semitistike. Te okoliščine so bistveno vplivale na mojo odločitev, da se osredotočim na vzajemno raziskovanje bibličnih jezikov, literarnih oblik, retorike in stilistike svetopisemskih besedil v širšem staroorientalskem kontekstu. Raziskovanje literarnih oblik že po svoji naravi pomeni celostno strukturalno analizo vseh jezikovnih, slogovnih, retoričnih in drugih literarnih prvin besedila.

Moji prvi dve disertaciji, ki sta objavljeni v mednarodnih akademskih založbah, sta prva vidnejša sadova omenjene odločitve. Neposredne priprave na novi prevod Svetega pisma leta 1980 in uredniško delo v pripravi prevodov treh velikih bibličnih priročnikov, tj. *Uvod v Sveto pismo Stare zaveze*, *Uvod v Sveto pismo Nove zaveze* in *Biblični leksikon* (Celje: Mohorjeva družba, 1979, 1982, 1984) je bila priložnost za standardizacijo temeljne svetopisemske terminologije, ki doslej še nikoli ni bila komisijsko preverjena in določena. Pod vtisom tega izziva sem nadaljnje raziskovalno delo zastavil nekoliko širše. Odločil sem se za raziskavo najbolj osrednjega in najbolj kontroverznega pojma, tj. pojma pravičnosti v hebrejskem Svetem pismu in v zgodovinskem prerezu interpretacije v judovstvu in krščanstvu. Tako sem analiziral celotno semantično polje tega pojma v hebrejskem in grškem izvirniku, ob posebni pozornosti na sopomenke in protipomenke. Primerjava med izvirnimi besediščem in klasičnimi prevodi od 3. stoletja pr. Kr. do danes je bolj jasno kakor prejšnje študije pokazala, da besedišče v izvirniku kljub pluralnosti literarnih oblik manifestira enoten idejni, jezikoven in literarni sistem. Isto velja za judovsko in krščansko izročilo, to pa se najbolj jasno odraža v klasičnih standardnih prevodih Svetega pisma. Prav standardni prevodi Svetega pisma so razlog temeljne edinosti ali enotnosti evropske kulture. Moj osebni odnos do sakralne narave Svetega pisma in izkušnja z najbolj priznanimi prevodi vseh časov sta krepila prepričanje, da mora novi slovenski prevod odražati ne le izvorno vsebino, temveč tudi univerzalne svetopisemske simbole, pojme, slogovne, retorične in sploh literarne oblike. Hkrati me je pritegnilo semantično polje pravičnosti, odgovornosti, nagrade, krivde, kazni, priznanja krivde in odpuščanja ali sprave. To semantično polje predstavlja osišče svetopisemskega sporočila, mišljenjskih struktur in izraznih oblik Svetega pisma in domala vsake kulture. Toliko bolj je presenetljivo, da doslej še nikoli ni bilo načrtno in primerjalno raziskano.

Novi prevod Svetega pisma je bil zasnovan tako, da smo začeli najprej z Novo zavezo. Ta je izšla leta 1984, ob štiristoti obletnici izida Dalmatinove Biblije. Potem je odbor prevajalcev in drugih sodelavcev sklenil, da po sklepu prevoda Stare zaveze celotno Sveto pismo izdamo v eni knjigi. Načrt izdaje v eni knjigi vključuje primerne uvode, opombe, reference in priloge. Tako velik projekt je mogoče zadovoljivo izvesti le, če ena oseba usklajuje celotno delo in izvede uredniško delo po enotnih načelih, ki jih je treba sestaviti že na začetku in jih med izvedbo dela dopolnjevati. Načrtna in primerjalna analiza vseh glavnih besedil pod vidikom nagrade, kazni in odpuščanja je zahtevala preverjanje klasičnih prevodov Svetega pisma od začetka do danes, natančen študij vseh temeljnih komentarjev, monografskih študij in člankov. Nastalo gradivo je postalo dobrodošla snov za številne nastope na mednarodnih znanstvenih srečanjih in s tem za zanesljivo preverjanje temeljnih ugotovitev, ki so v različnih oblikah končno našli pot v komentirani prevod Svetega pisma in v pričujočo dvojezično študijo.

1.2 Pot do sklepa študije o nagradi, kazni in odpuščanju

V začetni fazi te študije sem se nameraval omejiti le na vidik krivde in kazni. Ko sem analiziral nekaj besedil, sem ugotovil, da je problem krivde in kazni mogoče ustrezno osvetliti šele v povezavi s postavkami o spoznanju oziroma priznanju krivde. V Svetem pismu, v judovskem in krščanskem izročilu, pa tudi v večini drugih civilizacij je prvobitni namen kazni v tem, da se oseba, ki je obtežena s krivdo, spreobrne in doseže spravo. Iz tega temeljnega razloga sem se kočno odločil, da bo težišče študije prav na pojmovanju spreobrnjenja, odpuščanja in sprave. Temeljita raziskava tako obsežnega in kompleksnega vprašanja nujno postane dolgoročen projekt. V večini svetopisemskih besedil se pojavljajo teme pravičnosti, odgovornosti, nagrade, krivde/greha, kazni, kesanja, odpuščanja in sprave, v številnih pa se notranje prepletajo. Zato sem moral po ustrezni literarni metodi analizirati vsa glavna besedila hebrejskega Svetega pisma. Pri tem sem se oprl na ustaljeno evropsko terminologijo, ki je najbolj natančno opredeljena na področju filozofije in prava. Ker je poleg Svetega pisma na razvoj evropske kulture odločilno vplivala grška kultura, sem se odločil, da upoštevam še to področje. Šele znotraj tega širokega obzorja sem lahko osvetlil širino, globino in specifične pomene posameznih temeljnih pojmov, ki določajo kakovost naše duhovne kulture.

Notranja povezava med navedenimi temami sama po sebi kliče po celostni literarni analizi, ki je v zadnjem času vse bolj priljubljena tudi na področju raziskovanja Svetega pisma. Celostna literarna analiza je najustreznejša zato, ker predvideva ali vključuje vse: raziskovanje jezika pod vidikom besedišča in skladnje, sloga, retorike in literarnih oblik vseh vrst. Te teme so izražene na toliko različnih načinov, da raziskovanje besed,

stalnih zvez in določenih literarnih oblik samih na sebi ne zadošča. Šele v celotnem sobesedilu posameznih besedil in v širšem kontekstu celotnega obsega besedil je mogoče ugotoviti semantično vrednost besed, kot so »jeza«, »obiskanje«, »usmiljenje« itn. Ker obstajajo različni tipi besedil, analize ni mogoče ustrezno izvesti po eni sami metodi. Metodo narekuje narava besedila. Za Sveto pismo, za grške literarne dokumente in za sodobno interpretacijo je značilno mnoštvo literarnih vrst in načinov podajanja iste tematike. Kljub temu je očitna osredotočenost vseh izjav, razlag in pričevanj na nekaj skupnih izkušenj in ugotovitev. Kljub mnoštvu izraznih oblik obstaja neka temeljna enotnost uvida, ki je večinoma onkraj materialne in čutne izkušnje.

1.3 Enotnost kljub razlikam v jezikovnih in literarnih oblikah

Enotnost sestavlja ponavljanje temeljnega besedišča, stalnih besednih zvez, stalnih parov sopomenk in protipomenk, simbolov, slogovnih in retoričnih oblik, predvsem pa temeljne teološke postavke za nagrado, kazen in odpuščanje. Analiza svetopisemskih besedil in primerjave z drugimi staroorientalskimi in grškimi besedili, z evropskim literarnim izročilom in sodobnimi pravnimi in filozofskimi razlagami kaže, da obstajata dve vrsti razumevanja in doživljanja postavk za nagrado, kazen in odpuščanje. Ena je kozmološko-racionalna, druga je bivanjsko-osebnostna. Po občutju in verovanju nekaterih med obema obstaja razmerje vzajemnosti, nekateri pa priznavajo samo prvo in izključujejo drugo. Kozmološko-racionalna razlaga je pod neposrednim vtisom determinizma vesoljstva. Univerzalna je človekova izkušnja, da skladnost z naravnim redom prinaša harmonijo, ki bi jo lahko imenovali tudi nagrado, napačni posegi v red narave pa pomenijo rušenje, ki je usodno za storilce in druge. To bi lahko imenovali kazen, ki je v tem primeru kolektivistična. Zgolj racionalno razglabljanje o pozitivnih in negativnih posegih v naravni red ostane priklenjeno na determinizem vesoljstva. Če je v ozadju še ciklično pojmovanje časa in zgodovine, je doktrina o determinizmu sveta in človeške zgodovine popolna. Iz tega pa sledi logičen sklep, da za prestopnike naravnega reda ni odpuščanja in sprave. Sodobni materialistični nazori niso nič novega pod soncem, razen da poskušajo ubiti vsako upanje na presežnost naravnega reda in torej vsako osnovo za odpuščanje in spravo.

Drugo vrsto pojmovanja nagrade, kazni in odpuščanja najustrezneje označujemo kot bivanjsko-osebnostno. Ta prejšnje ne izključuje. Nasprotno, jo domneva, a jo bistveno dopolnjuje in zato tudi v marsičem korigira na temelju bivanjske izkušnje. Bivanjsko-osebnostna izkušnja je po svoji naravi celostna, zato gre v širino in globino. Ljudje intenzivnih življenjskih izkušenj in preroških uvidov morda še bolj kakor deterministi okušajo kaznovalno nujno naravnega reda, toda obenem občutijo moč duše, ki s

hrepenenji in upi presega kozmično determinacijo in tudi v kaosu materialnega sveta nezadržno išče pomiritev in spravo. Tisti, ki nosijo to duhovno silo v sebi, se nikoli niso mogli zadovoljiti z analizo zunanjih pojavov in z racionalno gimnastiko po analogiji videza determinizma. Zajel jih je pesniški zanos, ki je vse njihove misli in čustva osredinil na eno samo pomembno zadevo: klic po obnovi in spravi. To je privrelo na dan pri Platonu, še bolj pri hebrejskih perokih in Jezusu iz Nazareta, pa tudi pri vseh sodobnih pisateljih, pravniki in filozofih, ki verjamejo, da človek ne živi samo od kruha, temveč od vsake besede, ki prihaja iz Božjih ust. Iz nepomirljive osebne sredine je privrel Kajnov vzklik: »Moja krivda je prevelika, da bi jo mogel nositi« (1 Mz 4,13). V zanosu neuničljive energije duha, ljubezni in upanja je starozavezni prerok podal zagotovilo Boga, ki sem ga vzel za moto knjige: »Mar pozabi žena svojega otročiča in se ne usmili otroka svojega telesa? A tudi če bi one pozabile, jaz te ne pozabim« (Iz 49,15). Iz iste osebnostne sredine skozi tisočletja človeške zgodovine vrejo reke izpovedi krivde in prošnje za usmiljenje. Po drugi strani se človek v luči večnosti lahko čuti varnega, čeprav se vse okrog njega podira.

Vprašanje nagrade, kazni in odpuščanja je postalo osrednja tema človeštva, ker sta Bog in človek osebni bitji, ker je človek ustvarjen po Božji podobi. Na priznanju ali zanikanju osebnostne osnove našega bitja stoji ali pade upanje na odpuščanje in spravo. Številni jezikoslovci, filozofi in teologi so opozorili, da je onkraj nešteti pojavov vidnega sveta in izraznih sredstev na delu ena sama resnica božanskega Bitja, en sam božanski jezik, ena sama harmonija, ena sama sprava. Univerzalizem mišljenjskih struktur in intuitivna sinteza nista za človeka duha nikjer bolj očitna kakor na področju pravičnosti in krivičnosti, kazni in odpuščanja. Ta univerzalizem nosi v sebi takšen življenjski naboj, da je v Svetem pismu lahko popolnoma prevladalo paradokсно pojmovanje vloge kazni: kazen ni nekaj negativnega, ampak pomeni milost, ki človeka vzgaja za milost odpuščanja. Zato ni nobena opera opravičila za kazen zaradi kazni, kaj šele za maščevanje.

1.4 Zahvala

Človekovo bivanjsko jedro in univerzalizem mišljenjskih struktur postavljata na laž vse iluzije sodobnih naziranj, ki se sprenevedajo, da obstajajo nevtralna vzgoja, nevtralna umetnost in nevtralna znanost, torej brez zavezanosti absolutnemu postulatu odgovornosti. Dejavnosti človeške družbe brez postavke etike pomenijo samodestrukcijo. Znano je, da je v sodobni ideološki konstelaciji težko dobiti sponzorje za raziskave, ki so prvenstveno zavezane načelu odgovornosti. Takšne pač ne morejo biti utilitaristične, čeprav posredno in dolgoročno edine pomenijo trdno jamstvo za uspeh celotne družbe. Toliko bolj razveseljivo je, da obstajajo tudi svetle izjeme. Izid dvojezične monumentalne študije o nagradi, kazni in

odpušanju nosi pečat takšnih izjem. Zato bi se v tem trenutku želel posebej zahvaliti ministru za znanost in tehnologijo, dr. Lojzetu Marinčku, in drugim odgovornim na Ministrstvu za znanost in tehnologijo, da so z znamenji priznanja podprli pripravo študije na tisk. Enako bi se želel zahvaliti predsedniku uprave Telekoma Slovenije, gospodu Petru Tevžu, in drugim članom uprave Telekoma Slovenije, da so najprej zbornik o interpretaciji Svetega pisma, potem pa še to študijo podprli z izjemnim čutom za pomen znanosti in kulture v utrjevanju norodove identitete. Na Ministrstvu za kulturo se je sprva zataknilo, toda na posredovanje predsednika vlade, dr. Janeza Drnovška, je Ministrstvo za kulturo odobrilo pomemben delež, ki je omogočil kritje najnujnejših stroškov lektoriranja in preloma obeh verzij študije. Gospodu predsedniku Drnovšku in vsem, ki so kakor koli sodelovali pri tem, se iz srca zahvaljujem.

Posebna zahvala gre nekaterim strokovnim sodelavcem pri pripravi monografije za tisk. Vsi sodelavci so navedeni na koncu predgovora obeh izdaj, v slovenski izdaji pa tudi na strani takoj za naslovno stranjo. Za lektoriranje angleškega besedila je navedenih nekaj oseb iz Velike Britanije. Med nami pa so glavni sodelavci: gospa Marija Brezigar, ki je prevedla večji del slovenskega besedila iz angleškega »izvirnika«; dr. Margaret Davis, ki je opravila korektorsko branje angleškega besedila; dr. Marijan Dolgan in dr. Peter Weiss, ki sta opravila lektorsko oziroma korektorsko delo slovenske izdaje; gospod Matjaž Rebolj, ki je pripravil računalniško podprto gradivo za kazala; gospa Evita Lukež, ki je kljub izrednim zdravstvenim težavam vzorno izpeljala delo oblikovanja za obe izdaji; podjetje Medit, ki je izvedlo delo preloma za obe verziji. Posebej se zahvaljujem tudi gospodu Marku Urbaniji, ki je sodeloval v dopolnjevanju bibliografskih podatkov, dr. Lucijanu Bratušu, ki je pomagal pri izboru likovnih prilog in jih je pripravil za tisk, gospodu Janezu Gradišniku, ki je prevedel razlago k Chagallovim slikam, in gospe Janji Rebolj, ki je ves čas skrbel za koordinacijo dela.

Na koncu, a ne nazadnje, se iskreno zahvaljujem članom II. razreda in predsedstva SAZU, da so knjigo uvrstili v program publikacij SAZU za leto 1999, in vodstvu Svetopisemske družbe Slovenije, da je založilo slovensko izdajo in tako prevzelo distribucijo.

2. *Predstavitev klasičnega filologa* (Kajetan Gantar)

Akademik univerzitetni profesor dr. Jože Krašovec je v zadnjih desetih letih v uglednih mednarodnih revijah za biblične in za antične znanosti, pa tudi doma, v *Bogoslovnem vestniku*, objavil vrsto člankov in razprav, ki vsebujejo zanimive in prodorne interpretacije nekaterih ključnih epizod iz Biblije, zlasti iz Stare zaveze. V teh prispevkih je po eni strani razčlenjeval literarno obliko, tj. kompozicijske, literarne in slogovne značil-

nosti bibličnih besedil, po drugi strani pa se je v luči hebrejske miselnosti poglobljal v probleme krivde in kazni, v vprašanja nagrajevanja in kaznovanja. Probleme je interdisciplinarno osvetljeval z najrazličnejših zornih kotov – s stališča prava, etike, zgodovine, psihologije, sociologije, lingvistike, predvsem pa je treba poudariti, da se je problemov lotil s preučevanjem primarnih virov, s temeljitim poznavanjem in upoštevanjem etimoloških, gramatikalnih, semantičnih, poetičnih in stilističnih značilnosti biblične hebrejščine. Vendar se pri tem ni omejeval samo na tiste biblične tekste, ki so napisani v hebrejščini, ampak je iskal vzporednice miselnih vzorcev tudi v najstarejših prevodih bibličnih besedil, v t. i. targumih, v apokrifih, v kumranskih rokopisih in drugih novo odkritih semitskih tekstih.

Kot rečeno, je prof. Krašovec o teh vprašanjih doslej objavil že celo vrsto razprav doma in v tujini. Te interpretacije je zdaj povezal in strnil v sintetično celoto, ki predstavlja pomemben in izviren prodor v specifiko hebrejske etične miselnosti, v knjigo z naslovom »Nagrada, kazen in odpustanje«, ki jo imamo danes pred sabo.

V tej knjigi, ki obsega več kot tisoč strani, avtor ob posameznih podrobnih interpretacijah razčlenjuje in ponazarja hebrejsko specifičnost pojmovanja krivde in kazni, ki se diametralno razlikuje od antičnih pogledov na podobno tematiko: V etičnem vrednotenju svetopisemskih epizod prevladuje *teonomni* kriterij, se pravi, človekova dejanja so v Svetem pismu ovrednotena kot dobra ali slaba, kot krivična ali pravična, kot kazni ali nagrade vredna, izključno le v luči Božje pravičnosti. Nasproti temu absolutnemu kriteriju pa je za večino antičnih mislecev značilno, da ocenjujejo in vrednotijo človekova dejanja z izrazito *avtonomnega* vidika. Z drugimi besedami, antični filozofi ocenjujejo vsa dejanja z vidika človeškega preračunavanja koristnosti in škodljivosti, poslužujejo se kriterija, ki mu je – po znameniti Protagorovi krilatici – »človek merilo vsega«.

Pojmovni element in miselni vzorec, s katerim je hebrejska misel in književnost bistveno obogatila in kvalitativno presešla lestvico antičnih tradicionalnih etičnih vrednot, je zaobsežen v pojmih »odpuščanje« in »milosti«, ki jo izžareva Božja ljubezen, v dveh pojmih, ki sta ostala miselnemu obzorju večine starogrških filozofov skoraj nepoznana.

Osebnostno lahko kot grecest in klasični filolog kompetentno razsojam samo in predvsem o inovativnosti Krašovčevih primerjalnih interpretacij grških mislecev in njihovih besedil, ki jim je posvečena približno ena desetina obsega celotne knjige. Na teh straneh avtor podrobno analizira predvsem relevantne fragmente predsokratikov, dalje nekatere strani iz Aristotelove »Nikomahove etike« in nekaj Platonovih dialogov. Pri tem se mi zdi še posebej pomembno in na kar bi rad še posebej opozoril, da posveča avtor v tem delu svoje knjige izjemno pozornost interpretaciji Plutarha, ki je sicer širšemu občinstvu bolj znan predvsem po dramsko zasnovanih kompozicijah svojih Vzporednih življenjepisov (le-ti so po

zaslugi mojstrskih Sovretovih prevodov – *Življenje velikih Rimljanov*, 1950; *Življenje velikih Grkov*, 1959 – precej znani in odmevni tudi pri nas). Medtem pa ostaja po krivici pozabljena druga, daleč obsežnejša polovica Plutarhovega opusa, ki jo filologi običajno objavljajo pod naslovom *Moralia* in ki jo sestavlja več kot sto traktatov (morda bi bolj ustrezala oznaka »esejev«). V teh esejih se Plutarh v glavnem loteva različnih etičnih problemov. Prof. Krašovec je s tega področja že pred sedmimi leti v angleščini objavil v strokovnih krogih precej zapaženo študijo o Platonovih in Plutarhových teorijah kaznovanja, ki jo je ugledna revija *Živa antika* objavila celó na uvodnem mestu (»Plato's and Plutarch's Theories of Punishment«, *Živa antika* 43, 1993, 5–30). V tej študiji je opozoril na presenetljive podobnosti med bibličnim in Plutarhovim pojmovanjem krivde in kazni, ki se bistveno razlikuje od pogledov na to problematiko pri drugih grških piscih. Ob tem bi še posebej rad opozoril, da so v zadnjem času nekateri vidni grecisti objavili več razprav, v katerih so opozarjali, kako je Plutarh med starogrškimi misleci sorazmerno najbližji Bibliji in krščanstvu. Prim. Ernesto Valgiglio, *Echi cristiani in Plutarco*, Atti dell' Accademia Ligure di Scienze e Lettere XLII (Genova 1987), 168–187.

To, kar je avtor pred leti, na koncu omenjene razprave v *Živi antiki*, samo bežno nakazal, je zdaj v knjigi, ki jo imamo danes pred sabo, poglobljeno razčlenjeno in vgrajeno v širši sintetični kontekst. Zato lahko knjigo akademika Krašovca tudi s stališča klasične filologije označimo kot izredno inovativen podvig, ki gre v korak ne samo z biblicistiko, ampak tudi s trendi sodobne grecistike.

Da pa tako temeljna in široko zasnovana znanstvena razprava ne bi ostala omejena samo na ozki krog slovenskih bralcev, je akademik Krašovec ponudil svoj rokopis v objavo tudi ugledni nizozemski založbi Brill (v Leidenu), ki izdaja znanstveno serijo z naslovom *Supplements to Vetus Testamentum*. Založba Brill je Krašovčevo ponudbo z veseljem sprejela in njegovo razpravo uvrstila v omenjeno serijo ter jo v rekordnem času tudi natisnila in izdala. Sam sem že več kot štirideset let naročen na revijo *Mnemosyne*, ki jo izdaja ista založba in ki velja za eno vodilnih revij na področju klasične filologije. Prek te revije že več kot 40 let spremljam izdajateljsko dejavnost založbe Brill na svojem in na sorodnih znanstvenih področjih, saj dobivam vse kataloge omenjene založbe in tudi nekatere njene znanstvene publikacije. Zato prav dobro vem, da je vsako delo, ki ga omenjena založba sprejme v tisk, predhodno dano v recenzijo najbolj kompetentnim strokovnjakom in podvrženo najstrožjim znanstvenim kriterijem. Zato sem prepričan, da pomeni natis in izid te knjige pri tako ugledni in strogi založbi izredno mednarodno priznanje ne samo za prof. Krašovca osebno, ampak obenem tudi priznanje visokemu znanstvenemu nivoju, ki so ga dosegle biblične in sorodne znanosti v našem okolju.

3. *Predstavitev filozofa* (Anton Stres)

Monumentalno delo profesorja in predstojnika katedre za Sveto pismo na Teološki fakulteti Univerze v Ljubljani akademika Jožeta Krašovca *Nagrada, kazen in odpuščanje* je sicer delo biblicista in teologa, vendar pa je izjemno zanimivo tudi za filozofa, in sicer z vidika filozofske antropologije in etike. Nagrada, kazen in odpuščanje so teme, ki posegajo v bistvo iskanja smisla in bistva človekovega bivanja in iskanja moralne pravšnosti. Ko si človek zastavlja ta vprašanja, postavlja svoje lastno bistvo v območje duhovnega in osebnega, še bolj jasno: medosebnega, dialogalnega življenja in razmerja. Nagrada, kazen in odpuščanje pa so prav tako dejanja, ki se dogajajo v dialogalnem in medosebnostnem, v socialnem razmerju. Človek se doživlja in razume tudi na najgloblji ravni svojega bivanja kot bitje dialoga in odgovornosti pred nekom. Samo v tem razmerju lahko razume, zakaj je tudi sam oseba in da je osebno, se pravi umno, zavestno in odgovorno bivanje njegova najbolj temeljna danost in naloga. Delo Jožeta Krašovca s tem na poseben način osvetljuje zanimivo in presenetljivo dejstvo, da so bili najpomembnejši sodobni filozofi dialoga in medosebnostne odgovornosti praviloma Judje: Martin Buber, Fanz Rosenzweig, Emmanuel Lévinas. Da je svetopisemska misel o človeku v samem svojem jedru personalistična, iz tega dela posebno jasno sledi. Personalizem pa je miselno ozadje ene najpomembnejših sodobnih političnih, pravnih in moralnih idej, namreč ideje o človekovih pravicah. Samo kot oseba je človek nosilec neodtujljivega in brezpogojnega dostojanstva, ki ga ne sme poteptati nobena oblast, nobena sila in noben še tako pomemben skupinski, politični interes. Toda oseba je človek samo tako dolgo – nas uči Martin Buber – dokler živi v dialoškem, medosebnostnem razmerju. V Svetem pismu ima to dialoško razmerje svojo zadnjo osnovo v religioznem dialogu z Bogom. Če se Janezov evangelij začneja z znanim stavkom: V začetku (*en arché*: v bistvu, v jedru, v temelju, v principu vsega) je bila beseda, potem to tudi pomeni in vsebuje: v jedru, v principu človeškega življenja je razmerje, je dialogalno razmerje.

Ta personalističen ali bolje interpersonalen, medosebnosten pogled na človeka pa utemeljuje religiozno etiko. Šele v tem etičnem okviru dobijo pojmi nagrade, kazni in odpuščanja poln pomen. Ne gre za kakršno koli nagrado ali kazen, gre za vprašanje človekove moralne odgovornosti in njenih posledic. Zadnji besedi pa nista nagrada ali kazen, temveč odpuščanje, usmiljenje in odrešenje. Moralnost ni v brezosebni pravšnosti, pravičnosti in redu, ali urejenosti, po znanem reku: »Red mora biti«, *fiat iustitia, pereat mundus*. Tukaj se izkaže, kako se deontološko usmerjene etike, če se zaprejo v golo obveznost zaradi obveznosti, lahko obrnejo proti najglobljemu smislu moralnosti. Svetopisemska moralnost je onstran brezosebne deontološkosti in egocentrične teleološkosti ali evdajmonizma,

kakor je tudi onstran Kantove dileme med heteronomijo in avtonomijo. Religiozna morala, kakor je navzoča v Svetem pismu, presega alternative, ki se zastavljajo številnim sodobnim etičnim teorijam, ki od Immanuela Kanta naprej iščejo svojo sekularnost in avtonomijo, zaradi tega pa ves čas hodijo po robu resnične moralne obveznosti in se nevarno nagibajo k temu, da se njihova obveznost spremeni v zgolj pragmatično taktično ali tehnično strateško pametnost. Sveto pismo v svojih temeljnih temah nagrade, kazni in odpuščanja odpira drugačno moralno situacijo. Ta ne izhaja iz brezosebne deontološke ukaza umnosti, pa tudi ne iz bolj ali manj egocentrične teleološke zainteresiranosti za svojo srečnost, temveč iz temeljnega dialogalnega razmerja, ki vsebuje odgovornost v njenem izvirnem pomenu: odgovornost kot odgovor nekomu, ki, preden zahteva, daje in omogoča. Moralnost je tukaj odgovor in hvaležnost nad osnovno bivanjsko obdarjenostjo in podarjenostjo sebi in drugim.

S tem, ko se je akademik Krašovec lotil osrednjih etičnih bibličnih kategorij, bo njegova knjiga obvezno branje tudi za vse, ki se bodo hoteli seznaniti s svetopisemskimi izviri naše zavesti o dostojanstvu človeške osebe, njenega osebnostnega dostojanstva in temeljne dialoške situacije, ki je zgodovinski izvir podobe, ki jo imamo o sebi in o naši obveznosti in odgovornosti do drugih.

Jože Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov*. Izdala Slovenska akademija znanosti in umetnosti. Založila Svetopisemska družba Slovenije, Ljubljana 1999 (1037 str. plus 57 likovnih prilog z razlago) = *Reward, Punishment, and Forgiveness: The Thinking and Beliefs of Ancient Israel in the Light of Greek and Modern Views*. Prevedla M. Brezigar, J. Krašovec. Izdal Brill academic Press, Leiden / Boston / Köln. Supplements to Vetus Testamentum 78, 1999 (957 str.).

Zadnja knjiga akad. prof. dr. Jožeta Krašovca je veličastna sinteza dolgoletnega znanstvenega raziskovanja, ki sta ga na svoj način poglobila priprava slovenskega standardnega prevoda Svetega pisma in Mednarodnega simpozija o interpretaciji Svetega pisma leta 1996. V razpravi o nagradi, kazni in odpuščanju se je avtor posvetil temeljnemu vprašanju o odnosu med Bogom in človekom, ki se osredinjajo okrog nedolžnosti in krivde, kesanja in odpuščanja, nagrade in kazni. To so brez dvoma najboljčujivejši vidiki človekovega razmerja do Boga, ki dejansko odločajo o kakovosti tega razmerja. Avtor se je s tem lotil zares nujne tematike, ki je v celotni razsežnosti v svetovni javnosti ni še nihče sistematično preučeval. Pri obravnavi je upošteval celosten pristop, t. j., filološko analizo, pomenoslovje, literarno kritiko, kritiko oblik, strukturalno analizo, retoriko, kritiko virov, kritiko redakcij in zgodovinsko kritiko. Posebno priznanje

mu gre, da je tako obsežno delo pripravi za slovensko in mednarodno javnost, saj je izšla istočasno v slovenščini in angleščini, kar je bil avtorjev namen od vsega začetka.

Jože Krašovec ima skozi vso obsežno razpravo pred očmi vprašanja, ki se porajajo človeku, ko se sreča z lastno ali tujo krivdo ter njenimi posledicami in ko se z vsem tem sooči z Božjo besedo. S pronicljivo analizo vseh tozadevnih svetopisemskih besedil odstira svetopisemski odgovor na vprašanja: Ali prestopnik nujno sproži kazen? Ali kazen zadene samo krivce? Kaj pa nedolžni v skupnosti in zlasti potomci prestopnika? Zakaj Bog vseeno ne kaznuje, kakor je zagrozil? Zakaj je prizanesljiv do grešnikov? Ali je človek dolžan odpustiti? Katera sodobna teorija kaznovanja lahko razloži usmiljenje in odpuščanje?

Odgovor razvija skozi šest delov razprave. V prvih štirih so predstavljena svetopisemska besedila od Peteroknižja ter zgodnjih in poznejših prerokov do spisov. V petem delu se seznanimo z ontološkim in moralnim vidikom kazni in odpuščanja v antični Grčiji. Šesti del je posvečen primerjalni presoji nagrade, kazni in odpuščanja v luči sodobnih teorij. Pri tem se avtor sprašuje, kako daleč so hebrejske postavke verovanja in običaji združljivi z evropskim izročilom v pravu, filozofiji in teologiji, katere vidike verovanja in vrednot starega Izraela je mogoče imeti za univerzalne, kako daleč ti ustrezajo naravnemu čutenju človeštva in naravnim težnjam člove-

škega duha, kakšno je razmerje med določenim svetovnim nazorom in načini izražanja kozmične in osebnostno-duhovne resničnosti. V sklepu je poleg ugotovitev iz Svetega pisma predstavil tudi poglede Spinoze, Kierkegaarda in Wittgensteina kot najizrazitejših raziskovalcev teh vprašanj med filozofi ter doživljanje greha, kesanja in odpuščanja v literarnih delih Shakespearja, Dostojevskega in Tolstoja.

Avtor se v uvodu sprašuje, v čem je razlika med pojmovanjem nagrade, kazni in odpuščanja pri ljudstvih starega Bližnjega vzhoda in pri Izraelcih. Odgovor najde prav v izraelskem pojmovanju Boga, čigar najbolj presenetljivo razodetje je razodetje usmiljenja in sprave. To je edina religija, ki ne pozna samo zakona povračila in s tem povezane dvojice nagrada/kazen, temveč po nezvestobi in odpadu tudi možnost kesanja in odpuščanja ter s tem novega začetka. Edina razlaga za to je v skrivnostnem Božjem odnosu do stvarstva, ki je v svojem najglobljem pomenu milost, znotraj katere in samo znotraj nje ima svoje mesto tudi kazen. To se potrjuje v vseh besedilih, ki skozi tisočletno nastajanje svetopisemskega kanona vztrajno iščejo razlago zapletenih osebnih in narodnostnih situacij. V temeljni knjigi hebrejskega svetopisemskega kanona, Tori ali Peteroknjžju, prevladuje tematika človeškega greha in Božje kazni, toda najpomembnejše znamenje Božjega ravnanja s človeštvom je njegovo odpuščanje. Avtor opozarja na Božjo presežnost in drugačnost od človeka in na njego-

vo vladanje svetu s pomočjo naravnega zakona, s čimer se razjasni pomen besedil, ki kličejo po odgovoru, ali obstaja v Svetem pismu doktrina o kolektivnem povračilu.

Podobnosti in razlike med svetopisemskimi in nesvetopisemskimi dokumenti najde posebej v besedilih, ki obljublajo blagoslov ali prekletstvo. Avtor dokazuje, da ob vseh medsebojnih podobnostih samo Sveto pismo pozna možnost pokore s kaznijo in obljubo obnove. Človeški zakonodajalec pri okoliških narodih namreč želi z obljubo blagoslova ali grožnje zavarovati svojo in svojih naslednikov oblast, zato želi, da bi bil kršilec pogodbe popolnoma uničen. Pri Bogu Vsevladarju, v katerega veruje Izrael, pa je izključni cilj njegove postave blaginja ljudi. Odpadništvo prizadene neposredno le kršilca in temelje Božjega reda v svetu. Zato je cilj njegovega kaznovanja spreobrnjenje storilca in obnova Božjega reda v svetu. Svetopisemski pisec ve, da noben greh ni usoden, ker je Bog, ki je močnejši od vseh sil sveta, pripravljen odpustiti krivdo tistemu, ki se spreobrne in ga vzpostaviti v njegovem dostojanstvu. Bog namreč ni gospodar samo nespremenljivih kozmičnih zakonov, temveč tudi zakonov duhovnega in osebnostnega življenja. Zato sta vedno možna spreobrnjenje in obnova.

Avtor nadalje analizira besedila zgodnjih prerokov, ki se lotevajo številnih primerov nagrade, kazni in odpuščanja od časa naselitve Obljubljene dežele preko kraljestva do izgube dežele. V njih se razodevajo

različna dognanja, ki v časih stiske hranijo zaupanje, tako verovanje, da izgubljena dežela ni za vedno izgubljena, prepričanje, da Bog ni samovoljno zavrzel kralja Savla, zgled Davidove spokornosti ter brezpogojna Božja zaveza z njim. Pri poznejših prerokih pa tema sodbe zaradi Izraelovega vztrajnega upiranja Bogu prevladuje tako močno, da skoraj izključuje možnost usmiljenja in odpuščanja. Toda ker preroki vse gledajo iz teocentrične perspektive, tudi Izraelova katastrofa izgnanstva postane izvor upanja v eshatološko odrešitev za Izrael in druge narode. Pri tem je pomembno, da je ostanek zvestih tudi v najhujši katastrofi rešen. Tako se kazen in odpuščanje neločljivo povezujeta. Vsak prerok to sporoča na svoj način. Ozej s pretresljivo pripovedjo o svojem zakonu z vlačugarsko ženo, ki jo je zmožen ljubiti, ker Gospod ljubi Izraela, čeprav se ta obrača za drugimi bogovi (prim. Oz 3,1). Avtor iz tega izvede pomenljiv zaključek, da gre torej v Izraelovem odnosu do Boga za odpad v samem bistvu človeških oseb. Zato je po izbruhu jeze - tako pri Bogu kot pri preroku - usmiljenje in obnovo zaveze mogoče razložiti le kot čudež ljubezni, ki je po svojem bistvu večna in nepreklicna. Ta absolutna Božja ljubezen more edina spremeniti človekovo srce in ga preroditi. Jeremija je v bistvu prerok spokornosti, a zaradi nespokorjenosti ljudstva mora napovedovati kazen. Toda napove tudi, da se bo po Božji sodbi v popolnem polomu narodne biti ljudstvo želelo vrniti k svojemu Gospodu kot edi-

nemu viru življenja in bo tako zmožno nove zaveze. Tudi Ezekielu je razmerje med krivdo, kaznijo, kesanjem in odpuščanjem izredno pomembno - obravnava ga v izvirnih in zapletenih literarnih enotah, tako v prisposodbi o čuvaju, o zavrženi, sprejeti, odpadli, kaznovani in pomiloščeni mladenki, o dveh vlačugarskih sestrah, o cedri, trti in dveh orlih itd. S poudarjanjem individualne odgovornosti brani pravično Božjo sodbo, a s klicem k spreobrnjenju, ki mu Bog odgovori z odpuščanjem, oznanja pot odrešenja in novo stvarjenje Božjega ljudstva. Pri Drugem Izaiju se ljudstvo za svojo krivdo ni spokorilo samo s priznanjem svojih lastnih grehov, temveč tudi s tem, da je sprejelo trpljenje služabnika za krivdo njegovega ljudstva. Služabnik prostovoljno nedolžen trpi in s tem doseže spravo za krivce. Ta skrivnostna pesnitev, četrti spev o Gospodovem služabniku, potrjuje, da Božja in človeška pravičnost presegata mehanično vzročnost v zakonu povračila. Prostovoljno spravo za svojo krivdo in zlasti za krivdo drugih je mogoče sprejeti le iz velike ljubezni. Le-ta je najustreznejši odziv človeka na Božji klic h kesanju in rešitvi. Kot takšna razreši navidezno nerešljive zaplete v medosebnih odnosih in pripelje k resnični spravi. Božja pripravljenost na odpuščanje pa se ne omejuje samo na izvoljeno ljudstvo. V preroških spisih pride do veljave tudi njegova suverena volja po odpuščanju in odrešenju vseh narodov, saj so njegovo stvarjenje.

Še bolj raznovrstno so nagrada, kazen in odpuščanje predstavljeni v tretjem delu Svetega pisma Stare zaveze, v Spisih. V številnih psalmih povračilo in odpuščanje predstavljata osrednjo temo. V njih je večkrat izražena prošnja, naj Bog kaznuje sovražnike. Hkrati pa se molivec zaveda, da spremenjene zunanje okoliščine ne bodo rešile problema teodiceje: zvesti morajo prodreti do bistva odnosa med dobrim in hudim ter izkusiti osebno povezavo z Bogom. Največja nagrada, ki jo lahko doseže pravični, je Božja bližina sama, ki omogoča doživetje večnosti v sedanjosti. Brezbožni pa so najhujše kaznovani s tem, ko se premišljeno odtujujejo Bogu. Osebna izkušnja grešnosti vodi psalmiste do globokega vrednotenja Božjega usmiljenja. Psalmisti spoznavajo, da sta največja darova odrešenja prenova srca in notranja sprava. A najvišji razlog Božjega odpuščanja ni v človekovi kesanosti, temveč v univerzalnosti Božje moči, pravičnosti in ljubezni. Najobsežnejša razprava o Božjem povračilu v celem Svetem pismu je v Jobovi knjigi. V njej se zavrača samodejno sklepanje o krivdi na podlagi določenega trpljenja ali nesreče, ker nasprotuje Božji svobodi glede načina in časa kaznovanja in omejuje merila in namene njegovega delovanja v svetu. Absolutiziranje zakona o Božjem povračilu lahko, kot v Jobovem primeru, pripelje celo do odtujevanja Bogu. Šele Bog razreši problem, ko Jobu pokaže, da ne pozna niti zakonov veselja niti delovanja ustvarjenih bitij, kako bi potem mogel ocenjevati Boga Stvar-

nika. Spoznanje, da ne more nastopati pred Bogom kakor pred človekom, Joba popolnoma umiri. Pridigar s svojim dvomom o vrednosti človekovega prizadevanja za uspeh na tem svetu do skrajnosti zmanjša pomen različnih usod pravičnih in krivičnih, vendar ne obtožuje Boga, da ravna kot despot. Pomiri ga misel, da bo pravičnega in krivičnega sodil Bog, ki je edini pravičen. Pred Božjo pravičnostjo nima človek nobenih zaslug, zaradi katerih bi se smel pritoževati zoper Boga, ne določati, kakšno sodbo naj Bog opravi nad pravičnimi in krivičnimi. Od Boga lahko le vse sprejme kot dar in ga časti.

Žalostinke v priznanju krivde vidijo možnost odpuščanja in s tem pot iz obupa. Vera v premoč Božje dobrote in usmiljenja tako ljudstvu v najtežjem obdobju njegove zgodovine omogoči upanje, da je rešitev zanj pri Bogu.

Jože Krašovec se je zavedal, da je za celostno predstavitev vprašanja nagrade, kazni in odpuščanja potrebna primerjava svetopisemskih besedil z besedili, ki so najbolj vplivala na oblikovanje evropske miselnosti, t.j. z grško mislijo. Temu je namenjen peti del. Ugotavlja, da sta v grški kulturi in religiji kakor tudi v starem Egiptu, Mezopotamiji, Indiji in Kitajski stvarstvo in družba podvržena vseobsegajočemu kozmičnemu redu. S Platonom nastopi premik h konceptu ponotranjene glavne kreposti pravičnosti. Tukaj sta grško mišljenje o moralnosti in značilni hebrejski koncept Božje in človeške pravičnosti našla svojo prvo pomembno skupno točko.

Šesti del primerja svetopisemsko pojmovanje o nagradi, kazni in odpuščanju s pogledi evropskih racionalistov. Tukaj se izkaže, da je najbolj očitna posebnost Svetega pisma njegov personalizem, ker je težišče na odnosu med človeško in Božjo osebo v zavezi, ki nujno zahteva medsebojno zvestobo. V odnosu do odpuščanja odkriva, da podobno kot se odpuščanje ne more uveljaviti v kozmoloških nazorih, se ne more tudi v racionalističnih pristopih v filozofiji in pravu. Za usmiljenje in odpuščanje je mesto le v nazorih, ki poleg splošnih naravnih zakonov in racionalne logike upoštevajo tudi osebnostne značilnosti človeka in Boga. Sveto pismo je doseglo vrhunec prav v pojmovanju usmiljenja, odpuščanja in sprave zaradi zaveznega odnosa med Bogom in človeštvom. V soočenju med Svetim pismom in racionalnimi filozofskimi sistemi postavlja in odgovarja na vprašanja, ali so razlogi srca onkraj razlogov razuma ali v nasprotju z njimi, ali so poleg čiste racionalnosti upravičeni še kakšni drugi načini obravnavanja dopustnosti usmiljenja, ali veljajo Božja merila za človeka v dobesednem ali prenesenem pomenu. Zatrjuje, da načelo pravičnosti zahteva, da morajo obstajati vzroki za kazen in odpuščanje. Kjer je pravičnost kategorija čiste logike, povsod, kjer obstajajo vzroki za kazen, izključuje usmiljenje in odpuščanje. V Svetem pismu, kjer usmiljenje pomeni razkrivanje vseobsegajoče Božje dobrohotnosti, je le-to povezano z določenimi pogoji s strani krivič-

nika, t.j. z njegovim kesanjem. Bog v svojih sodbah vedno upošteva človekovo temeljno nepopolnost kot olajševalno okoliščino. Kadarkoli se kesa in želi poboljšati, mu je zagotovljeno popolno Božje odpuščanje. Zato je tudi človek, ker je sam nepopoln, dolžan odpustiti drugemu človeku, kadar obstajajo za to razlogi. Tukaj avtor razčlenjuje različne primere krivde, ne/obžalovanja in odpuščanja. Končni sklep je, da zgolj racionalna razlaga vidi med retributivno pravičnostjo in usmiljenjem nepremostljivo nasprotje. Človek pa dojema svet ne le s čisto logiko, temveč tudi z globljim notranjim uvidom, ki pozna ontološko-eksistencialne razloge za usmiljenje in odpuščanje.

V splošnih sklepih avtor med drugim ugotavlja, da je v hebrejskem Svetem pismu pogostejša grožnja s kaznijo kakor obljuba nagrade; znamenje resne krize, ki je ogrožala zavezni odnos med Bogom in Izraelom ter drugimi narodi. Nagrada je razumljena v neločljivi povezavi z dejanji. Je sodba, da je bilo dejanje dobro. Grožnja s kaznijo je svarilo pred prihodnjimi dejanji. Kazen pa je sredstvo, s katerim njen povzročitelj globlje spozna samega sebe, svoja dejanja in pravo naravo svojega življenja. Hebrejsko Sveto pismo in tudi mnoga nesvetopisemska besedila govorijo, da je vzročna povezava med krivdo in kaznovanjem tako globoka, da se ne more nihče izogniti negativnim posledicam svoje krivde. Hudodelstvo je poškodovalo hudodelčevo dušo in tako hudodelec kaznuje samega se-

be. Tako noben zločin ne ostane ne-kaznovan. Toda kazen ima vedno pozitiven, torej vzgojni cilj. Kljub vzgojnemu namenu kazni in premoči Božjega usmiljenja nad nujnostjo povračila se tema usmiljenja in odpuščanja v hebrejskem Svetem pismu pojavlja redkeje kot tema kazni, kar je znamenje vztrajnega človekovega upiranja Bogu. Božje odpuščanje predvideva priznanje krivde in kesanje, vendar Božja pripravljenost za odpuščanje na nedoumljiv način celo presega človekovo sposobnost, da se pokesa in poravna svojo krivdo. Najpomembnejše sporočilo Svetega pisma je, da so spreobrnjenje, odpuščanje in sprava mogoči celo po najtežjem odpadu. Krivec sicer nima pravice zahtevati odpuščanje, vendar ga Bog naklanja, ker hoče izpolniti prvobitni načrt - ustvariti harmonijo v svetu.

Nazadnje avtor predstavi filozofe in literate, ki so se najizvirneje približali razmerju med nagrado, kaznijo in odpuščanjem in pri tem odkrili in izrazili globoko soglasje s svetopisemskim razodetjem. Le-to potrjuje, da je bistvo Božjega namena v Svetem pismu paradokсно protislovje med racionalnim načelom pravičnosti in očetovske ljubezni. Bog je kot stvarnik in začetnik zaveze očetovsko povezan s človeškimi bitji in posebej z izvoljenim ljudstvom, zato ne more nenehno vztrajati v jezi, čeprav ni upanja, da bi se ljudstvo korenito spreobrnilo. Toda tako kot starši in otroci ter vsi, ki so povezani z vezmi ljubezni, drug do drugega ne bi mogli storiti dejanj, ki bi jih po načelu pravičnosti morali,

tako Bog v Svetem pismu ne more obsoditi svojih otrok. Nenehno odpušča in prizanaša. Njegovo usmiljenje bi se končalo le v primeru človekove popolne zakrknjenosti. Paradoksalno pa je, da je po nauku Svetega pisma prav Božja moč temelj njegove pravičnosti in ljubezni, kakor zagotavlja Knjiga modrosti (11,21-12,2). Ta usmiljenost postane tudi najvišje pravilo človeka in ga napravlja plemenitega.

Jože Krašovec se je s svojo raziskavo posvetil nadvse pomembnemu življenjskemu področju. Zastavljeno nalogo je izvedel z izjemno prodornostjo blicista in filozofa pri odkrivanju vseh možnih vidikov medsebojnega razmerja med zadevnimi vprašanji. Odgovori so logično utemeljeni in prepričljivi. Analiza besedil je natančna in celostna in ker se ta tema nahaja v domala vseh knjigah hebrejske Biblije, smo tako dobili izvrsten svetopisemski komentar v domačem jeziku, kar je posebej dragoceno za svetopisemski študij na teološki fakulteti. Toda to ni le komentar, temveč biblična teologija. Vse analize besedil povezuje zastavljeno vprašanje o odnosu med nagrado, kaznijo in odpuščanjem in avtor najdeva odgovor v vedno novih odtenkih, kot jih svetopisemsko razodetje odkrije po zavzetem raziskovanju. V najrazličnejših kombinacijah prihaja na dan odkritje, da Božja logika ravnanja s človeštvom neskončno presega zgolj človeško sklepanje in s tem se Sveto pismo znova izkazuje kot zakladnica neizpodbitnega upanja.

Snežna Večko

Mirjana Filipič SL, *Poetika in tipologija eksodusa: zmagoslavni vidik* (disertacija)

Dne 31. januarja 2000 je s. Mirjana Filipič iz skupnosti Loyola odlično ubranila zgoraj navedeno disertacijo pod mentorstvom akad. prof. dr. Jožeta Krašovca. Študija se deli v naslednje oddelke: Uvod (str. 8–26); prvi del: Biblična tipologija (str. 27–166); drugi del: Patristična tipologija (str. 167–267); Zaključki (str. 268–279); Okrajšave in Slovstvo (str. 280–303).

Predstavitev teme v uvodu

V uvodu avtorica razloži razloge za obravnavo eksodusa pod zmagoslavnim vidikom, in sicer zgodovinsko na temelju značilnih svetopisemskih in patrističnih pričevanj. Zmagoslavni vidik takole razloži: »Raziskujemo proces oblikovanja zmagoslavne države ljudstva pred Bogom in njegovo odvisnost od prepoznanja zmagovalnega Božjega delovanja v modelu eksodusa, ki ga razumevamo kot temeljni model zgodovine odrešenja. Zanimajo nas vprašanja, kdaj je zmagoslavje ljudstva udejanjeno, kdaj le preroško napovedano in kako vstopa v zgodovinsko udejanjenje Božje zmage njeno obredno ponavzočevanje. Raziskujemo tudi vprašanje, kako zmagoslavna drža prehaja od posameznika na narod, od izvoljenega naroda na vse narode in kakšna je učinkovitost stalne zmagoslavne države ljudstva pred Bogom.«

V nadaljevanju avtorica utemeljuje omejitve temeljne svetopisem-

ske obravnave na dve pesmi, ki do slej še nista bili obravnavani v odnosu do dogajanja na morju: 2 Mz 15,1–21 in Raz 15,3b–4. Dalje omenja razmerje med poetiko in tipologijo in posebej razlaga značilnosti biblične in patristične tipologije. Osnovno načelo biblične tipologije je načelo enosti Svetega pisma, ki jo utemeljuje Božje delovanje v konkretnih zgodovinskih dogodkih. Enost temelji torej na zgodovinski kontinuiteti v treh obdobjih: preteklost, sedanost in prihodnost. Patristična tipologija temelji na tej postavki in posebej izpostavi odnos med staro in novo zavezo. Avtorica navaja dve smeri, ki se razlikujeta glede stopnje upoštevanja zgodovinske razsežnosti bibličnega besedila: alegorično s središčem v Aleksandriji in tipološko s središčem v Antiohiji. Tipologija bistveno bolj poudarja pomen zgodovinskega položaja besedil kakor alegorija. Avtorica povzema značilnosti obeh: »Alegoriji in tipologiji je skupno priznanje dveh resničnosti besedila, zgodovinske in presežne, ki sta si v odnosu na tak način, da ena priključuje drugo in se ne izčrpa sama v sebi, ampak presega realnost, ki jo besedilo predstavlja. Kasnejši razvoj patristične tipološke metode prinaša tako imenovano simbolično strukturo, ki povzema iz tipologije nujno zgodovinsko razsežnost, kolikor povezuje zgodovinske dogodke, in iz alegorije presežno, kolikor se iz zgodovinske resničnosti povzdigne v duhovnost, nezgodovinskost« (str. 23).

Prvi del disertacije

Prvi del disertacije ima štiri poglavja: I. Omejitev na zmagoslavni vidik (str. 27–63); II. Poetika Mojze-sovega hvalospeva (2 Mz 15,1b–18,21b) (str. 64–110); III. Zmagoslavni tip eksodusa v 2 Mz 15,1b–18,21b) (str. 111–131); IV. Zmagoslavni (eshatološki) antitip eksodusa v Raz 15,2–4 (str. 132–166). V prvem poglavju avtorica navaja vsa besedila, ki v treh smereh predstavljajo tematiko eksodusa pod zmagoslavnim vidikom. Govor je o prvem, drugem in tretjem eksodusu. Prvi eksodus je podan v edinstvenem Mojzesovem hvalospesu (2 Mz 15,1–21), ki stavi v ospredje zmagoslavno delovanje Boga in tako predstavlja vrhunec celotne zgodbe 2 Mz 1–15. Prvi eksodus je povod za zmagoslavno spominjanje dogodka ob morju (Ps 66, 74, 77, 78, 105, 106, 114, 136; Mdr 10–19) in za preroško napoved drugega eksodusa pri Drugem Izaiju in za opis zgodovinsko udejanjenega drugega eksodusa v opisih Ezrove in Nehemijeve knjige. Tipologija drugega eksodusa po vzoru izhoda iz egiptovske sužnosti slika zmagoslavni poseg Boga v mračno dobo babilonskega izgnanstva, da reši izvoljeno ljudstvo.

V drugem poglavju avtorica v kritičnem odnosu do bogate bibliografije natančno analizira hvalospev v 2 Mz 15,1b–18,21b in ugotavlja, da hvalospev predstavlja samostojno izročilo, ki je bilo dolgo po dogodku vstavljeno v poročilo o izhodu iz Egipta. Hvalospev odraža tipološko razlago dogodka na morju v obre-

dnem življenju starega Izraela. Prvi del pesmi v zmagoslavnem razpoloženju opeva Božjo zmago nad sovražnikom, drugi del pesmi se osredotoča na vodenje ljudstva do svetišča. Ker je svetišče podoba nebeškega svetišča, pesnik v drugem delu hvalospeva preroško nakazuje drugi in tretji, tj. eshatološki eksodus. V tretjem poglavju si avtorica zastavlja cilj, da pokaže zakonitosti zgodovinske in mitološke tipologije. V zgodovinski tipologiji pripovednega dela (pogl. 14) negativni strah Izraelcev pred Egipčani tipološko nakazuje pozitivni strah pred Gospodom, ki se je izkazal kot rešitelj ljudstva. Hvalospev strah predstavi kot sredstvo zmagoslavja in olajšanja za odrešeno ljudstvo in sredstvo ohromitve za sovražnike. V pripovednem delu Jahve pride do veljave kot Gospod zgodovine in stvarstva, v hvalospesu opis dogodkov nadomešča dejanje poveličevanja Gospodove odrešujoče moči. Božje delovanje je opisano samo v zvezi z uničenjem sovražnikov s potopitvijo, da pride do veljave zmagoslavna drža izvoljenega ljudstva. Strah je prenešen na sosednja ljudstva, ki v strahu omogočijo njegov prehod do svetišča. V ospredju je vodenje ljudstva do svetišča. Tako se kaže antitetični učinek Božje sodbe: sovražniki se pod močjo Božjega duha, ki deluje nad vodami, potopijo v globinah voda, ljudstvo se poda na zmagoslavno pot do svetišča skozi sosednja ljudstva, ki jim od strahu otrdi oziroma okameni srce. V hvalospesu je mogoče zaznati sledove kanaanske, babilonske in egipčanske mitologije,

toda mitološke prvine so bile v luči neprimerljivosti Jahveja z drugimi bogovi vključene v proces historizacije in so s tem dobile bistveno nov pomen. Na str. 124–125 avtorica najbolj jasno opredeli razmerje med izvornim pomenom in pomenom mita ter njegovo vlogo v hvalospevu: »V hvalospevu se pesnik neprestano obrača v drugi osebi na Boga in mu je spominjanje na velika Božja dela zmage le povod za izkazovanje slave, v mitu pa gre za pripoved, ki je vsa skoncentrirana na spopad med demonskimi in božjim silami, ki se konča sicer z zmago in božjim kraljevanjem, ohranja pa gnostične temelje ... Avtor hvalospeva se samo posluži kozmičnega opisa boja, da bi poudaril zmago nad zgodovinskim sovražnikom, boj ostaja le povod za izkazovanje slave Bogu.«

Četrto poglavje ima naslov »Zmagoslavni (v kazalu: eshatološki) antitip eksodusa v Raz 15,2–4«. Tu avtorica obravnava aktualizacijo eksodusa v luči Kristusa, zmagoslavnega Jagnjeta, ki bo v eshatološki dobi osvobodil vsa ljudstva. Pesem pojejo zmagujoči kot »pesem Božjega služabnika Mojzesa in pesem Jagnjeta«. Okvir hvalospeva je tu tipologija Božje sodbe v egiptovskih nadlogah. Avtor Razodetja nadlogam daje univerzalen in dokončen pomen. V navedenem odlomku je izpostavljena tipologija poti v odnosu do Siona. Zlo je izraženo s podobami mitoloških pošasti. »*Novum* zmagoslavja eshatološke skupnosti na steklenem morju je v tem, da ne slavi Boga zaradi lastne pretekle

rešitve, ampak za prihodnjo rešitev vseh narodov, ki jo zre vnaprej udejanjeno, čeprav je realno prisoten proces nadlog, ki se mora še dopolniti« (str. 165).

Drugi del disertacije

Drugi del disertacije ima tri poglavja: I. Patristični tip eksodusa v 2 Mz 15,1–21 (str. 167–218); II. Patristični antitip eksodusa v Raz 15,2–4 (str. 219–245); III. Ovrednotenje zmagoslavne tipologije (str. 246–267). V uvodu avtorica opozori, da patristična tipologija temelji na kristoloških, zakramentalnih, duhovno-moralnih in eshatoloških postavkah. Težišče njene raziskave je kristološka postavka.

V prvem poglavju avtorica opozori na pomen simbolike zmagoslavnega petja ljudstva v patrističnih in nekaterih judovskih komentarjih. Vidiki patristične tipološke interpretacije so: osebna duhovna pot; simbolika glasbenih instrumentov kot sredstvo darovanja, skladnost telesa, duše in duha. Patristična razlaga posveča posebno pozornost refrenu v 2 Mz 15,1b.21b, ki izpostavlja Božjo vzvišenost, ki se je pokazala v obvladovanju uporne vojske. Sinekdoho »konj in jezdec« so v razmerju do izvornika razlagali kot temeljni simbol zla, v kristološki perspektivi pa kot podobo poti do odrešenja. V kontekstu 2 Mz 15,2–7a so cerkveni očetji izpostavili Gospodovo desnico kot osnovni kristološki simbol v teologiji sodbe nad upornimi sovražniki in odrešitve pravičnih. V kontekstu 2 Mz 15,7b–12 so

očetje razvili pnevmatološko razlago dogodka ob morju. Razdelitev voda so pripisovali delovanju duha Božje jeze, ki je izvršila sodbo nad grešniki. V vrstici 10 so videli Božjega Duha, ki ima značaj rešitelja in tolažnika. Na temelju vrstice 11 so poudarili Božjo neprimerljivost. V tretji kitici (v. 13–17) so očetje videli Gospodov način vodenja vseh narodov v pravičnosti in usmiljenju. Povzetek vseh stališč kaže, da je patristična interpretacija trinitarična.

V drugem poglavju avtorica ugotavlja, da očetje Razodetje razlagajo v luči sedanjega položaja Cerkve na zemlji; eshatološki vidik le redko pride do veljave. Značilno je povezovanje tipoloških in alegoričnih vidikov v razlaganju pravične sodbe nad zakrknjenimi. Prehod skozi Rdeče morje v Razodetju služi kot tip zmagoslavne darovanja velikonočnega Jagnjeta in prehoda novega izvoljenega ljudstva skozi okamenelo judovsko ljudstvo. Dvojna materija, steklo in ogenj, simbolizira vode krsta z Jagnjetovo krvjo.

V tretjem poglavju je avtorica predstavila patristično tipološko razlago 2 Mz 15,1–21 in Raz 15,2–4; gre za kristološko, krstno, duhovno moralno in eshatološko tipologijo. Za patristično zmagoslavno kristološko tipologijo je značilen poudarek, da je Kristus uničil hudiča, kakor je Jahve na morju uničil faraona. Cerkveni očetje z dogodkom na morju povezujejo Jezusovo učlovečenje in prvi obisk v temlju, njegov krst v reki Jordan, njegove razprostrte roke na križu, njegov spust v podzemlje in njegov prihod v po-

slednji sodbi. Vidiki patristične tipologije so: Kristus kot velikonočno Jagnje, Jezusova zmaga brez prelita krvi, zmagoslavje v tipologiji Kristus - Mojzes, razširitev kristološke tipologije na skrivnost učlovečenja, Kristusov krst - sestop v podzemlje, prehod iz smrti v vstajenje. Krstna tipologija prehoda skozi morje se opira na zunanjo podobnost prehoda skozi vodo. Ta vidik pride izrecno do veljave v Pavlovi zakramentalni tipologiji v 1 Kor 10,1–2. Dalje se poudarja enkratnost krsta in duhovna pot po prejemu krsta, motiv stvarjenja in prerojenja v Svetem Duhu. Kristusova prelita kri kot podoba vode, simbolika trojne odpovedi hudemu duhu. Patristična eshatološka tipologija je izpostavila podobo steklenega morja kot morja žveplena ognja, mučence kot Gospodovo desnico in dejavno vlogo mučencev.

Zaključki

Avtorica najprej poudarja, da je v obeh obravnavanih svetopisemskih besedilih zmagoslavni vidik jasno nakazan v uvodni napovedi pesmi (2 Mz 15,1; Raz 15,3). Uvod v Zaključke takole končuje: »V zaključkih bomo skušali kritično oceniti rezultate raziskave glede na temeljne svetopisemske postavke. Kakšno je razmerje med starozaveznim razumevanjem eksodusa in kristološko interpretacijo cerkvenih očetov? Zaradi katerih teoloških principov se biblična in patristična tipologija razhajata in v čem se povezujeta? Na kakšen način je zma-

goslavna tipologija eksodusa oba-krat v celoti izčrpana, ko sega na ontološko raven človeka ter mu daje nov antropološki temelj predvsem v zmagoslavnem razumevanju telesnega trpljenja?«

V prvem oddelku avtorica izpostavlja ontološko osnovo zmagoslavlja v svetopisemski in patristični tipologiji eksodusa. Osnova je stvarjenje, ki ga Bog nadgrajuje s svojimi zmagoslavniimi posegi, ko izvoljeno ljudstvo vodi skozi morje oziroma iz območja zla na goro, ki si jo je izvolil za svoje prebivališče. V drugem oddelku omenja oblikovanje zavesti, da je vsako delovanje Boga zmagoslavno. Kaže se v prvem eksodusu, v obrednem ponavzočevanju, v drugem eksodusu in v preroški napovedi eshatološkega eksodusa. V tretjem oddelku se sprašuje po razlogih, zakaj se malokrat pojavlja zmagoslavje ljudstva. Ugotavlja, da je razlog predvsem v tem, da klic ljudstva v stiskah največkrat zamegljuje njegova krivda nezvestobe, zato nikoli nima razlogov za sklicevanje na svoj doprinos v reševanju. V četrtem oddelku ugotavlja, da eksodus predstavlja temelj zmagoslavnemu izrazu ljudstva v Svetem pismu. V petem oddelku opozarja na daritveno osnovo kristološke razlage eksodusa, v šestem na trinitarično razsežnost. V sedmem oddelku obravnava razliko med zakramentalno in duhovno moralno tipologijo, v osmem dejavnost zmagoslavnega pričevanja za druge, v devetem končno sintetično podaja razlike med svetopisemsko in patristično tipologijo.

Stališče glede teme, metode in zaključkov

Medotodološka razdelitev naloge v svetopisemski in patristični del temelji na sami naravi tipologije eksodusa. Težko bi našli kakšno drugo temo, ki nudi tako nesporno in mnogostransko možnost prikaza tipološke razlage v stopnjevanju od prvotnega zgodovinskega do kristološkega in eshatološkega vidika kot je tema eksodusa. Tipološka eksegeza temelji na postavki o kontinuiteti Božjega načrta, zaradi katerega so Božja dela v stari zavezi predpodbaba Božjih del v novi zavezi. To pomeni temeljno enotnost med staro in novo zavezo, toda nova zaveza pogled usmerja v globlji teološki uvid. Zaradi tega je nova zaveza pogosto antitip stari zavezi, ki pomeni tip. Prehod skozi Rdeče morje in potopitev faraona je tip krsta, v katerem so kristjani osvobojeni, moč zla pa je uničena. Razmerje med tipom in antitipom je celo narekovalo izbor svetopisemskih besedil za liturgično rabo v lekcionarjih. Dogodek ob morju tako v velikonočni vigiliji doseže svoj višek kot tip v razmerju do krščanske velike noči. Tipologija je v obdobju patristike in srednjega veka predstavljala splošno priznani in sprejeti ključ za branje Stare zaveze v luči Jezusa. Reformacija, ki zavrača izročilo, je tipologijo teoretično sicer odpravila, ni je pa mogla zatreti v praksi. V novejšem času so veliki protestantski eksegeti kot so Gerhard von Rad, Werner Georg Kümmel in Austin Farrer segli po tipološki osnovi po-

dajanja razmerja med obljubo in izpolnitvijo.

Avtorica disertacije je v uvodu nekoliko nakazala podobnost in razliko med alegorijo in tipologijo. Tega razmerja se tudi kasneje tu in tam dotika. Ker pa se v patrističnih in kasnejših komentarjih zelo ozko prepletata ti dve eksegetični metodi, bi kazalo to razmerje nekoliko bolj razviti. Zdi se, da alegorijo najbolj ustrezno opredelimo kot izpolnitev tipološke eksegeze. Alegorična eksegeza temelji na postavki, da izvirno besedilo dejansko pomeni nekaj drugega, kakor kaže njegov dobesedni pomen. Poudarek je na globljem, skritem ali mističnem pomenu besedila. Predstavniki alegorične eksegeze so priznavali zgodovinsko kontinuiteto, a so starozavezna besedila hoteli osvoboditi njihovega zgodovinskega konteksta z iskanjem globljega, nadčasovnega, univerzalnega duhovnega pomena. Danes številni eksegeti namesto alegorije in tipologije raje poudarjajo univerzalni pomen simbola. Takšen pristop med drugim lahko najdemo tudi pri filozofu Ludvigu Wittgensteinu.

Avtorica disertacije je dobro izbrala po eno značilno starozavezno in novozavezno besedilo za natančno analizo, da bi prikazala razvoj svetopisemske tipologije, na temelju te pa samodejno nadaljevanje tipološke interpretacije v patrističnih spisih. Na splošno sta analiza in izpeljava zaključkov prepričljiva in dovolj skladna. Pomanjkljivosti niso takšne, da bi omajale zasnovo in izpeljavo disertacije. V glavnem gre za

vprašanje doslednosti v izpeljavi zaključkov in v tehnični izvedbi. Avtorica premalo dosledno izpeljuje induktivno metodo, saj včasih v uvodu napove sklep, ki je razviden šele iz analize. V uvodu v drugo poglavje prvega dela npr. napoveduje: »S poetičnimi izraznimi sredstvi želimo odgovoriti na vprašanje, kako je v hvalospevu predstavljen dogodek na morju in kako se navezuje na temo vodenja ljudstva do svetišča. Posebej želimo poudariti dinamičnost razlag drugega dela hvalospeva, ki odpira prenesene pomene, na podlagi katerih bomo lahko gradili zmagoslavno tipologijo eksodusa ...« (str. 64). Sklep k istemu poglavju se začne: »Na podlagi poetične analize hvalospeva 2 Mz 15,1b–18,21b smo izdelali dinamično razlago, ki zaradi obrednega življenja Izraela dopušča tipološko branje in odpira prenesene pomene drugega dela hvalospeva ...« (str. 110). Uvod v tretje poglavje začne: »Na podlagi dinamične interpretacije hvalospeva, ki smo jo izdelali v prejšnjem poglavju, sedaj prikažimo tipološke zakonitosti, ki tvorijo zmagoslavni tip eksodusa.« Znanstvena razlaga praviloma ni »dinamična«, kot pravi avtorica disertacije, pač pa lahko ugotovi dinamičnost besedila. Namen analize je, da ugotavlja dejstva ali stanje, dejstvo pa je morda tudi dinamičnost pesmi. V tehničnem pogledu je najti pomanjkljivosti v sistemu opomb, ker ni poenoten glede ločil (npr. str. 56), okrajšav in bibliografije. Včasih brez potrebe uporablja tujke.

Jože Krašovec

Janez Markeš, *Princip neliberalnosti in vrednostne podlage slovenske nacije: ocena politično filozofske države Slovencev* (disertacija)¹

Mag. Janez Markeš je predložil doktorsko tezo »Princip neliberalnosti in vrednostne podlage slovenske nacije: ocena politično filozofske države Slovencev« in jo izjemno uspešno javno obranil po soglasni oceni komisije v sestavi:

dekan prof. dr. Anton Stres, predsednik in člani: prof. dr. Janez Juhant, višji znanstveni sodelavec dr. Jure Perovšek, izr. prof. dr. Vinko Potočnik in doc. dr. Anton Jamnik; dr. Perovšek iz Inštituta za novejšo zgodovino, ostali s TEOF UL.

Teza obsega 230 strani in je napisana po kriterijih, ki se zahtevajo za doktorsko delo in vsebuje uvod, štiri poglavja, zaključek in povzetek ter literaturo.

1. poglavje z naslovom »Historična ozadja« obsega *historični pregled razvoja vprašanja*. 2. poglavje z naslovom. »Udejanjenje naroda ali bistvo slovenskega politično-filozofskega problema« je predstavitev temeljnega problema. 3. poglavje »Udejanjenje naroda v zgodovinskih politično-filozofskih dilemah« predstavlja zgodovinske konflikte udejanjanja slovenskega naroda. Končno 4. poglavje z naslovom »Socializem in slovanski kolektivizem proti liberalni individuaciji« predstavlja vrhunec teze, ki se zaostri v ugotovitev, da slovenski narod zaradi omenjenega narodno-genetskega razvoja ni uspel preseči kolektivnosti ter se udejaniti kot moderni družbeni subjekt.

V prvem poglavju avtor historično-kritično obravnava narodni razvoj. Presoja vloge in pomen protestantizma in izpostavlja, da je ta imel predvsem versko vlogo in ni bil narodno gibanje. Na (ne)oblikovanje slovenske suverenosti je močno vplivala nemoderna Avstrija, kljub kratkemu obdobju pa so pomembno sled pustili Francozi kot izvorna dežela republikanskega načela. Posebno usodna za nacionalno osveščanje je bila kontroverzna vloga liberalnega gibanja na Slovenskem. To se je namreč deklariralo kot narodno-napredno, zastopalo pa je reakcionarne vsebine (oblast skupaj z zatiralci naroda - Nemci, gospodarsko hegemonijo predvsem pa izčrpavanje v kulturnem boju zoper Cerkev in vero). Tuje dominacije so torej dale nastavek za vrzel med (moderno) formo in (premoderno) vsebino, kar še danes določa narodovo življenje.

Drugo poglavje predstavlja bistvo narodnega politično-filozofskega problema. Slovenci nihajo med ideologijami in v njih iščejo utemeljitev nacionalnega vprašanja. Problem slovenstva med pred- in postmodernostjo je iskanje in vzpostavljanje smiselnosti narodnega prek tujerodnih (ideoloških) izvorov, ki slovenski nacionalni smiselnosti identiteti ne dovolijo avtonomnosti. To heteronomnost sta uveljavila posebno socializem in komunizem.

V tretjem poglavju Markeš razčlenjuje razmerje med javnostjo, literaturo, mediji, kar je pomemben dejavnik moderne nacije kot sestavni del porazdelitve oblasti. Tvorba

politične javnosti na Slovenskem je bila v preteklosti in je v sedanjosti problem. Avtor kritično preveri duha protestantizma in duha katolištva ter ocenjuje njuno vlogo pri vzpostavljanju (religioznega) smisla slovenske nacije. Ugotavlja kolektivistično religiozno katoliškost, ki se danes izraža med drugim tudi v strahu Slovencev do Cerkve ter socialistično areligiozno kolektivnost, ki je kot ideološki antipod prejšnje posledica zgodovinskih okoliščin. Slovenska liberalnost se izraža kot anti-liberalizem, kar avtor pokaže prek zgodovinskih razmerij med katoliškim, liberalnim in socialističnim taborom in njihovimi konkretnimi prepletanji v zgodovini.

Zadnje poglavje je raziskava kolektivističnosti religioznega oziroma smiselnostnega v nacionalnem razvoju. Odločilno vlogo v tem procesu igra prepletanje in razumevanje socialističnih programskih elementov pri treh osnovnih slovenskih političnih taborih: liberalcih, socialistih in katoličanih. Razmerje med slovanstvom in novoveškimi socializmom pokaže, kako se je s tega vidika v našem družbenem razvoju razumevalo katoliško krščanstvo in kako se je uveljavljala socialna misel, ki se je širila s socializmom ter prešla kot sekulariziran socializem v komunizem.

Sklep potrjuje princip neliberalnosti slovenske nacije: Niso se uspele jasno opredeliti podlage slovenske nacije in zato tudi ne opredeliti njeni konstitutivni elementi. Slovenci zato ne (z)moremo vzpostaviti sistema smisla nacije. Današnja ob-

lika narodove substance in njenega konstitutivnega smisla je oblika kržanca med predmodernostjo in modernostjo in je razlog za vegetiranja nacije. Slovenija je z vzpostavitvijo države prevzela moderno formo, ohranila pa predmoderno vsebino: formalna demokracija se vzdržuje prek kolektivne regulirane (komunistične) družbene zavesti. Moderna država pa lahko avtonomno deluje le na podlagah smisla, ki omogočajo konsistentno in avtonomno narodovo življenje in so kohezivna sila njegovega razvoja, ne pa na zgolj prisilnih mehanizmih kolektivne zavesti.

Kandidat je za svojo tezo obdelal okoli 50.000 strani relevantnega gradiva in dosledno upošteval izsledke zgodovinske, filozofske in teološke stroke pri obravnavi teh dilem. Tezo je smelo zastavil, jo razvil in oblikoval v klenem, razumljivem in sočnem jeziku ter uspešno dokončal njeno glavno misel. Včasih so njegove formulacije zelo neposredne in tudi izvirne. Avtor se je držal analitične razčlenitve relevantnih pojavov, jih metodološko na širokopoteznem področju v presečišču zgodovine, socialno-politične filozofije, religiozologije in teologije ustrezno obdelal in spravil v smiselne sintetične povezave. Predstavitev teh problemov zahteva izjemno vsestransko in celovito poznavanje razvoja narodnega vprašanja in posebej njegovih idejnih oziroma smiselnih podlag. Posebej je treba opozoriti na znanstveno filozofsko in teološko aktualnost teze, saj je avtor raziskal v narodovem življenju reli-

giozne oziroma filozofsko-teološke postavke, ki utemeljujejo smiselnost narodovega življenja in tako tudi življenja avtonomnega (svobodnega, postmodernega) posameznika, s čemer se ukvarjajo tudi moderni sociologi. Avtor je tu posebej izpostavil svojega rojaka Tomaža Luckmanna pa Maxa Webra in druge. Vprašanja narodnega razvoja ni mogoče razreševati brez podlag smisla, kjer avtor prek krščanskih smiselnostnih podlag v narodnem razvoju Slovencev išče primerjalne osnove za sodobni politično-filozofski (primerjalni) odgovor na to dilemo. To pa je tudi iskanje temeljev za novoveški narodnostni subjekt in posebno za njegov postmoderni razvoj.

Avtor je torej napravil utemeljene primerjave filozofsko-etičnih kvalitiet posameznih razvojnih tokov na Slovenskem v mednarodnem okviru, pokazal na njihove avtoritetne zavore. Teoretični okviri razvoja smiselnih podlag nacije med predmoderno in postmoderno nudijo oceno politično-filozofskih dilem Slovencev. Pokazale pa so se vrzeli slovenskega nacionalnega razvoja in tako tudi dileme sodobne slovenske družbe.

Markeševo delo je izjemen prispevek za razumevanju sodobnih vprašanj naroda, saj reflektira slovenski nacionalni razvoj v etično-filozofskem oziroma teološkem kontekstu ko odpira razumevanje nacionalne vsebine smisla narodovega obstoja. Iz te perspektive pa izhaja tudi vprašanja eshatološke prihodnosti narodovega življenja in razvoja.

Delo je izvirno, oblikovno dodelano in dobra podlaga za nadaljnje razprave o tem perečem problemu narodove sedanjosti in prihodnosti.

Avtor za svoje delo po soglasni oceni mentorjev zasluži najvišjo oceno (*summa cum laude*).

Janez Juhant

¹ Janez Markeš, *Princip neliberalnosti in vrednotne podlage slovenske nacije: ocena politično filozofske države Slovencev* (dissertacija); mentor: prof. dr. Janez Juhant, somentorja: izr. prof. dr. Vinko Potočnik in doc. dr. Anton Jamnik.

John Bowker (urednik), *The Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford University Press, Oxford/New York 1999 [1997], 1111 str.

Proučevanje svetovnih verstev (če tukaj izvezamo za evropsko percepcijo seveda povsem specifičen položaj krščanstva in judovstva ter s posredovanjem arabskih srednjeveških filozofov deloma tudi položaj islama) se s stališča *evropsko-ameriške akademske znanosti* začne sredi 18. stoletja; naprej s prvimi prevodi najpomembnejših klasikov religij Indije (1785/ Wilkinsov prevod *Bhagavadgîte*, 1801-02/ Anquetil-Duperronov prevod upanišad v latinščino - *Oupnek'hat*), Kitajske (1736/ jezuit P. Regis prevele *Yijing* v latinščino) ter postopnimi prevodi in religiološkimi raziskavami drugih svetovnih verstev v naslednjih stoletjih (znamenita knjiga tibetanskega budizma *Bar do thos grol/Tibetanska knjiga mrtvih* je bila v prevodu Evans-Wentza v angleščini prvič dostopna 1927. leta, zanimanje za japonski zen budizem pa se začne še pozneje, po drugi svetovni vojni s prvimi angleškimi knjigami japonskega budističnega filozofa D. Suzukija). V 20. stoletju se religiološka in teološka znanost soočita tudi v vprašanji odnosov med posameznimi verstvi, eden izmed znakov naraščajoče potrebe po tem nedvomno predstavljajo že dokument 2. vatikanskega koncila *Nostra aetate* in številne pokoncilske teološke razprave o medreligijskem dialogu. Danes pa v okviru akademskega proučevanja svetovnih verstev lahko govorimo o težnji po pospeše-

nem dialogu na vseh ravneh in hkrati o stanju, ko imamo v humanistični znanosti na voljo zadosti akademskega znanja, s katerim se lahko ubranimo pred številnimi predsodki, ki so tako usodno zaznamovali proučevanje svetovnih verstev v preteklosti in jo nemalokrat še danes.

Oxfordski slovar svetovnih verstev, ki je leta 1999 prvič izšel tudi v mehki vezavi in ki je bil preveden tudi že v nemški jezik (pri založbi Patmos, 1999), je pod uredniškim vodstvom Johna Bowkerja zbral vrsto pomembnih strokovnjakov s področja zgodovine verstev in sodobnega veroslovja (A. Abbotts, P. B. Clarke, L. Cohn-Sherbok, J. R. Hinnells, J. Kitagawa, E. Nesbit, H. Turner, M. Wiltshire), ki so s svojim souredniškim delom ustvarili izjemno predstavitev zgodovine svetovnih verstev in podob njihove današnjosti. Med ustvarjalci gesel med drugimi najdemo denimo Julio Ching (kitajska religija), Gavina Flooda (hinduizem), Damiena Keowna (budizem), Andrewa Loutha (krščanstvo), ki nam ponujajo dosledno in široko predstavitev vseh bistvenih prelomnic in pojmov iz zgodovine svetovnih verstev in gibanj od začetkov vse do danes ter najvidnejših osebnosti iz zgodovine verstev ter filozofije religije.

Knjiga je opremljena z uvodom glavnega urednika Johna Bowkerja, v katerem se avtor sprašuje o pomenu kot besede in pojava ter z navezavo na bistvene elemente religioznega (mite, rituale, tekste, simbole, osebnosti) hkrati nakazuje obseg in namen pričujočega dela.

Na koncu dela je dodana tudi zelo uporabna dvojna primerjalna tabela dveh sistemov transkripcije kitajskih pismenk (Wade-Giles in pinyin) ter obširen indeks, ki z najpomembnejšimi pojmi kaže na različne manifestacije določenega kompleksnega pojava znotraj različnih religijskih tradicij (npr. »women«, »theology«, »texts«, »prayer«, »food«, idr.). Tako je že v zasnovi dela vidna izrazito sodobna primerjalna metoda obravnavanja svetovnih verstev in obenem hermenevitično odprta zasnova knjige.

Preden se na kratko posvetimo vsebinskim poudarkom, še nekaj: *Oxfordski slovar svetovnih verstev* je delo, ki prinaša (kar je posebej pomembno za slovensko, žal tudi akademsko, stvarnost) mednarodno akademsko normirane transkripcije vseh besed, tako da je pred bralcem tudi jezikovno dosledna predstavitev vsakega gesla.

Oxfordski slovar svetovnih religij prinaša v svoji vsebinski zasnovi metodološko enakovredno in z bistvenimi gesli zastopane vsa najpomembnejša živa svetovna verstva, religijske pojave, skupine in osebe, ki so oblikovale zgodovino človeške religioznosti in filozofskega govora o Bogu - od najstarejših pričevanj (denimo staroindijske *Vede* kot izvor hinduizma, *Avesta* in zoroastrizem, tudi stara semitska/kanaanska religija - ugaritski teksti iz Ras Shamre itd.) vse do sodobnih, še živečih krščanskih (H. Küng), indijsko-krščanskih (R. Pannikar) in drugih teologov, čeprav gre pri krščanstvu in judovstvu, ki ju zaradi moramo

posebnega položaja posebej izpostaviti, za razmeroma skope podatke, ki jih seveda najdemo v mnogo obširnejših geslih in izpeljavah v velikih obstoječih leksikonih krščanstva in judovstva. Pri religijah, kjer pa se zgodovinsko soočamo z določenim *zaostankom* in mnogimi *predsodki* v tradiciji akademskega proučevanja, pa je *Oxfordski slovar svetovnih verstev* delo, ki prinaša dosledno in kritično ter obenem zanesljivo informacijo (omenimo pojav t. i. 'orientalskih verstev' oziroma 'orientalizem', utemeljitelj pojma E. W. Said, *Orientalizem* [prev. L. Bogovič et al.], Studia humanitatis, Ljubljana, 1996). Če imamo pred očmi denimo največje in najpomembnejše indijske religije (hinduizem v vsej raznolikosti religij in filozofij, budizem, jainizem, sikhizem idr.) in staroiransko religijo (zoroastrizem s svojo bogato zgodovino vse do danes, današnji parsiji v Indiji in ZDA), so po obdobju pionirskega proučevanja t. i. 'angleških orientalistov' v 18. stoletju (denimo Ch. Wilkins, W. Jones, H. T. Colebrooke) le-te postale predmet resne analize, utemeljene na delu s teksti samimi, šele z razvojem primerjalnega indoevropskega jezikoslovja v 19. stoletju. Islam (skozi prizmo posplošitev prepogosto pojmovan kot homogena celota) je po drugi strani z redkimi izjemami (denimo obdobje verske strpnosti pod aragonskim kraljem Jakobom I. v Španiji v 13. stoletju, napotimo lahko na knjigo L. P. Harveya *Islamic Spain 1250-1500*) nemalokrat služil kot prostor in poligon nenehnih uporab

in zlorab v okviru umetnosti, filozofije in verstva 'Zahoda' (zelo obširno o tem E. W. Said v *Orientalizmu*), zaradi nepoznavanja/nepriznavanja osnovnih veroslovnih in teoloških premis islama pa smo temu ponekod priča tudi še danes.

Oxfordski slovar svetovnih verstev predstavlja posamezno verstvo (če vzamemo primer budizma) tako v njenem zgodovinskem pregledu (predzgodovina, pogoji nastanka/nastanek, ustanovitelj), kakor v razvoju vseh najpomembnejših smeri in pojmov vse do danes (denimo tibetanski budizem in japonski zen budizem, po drugi strani številne oblike theravâdskega budizma v JV Aziji). Predstavljene so vse najpomembnejše filozofske šole, 'teologi' in filozofi budizma, njihova številna

medsebojna nasprotovanja ter gesla, ki opisujejo najpomembnejše prvine budistične misli (denimo problem karme v orisu skozi indijsko zgodovino in v širšem okviru budistične etike, praznina kot izraz in prostor 'resnice sveta' v mahâyâni idr.) ter razvoj in pot budističnih svetih spisov sūter in tanter.

Knjiga je tako v svojem obsegu dober priročnik tako za akademsko usmerjene bralce, študente teologije in veroslovja in proučevalce verstev ter vsakogar, ki ga zanimajo oblike in manifestacije vere kot pojava v zgodovini človeštva, hkrati pa kot priročnik ponuja kratko in zanesljivo informacijo.

Lenart Škof

Vsebina
Contents

- Razprave *Articles*
- 133 **Adam Seigfried**, Luteransko - rimsko-katoliško »Soglasje v temeljnih resnicah nauka o opravičenju«
Adam Seigfried, Lutheran-Roman Catholic »Consensus in the Basic Truths of the Doctrine of Justification«
- 167 **Avguštin Lah**, Sprava - razsežnost človekovega bivanja
Reconciliation as a Dimension of Human Existence
- 179 **Vinko Škafar OFMCap**, Ekumenski utrip v evangeličanski Cerkvi na Slovenskem. I. del: Evangeličanski tisk
Ecumenical Pulse in the Protestant Church in Slovenia. First Part: Protestant Periodicals
- 201 **Anton Mlinar**, Antropološko, moralno in pravno razumevanje začetka človeškega življenja in moralni status zgodnjega embrija
Anthropological, moral and legal Interpretation of Beginning of Life and Moral Status of Early Embryo
- Pregledi *Reviews*
- 223 **Anton Drašček**, Metafora in (teološka) misel
- 235 **Jože Krašovec**, Tiskovna konferenca ob izidu dvojezične študije Jožeta Krašovca *Nagrada, kazen in odpuščanje*
- Ocene *Book Reviews*
- 245 **Snežna Večko OSU**, Jože Krašovec, *Nagrada, kazen in odpuščanje: Mišljenje in verovanje starega Izraela v luči grških in sodobnih pogledov.*
- 251 **Jože Krašovec**, Mirjana Filipič SL, *Poetika in tipologija eksodusa: zmagoslavni vidik* (disertacija)
- 257 **Janez Juhant**, Janez Markeš, *Princip neliberalnosti in vrednostne podlage slovenske nacije: ocena politično filozofske države Slovencev* (disertacija)
- 260 **Lenart Škof**, John Bowker (urednik), *The Oxford Dictionary of World Religions*

Sodelavci te številke Bogoslovnega vestnika:

Dipl. teol. **Anton Drašček**, Podbrdo 10, 5243 Podbrdo

Prof. dr. **Janez Juhant**, Rakovnik 64, 1215 Medvode

Akad. prof. dddd. **Jože Krašovec**, Dolničarjeva 1, 1000 Ljubljana

Doc. dr. **Avguštin Lah**, Mejna ulica 57, 2000 Maribor

Doc. dr. **Anton Mlinar**, Repnje 27, 1217 Vodice

Prof. ddr. **Adam Seigfried**, Universitätsstrasse 31, D - 93053 Regensburg

Doc. dr. **Vinko Škafar OFMCap**, Ob izvirkih 5, 2000 Maribor

Mag. **Lenart Škof**, Tomažičeva 40, 1000 Ljubljana

Doc. dr. **Snežna Večko OSU**, Koroška 1, 2000 Maribor

