

BOGOSLOVNI VESTNIK

LETNIK 47

LETO 1987/ŠTEVILKA 4

GLASILO TEOLOŠKE FAKULTETE V LJUBLJANI

M. Delcor
A. Strle
E. Levinas
V. Dermota
B. Goličnik

OBHAJANJE SPOMINA V KUMRANU
ŽENA V LUČI RAZODETJA IN TEOLOGIJE
BOG IN FILOZOFIJA
KONCILSKA IN POKONCILSKA MARIOLOGIJA
SLUŽBE V CERKVI

POROČILA
OCENE IN PREDSTAVITVE

BOGOSLOVNI VESTNIK

izdaja Teološka fakulteta v Ljubljani, Poljanska 4,
61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Revija izhaja štirikrat na leto.

Uredniški odbor: Anton Stres (glavni in odgovorni
urednik), Stanko Janežič, Jože Krašovec, Anton Nadrah,
Marijan Smolik.

Lektor A. Pirnat

Oprema Tone Štrus

Naslov uredništva: Bogoslovni vestnik, Poljanska 4,
61000 Ljubljana.

Naslov uprave: Družina – Bogoslovni vestnik, Cankarjevo
nabrežje 3/I, 61000 Ljubljana, Jugoslavija.

Letna naročnina 4.800 din, posamezna številka 1200 din,
za inozemstvo 20 \$ USA.

Naročnino pošiljajte na naslov: Uprava lista Družine –
Bogoslovni vestnik, Cankarjevo nabrežje 3/I, 61000 Ljub-
ljana, na žiro račun: 50100-620-107-05-1010115-735329.

Naročnino iz tujine nakazujte na devizni račun pri
Ljubljanski banki GB: 010-727001-100100/55, DRUŽI-
NA, Ljubljana, Jugoslavija.

Tisk Družina, Ljubljana

EPHEMERIDES THEOLOGICAE Facultatis theologiae (catholicae) labacensis,
Poljanska 4, 61000 Ljubljana, Jugoslavija. Director
responsabilis: Anton Stres, Poljanska 4, 61000 Ljubljana,
Jugoslavija.

Typographia Družina, Ljubljana

Mathias Delcor

Obhajanje spomina v Kumranu: historizacija praznikov*

Kritiki Stare zaveze so večkrat opominjali, da so stari izraelski prazniki, ki so bili kmečkega ali nomadskega izvora, bili v najnovejših bibličnih tradicijah povezani z zgodovino odrešenja. Z drugimi besedami, lahko govorimo o progresivni historizaciji izraelskih praznikov, kajti s tem so hoteli obhajati spomin na tak ali tak pomemben zgodovinski dogodek, kjer je po njihovem mnenju posredoval Jahve. To so priznali za **pasho in praznik nekvašenih kruhov** (azimov), kjer so slavili osvoboditev iz Egipta (2 Mz 12), za **praznik tednov**, kjer so morda obhajali sinajsko zavezo (2 Mz 19,1; 2 Krn 15,10); za **šotorski praznik**, ki je bil prvotno zahvala za letino, kateremu so kasneje dodali dogodek iz zgodovine: sukkot, koče, kjer so po Jahvejevem ukazu, tako menijo, morali prebivati očetje po izhodu iz Egipta (3 Mz 23,43)¹.

Hotel bi dokazati, kako je bila v osrčju kumranske skupnosti poudarjena in celo razširjena na druge praznike historizacija teh treh velikih izraelskih praznikov. Najprej besedo o kumranskem besedišču. Beseda, ki pomeni »spominjati se«, je **zakar**, beseda, ki pomeni obhajanje spomina, pa je **zikkārôn**; oba izraza sta biblična.

Toda medtem ko se glagol **zkr** pojavi v Bibliji 169-krat v kal-u, 19-krat v nifal-u in 41-krat v hifil-u², je za čudo v kumranskih spisih rabljen poredkoma. K. G. Kuhnova konkordanca navaja le petnajstkratno rabo³. Podrobneje bomo videli rabe, kjer se Bog spominja zaveze prvih (**rčšwnym**), to je očakov (C D 1,4; 6,2; 60 D 3,5). Osupne pa nas, da v Kumranu glagol **zakar** nikoli ni vezan na praznik. Druga-

* Pričujoči prispevek je predavanje, ki ga je imel M. Delcor (Directeur d'études à l'École pratique des Hautes Etudes, Sorbonne, Paris) 27. 3. 1987 na Teološki fakulteti v Ljubljani in 31. 3. 1987 v Škofijski avli v Mariboru. Prevod je oskrbel prof. Stane Okorn, SDB.

¹ Gl. npr. R. de Vaux: *Les institutions de l'Ancien Testament II*, Paris 1960, 393, 396, 406 in obilna literatura, citirana na straneh 457–459; H. J. Kraus, *Gottesdienst in Israel*, München 1962, str. 61, 75 idr.; in nazadnje R. Martin Achard, *Essai biblique sur les fêtes d'Israël*, Genève-Paris, 1974, str. 22 sl.

² Gl. B. S. Childs, *Memory and tradition in Israel*, London 1962, str. 9; gl. tudi H. J. Fabry, *Gedenken im Alten Testament*, v: *Festschrift G. Plöger*, Stuttgart 1938, str. 177–187.

³ Gl. IQS 6,27; IQM 10,7; 17,2; IQH 4,34,35; 34,2,5; 6QD 3,5; CD 1,4; 6,2; 15,2; 4Q Dib Ham 2,11; 3,4; 5,9.

če pa je z **zikkaron**. Dejansko se ta izraz v kumranski literaturi pojavi kakih 15-krat; večkrat se v zvezi z nekaterimi prazniki uporablja v kulturnem smislu spominjanja, obhajanja spomina. Kot v Bibliji ima tudi tu **zikkaron** včasih pasiven, včasih pa aktiven pomen. V prvem primeru gre za stvar, ki je vredna, da se je spominjamo (memorandum), v drugem pa spominjanja na to, kar kliče v spomin, neko stvar.⁴ V podaljševanju svetopisemske rabe s pasivnim pomenom je v kumranskih tekstih vprašanje »knjige spomina«, to je knjige, kjer so naštetih spomini **spr-zkrwn** (CD 20,19) in »držalo spomina«, kjer držalo pomeni pisalo, s katerim so vpisovali spomine v knjigo **hrt zkrwm** (IQH 1,24). Aktivni pomen **zikkaron** – »spominjanje« se pojavi v izrazu **lezikkaron** v kumranskih tekstih v kulturnem kontekstu, ki jasno zadeva liturgične praznike (IQS 10,5; Tempeljski zvitok 19,9; 25,3; 27,5).

Praznik tednov

Začnimo s prvim tekstom Tempeljskega zvitka 19,9. Praznik tednov je tu označen kot »praznik prvih plodov v večno spominjanje« (**hq bkwym lzkrwn l'wlm**). Njegova narava letnih časov je podčrtana v tradicionalnem pozivu, po katerem so z njim slavili prve pridelke. Temeljni tekst je nesporno biblijski. Dejansko beremo v 2 Mz 34,22: »Obhajaj praznik tednov, prvin pšenične žetve« (**bikkurey qasir hittim**) (gl. 4 Mz 28,26).

Toda na kaj spominja izraz »v večno spominjanje«? Pripomnimo najprej, da sintagma **lezikkaron le'olam** ni biblijska. Biblija pozna le izraz **lezikkaron**, vezan na praznik pashe v 2 Mz 12,14. Potem ko biblični avtor spominja na obred krvi, namazane na vrata izraelskih hiš kot znamenje Jahvejevega usmiljenja do Izraelovih otrok, dodaja: »Ta dan bo za vas v spominjanje (**lezikkaron**) in vi ga slavite s praznikom v čast Jahveja; slavite ga od roda do roda kot večni odlok (**huqat 'olam**). Po pripovedi 2 Mz 12,14, ki, dobro pomnimo, pripada duhovniški tradiciji, je bil praznik pashe postavljen, da bi bili po Jahvejevi volji rešeni pred Egipčani. Ta ustanovitev praznika postavlja večni odlok (**huqat 'olam**). To pomeni, da glede pashe v pripovedi 2 Mz praktično najdemo enakoznačen izraz kumranski sintagmi **lezikkaron le 'olam**. Dejansko daje vse misliti, da je avtor kumranske knjige Tempeljskega zvitka imel pred očmi spomin na 2 Mz 12,14 in da je po zgledu pashalnega praznika želel, da bi bil praznik tednov tudi obhajanje spomina na neki odrešenjski dogodek. Torej kakor Pentatevhove tradicije poznajo le praznik tednov kot kmečki praznik, so mu kasneje dodali zgodovinsko razsežnost. Posebno vemo iz knjige Jubilejev, da je praznik tednov postal praznik priseg, obnove zaveze. Po mojem mnenju ta spis odlično pojasnjuje Tempeljski zvitok. Avtor knjige Jubilejev pravi o prazniku tednov, da je »dvojen in dvojne narave po tem, kar je zapisano in vdolbeno glede slavja« (6,21). Charles je v svojem komentarju priznal, da ne razume smisla tega stavka. »Why this festival should be said to be 'of a double nature'? I do not see.«⁵

⁴ Za pomen besede zikkaron gl. B. S. Childs, *n.d.*, 66 sl.; W. Schottroff, »Gedenken« im Alten Orient und im Alten Testament. Die Wurzel zakar im semitischen Sprachkreis, Neukirchen 1964, str. 299 sl.; K. Eising, »zkr«, v: Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament, kol. 586 – 589. P. A. de Boer, *Gedenken und Gedächtnis in der Welt des Alten Testaments*, Stuttgart 1962, str. 38 sl.

⁵ Gl. R. H. Charles, *The Book of Jubilees or the Little Genesis translated from the editors of ethiopic Text*, Oxford 1902, str. 53.

Toda treba je pripomniti, da so praznik tednov (**šabu ʿot**) razumeli kot praznik priseg (**šebu ʿot**).⁶ Saj je le majhna razlika v vokalizaciji teh dveh izrazov. Trditve o dveh naravaх praznika dobi smisel, če ne prevedemo del predhodnega stavka »kajti to je praznik tednov in praznik prvih sadežev«, ampak »to je praznik priseg in praznih prvih sadežev«. Ta prevod očitno velja samo za prvotni hebrejski tekst,⁷ ki je pod etiopsko verzijo, ki pa je sam narejen po grškem prevodu. Praznik tednov, praznik letnih časov, kjer so slavili pobiranje prvih sadežev, dobiva v hipotezi pri našem avtorju poleg bibličnega pomena še zgodovinsko razsežnost. Pri tem so slavili prisege, da bi vsako leto obnovili zavezo (6,17). Ta zadnji odlomek iz knjige Jubilejev je sicer prevedel tudi Testuz: »Ukazano je in napisano na nebeških ploščah, da se mora slaviti praznik priseg . . . , da bi vsako leto obnovili zavezo . . .⁸«, namesto navadnega prevoda: »ukazano je in napisano na nebeških ploščah, da je treba slaviti praznik tednov . . . , da bi vsako leto obnovili zavezo.«⁹

Neki etiopski rokopis iz 15. stol. (M. Kebran Gabriel) namesto »dvojna narava« res bere »dvojni počitek«¹⁰, meneč brez dvoma, da mora praznik tednov biti »dvakrat brez dela«. Toda branje »dvojna narava«, ki je sicer najtežje, mora imeti prednost pred branjem »dvojni počitek«, ki je, kot se zdi, razlaga prejšnjega.

Skratka, po naši razlagi bi knjiga Jubilejev v razlaganem odlomku ne govorila o »prazniku tednov« kot v Svetem pismu (2 Mz 34,22; 5 Mz 16,10; 4 Mz 28,26; 2 Krn 8,13). To se razume toliko bolj, ker ni v apokrifnem spisu nikoli omenjenih sedem tednov, ki ločujejo pasho od binkošti, kajti v knjigi Jubilejev je bil drugi praznik določen ne glede na prvega. Vendar člani kumranske sekte niso v celoti iznašli proslavljanja obnove zaveze na praznik tednov. Ta ima, kot kaže, svoje korenine v 2 Mz 19,1, kjer se sinajska zaveza obhaja v tretjem mesecu. Iz teh razlogov so praznik obnove zaveze navezali na binkoštni praznik. Zdi se, da je obstajal že v kroniški dobi. Čeprav ni v njem izrecne povezave s praznikom tednov, kronika postavlja obnovo zaveze v tretjem mesecu po kralju Asaju. Ta praznik je obsegal žgalno daritev in prisego: »(Izraelci) so slovesno sklenili, da bodo iskali Gospoda, Boga svojih Očetov, z vsem srcem in z vso dušo . . . Prisegli so Gospodu . . . ob bučanju tromb in ob glasu rogov.« (2 Krn 15,10 – 15).¹¹

Praznik sprave, spominski dan

Potem ko je Tempeljski zvitek opisal obred pravnega praznika, zaključuje s temi besedami: »To so večni zakoni (**hwqwt ʿwlm**) znje od veka na veke. Enkrat na leto naj bo ta dan zanje v spomin (**hayyom hazzeh lehemmah lezikkaron**). Takrat ne bodo opravljali nobenega dela, ampak bo to zanje sobota, dan počitka.« (27,4 – 6).

⁶ Gl. A. Jaubert, *La notion d'Alliance dans Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne* (Patristica Sorbonensia 6), Paris 1963, str. 104.

⁷ R. H. Charles, n. d., XXXII–XXXIII je že zagovarjal hebrejski izvor knjige, ki ga potrjuje odkritje hebrejskih odlomkov v Kumranu. Gl. tudi J. C. Van der Kam, *Textual and Historical Studies in the Book of Jubilees*, Missoula 1977, str. 18 – 95.

⁸ G. M. Testuz, *Les idées religieuses du livre des Jubilés*, Genève-Paris 1960, str. 146 – 150.

⁹ To je prevod R. H. Charlesa in pozneje K. Bergerja *Das Buch der Jubiläen*, Gütersloh 1981.

¹⁰ Gl. K. Berger, n. d., 358, v opombi.

¹¹ Za več podrobnosti gl. M. Delcor, članek Pentecôte v DBS, kol. 866 sl. in *Das Bundesfest in Qumran und das Pfingstfest*, v: *Bibel und Leben 3* (1963), povzet v naši zbirki *Religion d'Israël et Proche Orient anciens. Des Phéniciens aux Esséniens*, Leiden 1976, str. 281 – 297.

In malo dalje: »Imejte ga za svetega, v spomin (**lzkrwn**) v vseh krajih svojega bivanja in ne opravljajte nobenega dela.« (27,5 – 10). Na prvi mah bomo opazili, da je izraz **yhyh hywm hzh lhmh lzkrwn** dobesedno povzet po 2 Mz 12,14, kjer je v zvezi s Pasho rečeno: **whyh hywm hzh lkm lzkrwn**, »Ta dan vam bodi v spomin.« To dejstvo samo po sebi razodeva namene avtorja Tempeljskega zvitka: da dá zgodovinsko razsežnost obhajanju pravnega praznika po vzoru praznika pashe. Tu ni težko uganiti tistega, kar kliče v spomin slavje ob tem prazniku: to je bilo odpuščanje Izraelovih grehov, kot to jasno naznačuje praznični obred: »Potem ko so žrtvovali kozla, prihranjenega za Jahveja,« je rečeno: »To je žrtev za greh zбора. Z njim bo opravil spravo za vse zbrano ljudstvo in **jim bo odpuščeno**. Umije naj si roke in noge s krvjo daritve za greh in gre k živemu kozlu. Na njegovo glavo naj izpove vse napake Izraelovih sinov, kakor tudi vse njihove prestopke in vse njihove grehe. Položi naj jih na kozlovo glavo in jih pošlje Azazelu pod vodstvom moža, ki ga bodo imeli pripravljenega« (Tempeljski zvitok 26,8 – 13).

Sobota in začetek letnih časov kot spominski dan

Pravilo skupnosti ali Serek je v desetem stolpcu uvrstil himno liturgične narave, kjer povzdiguje molitvene liturgične ritme in se začenja z dnevno molitvijo (1. kitica), končuje pa se z letno molitvijo (4. kitica).

V tretji kitici beremo takole:

»V začetku mesecev, po njihovih letnih časih
in svetih dni po njihovem mestu,
kot spominski dan za njihove letne čase
po daritvi ustnic ga bom blagoslovil
po predpisu, ki je za vedno vdolben.« (IQS 10,5 – 6)¹²

brsytrhymlwcdyhm

wymyqwdšbmqwmm

lzkrwnsptymhbrknw

khgw hrwt lcd.

Na žalost pa tega težkega teksta niso vedno pravilno razumevali. Poglejmo npr. Dupont-Sommerjev prevod:¹³

»Au commencement des mois, selon les saisons dont ils dépendent et (aux) jours de sainteté, à leur date déterminée par référence aux saisons dont ils dépendent. Par l'offrande des lévres, je Le bénirai selon le decret gravé à jamais.«

»Na začetku mesecev, po letnih časih, od katerih so odvisni, in (na) dneve svetosti, na svoj določen datum po povezavi z letnimi časi, od katerih so odvisni. Po žrtvi ustnic Ga bom blagoslovil po odloku, ki je za večno vrezan.«

V tej francoski verziji se na izraz **lzkrwm bmwcdymh**, podan s »par référence aux saisons dont ils dépendent«, trdno veže pomen iz hebrejskega izvirnika, ki je bistven, in sicer ideja spominjanja¹⁴.

¹² Prevod P. Guilberta v: *Les Textes de Qumran traduites et annotés I.*, Paris 1961, str. 68.

¹³ Gl. A. Dupont-Sommer, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris 1959, 112 – 113.

¹⁴ Gl. J. Pouilly, *La Règle de la Communauté de Qumran. Son évolution littéraire*, Paris 1976, str. 130, ki je prav tako zabrisal v svojem prevodu misel spominskega slavja.

Nasprotno pa so Leaneyev in Wernberg-Mollerjev angleški in Lohsejev nemški prevod točnejši; enako tudi Guilbertov, ki smo ga omenili zgoraj. V angleščini lahko beremo: »In the beginning of the months at their set times, and holy days in their order as memorials in their proper times. With the offering of the lips I will bless him as a statute engraved for ever.«¹⁵

Angleška Wernberg-Mollerjeva različica nudi malo razlike glede na Leaneyevo: »At the beginning of moons at the times appointed for them; and on holy days in their fixed order as a memorial, at the times appointed for them. With an offering of lips I will praise him according to an ordinance which is engraved for ever.«¹⁶

V nemščini:

»Zu Beginn der Monate mit ihren festgesetzten Zeiten,
und der heiligen Tage in ihrer Ordnung;
zum Gedächtnis in ihren festgesetzten Zeiten
ein Hebopfer der Lippen,
will ich ihn preisen nach dem Gebot,
das für immer eingegraben ist.«¹⁷

Po vsej verjetnosti gre v tej kitici za mesece, ki začenjajo letne čase, to je začetek prvega meseca vsakega letnega časa in za sobote, ki so odvisne od letnih časov.

Nujno se moramo ustaviti za kratek komentar tega odlomka iz Sereka. Besedi **mo ʿed** dajemo pomen »letnega časa«, kot to dela precej avtorjev. Ta pomen se jasno pokaže v naslednji vrstici desetega stolpca iz Sereka (IQS 10,6), kjer imajo začetek let in povratek letnih časov kot svete čase: **brʿsy snym wbtqwpt mw ʿdyhm**, Leaney pravilno prevaja: »At the beginning of the years, at the turning-point of their seasons.« Kar se tiče »svetih dni« (**ymy qwds**), jih je nedvomno razumeti, kot da so to sobotni dnevi kakor v Iz 58,13 in v Jubilejih 50,9¹⁸. Dejansko so šteli 13 sobot na letni čas, to je 91 dni, ki so določeni z letnimi časi.

Toda na kaj se nanaša **lzikkaron** »v spomin«? Ko so avtorji dobro razumeli ta izraz in ga prevedli¹⁹, so ga povezali edino s predstoječimi besedami »sveti dnevi«, to se pravi s sobotami, kot se zdi, in ki postavljajo spominski dan. Pojem sobote kot spomina je bibličen. V tem smislu lahko navedemo 5 Mz 5,15, kjer je za Izraelca sobota spominski dan na egiptovsko sužnost in na rešitev po mogočni Jahvejevi roki: »Spominjaj se (**zakarta**), da si bil suženj v egiptovski deželi in da te je Gospod, tvoj Bog, izpeljal od ondod z močno roko in z iztegnjenim laktom: zato ti je Gospod, tvoj Bog, zapovedal praznovati sobotni dan.«

Etiopska knjiga Jubilejev glede sobote²⁰ pa uporablja izraz **latazkar** »v spomin« (Jub 50,11). In isti izraz uporablja etiopska različica za prevajanje hebrejskega **lzkrwn** za pasho v 2 Mz 13,9. Toda **lezikaron** v Serekovem odlomku, ki ga tukaj obdelujemo, se lahko nanaša prav tako na začetek stavka **brsit yrhim lmw ʿdyhm** – »v začetku mesecev po njihovih letnih časih.« Drugače povedano, ne le sobota je spominski dan, ampak tudi vsak začetek mesecev letnih časov. Zato imamo potrdi-

¹⁵ Gl. A. R. C. Leaney, *The Rule of Qumran and its Meaning* London 1966, str. 233 – 234.

¹⁶ P. Wernberg-Moller, *The Manual of Discipline, translated and annotated with an Introduction*, Vol. I., Leiden 1957, str. 36.

¹⁷ Gl. E. Lohse, *Die Texte aus Qumran, Hebräisch und Deutsch*, München 1964, str. 37.

¹⁸ Gl. M. Weise, *Kultzeiten und kultischer Bundesschluss in der »Ordensregel« vom Toten Meer*, Leiden 1961, str. 48; A. R. C. Leaney, n. d., 242.

¹⁹ Gl. M. Weise, n. d., 48 sl.; A. R. C. Leaney, str. 242.

²⁰ O važnosti sobote v knjigi Jubilejev, ki je esenskega izvora, gl. M. Testuz, n. d., 140 – 143.

lo v knjigi Jubilejev 6,23, kjer je natančneje povedano, da je prvi dan prvega, tretjega, sedmega in desetega meseca spominski dan:

»In ob novi luni prvega meseca in ob novi luni četrtega meseca in ob novi luni sedmega meseca in ob novi luni desetega meseca so spominski dnevi in dnevi letnih časov v štirih razdelkih leta.« Ta pomembni tekst pomaga razjasniti sem in tja nejasen odlomek iz himne Pravila skupnosti. Avtor knjige Jubilejev pripisuje dvojno naravo novi luni štirih razdelkov leta, ki so poleg praznika letnih časov tudi spominski praznik, praznik obhajanja spomina. Ista knjiga Jubilejev dodaja: »Noe je zapovedal, naj bodo to prazniki za večne rodove, ker so zanj spominski dnevi.« (6,24). Prazniki začetka letnih časov so dejansko spominski dnevi, kajti Noeta spominjajo na različne stopnje božjega poseganja za rešitev človeštva ob vesoljnem potopu (5,25 sl.). Očaku je bilo ukazano, naj ob novi luni prvih mesecev naredi ladjo, in na isti dan se je zemlja posušila in je odprla ladjo. Ob novi luni četrtega meseca so bili zaprti studenci brezna. Ob novi luni sedmega meseca se je odprlo žrelo zemeljskega brezna in vode so usahnile. Ob novi luni desetega meseca so se prikazali vrhovi gorá in Noe se je razveselil. Na prvi dan vsakega letnega časa so torej obhajali spomin božjega odrešilnega dejanja, ki je reševal ljudi pred potopom. Pripomniti pa moramo, da je po Tori le prvi dan sedmega meseca »praznik spomina«, ki je naznanjen z glasom trobente«. Po 3 Mz 23,24 je to **zikron teručah**, »spomin ob glasu trobente«, kar LXX prevaja dobesedno z **mnemósynon salpíggon**. Na žalost pa biblični tekst ne pove, v čem je obstajal ta spomin z drugimi besedami, kaj so klicali v spomin ti glasovi trobente na prvi dan sedmega meseca. Iz odlomka kumranskega koledarja vemo, da je bil ta dan natančneje imenovan **yom hazikkaron**, »dan spomina«, ki se je nedvomno nanašal na 3 Mz 23,24. To je bil dan novega leta.²¹

Glede na biblično tradicijo je kumranska novost obstajala z ene strani v tem, da je iz vseh začetkov letnih časov napravila spominski dan, z druge strani pa je navezala na štiri praznike letnih časov štiri stopnje, po katerih je Bog reševal človeštvo iz vesoljnega potopa.

Če pa so dnevi, ki so pričenjali letne čase, v Kumranu spominski dnevi in so bili zato historizirani, jim himna iz Sereka kljub temu ohranja poteze kmetovalske narave: **mw^cd qs** (praznik žetve), **mw^cd qys** (praznik poletja), **mw^cd zr^c** (praznik setve), **mw^cd ds** (praznik pomladanskih trav) (IQS 10,7).

Zavoljo tega bi iz teh štirih spominskih dni, ki pričenjajo štiri letne čase, mogli ponoviti to, kar pravi knjiga Jubilejev o prazniku tednov: njihov pomen je dvojen in je dvojne narave.

Vendar se zdi, da so nekateri prazniki iz kumranskega koledarja, npr. praznik novega vina, svežega olja, darovanja lesa, izgubili historizacijo. Vsekakor ni v Tempeljskem zvitku ničesar, kar bi nakazovalo, da bi jih skušali povezovati z božjimi odrešenjskimi dejanji.

Zaključne pripombe

V Bibliji se izraz **zikkaron**, rabljen v aktivnem smislu, — zavedajmo se tega! — pojavi v duhovniškem kodeksu in v devetih primerih je predmet **zikkaron-a** obreden: pa naj gre za oltarno prevleko (4 Mz 17,5) ali za plen (4 Mz 3,54) ali za drago-

²¹ G.I.J.T.Milik, *Dix ans de découvertes dans le désert de Juda*, Paris 1957, str.72 – 73.

cene kamne na naramniku velikega duhovnika (2 Mz 28,12) ipd . . . V dveh določeni-
nih primerih (4 Mz 10,10; 3 Mz 23,24) pa **zikkaron** označuje obredno dejanje, ki
obstoja jasno v igranju na trobento ob praznikih (3 Mz 23,24). V Kumranu Pravilo o
vojskovanju ali Milhamah omenja spominsko trobento (**hasoserot hazikkaron**)
IQM 3,17; 7,13; 16, 4,18 po pomenu, kot ga najdemo v 3 Mz 23,24.

V Bibliji je samo en praznik, kot smo dejali, **zikkaron**, spominski dan: to je praz-
nik pashe (2 Mz 12,14). Razviti biblični obrazec sestavlja zelo pomenljiva fraza:
»spomin Izraelovih otrok pred Jahvejem« (2 Mz 28,12; 30,16), ki lepo povzema
kultni pojem po duhovniški tradiciji. Obredna dejanja in posebno liturgični praz-
niki so morali biti privilegirani prostor za Izraelov spomin. Sveti zbori so dejansko
bili kraj, o katerem so sanjali, kjer bodo mogli spominjati Boga na večno zavezo in
ljudstvo na dolžnost zvestobe. Od tod razumemo, da je staro judovstvo skušalo ve-
dno bolj povezati spomin na Jahvejeve posege v prid svojega ljudstva z nekaterimi
prazniki, ki so se vrstili po kmečkem koledarju, z drugimi besedami: povezati ob-
redje s sveto zgodovino. Zato smo tudi lahko rekli, da je Izrael par excellence ljud-
stvo spomina²². Kot smo skušali dokazati, je ta trditev še bolj in širše potrjena v
osrčju pobožnega zbora na bregovih Mrtvega morja.

Povzetek: Mathias Delcor, Obhajanje spomina v Kumranu: Historizacija praznikov

Kritiki Stare zaveze so priznali, da so trije veliki prazniki – pasha, praznik tednov in
šotorski praznik – , ki so bili poljedelskega ali nomadskega izvora, postopoma dobili naravo
spomina na določene odrešenjske dogodke. Iz kumranskih rokopisov je razvidno, da je
kumranska skupnost poudarila in celo razširila historizacijo teh treh izraelskih praznikov. V
kumranski literaturi se kakih petnajstkrat pojavi izraz **zikkaron**, in ga večkrat uporablja v
zvezi z nekaterimi prazniki v kulturnem smislu spominjanja oz. obhajanja spomina.

Summary: Mathias Delcor, Remembrance Celebration in Qumran: Historization of Feasts

Critics of the Old Testament acknowledge that the three great feasts – the Passover, the
Feast of Week and the Feast of Tabernacles – which were of agricultural or nomadic origin,
gradually obtained the nature of remembrance for certain events of salvation. From the Qumran
manuscripts it is evident, that the Qumran community emphasized and even spread the
historization of these three Israel feasts. In Qumran literature the expression **zikkaron** appears
about fifteen times, often it is used in connection with some feasts in the worshipping sense of
remembrance, that is, remembrance celebration.

²² Gl.Y. H. Yerushalmi, *Zakhor, Jewish History and Jewish Memory*, Seattle-London 1982 in J. Le
Goff, *Memoria*, v: *Enciclopedia Einaudi VII*, 1979, str.1082.

Anton Strle

Žena v luči razodetja in teologije

Po trditvi 2. vatikanskega koncila se teologija v ožjem pomenu »kot na trajni temelj opira na napisano božjo besedo skupaj s svetim izročilom« (BR 24) in pri tem obenem upošteva, da je »analoga obvezujoče razlagati zapisano ali izročeno božjo besedo zaupana živemu cerkvenemu učiteljstvu, ki svojo avtoriteto izvršuje v imenu Jezusa Kristusa« (BR 10). Zato v kratki razpravi o »ženi v luči razodetja in teologije« ne bomo – vsaj ne na zunaj in izrečno – ločili obravnavanja podatkov, ki jih najdemo v virih razodetja, od teološkega razmišljanja na osnovi teh podatkov.

Da bi mogli v kratkem in pregledno zajeti vsaj najbolj bistveno vsebino, nakazano v naslovu, bomo najprej očrtali temeljne antropološke »modele«, ki jih najdemo v novejši zgodovini in sedanjosti, kadar gre za razlago odnosov med možem in ženo (moškim in žensko).¹ Nato bomo prikazali »odgovor krščanske antropologije«, kakršnega daje glede našega vprašanja K. Lehmann;² končno bomo navedli nekatere točke iz nauka cerkvenega učiteljstva po 2. vatikanskem koncilu. Iz vsega tega izvirajo zelo pomembne posledice za življenje Cerkve v njeni celoti.

1. Osnovni antropološki modeli za razlago odnosov med spoloma

a) Model enakovrednosti in hkratne podrejenosti

Tista teologija, ki jo moremo v nekem smislu označiti kot klasično in ki se je več ali manj držala sv. Tomaža Akvinskega, jasno uči, da sta enakovredna glede na

¹ O »modelih« prim. W. Beinert, *Marija in žensko vprašanje*, v: *BV 42 (1982) 483–495*, zlasti 484–486; K. Lehmann, *Die Stellung der Frau als Problem der Theologischen Anthropologie*, v: *IKZ 11 (1982) 305–324*, tu 307–315.

² K. Lehmann, v op. 1 n. d. Dragocene vidike istega vprašanja vsebujejo tudi razprave, ki so v istem letniku *IKZ* uvrščene za Lehmannovo. Te so: R. Waschbüsch, *Auch heute noch: Mutter als Beruf?*, 325–329; M. Léna, *Plädoyer für Mädchenerziehung*, 330–338; Cl. Lavaud, *Personsein oberhalb von Geschlecht*, 339–345; H. U. von Balthasar, *Die Würde der Frau*, 346–352; J. Leclercq OCist, *Die Frau in der Mönchtheologie des Mittelalters*, 353–359; K. Elm, *Die Frau in Ordenswesen, Semireligiosentum und Häresie des 12. und 13. Jahrhunderts*, 360–379. – Upošteval sem tudi razprave v *Concilium 16 (1980) 229–306* pod skupnim naslovom *Frauen in der Männerkirche?* Marsikaj veljavnega je najti tudi tukaj, zlasti glede svetopisemskega nauka, vse pa ni sprejemljivo. Drugo bom navajal sproti.

bogopodobnost mož in žena. Bogopodobnost (prim. *1 Mz 1,27*) je odlika duhovne duše – to daje pečat bogopodobnosti tudi človekovim telesnim razsežnostim – in zato ni mogoče najti nobene neenakovrednosti med možem in ženo (moškimi in žensko), ne pod tem vidikom stvarjenjskega reda ne na ravni odrešenjskega reda, na katerega je stvarjenjski red usmerjen. Tukaj teologija v splošnem nikoli ni omahovala, saj bi sicer prišla v nasprotje z jasnimi pričevanji virov razodetja.³

Drugače je o razmerju med možem in ženo (moškimi in žensko) ta teologija sodila, kolikor je na človeka gledala v njegovi telesno-spolni biti. Sv. Tomaž Akvinski se je pod tem vidikom opiral v jedru na tisto biološko podobo o svetu, ki jo najdemo pri Aristotelu in ki so jo v različnih odtenkih splošno sprejemali tudi v pozitivni znanosti prav do časa bioloških odkritij v našem stoletju.⁴ Tukaj je v marsičem tudi na teologijo – in seveda obenem na oznanjevanje – vplivala tista »androcentrična podoba o svetu«, ki je bila v celotnem okolju močno uveljavljena, vendar pa gotovo ne spada k temeljni vsebini razodetja. Po tej podobi o svetu je v smislu Aristotelovega nauka žena v nastanku (biogenetsko), v biti (kvalitativno) in delovanju (funkcionalno) podrejena možu (moškemu) in v nečem zastaja za njim duhovno in нравno. Tu ima svoj izvir govorjenje o »šibkejšem« ali »slabotnejšem« spolu. – Iz te podmene so ljudje večkrat tudi v Cerkvii praktično izvajali marsikatero trditve in ravnanja, ki jih ni mogoče odobravati in ki tudi niso bila in ne morejo biti skladna z evangelijem, čeprav tega včasih niso opazili tudi zelo resni kristjani, vneti za življenje po evangeliju.⁵

Tukaj imamo opraviti z »modelom enakovrednosti in hkratne podrejenosti«. Neverni (ali vsaj praktično neverni) zagovorniki tega modela so kaj lahko prezrli njegov prvi del (ki so ga, če so se sploh odvrnili od krščanstva, po svoje razlagali) in neredko tako podcenjevali ženo, da kaj takšnega skupaj s sv. Tomažem Akvinskim katoliška teologija seveda niti od daleč ni mogla zagovarjati.⁶ Če je klasična teologija trdila, da je žena ustvarjena iz moža in za moža (prim. *1 Mz 2,18 ss*) in da mu je zato tu na zemlji v nekem pogledu podrejena (*subordinatio!*), je pa vsaj na podlagi novozaveznega nauka morala dostavljati, da v globini, se pravi, glede na novo življenje v Kristusu, te podrejenosti ni; dejansko in v vsem obsegu pa bo odpravljena ob vesoljnem vstajenju mrtvih.

Katoliška teologija nič več ne zagovarja te podmene o podrejenosti v tej obliki. Ko to K. Lehmann ugotavlja, pa hkrati pripominja: »Toda v osnovi prevladuje predstava o podrejenosti še v zelo mnogih moških glavah . . . To so Latinoameričani na škofovski sinodi v Rimu l. 1980 imenovali 'makizem' (machismo).«⁷

³ Prim. K. Lehmann, n. d., 307.

⁴ To je l. 1933 obravnaval zlasti A. Mitterer v močno opaženi razpravi *Mann und Weib nach dem biologischen Weltbild des heiligen Thomas und dem der Gegenwart*, v: *ZkTh 57 (1933) 491–556*. Pozneje je Mitterer o tem izdal kar tri knjige, kar vse navaja Lehmann, n. d., 307.

⁵ Tu vidimo, kako morejo zgodovinske razmere oziroma »znamenja časov« vplivati, da se v Cerkvii ta ali ona prva evangelija pozneje jasno pokaže in uveljavi, medtem ko je bila prej navzoča v življenju Cerkve le v nekakšni zastrtosti, v izrečni zavesti pa sploh ne. Nam, ki gledamo iz našega časa nazaj, se zdi čudno, da tega ali onega prej niso videli, in smo nagnjeni, da to ostro obsojamo. A vprašati se moremo, v kateri stvari smo pa mi sami kakor udarjeni s »slepoto« in nam jo bodo zanamci mogli očitati ter se vpraševati, kako to, da smo bili tako kratkovidni in negibljivi.

⁶ Kako poniževalno je o ženi govoril npr. Giordano Bruno, mož, ki ga zastopniki »svobodne misli« razglašajo za simbol modernega razuma! Podobno pozitivisti 19. stoletja in zlasti F. Nietzsche v svoji antibibliji *Also sprach Zarathustra*. Prim. o tem V. Messori, *Kdo je Jezus?*, Ljubljana 1982, 217 sl.

⁷ K. Lehmann, n. d., 309; prim. Janez Pavel II., *Apostolsko pismo o družini 25,4*.

b) Model enakovrednosti in polarnosti

V romantiki in idealizmu so ob koncu 18. stoletja spremenili polaritetno podmeno razmerja med moškim in žensko, tako da se je polagoma začelo uveljavljati takšno gledanje na to razmerje, ki mu moremo reči »model enakovrednosti in polarnosti«. Vsaka bitno-kvalitativna manjvrednost žene tukaj odpade: oba spola stojita drugi nasproti drugemu in drug pred drugim na isti ravni osebnostnega dostojanstva in pravic. »Naravna« (»narurna«) različnost spolov obstaja. Ta različnost niti ni malenkostna, pač pa zelo velika. Ko govori izjava kongregacije za verski nauk »o vprašanju pripustitve žensk k službenemu duhovništvu«, pravi: »Povsem dognano je, da ima različen spol v človeški naravi velikanski pomen in vpliv, globlji kakor npr. različna narodnost; le-ta ne prizadene tako globoko človekove osebe kakor razlika v spolu, ki je naravnana naravnost na skupnost človeških oseb kakor tudi na roditelje otrok in jo Sv. pismo pripisuje prvotni božji volji: moža in ženo ju je ustvaril (1 Mz 1,27).«⁸ Vendar pa ta razlika ne pomeni nikakršnega zmanjšanja ali povečanja osebnostne vrednosti; velja celo dejstvo, da človek le s polnim sprejemom različnosti spolov more udeležiti resnično enakovrednost in postaja zares zrela osebnost. V konkretni obliki te polarnosti se svet moža (moškega) izkazuje tako, da ga zaznamuje dejanje, boj, razum, medtem ko ljubkost, domačnost, nežnost, tenkočutnost in podobno določajo svet žene. W. von Humboldt je med drugim moškemu počelu prideloval bolj dušo, napor energije, zmožnost za izoblikovanje pojmov, odločnost v teženju, razsvetljuječo moč, skratka: **obliko**, lik; ženskosti pa je pripisoval vztrajnost in stanovitnost, toplino, »očarljivo milino in ljubko polnost«, skratka: »**snov**« (»Stoff«).⁹ Razmerje med spoloma se po polaritetni tezi izkazuje kot razmerje med naravo in razumom, milino in dostojanstvom, dejavnostjo in trpljenjem, ljubeznijo in pogumnostjo, likom in tvarjo. Obstaja različnost, a ne enakovrednost, pač pa komplementarnost, dopolnilnost.¹⁰

Zgodovinsko gledano je polaritetna podmena izredno veliko prispevala k uveljavitvi enakovrednosti moža in žene. Polemika to mnogokrat popolnoma prezre. Razumljivo je, da so to razlago v 20. stoletju tudi v religiozno-cerkvenih krogih in v teologiji mnogi z navdušenjem sprejeli. Saj se v svojih poglavitnih potezah zares ujema s tem, kar nam o razmerju med spoloma pove svetopisemski prikaz odrešenjske zgodovine. Zgled za sprejem polaritetne podmene in za izdelavo teološko spolnjenega »modela enakovrednosti skupaj s polarnostjo« vsebuje zlasti knjiga konvertitke Gertrude von le Fort *Večna žena. Žena v času. Brezčasna žena*.¹¹ Žena je tista, ki sprejema; lastna ji je skrivnost predanosti. Trpnost ni — kakor je to

⁸ Izjava kongregacije za verski nauk, *O vprašanju pripustitve žensk k službenemu duhovništvu* 32. V slov. prevodu izšla v: *Nadškofijski ordinariat v Ljubljani, Okrožnica št. 2/1977, 15–26*. Navajam številke odstavkov, čeprav jih ne izvirkim ne prevod ne navajata. Izvirnik: *AAS 69 (1977) 98–116*.

⁹ K. Lehmann, n. d., 310 navaja nekaj slovstva o tem.

¹⁰ M. Léna, *Plädoyer für Mädchenerziehung*, v: *IKZ 11 (1982) 330–338*, končuje svoj sestavek z ugotovitvijo: »Znano je, da so žene tiste, ki so v Sovjetski Rusiji ohranile vero živo; in nikakor ni rečeno, da ta vloga ne pripada ženam tudi pri nas. 'V opustošenih dušah roditi Boga' ni postranska naloga; treba je biti na to pripravljen.« S tem je povedano nekaj tudi glede polarnosti med spoloma, pri tem pa je pač brez težav mogoče opaziti, da je ženska duševnost v splošnem sprejemljivejša za religioznost. Če bi pri nas vprašali npr. glede verskega in s tem tudi molitvenega življenja v družinah, bi ugotovili pogosto prav isto. Ob vprašanju glede udeležbe moža in očeta pri družinskem verskem življenju spet in spet slišimo odgovor: »Saj veste, kakšni so moški!« To dejstvo bi naša pastoracija morala jemati bolj zares.

¹¹ G. von le Fort, *Die ewige Frau. Die Frau in der Zeit. Die zeitlose Frau*, München 1934.

veljalo v antični filozofiji — nekaj zgolj negativnega, marveč — v luči krščanske milosti — nekaj najbolj pozitivnega. K ženi spada adoracija, usmiljenje, pripravljeno na žrtev, sposobnost za služenje. Lik žene postane tako simbol večne žene, ki ima svojo dovršitev v Mariji. Te poteze je v teološkem oziru zlasti močno poudaril in razvil francoski teolog L. Bouyer, ki zelo naglaša tudi še nekaj drugega, nekaj, na kar danes radi popolnoma pozabljamo: da ima novodobna zavest o enakovrednosti med obema spoloma svoj izvor v razodetju.

L. Bouyer pravi npr.: »Biblična religija, nato judovstvo in po njenih sledih eno-umneje krščanstvo — vse to so nespodbitno členi v verigi najodločnejšega in najjasnejšega izročila, ki razglaša, ohranja in brani temeljno enakost med moškim in žensko — predvsem enakost na religiozni ravni, a tudi na slehernem drugem področju ustvarjenega bivanja. In če se končno ta enakost danes zdi nekaj samoumevnega, ne bo noben resen zgodovinar hotel spodbijati dejstva, da je to ravno učinek krščanskega oznanjevanja; pripravljalo pa je na ta učinek celotno judovstvo in vsa biblija, na katero se judovstvo opira.«

Nato Bouyer na črti polaritetne podmene nadaljuje: »Seveda pa ni za krščanstvo in za celotno biblično izročilo nič manj bistveno tudi zatrjevanje, da mora žena, če naj bo enaka moškemu, ostati prav zato tudi različna od njega. Z drugimi besedami: ta enakost ni kratko in malo enakost istosti, ni enakost identitete, marveč je vse bolj pozitivna in plodovita enakost, namreč enakost dopolnjevanja, komplementarnosti. In . . . ohranjeno ter zagotovljeno mora biti to nujno potrebno dopolnjevanje, komplementarnost; brez tega bi domnevna enakost žene vodila le k uničenju njene izvornosti in lastne identitete.«¹²

Posebej naj omenimo vsaj še Teilharda de Chardina, ki v himnični prozi Eternel Féminin slavi žensko temeljno počelo v stvarstvu (v naslonitvi na Prg 8,22), počelo, ki v vedno novih preosnovah sega od najnižje stvari prek vseh območij živega prav do božje-človeškega. Dovršitev ženskosti vidi Teilhard de Chardin v devici in materi Mariji.¹³ Zlasti bogato in globoko teologijo ženskosti ob upoštevanju polaritetne zamisli pa razvija H. U. von Balthasar.¹⁴ Vendar pa tukaj navedeni in nenavedeni avtorji razvijajo tako raznovrstne vidike, ki se nanašajo na naše vprašanje, da je njihove zasnutke težko povzeti v en sam model.¹⁵ Vsekakor gre tu res samo za »model« v smislu skrajne poenostavitve bogate vsebine tistega, o čemer je govor.

c) Model abstraktne enakosti spolov

Na tretje mesto postavljamo ta model zato, ker ga je mogoče razumeti le na ozadju obeh navedenih razlagalnih modelov. Z ene strani se ta model obrača zoper

¹² L. Bouyer, *Ali pomeni izključevanje žene od službenega duhovništva zapostavljanje?* v: *BV 37* (1977), 363–370 (Odlomek iz L. Bouyer, *Mystère et ministères de la femme*, Paris 1976, 11–28), tu 365. Prim. tudi A. Strle, *Ne pomanjšanje, temveč povečanje ženine vloge v Cerkvi*, v: *BV 37* (1977), 371–374.

¹³ Prim. C. Sorč–A. Strle, *Teilhard de Chardin o »večni ženskosti« in njegov pomen za naš čas*, v: *BV 33* (1973), 130–138.

¹⁴ H. U. von Balthasar, *Theodramatik II/1*, Einsiedeln 1976, 334–350; *Theodramatik II/2*, Einsiedeln 1978, 241–330. To je samo nekaj malega od celote pri Balthasarju. Poglobitev teme z ozirom na mariologijo prim. J. Ratzinger–H. U. von Balthasar, *Maria Kirche im Ursprung*, Freiburg, 1980.

¹⁵ To izrečno poudarja tudi K. Lehmann, n. d., 312.

sleherno misel o višjosti in nižjosti oziroma o »hierarhičnosti«¹⁶ v redu odnosov med moškim in žensko (ženo), z druge strani pa odklanja tudi vsako naglašanje razlik med spoloma, češ da je že v samem govorjenju o »drugačnosti« ali »drugosti« nastavek za postavljanje žene (ženske) na nižjo stopnjo. Tudi če kdo »razliko« pojmuje tako, da to ne pomeni nikakršne neenakovrednosti ali neenakopravnosti med spoloma, je pri zastopnikih tega modela deležen odklanjanja. Tako imenovane razlike so – tako pravijo – le drugotne tvorbe, nastale na osnovi zgodovinskih in družbenih danosti. Nobene vnaprej dane »narave« moškega in ženske ni. Formulacija, ki govori o »bistvu« žene ali »ženskosti« oziroma zatrjuje, da je to in to za ženo (žensko) nekaj »bistvenega«, velja prav posebej za sumljivo.

Ta model si je polagoma bolj in bolj izrazito prisvojilo tako imenovano »žensko gibanje«. A medtem ko je prvotno žensko gibanje npr. vrednotilo npr. »materinstvo«, tudi zgolj duhovno materinstvo kot nekaj pozitivnega in postavljajo to predvsem v nasprotje do egoistično-individualističnega moškega sveta, je zdaj drugače. Žensko gibanje je v marsičem in marsikje postalo izrazit »feminizem« z značilnostmi, ki so lastne ideologijam v strogem pomenu.¹⁷ Pripadniki takega feminističnega gledanja tudi materinstvo ocenjujejo kot nekaj negativnega. Treba je – pravijo – odpraviti vse razlike med moškim in žensko. Tu nič več ne pride v poštev vpraševanje o »bistvu«, »naravi«, »svojevrstnosti«, »drugačnosti«, »različnosti« ženske.

Najrazločnejše nastopa dosledno odklanjanje slehernega razlikovanja moškosti in ženskosti v knjigi Drugi spol, ki jo je napisala S. de Beauvoir in ki še vedno velja za standardno delo novejšega ženskega gibanja.¹⁸ Osvoboditi se je treba slehernega razlikovanja med moškim in ženskim, zatrjuje S. de Beauvoir. »Človek se ne rodi kot ženska, marveč ga napravijo za žensko.« Družba je tista, ki ga napravi takega. Treba jo je spremeniti. Nobena biološka, psihična ali gospodarska usoda ne določa podobe, ki jo žensko človeško bitje dobi v okrilju družbe. Celota civilizacije je tista, ki izoblikuje tak vmesni proizvod med moškim in kastratom, katerega označujejo kot žensko. Poročenost in materinstvo sta past, pred katero se je treba varovati. »Dejstvo človeškosti je neskončno pomembnejše kakor vse posebnosti, ki označujejo človeško bitje... V obeh spolih poteka ista drama telesa in duha, končnosti in presežnosti. Oba spola naglodava čas, na oba preži smrt, oba sta vezana drug na

¹⁶ Izraz »hierarhičnost« je tukaj vzet ne v smislu »hierarhičnosti« v Cerkvi (če to vzamemo, kakor bi v skladu z božjim izvorom Cerkve morali), marveč v tistem pomenu, kakršnega ima pred očmi navadna (svetna) govorica, ki je tu podobna grški miselnosti. Grki so na višjost in nižjost mislili znotraj nepremakljivega reda, ki obstaja med različnimi deli vesoljstva in s tem med različnimi bitji znotraj nepremakljivega reda v tem vesoljstvu. Na nekaj drugega je mislil Dionizij Pseudoareopagit, ko je v nasprotju z neoplatonsko, zlasti Proklovo »taxis«, uporabljal izraz »hierarchia«. Ko je govor o cerkveni »hierarhiji«, je bistveno treba misliti na priobčevanje po zgledu (in v moči) troedinega Boga: Vsi, ki so kaj prejeli od Boga, morajo to priobčevati tistim, ki tega niso prejeli; če bi prejemniki milostnih božjih darov ne hoteli priobčevati drugim, bi jih sploh ne mogli ohraniti. In tisti, ki niso prejeli »hierarhičnih« darov, se morejo v svetosti dvigniti do najvišje stopnje, tudi do višje, kakor pa jo doseže prejemnik »hierarhične stopnje«, ki pa manj sodeluje z milostjo. Dionizij o tem izrečno govori. Prim. sestavek *Hierarchie*, v: L. Bouyer, *Dictionnaire théologique*, Tournai 1963, 299 sl. Pozabljanje na to bodisi pri nositeljih »hierarhične« službe bodisi pri drugih je vzrok mnogega zla v Cerkvi in v svetu.

¹⁷ Takšna miselnost se razodeva npr. v sestavkih (ne vseh) revije *Concilium*. Pri roki mi je 6. zv. za l. 1985 v italijanščini. Naslov celotnega zv. je: *Teologia femminista. Donne – invisibili nella teologia e nella chiesa*. Seveda tudi cele plasti takšne feministično-emancipacijske teologije vsebujejo velike in pomembne kose resnice, kose, ki so bili tako v teologiji kakor v praktičnem oznanjevanju in življenju Cerkve pozabljeni ali vsaj močno zanemarjeni in porinjeni čisto na rob.

¹⁸ Simone de Beauvoir, *Le deuxième sexe*, Paris 1949.

drugega.« Žensko je nujno treba emancipirati, osvoboditi od vsake »predpisane vloge«, da bo v vsem iskala svojo lastno pot.¹⁹

To je skrajni »emancipacijski model«, ki odklanja ne samo dualistično, marveč tudi »dualno« antropologijo razlikovanja (ne diskriminacije oziroma zapostavljanja!) moškega in ženske. Obstajajo pa v območju feminizma različne težnje, bolj ali manj skrajne. A tudi znotraj »feministične teologije«, ki je okoli l. 1960 nastala najprej v ZDA, zdaj pa je močno zajela tudi že zahodno Evropo, je več smeri. Med njimi je tudi takšna, ki ostro odklanja tisto, kar je temelj vsake krščanske teologije: skrivnost učlovečenja božjega Sina.²⁰

2. Odgovor krščanske antropologije

Pravzaprav že tista opredelitev odnosa med spoloma, ki je bila zgoraj očitana kot »model enakovrednosti in polarnosti«, temelji na krščanski oziroma teološki antropologiji in s tem na podatkih razodetja. Vendar je posebej K. Lehmann predlagal, naj bi teologija v našem vprašanju rajši ne izhajala iz »polarnosti« in ne govorila toliko o polarnosti ter komplementarnosti, ko gre za določanje razmerja med žensko in moškim, marveč naj bi se izraziteje oprla na najosnovnejše značilnosti krščanske antropologije. Lehmannova izvajanja je mogoče povzeti v dva naslednja miselna koraka.²¹

a) Prvenstvenost »osebe«, ne »vloge«

Tudi K. Lehmann seveda priznava neodpravljlivo različnost med moškim in žensko, ki sta na ravni bogopodobnosti enakovredna, kakor to trdijo tudi tisti, ki se drže »modela enakovrednosti in hkratne podrejenosti«. Vendar pa pri razlaganju razmerja med spoloma Lehmann ne izhaja iz »polarnosti« in »dopolnilnosti« spolov, temveč iz ugotavljanja, da sta moški in ženska enakovredni osebi, čeprav sta kot osebi različno »izoblikovana« (geprägt): ali z moškostjo ali z ženskostjo. Žena (ženska) je oseba na ravni ženskosti, in sicer nič manj kakor mož (moški), čeprav specifično. V tem se razodeva prvotna stvarjenjska božja zamisel. Biti oseba – to presega vse vloge, kakršne so mati, devica, prijateljica, nevesta. Oseba je vedno v neposrednem odnosu do Boga in ne more biti nikomur sredstvo za doseganje kakršnihkoli ciljev. Tu velja tisto, kar pravi 2. vatikanski cerkveni zbor v konstituciji o Cerkvi v sedanjem svetu: »Človek je na zemlji edina stvar, katero je Bog hotel zaradi nje same« (CS 24,3). Zato pa ga nihče ne sme imeti za sredstvo pri doseganju svojih zamisli in ciljev.

K. Lehmann z druge strani poudarja: Človek ni takšno bitje, ki bi bilo samo enega spola, kakor bi hotele marsikatero feministične zamisli. Specifične razlike v

¹⁹ K. Lehmann, n. d. 313–315 navaja poleg teh še druge trditve S. de Beauvoir; hkrati navaja še vrsto drugega temu podobnega slovtva iz novejšega in najnovejšega časa.

²⁰ O tem prim. Marie-Theres Wacker, *Feministische Theologie*, v: P. Eicher (Hrsg.), *Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe II*, München 1984, 353–360; Catharina J. M. Halkes, *Feministische Theologie. Eine Zwischenbilanz*, v: *Concilium 16 (1980) 293–300*; Maria Agudelo, *Die Aufgabe der Kirche bei der Emanzipation der Frau*, v: *Concilium 16 (1980) 301–306*; Elisabeth Schüssler-Florenza, *La rivendicazione della nostra autorità e del nostro potere. L'ekklesia delle donne' e il patriarcato ecclesiastico*, v: *Concilium 4/1985, 66–78*.

²¹ K. Lehmann, n. d., 315–324.

spolu niso za bistvo določene človeške osebe nekaj brezpomembnega. To, kar je telesnega pri človeku, ni področje, ki bi bilo omejeno le na en del bitja in bi bilo za človekovo osebnost brez pomena. Človek obstaja le tako rekoč v »dveh izdajah« moža in žene (moškega in ženske). Ti premisleki torej ne tajijo različnosti spolov. Vendar pa z vso odločnostjo predpostavljajo kot najvišje vodilo trditev, da pripada možu in ženi enako osebnostno dostojanstvo. Žena (ženska) v ničemer ni okrnjeni mož (moški), marveč se v njej odseva prvotna stvarjenjska božja zamisel.

Z ženo ne more razpolagati mož; tudi ona namreč izhaja iz stvariteljskega božjega dejanja in je možu božji dar, vendar ne kot sredstvo. Svetopisemska jahvistična pripoved o stvarjenju je sicer postavljena v androcentrično podobo o svetu, a vsekakor je mogoče dokazati temu nasprotne težnje – tako razkriva natančnejša eksegeza.²² Kot človek je žena enakovredna (ebenbürtig) možu. Svoje dostojanstvo ne dolguje možu, marveč Bogu. Ta temeljna biblična poteza se prek Jezusovega razmerja do žena (prim. Mr 10,2–9) nadaljuje prav do sv. Pavla: »Ni več Juda ne Grka, ni več sužnja ne svobodnjaka, ni več moškega ne ženske: zakaj vsi ste eden v Kristusu Jezusu« (Gal 3,28). Pred Bogom in v Jezusu Kristusu ni nikakršne manjvrednosti ženske. Seveda pa s tem ni mogoče tajiti, da se kaže že začenši z Novo zavezo in nato skozi celotno zgodovino Cerkve boj med priznavanjem enakovrednosti in sprejemanjem zgodovinskega položaja zatiranosti in podrejenosti.²³

Kakor je bilo že rečeno, presega ženska kot oseba sleherno vlogo, tudi vlogo žene, matere, prijateljice, partnerice in konkurentinje. Njena vrednost ni odvisna od tega, ali se vključi v vlogo, ki je kakorkoli že vnaprej začrtana; saj bi v takem primeru žena postala sredstvo za cilj; saj bi to bilo zoper njeno osebnostno dostojanstvo. Osebnostno dostojanstvo namreč vključuje in terja poslednjo neposrednost človeka do Boga in glede tega nedotakljivo človekovo svobodo. Samo Bog jamči za tisto dostojanstvo človeka kot osebe, ki ga je treba spoštovati v vsakem primeru in brezpogojno. Lehmann navaja tudi W. Kasperjeve besede: »Žena navsezadnje ni tukaj zaradi moža, tudi ne zaradi družine. Ne izgubi se in ne utone niti v svoji vlogi zveste in skrbne družice in matere, niti v dodatni delovni moči, ki bi dopolnjevala »glavno« moževo delo. Vrednost, dostojanstvo, ugled, položaj (Stellung) ne dobi prek svojega moža. Vrednost in dostojanstvo ima sama na sebi.«²⁴ In Lehmann k temu pristavlja: »To enakovrednost (Gleichrangigkeit) je treba danes omogočiti gospodarsko, socialno in pravno. Kolikor je z zahtevo po 'samouresničenju' mišljeno to enakovredno (ebenbürtige) osebnostno dostojanstvo, zasluži ta zahteva, da jo vsestransko podprejo kristjani in Cerkev.«

b) Prvobitna medsebojna naravnost

K. Lehmann torej naglašá: Ženske osebe ni mogoče določati izključno kot dopolnjujoči »ti« moške osebe, naj bo to v smislu podrejenosti (kakor je to določala

²² Prim. O. H. Steck, *Die Paradieserzählung. Eine Auslegung von Genesis 2,4b3,24*, *Biblische Studien* 60, Neukirchen 1970, 89 ss.; C. Westermann, *Genesis Biblischer Kommentar I/1*; Neukirchen 1971, 312 ss.

²³ K. Lehmann, n. d., 320 sl.

²⁴ W. Kasper, *Die Stellung der Frau als Problem der theologischen Anthropologie*, v: *Lebendiges Zeugnis* 35 (1980) 5–16, tu 10.

tudi evangeličanska teologija od Lutra naprej prav do D. Bonhoefferja) ali pa po poti naravnosti (Zuordnung zu) na moža, takšne naravnosti, ki ostaja dvosmiselna (K. Barth). Ženske vidijo za takšnimi določitvami poskus, kako bi žensko razumeli le na temelju moškega, kakor da bi bil zares pravi človek le on. Zato pa je velikega pomena, da na prvo mesto postavljamo neomejeno priznavanje njenega osebnojnega dostojanstva. Njen lastni jaz (eigenes Selbst) ne obstaja v tem, da bi se le prilagajala (moškim), naj bo to v Cerkvi ali v družbi in da bi bila v pomoč ter bi prevzemala vlogo »mašilke lukenj«. Le če je ženski priznana povsem lastno osebno dostojanstvo, je mogoče govoriti o predanosti in žrtvovanju lastnega jaza. »Le kdor je nekaj v celoti, more tisti nekaj tudi dati v celoti,« pravi E. Moltmann-Wendel.²⁵

Z isto odločnostjo pa se je seveda treba zavzemati za to, da bi se nanovo pridobljeni jaz (Selbst) ne zapiral samovšečno in narsicistično sam vase kot nekaj absolutnega. Temeljna napaka bi bila, če bi moški in ženska gledala nase kot na vase zaprti središči. V takem primeru bi preostala skoraj le brezbrizna, konkurenčna ali celo sovražna navzočnost enega poleg drugega. Priznavanje osebnojnega dostojanstva vsakega človeka je nekaj povsem drugega kakor sporazum z individualistično umevano avtonomijo. K osebi spada pri vsej lastni vrednosti naravnost na občestvo in njegove naloge. Moški in ženska udejanjata celotno človeškost skupno. »In Bog je ustvaril človeka po svoji podobi, po božji podobi ga je ustvaril, moža in ženo ju je ustvaril« (1 Mz 1,27). Evangeličanski biblicist C. Westermann pripominja: »Iz tega sledi, da 'bistvo človeka', določitev človeka ne more obstajati, če odmislimo od njegove eksistence v dveh spolih.« Ta medsebojna naravnost (wechselseitige Bezo-genheit) je nekaj izrazito osebnojnega z obeh strani, in sicer v prvobitni enakovrednosti skupaj z neodpravljivo različnostjo. Prav v drugačnosti sta drug drugemu nepogrešljiva in tako drug z drugim povezana, hkrati pa oba usmerjena na cilj in smisel, ki ju neskončno presega. Tega razmerja med njima ni mogoče zlahka opisati. Pojem partnerstva, ki je prišel v navado, je skoraj preveč formalen, da bi zajel posebnost osebnojnega in telesnega srečanja – tako pač po pravici poudarja L. Lehmann. Pojem »dopolnjevanja« pa po njegovem mnenju še posebno vsebuje nevarnost: kaj lahko zbudi predstavo, da **oni** »drugi« služi le lastnemu »samouresničevanju« ali »samospopolnjevanju« tega drugega. Saj sploh ne gre za dve dopolnjujoči se sestavini. »V resnici se razmerje (Verhältnis) med moškim in žensko začne ravno s tem, da v svoji naravnosti drug k drugemu (Zueinander) zadeneta drug na drugega in izkusita svojo tujost in neenakost (Ungleichkeit), da pa se šele tako, v sprejetju drugega v njegovem osebnojnem bivanju, začne odgovornostna življenjska zgodovina dveh ljudi« (E. Metzke).²⁶

Medsebojna naravnost se ne omejuje na enega in eno, ki kot mož in žena predstavljata prvo obliko občestva oseb (prim. CS 12). Pogled je treba razširiti navsezadnje na celotno občestvo in znotraj njega na vsakega človeka, ki je »do globin svoje narave družbeno bitje in brez odnosov do drugih ne more ne živeti ne razvijati svojih darov« (CS 12). In gotovo je nemogoče zgraditi popolnejši in bolj človeški svet, če ne uporabimo posebnih darov obeh spolov kakor tudi darove, ki so njima skupni.

V zvezi s tem K. Lehmann izrečno pripominja, da more tukaj očrtano pojmovanje odnosov med spoloma, pojmovanje, ki izhaja iz pristno krščanskega pogleda na

²⁵ K. Lehmann, n. d., 321.

²⁶ K. Lehmann, pr. t.

človeka kot osebo (saj je človek božja podoba prav kot oseba), vključiti vase tudi posamezne prvine modela »polarnosti« in komplementarnosti.²⁷ Pač pa se Lehmannu zdi zgrešeno, če bi pri določanju razmerja med možem in ženo jemali model polarnosti za izhodišče. V tem primeru obstaja – tako meni – nevarnost, da bi polarnost razlagali kot nekakšen fiksiran metafizični zakon in bi zaradi tega življenjska dogajanja med spoloma nekako naturalizirali, pri tem pa prezrli, da gre tukaj za odnos osebnostne vrste in da more biti razmerje med možem in ženo tudi zgrešeno, zastrupljeno s sebičnostjo, ki drugačnost »ti-ja« v pretanjenih oblikah razumeva kot nižjost in podložnost.²⁸

Izhajati je treba zavestno iz teološke antropologije, ki se zakoreninja v razodetje. Najprej je teba razviti premisleke v luči bogastva božje besede. Šele nato naj bi pritegnili tudi to, kar je mogoče najti veljavnega v polaritetnem modelu. »Vse se vrti okoli vprašanja, ali more kristjan pritrđiti temu, kar je Bog ustvaril. Božje stvarstvo seveda ne sije v prvotni luči. V marsičem je zatemnjeno. Od tega je bilo po pričevanju jahvistične pripovedi o stvarjenju (prim. 1 Mz 2-3) boleče prizadeto tudi razmerje med spoloma in položaj žene. Vendar to ni zadnja svetopisemska beseda. K Adamu spada tudi Jezus Kristus, k Evi Marija. S tem se mora začenjati novo poglavje nadaljnje teološke refleksije.«²⁹

3. Nauk cerkvenega učiteljstva po 2. vaticanskem koncilu

Že če bi le v glavnih potezah hoteli prikazati celoten nauk, kakršnega o našem vprašanju izražajo pokoncilski dokumenti cerkvenega učiteljstva, bi bila potrebna vsaj zelo obširna razprava, če ne cela knjiga. Tu je seveda mogoče navesti le nekaj malega.

Papež Janez XXIII. je v okrožnici *Pacem in terris* zapisal, da spada »žensko vprašanje« k trem odločilnim »znamenjem časa«; in sicer stoji na drugem mestu: med gospodarskosocialnim vzponom delavskega razreda in pa vzniknjenjem povečane zavesti glede človekovih pravic. Cerkevni zbor, ki ga je omenjeni papež sklical, v svojih besedilih ni ostal brez odgovora na to znamenje časa. Tako npr. pravi: »Ljudje, obdarjeni z razumno dušo in ustvarjeni po božji podobi, imajo vsi isto naravo in isti izvor; odrešeni po Kristusu, so poklicani z isto poklicanostjo in določeno: osnovno enakost vseh ljudi je zato treba bolj in bolj priznavati. – Res je, glede različnih fizičnih sposobnosti in glede različnosti umskih in nraavnih sil niso vsi ljudje enaki. Toda sleherno obliko, bodisi socialnega, bodisi kulturnega zapostavljanja v osnovnih pravicah osebe, naj bo to zaradi spola, rodu, barve, socialnega položaja, jezika ali vere, je treba premagati in odpraviti, ker nasprotuje božjemu načrtu. Zares je žalostno ugotavljati, da še sedaj niso povsod zajamčene te temeljne pravice, ki gredo osebi. Tako npr., če se ženski odreka možnost, da bi si svobodno izbrala zakonskega druga in se odločila za svoj življenjski stan ali da bi imela dostop do iste stopnje vzgoje in izobraževanja, kakršna je priznana moškemu« (CS 29,1.2).

²⁷ K. Lehman, n. d., 323.

²⁸ K. Lehmann, n. d., 310 sl.

²⁹ K. Lehmann, n. d., 324.

a) »Dostop do javnih nalog« in »nenadomestljiva vrednost žene na domu«

Po koncilu je postalo žensko vprašanje v Cerkvi in družbi kmalu še mnogo bolj pereče. Globoke družbene spremembe so samorazumevanje žensk močno predrugačile. Tudi v tem sestavljajo leta 1968-1871 globoko zarezo, tako da v njej neredki vidijo nastop konca »patriarhalnega« družbenega reda, v katerem je hišni gospodar razpolagal ne le z imetjem in služinčadjo, marveč tudi z ženo in otroki in se je zdelo, da je samo mož v polnosti sposoben odgovornega (zlasti javnega) delovanja in je res dorasel človek.³⁰

Ta novo nastali položaj se jasno kaže v nastopih vrhovnega cerkvenega učiteljstva v pokoncilskem času. Večkrat je o tem govoril papež Pavel VI. Svoje misli je povzel zlasti 6. 2. 1977, ko je nagovoril udeležence kongresa, katerega je v Rimu priredil Italijanski ženski center na témo o »vlogi ženske v novi družbi«. Pavel VI. je med drugim dejal: »Krščanstvo prav od začetka priznava ženski bolj kot katera-koli druga religija prav posebno dostojanstvo. Sveto pismo Nove zaveze nam glede tega odkriva številne in pomembne vidike.« Nato je govoril o Marijini vlogi, o vlogi žena v evangeliju in Apostolskih delih ter v apostolskih pismih, kjer se zrcali praksa prve Cerkve. »Iz tega z razvidnostjo sledi,« je nadaljeval, »da ima žena svoje mesto v živi in dejavni strukturi krščanstva, in to tako pomembno, da ni bilo še mogoče iz tega izvajati vseh možnosti . . . Kakor prvotna Cerkev tako tudi današnja ne more napraviti tega, da bi ne bila na strani žene, zlasti še tam, kjer so jo od dejavnega in odgovornega subjekta ponižali na vlogo trpnega in nepomembnega predmeta, npr. v nekaterih delovnih okoljih ali v opisih in upodobitvah določenega tiska in drugih sredstev družbenega obveščanja ali pa v družbenih odnosih in celo v družini . . . Absolutno smo prepričani, da mora biti udeležba žensk na različnih ravneh družbenega življenja ne le priznana, marveč jo je treba tudi spodbujati in zlasti še ceniti; da se to zgodi, je potrebno prehoditi še dolgo pot. – Z 2. vatikanskim koncilom smo prepričani, da morajo žene 'izvrševati svojo nalogo popolnoma v skladu s svojo lastno naravo' (CS 60,3). In žena se ne sme odpovedati svoji lastni naravi. Usvarjenost 'po božji podobi in sličnosti' (1 Mz 1,26.27) jo namreč postavlja na isto raven kakor moža in jo napravlja v tem v polnosti enako njemu; to pa se uresničuje v njej na poseben način, kar jo enako napravlja različno od moža, kakor se z druge strani mož razlikuje od žene: ne glede dostojanstva narave, marveč glede različnosti funkcij.«³¹

Pot, ki jo je začrtal Pavel VI., posebno zavzeto in vsestransko nadaljuje papež Janez Pavel II. Spomnimo se le njegovih globokih izvajanj pri generalnih avdiencah v zvezi s »teologijo telesa« in z zakramentom zakona; in njegovih pastoralno-apostolskih potovanj, na katerih vedno znova govori o dostojanstvu in pravicah sleherne človeške osebe in o človeškem občestvu ter o smislu človekovega bivanja v luči Kristusove skrivnosti, ki je hkrati skrivnost troedinega Boga kot praizvira in poslednjega cilja vsega stvarstva, kateremu je človek vrhunec (prim. CS 14). – Ko Janez Pavel II. v pismu mladim vsega sveta, napisanem za »leto mladih« (1985), preide na »veliki zakrament zakona«, pripominja: »To je eden izmed osrednjih problemov človeškega življenja in obenem vprašanje, ki nas sili k razmišljanju, ki sprošča

³⁰ Prim. K. Lehmann, n. d., 305, kjer je navedenega precej slovstva, ki se na to nanaša.

³¹ Pavel VI., nagovor (v franc. prev.) *La condition féminine*, v: *Documentation catholique* 59 (1977), 8 sl.

ustvarjalnost in kulturo. To je tudi eno izmed glavnih svetopisemskih vprašanj, kateremu sem osebno posvetil mnogo svojih misli in analiz . . . Želim si, da bi verovali in se prepričali, da ima to veliko vprašanje svojo dokončno razsežnost v Bogu, ki je ljubezen; v Bogu, ki je v popolni edinosti svojega božanstva skupnost oseb: Oče, Sin in Sveti Duh. Želim, da bi verovali in se prepričali, da ima to vaše veliko človeško vprašanje svoje korenine in svoj izvor v Bogu, ki je Stvarnik, v Kristusu Odrešeniku, ki je kot ženin, ki se daruje in uči vse ženine in neveste, da se darujejo drug drugemu v zavesti svojega najglobljega osebnega dostojanstva. Kristus je veliki učitelj zakonske ljubezni.« Seveda pa papež tu in drugod obenem naglašča, da življenje v zakonu ni edina poklicanost.

O pismu (apostolski spodbudi) *Familiaris consortio*, ki ga je na osnovi razpravljanja škofovske sinode l. 1981 objavil Janez Pavel II., pravijo, da je »največji in najgloblji dokument cerkvenega učiteljstva o zakonu in družini v dosedanji zgodovini Cerkve«. ³³ Ob središčnem imperativu »družina, bodi to, kar si«, očrtuje tukaj papež družino v prvi vrsti kot »občestvo oseb«, »communio personarum« (posebej št. 15), občestvo, ki je vključeno v neodpravljivo polarnost ideala in stvarnosti, v napetost, ki je omiljena z zakonitostjo »gradualnosti«, to je postopne rasti v izpolnjevanju načrta Boga Stvarnika in Odrešenika, da bi prišlo do »polnega razcveta človekove osebnosti v tisti čuteči in zavezujoči ljubezni, s katero Bog sam vsako ustvarjeno bitje oživlja, vzdržuje in vodi k njegovi sreči« (št. 34). V to miselno zvezo postavlja Janez Pavel II. posebej tudi »žensko vprašanje«, glede katerega naj izrečno navedemo vsaj nekaj malega. Ko govori o »širši družinski skupnosti« in nato o »pravica in dolžnostih žene«, pravi:

»Z ustvaritvijo človeka 'kot moža in žene' je Bog z enakim osebnostnim dostojanstvom obdaril moža in ženo ter jima dal tiste neodtujljive pravice in odgovornosti, ki so lastne človeški osebi. V najvišji možni obliki je Bog nato razodel dostojanstvo žene s tem, da si je sam privzel človeško naravo in ženo z imenom nove Eve postavlja pred nas kot zgled odrešene žene, ki jo Cerkev časti kot božjo Mater. Jezusovo visoko spoštovanje do žena, ki jih je klical v svoje spremstvo in prijateljstvo, dejstvo, da se je v velikonočnem jutru prej kakor vsem drugim učencem prikazal ženi, naročilo, ki ga je dal ženam, naj poneso apostolom veselo oznanilo o vstajenju – vse to spričuje, kako visoko je Gospod Jezus Kristus cenil ženo« (št. 22). – Zatem papež pod naslovom *Žena in družba* naglašča:

» . . . Brezpogojno moramo opozoriti na to, da je ponekod močno razširjeno družbeno in kulturno izročilo hotelo dodeljevati ženi le nalogo soproge in matere v specifičnem družinskem prostoru, ne da bi ji na ustrezen način nudilo dostop do javnih nalog, na splošno pridržanih le možu. – Enako dostojanstvo in odgovornost žene in moža nedvomno opravičujeta dostop žene do javnih nalog. ³⁴ Po drugi strani pa zahteva resnično napredovanje žene, da njena materinska in družinska naloga najdeta jasno priznavanje vrednosti v primerjavi z vsemi javnimi nalogami in drugimi poklici. Sicer pa se morajo vse te naloge in poklici medsebojno dopolnjevati in povezovati v celoto, če naj bo družbeni in kulturni razvoj zares in v polnosti človeški.

³² Janez Pavel II., *Vsem mladim sveta*, v: *Cerkveni dokumenti* 26 (1985), 19 sl.

³³ N. Martin, *Familiensoziologische Überlegungen im Anschluss an das Apostolische Schreiben Familiaris consortio Johannes Pauls II.*, v: *Anthropos* 1 (1985), 31.

³⁴ V slov. prevodu (*Cerkveni dokumenti* 16 (1982), 26) sta v tem stavku izpadli dve besedi: »in odgovornost« (pač tiskovni škrat!), ki pa sta za papeževo pravo misel zelo pomembni.

To bo laže doseči, če bo, kakor upa sinoda, prenovljena 'teologija dela' osvetlila in poglobila pomen dela v krščanskem življenju in prikazala temeljno zvezo med delom in družino in dala s tem pomen svojevrstnemu in nenadomestljivemu delu v domači hiši in vzgoji otrok. Medtem more in mora Cerkev v današnji družbi pomagati s tem, da neutrudno zahteva, naj vsi priznavajo in cenijo nenadomestljivo vrednost dela žene na domu. Posebno pomembno je, da se to upošteva glede vzgojnega dela, saj je diskriminacija, ki more nastopiti med posameznimi dejavnostmi in življenjskimi poklici, prav s koreninami odstranjena, brž ko postane jasno, da pripada vsem na vseh področjih pri njihovih dejavnih naporih enaka pravica in enaka odgovornost. Tako bo božja podoba v možu in ženi jasneje zasijala.

Če tako ženam kakor možem priznavamo pravico, da opravljajo različne javne naloge, mora biti struktura družbe takšna, da žene in matere niso praktično prisiljene delati zunaj doma, in da morejo njihove družine primerno živeti in uspevati, četudi se žene posvete popolnoma svoji družini. — Jasno pa je, da vse to ne pomeni, naj se žena odpove svoji ženskosti in naj posnema moškega, temveč pomeni polnost prave ženske človeškosti, ki se mora kazati v njenem ravnanju znotraj in zunaj družine, pri tem pa je treba upoštevati različnost navad in kultur na tem področju» (št. 23).

Izrazito pozitivno stališče, ki ga zavzemata do ženskega vprašanja Pavel VI. in Janez Pavel II., je povsem jasno že iz navedenega, ki je le malenkost od vsega. Vendar pa se neredkim, tudi med katoličani, zdi, da oba navedena papeža pravzaprav preklicujeta svoje stališče, ko vztrajata pri odklanjanju »ženskega duhovništva«. Zato je potrebno nekoliko povedati tudi o tem.

b) Izjava Inter insigniores: »Največji v nebeškem kraljestvu niso službeni duhovniki, ampak svetniki«

Dobrih deset let po sklepu 2. vatikanskega koncila je papež Pavel VI. 15. 10. 1976 potrdil izjavo, ki jo je »o vprašanju pripustitve žensk k službenemu duhovništvu« izdelala kongregacija za verski nauk. Gotovo ni bilo le naključje, da se je to zgodilo prav na god sv. Terezije Avilske, ki jo je ravno Pavel VI. razglasil za »cerkveno učiteljico« in tako prvič v zgodovini ta častni naslov uradno priznal tudi ženi, naslov, ki pomeni hkrati potrditev izredne pomembnosti Terezijinega nauka za življenje Cerkve tudi v prihodnosti.

1) Povod za izjavo — Vprašanje, ki ga obravnava Inter insigniores (to so njene začetne besede), se je določno in z velikim odmevom pojavilo šele okoli 1958. V septembru tega leta je švedska luteranska Cerkev odločila, da bo pripuščala k službi pastorjev tudi ženske. Tudi za cerkvene skupnosti, ki so izšle iz reformacije 16. stoletja, je bila to velika senzacija in je sprožila obširne diskusije in ostre polemike. Obenem pa so v različnih deželah začeli zavestno posnemati švedski zgled, četudi ob hudem nasprotovanju drugih članov istih protestantskih Cerkva in skupnosti. Ti so zoper »nezaslišano novotarijo« med drugim opozarjali, da je npr. Confessio fidei Scotiae (Škotska veroizpoved) l. 1560 rimsko Cerkev obtoževala, da dopušča hude zlorabe, ko dovoljuje ženskam opravljati nekatere stvari, ki so lastne duhovniški

službi, npr. krščevanje.³⁵ Kljub pomislekom tudi v lastnih vrstah so začele celo tiste anglikanske in luteranske Cerkve, ki močno poudarjajo zakramentalnost službenega duhovništva, dopuščati novo prakso in ordinirale spet in spet tudi ženske za pastoralno službo. V zvezi s tokovi, ki se potegujejo za napredovanje žena v današnji družbi, pa je tudi med katoličani, zlasti v anglosaških deželah, nastopila svojo pot misel ter bolj in bolj obenem zahteva, naj bi tudi katoliška Cerkev pripuščala ženske k službenemu duhovništvu, češ, saj vendar 2. vatikanski koncil sam pripominja: »Ker v naših časih ženske vedno bolj dejavno posegajo v celotno družbeno življenje, je zelo pomembno, da se obilneje udeležujejo tudi cerkvenega apostolata na raznih področjih« (LA*9). In res so po koncilu začeli odpirati vrata ženskam v pastoralne službe. Tako se je še lažje razširilo vprašanje, ali ne bi mogla tudi katoliška Cerkev spremeniti svojo disciplino in podeljevati duhovniško posvečenje primernim ženskim osebam.

O tem so vedno bolj živo razpravljali. Zato je vrhovno vodstvo Cerkve čutilo dolžnost, da samo poseže v zadevo, ki je pomembna tudi za ekumenizem; to je vidno zlasti iz nastopov raznih voditeljev pravoslavne Cerkve, ki so opozorili na nesprejemljivost takšne spremembe discipline, ki bi se dotikala samega zakramentalnega bistva Cerkve. Že pred izjavo kongregacije za verski nauk je papež Pavel VI. dvakrat pisal o tem primasu anglikanske Cerkve, canterburyjskemu nadškofu dr. Cogganu.

2) Glavna teza izjave in njena odločilna utemeljitev. – Izjava kongregacije je dokaj obširna. Sestavljena je po neosholastični metodi, z jasno razčlenjenostjo ter s pretehtanim izrazoslovjem in preprostim slogom. V uvodu stoji teza: »Cerkev, ki skuša biti zvesta Gospodovemu zgledu, si ne lasti pravice, da bi pripuščala ženske k mašniškemu posvečenju; tudi je prepričana, da je treba v sedanjih okoliščinah nauk jasneje osvetliti. To bo morda nekatere užalostilo, polagoma pa bodo spoznali prednosti, ki bodo iz tega izvirale, ker bo lahko ta nauk pomagal poglobiti vzajemno poslanstvo moškega in ženske« (6).

Nato izjava utemeljuje tezo v naslednjih oddelkih: I. Izročilo, ki se ga je Cerkev stalno držala (7–10); II. Kristusovo ravnanje (11–14); III. Ravnanje apostolov (15–18); IV. Trajna veljava ravnanja Kristusa in apostolov (19–25).

Ti trije oddelki vsebujejo središčno izvajanje, s katerim izjava utemeljuje odklanjanje »ženskega duhovništva«. Ob koncu teh izvajanj stoji ugotovitev, ki na kratko povzema vse prejšnje in navaja odločilni razlog, zakaj si Cerkev pravzaprav sploh ne upa »pripuščati ženske k mašniškemu posvečenju«. To mesto v izjavi zasluži posebno pozornost in se glasi: »Cerkev je tista, ki po svojem učiteljstvu izjavlja in določa, katere prvine so spremenljive in katere so nespremenljive. Če se Cerkvi zdi, da ne more sprejeti nekaterih sprememb, dela to zaradi tega, ker se zaveda, da mora ravnati tako, kakor bi ravnal Kristus sam. Nikakor ni res, da bi se dala voditi neke vrste arhaizmu, to je varljivi navezanosti na stare čase; marveč jo vodi zvestoba Kristusu. Samo v tej luči moremo razumeti njeno presojo. Cerkev izreka svoje odloči-

³⁵ Izjava *Inter insigniores* je v franc. prevodu v *Documentation catholique* 59 (1977), 158–164. Tu je na str. 165–173 priobčen tudi komentar k izjavi, komentar, ki ga je za kongregacijo za verski nauk napisal neimenovani teološki izvedenec pod naslovom *Commentaire au sujet de la Déclaration de la Congregation pour la doctrine de la foi sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministerial* (okr. *Commentaire*). Iz tega komentarja, str. 165, povzemam pravkar navedene zgodovinske podatke. Omenjena *Confessio* pravi: »Quod . . . feminis, quae Spiritus Sanctus ne docere quidem in Ecclesia patitur, illi (papistae) permittunt ut etiam Baptismum administrarent . . .« (str. 165, op. 2).

tve v moči Gospodove obljube in v navzočnosti Svetega Duha z namenom, da bi čim boljše oznanjala Kristusovo skrivnost in bi s čim večjo skrbnostjo ohranjela in izražala celotno bogastvo te skrivnosti« (24). — »Praksa Cerkve ima torej veljavo pravila (vim normae): v tem, da so duhovniško posvečenje podeljevali samo moškimi, se skriva nepretrgano izročilo skozi vso zgodovino Cerkve; ta je vedno pazila, da zatre napačno prakso. To izročilo je bilo splošno tako na Vzhodu kakor na Zahodu. Tega pravila, ki se sklicuje na Kristusov zgled, so se držali in se ga še držijo v prepričanju, da je v skladu z božjim načrtom glede njegove Cerkve« (25).

Načelo oziroma pravilo, na katerega izjava opira svojo tezo, je povsem jasno. Nasprotno pa je teza sama izražena zelo previdno. Namesto »creditor« je uporabljen izraz »putatur«, tako da pri odklanjanju pripustitve žensk k duhovniškemu posvečenju ne gre ravno za versko resnico; trajna praksa Cerkve v tej stvari ni tukaj označena kot »de fide credenda et tenenda«. ³⁶ Seveda pa s tem ta praksa nikakor ne postane neobvezujoča (prim. 2 Vat C 25,1; tudi BR 10).

3) Ne »višjost«, marveč poseben odnos do Kristusa in do Cerkve. — Zdaj sledita še oddelka, ki sta dostavek (sholastični bi rekli »scholion«) k prejšnjemu: V. Službeno duhovništvo v luči Kristusove skrivnosti (26–33); VI. Službeno duhovništvo in skrivnost Cerkve. Osvetliti hočeta prej obravnavano »pravilo«, ki se ga drži Cerkve, in s teološkimi premisleki na osnovi analogije vere pokazati njegovo primerčnost. Namen tega je: pokazati, da nepripušcanje žensk k duhovniškemu posvečenju nikakor ne pomeni zapostavljanja in nekakšnega podcenjevanja žene in njenega poslanstva v Cerkvi in svetu, pa tudi ne odrekovanja enakopravnosti, kakor radi trdijo zagovorniki »ženskega duhovništva«. Ti, kakor se mnogokrat jasno pokaže, pozabljajo, da Cerkev ni takšna družba, kakršne so druge, in da je avtoriteta (oblast) v Cerkvi zelo drugačne narave, saj temelji v zakramentalnem redu, ki ga je določil Kristus (prim. 35). Sploh je to napačno enačenje Cerkve s svetnimi družbami zelo nevarna skušnjava, ki je nastopala in nastopa v vseh časih ter stalno povzroča veliko zmede in škode: karkoli so določali strukturo Cerkve in skušali reševati težave v naslonitvi na zgolj sociološke in politične kategorije, naj bodo katerekoli smeri, vselej se je končalo v slepih ulicah. ³⁷

Izjava v zvezi s tem poudarja: »Samo v luči razodetja moremo rešiti vprašanja teologije Cerkve in zakramentov, zlasti kadar gre za službeno duhovništvo . . . Čeprav moramo človeške znanosti zaradi spoznanj, ki nam jih dajejo na svojem področju, visoko spoštovati, nam tu ne morejo nič pomagati, ker ne dosežejo verskih resničnosti« (34). In še naprej: »Cerkev se razlikuje od drugih družb, ker je po svoji naravi in zgradbi nekaj čisto posebnega. V Cerkvi je namreč pastoralna služba navadno povezana z zakramentom svetega reda; to ni navadno vodstvo, ki bi se dalo primerjati različnim oblikam pri izvajanju oblasti v svetni družbi« (35). »Škof ali duhovnik ne opravlja svoje službe v lastni osebi, **in persona propria**, ampak ponavzočuje Kristusa, ki v njem (duhovniku) deluje« (27). »Krščansko duhovništvo je zakramentalne narave, duhovnik je znamenje . . . To znamenje pa mora biti zaznavno, da verniki morejo razpoznati njegov pomen . . . Naravna podobnost se zahteva tako za osebe kakor za stvari« (28). »To nima nič opraviti s kako prednostjo

³⁶ Prim. P. Hünermann, **Roma locuta- causa finita? Zur Argumentation der vatikanischen Erklärung über die Frauenordination**, v: *Herder-Korrespondenz* 31 (1977), 206–209, tu 208 sl. Teološko kvalifikacijo raznih teologov v preteklosti navaja *Commentaire, Documentation catholique* 59 (1977), 168, op. 36.

³⁷ Prim. *Commentaire*, pr. t., 173.

moškega pred žensko« (29). »Obstajajo dejanja, ki zahtevajo neizbrisno znamenje duhovniškega posvečenja; pri njih gre za ponavzočevanje Kristusa samega, začetnika zaveze, ženina in glave Cerkve, ki izvršuje svoje odrešitveno poslanstvo, kar se v najodličnejši stopnji dogaja pri evharistiji. Pri takih dejanjih mora Kristusovo vlogo – prav to je prvotni pomen besede **persona** – utelešati moški (partes eius viro agendas esse).³⁸ To pa še ne pomeni, da je moški v vrednostni lestvici, kolikor je oseba, na višji stopnji, marveč temelji zgolj na dejanski različnosti pri razdelitvi nalog in služb« (31) in v skrivnosti Cerkve kot Kristusove neveste.

Nekateri se pri našem vprašanju – omenja izjava – sklicujejo na »enake človekove pravice« in navajajo besede sv. Pavla, da v Kristusu ni več nobenega razločka med moškim in žensko. A to delajo neosnovano. Saj »tu (Gal 3,28) ne gre za službe v Cerkvi, ampak je govor, da smo vsi enako poklicani, da dosežemo posinovljenje božjih otrok. Razen tega in še predvsem bi bil glede narave službenega duhovništva v veliki zmoti tisti, ki bi duhovništvo prišteval k človekovim pravicam, kajti krst sam še ne daje nikomur pravice, da sprejme kakšno javno službo v Cerkvi. Duhovništvo se namreč nekomu daje ne v njegovo čast ali korist, marveč v službo Bogu in Cerkvi; to je svojevrsten poklic, ki je povsem podarjen: Niste vi mene izvolili, ampak jaz sem vas izvolil« (36). Tudi »ne more duhovniško poslanstvo biti izraz dosege višjega položaja v družbi. Noben zgolj človeški napredek družbe ali človekove osebe nam ne more odpreti dostopa do duhovništva, kajti to je poslanstvo drugačnega reda« (38).

Tukaj sploh ne moremo govoriti o »višjosti« in »nižjosti«, na kakršno mislijo posvetnjaki in z njimi tudi mi, kadar se – kakor že prvi Jezusovi učenci (Mr 9,34 vzpor.) – prepiramo o tem, kdo je največji, ne pomislimo pa na nevarljiva božja merila, zelo drugačna od človeških (sicer pa nam že pravi človeški čut pove, da ni mogoče govoriti o »višjem« in »nižjem«, če primerjamo pri človeškem telesu npr. glavo in srce). Izjava kongregacije opozarja na »enakost krščanih, ki je ena izmed velikih krščanskih resnic« (39; prim. 2 Vat C 32) in bi jo kot »novi ljudje« morali praktično jemati vse bolj zares, kakor pa jo dejansko jemljemo. Kajpada »enakost še ni istost (aequabilitas ideo non est uniformitas), saj je Cerkev telo z različnimi udi in v njej je vsakemu udu določena lastna naloga. Naloge so različne in jih ne smemo med seboj pomešati. Te naloge nikomur niso temelj za povzdigovanje nad druge in ne morejo biti osnova za ljubosumnost. Edina višja karizma (charisma melius) je ljubezen (prim. 1 Kor 13,12.13). Največji v nebeškem kraljestvu niso službeni duhovniki,³⁹ ampak svetniki« (39).

Takoj za tem stavkom izjava dostavlja: »Sveta mati Cerkev želi, da bi se krščanske žene v polnosti zavedale svojega velikega poslanstva. Njihove naloge so danes zelo velike tako za prenovo in počlovečenje družbe, kakor tudi za to, da bi verniki odkrili pravo podobo Cerkve« (40).

³⁸ Tiste protestantske skupnosti, ki ne priznavajo razlike med skupnim in službenim duhovništvom in ki tudi ne verujejo v Kristusovo realno navzočnost v evharistiji, seveda ne morejo imeti utemeljenih pomislekov zoper »žensko duhovništvo«. Prav tako ne bo tu imel nikakršnih pomislekov, komur je Cerkev v jedru le človeška ustanova, ki le posredno temelji na Kristusu in pravzaprav sploh ni mogoče o njej reči, da je Kristusovo skrivnostno telo in Kristusova nevesta, kakor to stalno zatrjuje cerkveno izročilo na osnovi jasnega nauka sv. Pavla.

³⁹ V izvorniku je »ministri«, v nem. prevodu »Amtsdiener«, v franc. prevodu »ministres«. V slovenščini bi bolj natančno prevedli z »nositelji (cerkvene) službe«.

To je obenem sklepni stavek izjave, ki v svojih prejšnjih izvajanjih ponovno priznava, da so ženske bile in so še zdaj neredko deležne zapostavljanja (prim. 2 in 5); tudi pri cerkvenih očetih ter pri poznejših teologih je večkrat najti »vpliv predsodkov, ki niso naklonjeni ženskam« (7; 8). Posebej glede našega časa izjava pripominja: »Ženske, ki se potegujejo za duhovništvo, gotovo vodi želja, da bi služile Kristusu in Cerkvi. Nič nas ne preseneča, če si v tem trenutku, ko so prišle do zavesti, da so bile včasih zapostavljene, nekatere želijo priti do službenega duhovništva« (38). Prav s tem priznanjem še bolj prihaja do veljave določnost stališča, ki ga izjava zavzema do »zahtev po pripustitvi žensk k duhovniškemu posvečenju« (10).

4) Ne le indikativ, ampak tudi imperativ. – Seveda pa izjava vsebuje – vsaj vključno – poleg indikativa (nepripustitev žensk k službenemu duhovništvu) tudi imperativ: močan poziv vsem udom Cerkve (ki je skrivnostno Kristusovo telo in Kristusova nevesta in na osnovi tega »božje ljudstvo« nove zaveze), a posebno še nositeljem službenega duhovništva, naj se »prenovijo v duhu svojega mišljenja« (Ef 4,23) in naj najprej sami zase in »na svoj račun« vzamejo do kraja zares trditev, da je »edina višja karizma, po kateri moramo hrepeneti, ljubezen« ter da so »največji v božjem kraljestvu svetniki«, ne pa tisti, ki so opravljali cerkvene službe. Seveda pa mora tem po zatrjevanju 2. vatikanskega koncila biti prav izvrševanje te službe »odlično sredstvo posvečenja« (C 41,2) in pot do tistega, kar je v božjem kraljestvu največje, pot do svetosti, h kateri so »poklicani vsi kristjani, naj bodo katerega koli stanu in položaja« (C 40,2) in ki naj »v različnih načinih življenja in ob različnih nalogah uresničujejo eno samo svetost . . . vsakdo v skladu s svojimi lastnimi darovi in nalogami« (C 41,1). Ker pa sem in tja tudi še danes celo med sicer dobrimi kristjani, ne izvzemši duhovnike, naletimo na sledove takšnega mišljenja, govorjenja in ravnanja, ki pač več ali manj očitno razodevajo vsaj v nečem podcenjevanje žensk, je vsekakor, podobno kakor na področju ekumenizma, umestno poudariti nujno potrebnost »prizadevanja za odpravo besed, sodb in dejanj, ki ne ustrezajo po pravičnosti in resnici položaju . . . in ki tako obtežujejo medsebojne odnose« (E 3,2). To prizadevanje obvezuje »predvsem tiste, ki so bili dvignjeni v sveti red zato, da bi se nadaljevalo poslanstvo Jezusa Kristusa, ki ni prišel med nas, 'da bi mu stregli, ampak da bi on stregel' (Mt 20,28)« (E 7,1).

Barbara Albrecht je pred nedavnim razpravo k temi »žensko duhovništvo« začela z nekoliko izzivalnimi besedami: »Nagni mi srce k tvojim odredbam in ne k lakomnosti!« (Ps 119,36). Na podlagi teoloških razmislekov, predvsem tistih, ki jih na kratko podaja izjava Inter insigniores, prihaja do ugotovitve: žensko službeno duhovništvo je v nasprotju z obvezujočim naukom Cerkve in obenem z bistvom žene (žensk); če Cerkev odklanja pripustitev žensk k službenemu duhovništvu, ne pomeni to zmanjševanja njihovega osebnostnega dostojanstva, marveč je temu dostojanstvu navsezadnje samo v prid.⁴⁰ Vendar pa oni stavek iz psalmov ne velja samo za žene (ženske), marveč za vse, v nekem pogledu najbrž še posebno za moške (moške), zlasti tiste, ki zgolj po božji darežljivosti prejmejo dar službenega (služenju namenjenega) duhovništva, da bi se praktično, življenjsko zavedali: to nima nič opraviti s prednostjo moškega pred žensko; največji v božjem kraljestvu so svetniki in najvišja karizma je ljubezen.

⁴⁰ B. Albrecht, *Vom Dienst der Frau in der Kirche. Aktuelle Fragen und biblisch-spirituelle Grundlegung*, Vallendar-Schönstatt 1980.

Problematiko o »ženskem duhovništvu« je v zvezi z izjavo Inter insigniores doslej najobširneje obdelal Manfred Hauke. Ta prihaja do sklepne ugotovitve: »Zapoved ure ni 'emancipacijski boj' med spoloma v Cerkvi, marveč **sodelovanje** moža in žene (moškega in ženske), sodelovanje, ki se ravna po redu stvarjenja in odrešenja. Prav ženska ima pri tem tisto nezamenljivo nalogo, ki je v sedanjem družbenem in cerkvenem položaju vse preveč deležna zanemarjanja. 'Pomožčenje' (Simone de Beauvoir) ali 'androginska utopija' (feministična teologija) pa nasprotno enako pomenita beg pred ženskostjo, tisti beg, ki učinkuje tem bolj čudno, če ga propagirajo ženske. Poslednji namen razprave o ženskem duhovništvu naj bi bil: prikazati velikost in lepoto vsakokratne poklicanosti moškega in ženske v Cerkvi . . . Zadnji smisel spolne diferenciacije je opozarjanje na razmerja: Bog – stvarstvo, Kristus – Cerkev . . . Posebno v času, kateremu dajeta svoj pečat 'moška' vera v naredljivost (Machbarkeit) vsega in pa racionalizem, ki se odtrgava od korenin življenja, stojimo pred véliko nalogo, da ponovno odkrijemo žensko dostojanstvo. To je v blagor ne le ženi (ženski), marveč tudi zdravju in 'celovitosti' Cerkve in sveta. 'Ne' ženskemu duhovništvu in 'da' dostojanstvu ženske sta tako rekoč dve strani iste svetinje.«⁴¹

* * *

Celotna naša razprava o »ženi v luči razodetja in teologije« kaže v jedru prav na to, kar ima M. Hauke za rezultat svojega razpravljanja o »ženskem duhovništvu«: Na podlagi znamenj časa, na katera opozarja 2. vatikanski cerkveni zbor in za njim podrobneje in določneje pokoncilski dokumenti cerkvenega učiteljstva, med njimi po svoje tudi izjava Inter insigniores, je potrebno tako rekoč znova odkriti evangeljsko oznanilo o bistveni enakosti; s tem pa hkrati o enkratnosti sleherne človeške osebe pred Bogom (in zato tudi v najgloblji resničnosti), posebej oznanilo o bistveni enakosti in hkrati različnosti moškega in ženske. Odkriti je treba takšno različnost, ki ni v ničemer podrejenost enega v razmerju do drugega, ampak različnost v izoblikovanju duhovno-telesne osebe vsakega od njiju, saj ju kliče Bog stvarnik in odrešenik, naj vsak po svoje – kot moški in ženska – složno sodelujeta pri spolnitvi neizrekljivo veličastnega stvarjenjsko-odrešenjskega božjega načrta (prim. 2 Kor 4,17.18; Raz 21-22).

⁴¹ M. Hauke, *Die Problematik um das Frauenpriestertum von dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Paderborn 1982, 475 sl. Do istega rezultata prihaja na podlagi bridkih, do dna pretresujočih izkušenj znana ruska filozofinja Tatjana Goričeva; gl. npr. njeno knjigo *Vom Gott zu reden ist gefährlich. Meine Erfahrungen im Osten und im Westen*, Freiburg-Basel-Wien 1984, 107–114. Med drugim (112) pripoveduje, kako je 25. 12. 1980, ko se je iz Rusije zatekla v Nemčijo, prvič slišala od žurnalistov vprašanje: »Zakaj nočete postati duhovnica?« In Goričeva je odgovorila: »Moram reči, da zveni za rusko-pravoslavno ženo to vprašanje noro (verrückt). Zakaj si pri nas 'feminizem' tega problema nikoli postavil? Tu moram odgovor šele iskati. Prihajajo mi kar same od sebe v spomin Gospodove besede: 'In kdor med vami hoče biti prvi, bodi vaš služabnik.' V naši Cerkvi se tudi ne govori o problemu zemeljske enakosti ali neenakosti. Tam so postave čisto drugačne. Tam so nebesa, ki so se spustila na zemljo. Naše žene se vedejo do duhovnikov spoštljivo, a tudi razumejo, kakšno odgovornost pred Bogom in pred ljudmi ima vsak duhovnik na sebi. Ženske so mnenja, da je duhovnikov križ težji kakor križ ženske, ki nima nikakršnih duhovniških posevečenj, in da se človek laže zveliča, če je preprostega, nepomenljivega stanu.«

Povzetek: Anton Strle, Žena v luči razodetja in teologije

Razprava prikazuje tri antropološke modele za razlago odnosov med spoloma. Nato se ustavlja pri modelu »enakovrednosti in polarnosti«, ki je v luči razodetja edini res sprejemljiv, le da bi naj bil dopolnjen na črti znanega predloga K. Lehmana, ki opozarja na neposredno razmerje sleherne človeške osebe (izoblikovane ali z moškostjo ali z ženskostjo) do Boga. V nekaterih potezah, ki osvetljujejo prej povedano, končno podaja nauk iz dokumentov cerkvenega učiteljstva po 2. vatikanskem cerkvenem zboru, posebej tudi nauk izjave *Inter insigniores*.

Summary: Anton Strle, Woman in the Light of Revelation and Theology

This paper shows three anthropological models for explaining relations between the sexes. Then it deals with the model of »equality and polarity«, being the only really acceptable one in the light of revelation. Yet it should be supplemented along the well-known suggestion by K. Lehmann, who draws attention to the direct relation of every person (shaped by masculinity or feminity) to God. Finally the author deals with some relevant features from the documents of the Magisterium after Vaticanum II, especially with the teaching of the statement *Inter insigniores*.

Emmanuel Levinas

Bog in filozofija

I. Prednost filozofskega govora in ontologija

1. »Ne filozofirati se pravi še vedno filozofirati.«¹ Filozofski govor Zahoda hoče biti širina, ki vse in dokončno zajema ter zapopada. Vsak drugačen govor pa sili, naj se pred filozofijo utemelji.

Razumska teologija sprejema to podrejenost. Če v korist religije odtegne kakšno področje filozofskemu nadzorovanju, je treba, dobro vedoč, za kaj gre, priznati, da se tisto področje filozofsko ne da nadzorovati.

2. To dostojanstvo poslednjega in kraljevskega govora pripada zahodni filozofiji, ker natančno pokriva filozofsko mišljenje z idejo stvarnosti, ki jo to mišljenje misli. Za mišljenje pomeni to ujemanje, da ni treba misliti dlje od tistega, kar pripada »rekanju biti«,² ali vsaj, da ji ni treba misliti onstran tega, kar spreminja kakšno predhodno pripadnost »rekanju biti«, kot so na primer idealni ali formalni pojmi. Za bit stvarnosti pa to ujemanje pomeni: ko kaže sebe, razsvetljuje mišljenje in tisto, kar mišljenje misli. Pokazati se, razsvetliti se: prav to pomeni imeti smisel, imeti najvišjo umljivost, ki je tudi v ozadju vsake spremembe smisla. Potemtakem bi umnosti »rekanja biti« ne smeli razumeti kot kakšno značilnost, ki lahko je ali pa je ni in bi mu jo prisodili šele, ko bi jo um spoznal. Umljivost je prav v tem, da prihaja um do spoznanja umnosti »rekanja biti«. ³ Umnost je treba razumevati kot neprestano vznikanje mišljenja v moči energije »rekanja biti« ali njenega pojavljanja, um pa je treba razumevati na podlagi te umnosti. Smiselno mišljenje, mišljenje biti –

¹ S tem je že nakazan ves program te prazprave. Levinas hoče namreč pokazati, da dosedanja filozofija še ni povedala vse smiselnosti, da torej obstaja neka smiselnost onstran – ali tostran – dosedaj znane filozofske smiselnosti (Op. prev.).

² V izvirmiku stoji beseda »geste d'être«: dejanje ali dej biti. Levinas seveda meri na Heideggerja, tu pa se to dejanje dogaja prvenstveno v človekovem izrekanju bivanja. Zato je Levinas za prevod v nemščino predložil izraz »Seinssage« (prim. E. Levinas, *Gott und die Philosophie*, v: *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*, Freiburg/München 1981, 81). V bistvu gre za bit ali bivanje kot »actus« ali dej, kot dogodek ali udejanjenje biti (Op. prev.).

³ Levinas ugotavlja, da je vsa dosedanja filozofija težila k enačenju širine biti in širine umevanja te biti. Tako bi se stvarnost in umnost pokrivali, Levinas pa hoče pokazati, da obstaja še neka umnost, še neko območje smiselnosti, ki ni na tej ravni (Op. prev.).

to naj bi bilo kopičenje enakovrednih besed, ki bi isto pomenile, kar pa naj bi bilo kljub temu upravičeno zavoljo preobratov in umanjkanj, katerim je to enačenje mišljenja smiselnosti in biti že načelno izpostavljeno.

3. Filozofski govor mora torej biti zmožen zajeti Boga — Boga Svetega pisma — če naj ima ta Bog sploh kakšen smisel. Toda brž ko Boga mislimo, ga takoj postavimo v okvir »rekanja biti«. Tu je kot bitje par excellence. Če pa razumevanje svetopisemskega Boga, se pravi teologija, ne dosega ravni filozofskega mišljenja, se to ne zgodi zato, ker misli Boga kot bitje brez poprejšnje pojasnitve »biti tega bitja«, temveč zato, ker s tematizacijo potegne Boga v tok biti. Pomen Boga Svetega pisma pa je nekaj neverjetnega — se pravi brez podobnosti s kakšno **kriterijem** podvrženo idejo, brez podobnosti s kakšno idejo, od katere se zahteva, da se izkaže za resnično ali napačno. To je onstranost biti, transcendenca. Ni naključje, da je potemtakem zgodovina zahodne filozofije zgodovina, ki odpravlja transcendenco. Globoko ontološka razumska teologija si prizadeva, da bi v območju biti priznala transcendenci njeno upravičenost, in sicer tako, da jo izreka s pridevniki visokosti, ki jih uporablja v zvezi z glagolom biti: Bog bi bival kot najvišja možnost oziroma par excellence. Toda ali tako izpovedovana visokost — oziroma visokost nad vsako visokostjo — še sodi v okvir ontologije? Ta pridevnik je sposoben od razsežnosti nad našimi glavami razprostrtega neba in zato uveljavlja načinovnost, o kateri se lahko vprašamo, ali ne pripelje glagolskega pomena glagola biti do tega, da ga kot nezapopadljivega izključi iz območja tistega, kar je dostopno mišljenju, da ga izključi iz razkrivajočega se *esse*, se pravi iz *esse*, ki se kaže kot smiseln v kakem predmetu mišljenja?

4. Gotovo lahko kdo tudi domneva, da Bog Svetega pisma nima smisla, se pravi, da si ga v pravem pomenu ni mogoče misliti. To bi bila druga plat alternative. »Pojem Boga ni pojem, ki bi bil lahko predmet spraševanja, sploh pojem ni,« piše gospa Delhomme v knjigi, ki je izšla pred kratkim,⁴ in tako nadaljuje določeno pomembno smer filozofskega racionalizma, ki ne mara sprejeti transcendence Boga Abrahama, Izaka in Jakoba med pojme, brez katerih ne bi bilo mišljenja. Kar je po Svetem pismu nad vsakim umevanjem, bi ne prišlo niti do praga umrljivosti!

Vprašanje, ki se tedaj zastavlja in ki bo naše, je naslednje: sprašujemo se, če že ni tisti smisel, ki je isto kot *esse* bivanja, se pravi smisel, ki je smisel v filozofiji, zoženje smisla, če že ni izpeljevanje smisla ali odklon od njega, če se smisla, izenačenega z bivanjem,⁵ — izenačenega z rekanjem biti, z bitjo, kolikor je bit — že ne lotevamo v sedanjosti, ki je čas Istega; gre za domnevo, ki jo je mogoče opravičiti samo, če gremo lahko od tega domnevno pogojenega smisla nazaj k smislu, ki ga ne bi več

⁴ Levinas gotovo misli na knjigo *L'impossible interrogation* (Nemožno spraševanje), ki jo je Jeanne Delhomme izdala leta 1971 v Parizu. Omenjeni tekst se nahaja na str. 218, kjer avtorica dokazuje, da o Bogu lahko govorimo, ne moremo pa ga spoznati, zato pa tudi vedno filozofiramo. Naše spoznanje je bistveno končno. V nadaljevanju pa Levinas tudi ugotavlja bistveno razliko med tem sodobnim stališčem in stališčem Svetega pisma: medtem ko je za Sveto pismo Bog nad ravnijo uma, je za sodobno analitično in neopozitivistično filozofijo pod to ravnijo, se pravi pod ravnijo človeške razumnosti. V nasprotju s tem pa Levinas vidi tudi v filozofiji prostor za pojem Transcendence in prav temu vprašanju je posvečena ta razprava (Op. prev.).

⁵ Bivanje prevajam Levinasov izraz »essence«, ki ima tukaj pomen glagolnika od latinskega glagola »esse« (biti), kot če bi v slovenščini rekli »essenje«. Gre za vznikanje ali dogajanje biti, za udejanjanje bivanja. Temu dogajanju bivanja pa Levinas odreka vlogo najglobljšega in zadnjega dogajanja, onstran katerega ne bi bilo mogoče iti in ne smiselno misliti (Op. prev.).

izrekli niti z izrazi biti niti z izrazi bitja.⁶ Treba se je vprašati: se pomenljivost, umnost in umljivost transcendence ne zaznavajo onstran umnosti in umljivosti isto-
sti, zavesti, sedanjosti in biti – onstran umljivosti imanence; se onstran biti ne
pokaže smisel, katerega prvenstvo bi morali prevesti v ontološko govorico tako, da
bi rekli, da je **pred** bitjo? Ni gotovo, da onstran izrazov biti in bitja nujno zapademo
v govor mnenja ali vere. Dejansko govorita vera in mnenje jezik biti, tudi če ostajata
zunaj uma oziroma hočeta zunaj biti. Nič ne nasprotuje manj ontologiji kot mnenje
vere. Če se sprašujemo, kot se skušamo mi tukaj, ali ne bi mogli izrekati Boga v
umnem govoru, ki bi ne bil ne ontologija ne vera, se to pravi, da s tem dvomimo o
formalnem nasprotju, ki ga je postavil Jehuda Halevi in ponovil Pascal, z ene strani
med Boga Abrahama, Izaka in Jakoba, ki bi ga klicali v veri brez filozofije, in boga
filozofov z druge. To se pravi dvomiti, da je to nasprotje alternativa.

II. Prednost ontologije in imanence

5. Rekli smo, da se za zahodno filozofijo smiselnost ali umljivost krije s pojav-
ljanjem biti, kakor da bi se zadeva biti razpletala v smeri jasnosti kot umljivost in bi
temu ustrezno postajala izkustvena intencionalna tematizacija.⁷ Gre za tematizaci-
jo, iz katere ali izhajajo vse možne vrste izkustva ali pa lahko postanejo njen pred-
met, bodisi da k njej težijo bodisi da jo pričakujejo. V tematski izpostavitvi se stvar
biti ali resnice izčrpa. Če pa je bit razodevanje⁸ – če se izvrševanje bivanja zvede
na to razkazovanje – ni razodevanje biti nič drugega kot razodevanje »tega izvrše-
vanja«, se pravi razodevanje razodevanja, resnica resnice. Tako najde filozofija svo-
jo tvar in svoj lik v razodevanju. S tem ostaja v svoji vezanosti na bit – na bitje ali
na bit bitja – intriga⁹ znanja in resnice, avantura med jasnostjo in temačnostjo.
Gotovo je v tem smislu podlaga duhovnosti Zahoda, kjer se duh pokriva z vede-
njem. Toda vedenja – oziroma mišljenja ali izkustva – ne smemo razumeti, kot da
odseva zunanost v določenem predelu notranjosti. Pojem odsevanja je optična me-

⁶ V že omenjenem nemškem prevodu, ki ga je pregledal Levinas, je zadnji del stavka preveden takole:
»gremo nazaj k nekemu smislu, ki ga ne bi več izrekli v ontološki in tudi ne v ontični pojmovnosti«. Res
gre za osrednjo Levinasovo misel, da izvorna smiselnost ni na ravni ukvarjanja z najrazličnejšimi bitji in
stvarnostmi sveta (ontičnost), tudi ne na ravni Heideggerjevega mišljenja čiste biti onstran bitij (ontološ-
kost), temveč na etični ravni odgovornosti za drugega, ki je ni mogoče zreducirati na prvi dve (Op. prev.).

⁷ Očitno Levinas tudi tukaj meri na Husserla in Heideggerja. V nadaljevanju veliko in kritično govori
o izkustvu, to pa zato, ker je v izkustvu na odločilnem mestu človek, ki izkustvo ima, saj narekuje, kakšno
naj bo in kaj naj izkusi. Gre seveda za izkustvo, kot ga pojmujeta Kant in Husserl, za izkustvo, pogojeno s
subjektom, ki je njegov nosilec (Op. prev.).

⁸ V izvorniku je izraz »manifestation«. Levinas meri na Heideggerjevo opredelitev resnice kot »alethe-
ia«. Medtem ko je vsa dosedanja filozofija opredeljevala resnico kot ujemanje, skladnost in pokrivanje
razuma in stvarnosti, pojmuje Heidegger resnico kot razkritost. Ko torej prevajamo »manifestation«
z razodevanjem, ne mislimo na teološki pojem razodetja, temveč na Heideggerjevo »aletheio«. Levinas se
ne strinja, da bi bil ves smisel v razkrivanju in pesniškem opevanju ali izrekanju razodetosti ali razkritosti
biti. Poslednji in najgloblji smisel bivanja je po Levinasu v moralnem razmerju odgovornosti za drugega
(Op. prev.).

⁹ S tem seveda ni mišljena intriga v smislu spletkarjenja, temveč zaplet, kot ga pozna drama, ali še
bolj nerešena uganka, ki naredi koga radovednega in mu ne da miru, dokler je ne razjasni. Levinasova
intriga je sicer nerazkrita in nepojasnjena zadeva, vendar ne bo nikoli dočakala razpleta ali pojasnitve
(Op. prev.).

tafora in si jo sposojamo od tematiziranih bitij in dogodkov. Zato ni prava prisposoba vedenja. Vedenje razumemo v njegovem pravem bistvu šele, če izhajamo iz zavesti, svojevrstnost zavesti pa zakrijemo, če jo opredeljujemo s pojmom vedenja. Vedenje že predpostavlja zavest.

Zavest je zavest o nečem, kolikor je oblika ali sprememba **nespečnosti**.¹⁰ Zavest o nečem je zbiranje v bivanje ali v sedanost, ki je – v določeni globini čuječnosti, kjer se mora čuječnost odeti s pravičnostjo – za nespečnost pomembna.¹¹ Nespečnosti – bdenja ali čuječnosti – še zdaleč ni mogoče opredeljevati kot preprosto zanikanje naravnega pojava spanja. Sodi v kategorialnost pred sleherno človekovo pazljivostjo ali otopelostjo. Spanje – kjer sem vedno na tem, da se prebudim – je povezano z bdenjem: čeprav mu poskuša uiti, ima odprta ušesa v **poslušnost bdenja**, ki ga ogroža in izziva, bdenja, ki **zahteva**.¹² Kategorial nespečnosti se ne da zreducirati ne na tavitološko zatrjevanje istega, ne na dialektično zanikovanje, ne na ekstazo tematizirajoče intencionalnosti.¹³ Bdeti ni isto kot **paziti na kaj**, kjer že iščemo nekaj istega, počitek in spanje. Le v zavesti se bdenje kot že otrpnjeno obrača h kaki vsebini, ki se identificira in se zbira v sedanost, v »bivanje« in se v njem použije. Nespečnost kot kategorija – ali kot meta-kategorija (a tedaj dobiva **meta** smisel od nje) – ne zavzema svojega mesta v nobenem seznamu kategorij, sestavljenem na podlagi kake določujoče dejavnosti, ki bi jo izvajali na drugem kot **danem**, da bi zagotovili drugemu, utrjenemu v bitje, težo biti. (Zagotovili bi jo s pomočjo edinosti istega in vsaka dejavnost je samo identifikacija in kristalizacija istega proti drugemu, vendar pa tudi prizadetost istega z drugim.) Drugi je tisti, ki vznemirja nespečnost – čuječnost prebujenosti – v jedru njene formalne ali kategorialne **enakosti**.¹⁴ Drugi razjedri vse, kar se v njej zjedri v substanco istega, v identičnost, pokoj, sedanost, spanje; drugi prekinja ta pokoj, prekinja ga iz območja tostran **spanja**, v katerem bi se enakost rada ustalila. Prav v tem je neodpravljliva kategorialna značilnost nespečnosti: drugi v istem, ki istega ne odtuji, temveč ga ravno prebuja, prebujenje; prebujenje kot zahteva, ki je ne zapolnjuje in ne uspava nobena pokorščina: neki »več« v »manj«. Ali, če uporabimo zastarelo govorico: to je duhovnost duše, ki se nenehno prebuja iz stanja, v katerem se **bdenje** že zapira vase oziroma se uspava, da bi počivalo v mejah stanja. To je trpnost navdiha oziroma subjektivnost od svoje biti streznjenega subjekta. Formalizem

¹⁰ Levinas nenadoma prehaja od zgodovine filozofije, kjer ugotavlja prevlado ideala razkritosti, k fenomenološkemu opisovanju spanja in nespečnosti. Tukaj pomeni nespečnost ali čuječnost odprtost za drugost, medtem ko pomeni spanje zaprtost v istost, izenačenost brez drugačnosti, vedno trajajoče enako stanje in potemtakem imanenco (Op. prev.).

¹¹ Prim. **Autrement qu'être ou au-delà de l'essence**, 195–207.

¹² Tako smo že pri bistvenem Levinasovem dejstvu: pri zahtevi, ki je etični ukaz postati »varuh svojega brata«, biti odgovoren za bližnjega. Še preden se pračuječnost kot najbolj izvorna odprtost izoblikuje v zavest o sebi in predmetnem svetu okoli nas, je s to pračuječnostjo že navzoča vznemirjujoča zavest odgovornosti (Op. prev.).

¹³ Očitno gre za polemiko z idealističnim in fenomenološkim pojmovanjem zavesti. Prvo se ustavlja pri zavesti o sebi in pri tem, da nisem nejaz (dialektično zanikovanje). Fenomenologija pa vidi v zavesti samo ekstazo, se pravi izstopanje iz samega sebe in odprtost za spoznavno sprejemanje predmetov našega znanja, ki pa to sprejemanje pogojuje. To pogojevalno sprejemanje predmetov naše zavesti pomeni tudi znani fenomenološki izraz **intencionalnost**, ki ga Levinas tudi pogosto kritično omenja in hoče pokazati, da se za tem skriva še nekaj globljega: neka čuječnost ali odprtost, ki ni samo pogojevalna odprtost za predmete spoznanja, temveč odprtost odgovornosti za sočloveka (Op. prev.).

¹⁴ To je trajna enakost s seboj, ki nujno omejuje pojav drugega. Levinasova kritika velja vsemu, kjer prevladuje istost, osredotočenost nase, enakost in odtod izhajajoča trajnost ali sedanost (Op. prev.).

nespečnosti, ki je bolj formalen kakor tisti, ki ga ima vsaka opredeljujoča, razmejujoča, vase zapirajoča se forma, formalno bolj formalen kot formalizem forme, ki se zapira v sedanost in v vsebinsko se zapolnjuječ *esse*.¹⁵ Nespečnost ali čuječnost, vendar čuječnost brez intencionalnosti – nezainteresirana¹⁶ čuječnost. Nedoločnost – ki pa ni klic po formi – ki ni materialnost. Forma, ki ne *ustavlja* svoje lastne formne zasnove, ki svoje lastne praznine ne zgošča v vsebino. Ne vsebina – neskončnost.

6. Zavest je to nezainteresiranost že opustila. Zavest je identičnost istega, sedanost¹⁷ biti, sedanost sedanjosti. Ko mislimo o zavesti, moramo izhajati iz tega poudarjanja sedanjosti.¹⁸ Sedanost je možna samo kot vrnitev – zunaj spanja – zavesti k sami sebi, s tem pa gre zavest nazaj do nespečnosti; pa čeprav je kot samozavedanje to vračanje k sebi samo pozaba drugega, ki prebujata istega od znotraj, tudi če svoboda istega še ni drugega kakor budne sanje. Sedanost je možna samo kot nenehno ponavljanje sedanjosti, kot nenehno predstavo po-sedanjanje.¹⁹ Neprekinjenost sedanjosti je ponavljanje, je njena ponovna uprizoritev, njena apercipcija²⁰

¹⁵ Očitno gre za polemiko s Kantovo teorijo o formah, ki vnaprej pogojujejo naše izkustvo sveta in se v tem smislu »zapolnjujejo z vsebino«. Kantove forme so nekakšni vnaprej izdelani »programi« našega dojemanja sveta, svoj izvor pa imajo v duhu samem. Te vnaprej dane strukture našega odnosa do sveta se nato »zapolnjujejo« v vsakdanjem in vsestranskem doživljanju. Radikalno odprtost imenuje Levinas formalizem. S tem hoče poudariti vnaprejšnost, apriornost te odprtosti, ki je celo bolj izvorna kot druge forme našega spoznanjskega in vsakega drugega razmerja do sveta. Zato večkrat pravi, da je ta odprtost **tostran** zavesti. Če je Kant s svojim pojmovanjem vnaprejšnjih form spoznavanja izvedel nekakšno »kopernikansko revolucijo« in z njo postavil človeka v središče svojega sveta, je Levinasov miselni poskus ponovni preobrat: zaradi svoje odprtosti v moralni odgovornosti za drugega je človek bistveno razsrediščen in ni več postavljen v središče svojega sveta (Op. prev.).

¹⁶ Tudi nezainteresiranost je pogosten Levinasov izraz. V izrazu interes vidi besedo *inter-esse*: interes je tisto, kar ostaja v okviru »esse« ali biti. Nezainteresiranost (fr. *dés-inter-esse-ment*) pomeni potemtakem nekakšno razklenitev teh okvirov. Z drugimi besedami, za popolno osvetlitev nesebične nezainteresiranosti je treba iti onstran ontologije, ki se ukvarja z »esse« (Op. prev.).

¹⁷ V francoščini je mogoče z eno besedo meriti hkrati na časovno sedanost in prostorsko navzočnost (*présent*). Podobno tudi v nemščini (*Gegenwart*). Vendar ta sedanost, o kateri govori Levinas, ni samo časoven pojem, temveč pomeni zbiranje v istost, v primerjavi s katero sta prostorska zunanost oziroma odsotnost in časovna preteklost oziroma prihodnost področje drugosti in drugačnosti (Op. prev.).

¹⁸ To nujnost zahteva pravičnost, to pravičnost pa zahteva čuječnost, s tem pa Neskončno v meni, ideja neskončnosti.

¹⁹ Levinas uporablja besedo »*représentation*«, ki pomeni predstavo. Ko jo pa deli v »*re-présentation*«, pomeni ponovno posedanjenje ali ponavzočenje, ponovno prezentiranje. Odtod nato kritika vsega našega mišljenja kot predstavljanja in s tem umeščanja tudi tistega, česar bi ne smeli nikoli nikamor umestiti: drugega, ki mora ostati drugi, se pravi zunaj ali onstran (Op. prev.).

²⁰ To »apercipcijo« (zaznavanje, dojetje) Levinas velikokrat omenja, saj vseskozi polemizira z idejo subjekta kot zadnjega združevalnega počela. Največkrat jo imenuje »transcendentalno apercipcijo«. S tem misli predvsem na Kanta. Kant imenuje čisto ali transcendentalno apercipcijo čisto zavest o sebi, samozavedanje, ki ga izraža »jaz mislim«. To je vnaprej dano samozavedanje, ki ga vsebuje vsako zaznanje in spoznanje, zato so vsa naša spoznanja združena v celoto ene same zavesti. V moči te transcendentalne apercipcije se zavedamo najrazličnejših stvari in stanj, vendar so vsi ti možni predmeti našega dojetja in zavesti predmeti ene same zavesti, so celota. V primerjavi s tako imenovano empirično apercipcijo, ki je naša vsakdanja zavest o sebi, vezana na mnogoterost, razpršena in »brez razmerja z identiteto subjekta«, transcendentalna apercipcija ni stvar izkustva, temveč je samo najvišje združevalno počelo, izvor edinosti onstran vsakega možnega izkustva, ki pa vsako izkustvo omogoča in vsa izkustva povezuje v eno. »In tako je sintetična enost apercipcije najvišja točka, na katero je treba vezati vso uporabo razuma, celo vso logiko in za njo vso transcendentalno filozofijo« (K.d.r.V B 134), pravi I. Kant (Op. prev.).

posedanjanja. Posedanjanja ne moremo opredeljevati s ponovnim zapopadenjem,²¹ kajti veliko bolj je ponovno posedanjenje tisto, ki omogoča vračanje, se pravi možnost **nenehnosti** oziroma sedanost sedanjika. Tako ima enotnost apercepcije, se pravi »jaz mislim« – kar je treba odkriti v posedanjanju – določeno vlogo. Pri tem ne gre za to, da bi sedanost bila čisto subjektivna. S sintezo, ki jo v ozadju izkustva izvrši enotnost dejanja **jaz mislim**, nastane dej sedanosti oziroma sedanost kot dejanje ali sedanost v svojem udejanjanju. To je vseobsegajoči potek, ki ga izvrši v »jaz mislim« zjedrena enotnost in je kot združevanje struktura, nujna za udejanjenost sedanosti. Operativni pojem transcendentnega idealizma, se pravi »dejavnost duha«, ni zgrajen na nobenem izkustvu o potekanju intelektualne energije, ampak je veliko bolj do napetosti skrajno čisto posedanjanje sedanosti. To pa je aristotelska udejanjena bit, sedanost sedanosti, tako skrajna napetost **sedanosti**, da razpade v »izkustvo, ki ga ima subjekt«. Prav tu pa se sedanost vrne k sami sebi, se izpolni in dopolni. Psihizem zavesti je ta poudarjenost biti, ta sedanost sedanosti, izsiljevanje sedanosti, ki naj ne pozna izjeme, ko se naj ne izmakne in kjer se ne sme nič pozabiti v gubah nobene vpletenosti, ki bi bila takšna, da je ne bi bilo moč razgrniti. »Nenehnost« je izrečnost, ki nima možnosti, da bi se zabrisala. Vešana je na čuječnost kot jasnovidnost, s tem pa pazi na bit in je vedno pozorna na nekaj, ne pa da bi se izpostavila drugemu. Tako že spreminja neintencionalni formalizem nespečnosti.²² V vsakem primeru bi za zavest ne smelo biti v biti nič skritega; to je svetloba, ki razsvetljuje svet od enega konca do drugega: vse, kar izginja v preteklost, spomin vrača²³ oziroma ga zgodovina najde. Spominjanje je skrajna stopnja zavesti, ki pa je tudi obča sedanost in obča ontologija: vse, kar lahko izpolni območje zavesti, je bilo v svojem času sprejeto, dojeto in je imelo svoj izvor. V moči zavesti je preteklost samo oblika spremenjene sedanosti. Nič se ne more in se ni moglo zgoditi, ne da bi se bilo predstavilo. Ni se moglo pritihotapiti, ne da bi se prijavilo, pokazalo in se pustilo preiskati v svoji resničnosti. Podoba te sedanosti je transcendentalna subjektivnost: nobenega pomena ni pred tistim, ki si ga dam jaz.²⁴

Potemtakem se z zavestjo vzpostavlja sedanost v svoji **nenehnosti**, v svoji identičnosti istega, v hkratnosti svojih trenutkov kot »nosilni ton«.²⁵ Dogajanje subjektivnosti ne prihaja od zunaj. Sedanjenje sedanosti je tisto, ki obsega zavest, tako da filozofija nikakor ni pokvarjena, ko raziskuje transcendentalno delovanje apercepcije **jaz mislim**. Tega ne počne po naključju. Ona je predstavljanje – ponovno udeja-

²¹ Tako kot Levinas razčlenjuje besedo »représentation« v »re-présentation« in mu to omogoča, da lahko povezuje pojem predstave s pojmom posedanjanja in sedanjik s sedanostjo, uvaša sedaj še drug gledališki izraz: reprizo: »Reprise« postane tako »re-prise«: ponovna zgrabitev, ponovno zapopadenje (Op. prev.).

²² Ker je to, kar imenuje Levinas »formalizem nespečnosti«, čista odprtost in razlaščenost kot najbolj aprioren ter izvoren pogoj vseh naših razmerij (zato formalizem), je brez intencionalnosti, se pravi brez vnaprejšnje usmerjenosti in brez kakršnega koli pogojevanja tistega, s katerim naj stopi v razmerje. Vendar tu ne vzdrži, saj se oblikuje v zavest, ta pa je vnaprej uperjena k določenemu področju biti, se pravi je **intencionalna** (Op. prev.).

²³ Glagol »souvenir« (spominjati se) razčlenja Levinas v »sou-venir«: priti spodaj, priti pod nečim, priplaziti ali celo pritihotapiti se (Op. prev.).

²⁴ Tukaj meri Levinas ne samo na klasično idealistično pojmovanje zavesti (Kant. Fichte. Hegel), temveč še bolj neposredno na Husserla, ki pravi npr. v *Kartezijanskih meditacijah*: »V nikakršen drug svet ne morem živeti, izkušati, misliti, vrednotiti in delovati kot svet, ki ima v meni in iz mene samega pomen in veljavnost« (Ljubljana 1975, 69) (Op. prev.).

²⁵ Dobeseden prevod metafore, ki jo uporabljata izvirmik (»note tenue«) in nemški prevod (»Orgelpunkt«), bi bil »pedalni ton« (Op. prev.).

njenje predstavnega posedanja, se pravi poudarjanje sedanjosti, ostajanje-pri-istem v hkratnosti sedanjosti, v njeni nenehnosti, v njeni imanenci. Filozofija ni samo poznavanje imanence, filozofija je imanenca sama.²⁶

7. Imanence in zavesti, ki sprejemata razkrivanje razkrivanja, ne omaje fenomenološka razlaga čustvenih stanj ali hotenjskega psihizma. Ta postavlja v središče zavesti čustveno prizadetost ali tesnobo, ki naj bi pretresali njeno ravnodušnost. Kdor pa izhaja iz strahu in trepeta pred svetim, misli, da ju zavest vsebuje kot izvorni doživetji. Ni naključje, da Husserl naslanja vrednostno in praktično razsežnost na predstavnost ozadje.²⁷

Področji vrednotenja in prakse ostaneta v okviru izkustva – izkustva vrednot oziroma izkustva hotenega kot hotenega. Predstavno ozadje – ki ga za tem odkriva Husserl – pravzaprav ni toliko v kakšni teoretični namenski preudarnosti, temveč bolj v identifikaciji identičnega kot idealnosti, v združevanju, v predstavljanju kot posedanju in jasnovidnosti, ki jima nič ne uide, skratka, v imanenci.

8. Vendar je treba vedeti: čustvenost uspemo razložiti kot spreminjanje predstavljanja ali kot zasnovano na predstavljanju samo toliko, kolikor jemljemo čustvenost na ravni teženja – Pascal bi rekel na ravni poželjivosti –, na ravni stremljenja, ki ga z ugodjem lahko potešimo. Če pa ni potešeno, ostane čisti primanjkljaj in zaradi tega trpimo. V ozadju takšne čustvenosti najdemo ontološko dejavnost zavesti, ki je v celoti vnašanje sebe in obseganje, se pravi posedanje in predstavljanje (specifično teoretska tematizacija je samo ena od njenih oblik). To pa ne izključuje, da ne bi kako drugače kot je teženje, ki gre svojemu cilju naproti, prihajala na dan druga čustvenost, ki se popolnoma razlikuje od zasnove in namena zavesti. Ta je transcendenca in ravno to, kako je »drugod«, bomo skušali povedati.

9. Religiozna misel, ki se sklicuje na religiozna izkustva, domnevno neodvisna od filozofije, se zato, ker si išče podlago v izkustvu, že veže na »jaz mislim« in je popolnoma priključena na filozofijo. »Pripoved« ne omaje religioznega izkustva

²⁶ Pojma izkustva ni mogoče ločevati od enotnosti sedanjosti, hkratnosti in se potemtakem veže na enotnost apercipije, ki ne pride od zunaj »do zavesti« o hkratnosti. Ta pojem sodi k »načinu« sedanjosti: sedanjost ali bit sta možni samo kot tematizacija oziroma združevanje tistega, kar mineva in s tem kot pojav, ki je čisto tematsko kazanje. Iz izkustva pa ni mogoče izpeljati vsakega pomena, ni ga mogoče skrčiti nanj. Formalna struktura pomena je: eden-za-drugega. To ni isto kot speljati nazaj na »pokazati se«. Npr. trpeti-za-drugega ima smisel, kateremu se vedenje zgolj prigodno pridružuje. Za bit značilna avantura takoj ontološkega vedenja ni edina in tudi ne prehodna umljivost ali smisel. Izkustvo kot izvor smisla je treba postaviti pod vprašaj. Lahko pokažemo, da ima smisel kot vedenje svojo motivacijo v nekem smislu, ki nima v začetku nič opraviti z vedenjem. S tem ne oporekamo, da je sama filozofija vedenje. Toda možnost, da bi vedenje zajelo ves smisel, ni skrčenje vsega smisla na strukture, ki jih zahteva njegovo kazanje. Odmot ideja dia-hronije resnice, kjer je treba tisto, kar rečemo, preklicati, in ta preklic še preklicati. V tem smislu lahko resno preiščujemo o skepsi kot bistvu filozofije: skepticizem ni poljubno oporekanje, temveč je nauk o preverjanju in preizkusu, četudi je ni mogoče zreducirati na znanstven preizkus.

²⁷ Po Levinasu se v zavesti vse izravnava in združuje v strnjeno celoto in istost. Tega tudi fenomenološki opisi raznih duševnih pretresov, tesnobe in čustvenih vznemiranj ne postavljajo pod vprašaj. Dokaz za to je za Levinasa dejstvo, da tudi Husserl vidi v zavesti podlago za vse človekovo vrednotenje in delovanje: ko človek deluje in vrednoti, mora najprej imeti o vrednotah in cilju delovanja določene predstave. Že v prejšnji opombi pa Levinas poudarja, da tisto, česar se zavedamo, ni zadnja podlaga in izvor naših pobud in delovanja. Najgloblje stanje, v katerem živi človek, ni tisto, ki si ga zgradi ali vzpostavi s svojim zaobjemalnim znanjem in zavestjo, kjer ni več nobene brezdanje razpoke. Nasprotno. Najgloblje človekovo stanje je tisto razmerje z drugim, ki se odpira v dokončno skrivnost, odprtost ali prepad. Zato za vedno uhaja vsakemu poskusu, da bi to osvetlili, premostili, izravnali in zaobjeli v posedanjen, pregledno – in seveda obvladljivo – celoto (Op. prev.).

filozofije. Potemtakem ne more pretrgati sedanjosti in imanence, katerih izrazita dopolnitev je filozofija. Morda je dobila filozofija besedo Bog od religioznega govora. A tudi če filozofija ta govor odklanja, ga razume kot vsoto povedi o neki temi, se pravi, kot da ima smisel, ki se nanaša na določeno razkritje, na razodetje sedanjosti. Glasniki religioznega izkustva ne razumejo druge pomenljivosti smisla. Že od začetka prienačijo religiozno »razodetje« filozofskemu razkritju. To izenačevanje ohranja celo dialektična teologija. Nihče ne sluti, da bi lahko kakšen govor povedal drugače kot tako, da izreče tisto, kar se je videlo ali slišalo zunaj ali poprej izkusilo. Religiozno bitje torej takoj razlaga svoje doživetje kot izkustvo. Proti svoji volji že razlaga domnevno izkustvenega Boga z izrazi biti, sedanjosti in imanence.

Zato predhodno vprašanje: ali lahko govor pomeni drugače kot s pomenjanjem kake teme? Ali ima Bog pomen kot tema religioznega govora, ki imenuje Boga — ali pa kot govor, ki ga vsaj spočetka ravno ne imenuje, temveč ga izreka drugače kot takrat, kadar ga imenuje oziroma si ga kliče v spomin.

III. Ideja Neskončnosti

10. Tematizacija Boga v religioznem izkustvu že zamegli ali zgreši čezmernost intrige, s katero se razbije enotnost, ki jo vzpostavlja »jaz mislim«. ²⁸

Descartes je v svojem premišljevanju o ideji Boga izredno natančno orisal nenavadno pot misli, ki pride do tega, da zavrže »jaz mislim«. Četudi misli Boga kot bitje, ga misli kot vzvišeno bitje oziroma ga misli kot bivajočega, ki vzvišeno je. Ob tem zblizanju med idejo Boga in idejo biti se je seveda treba vprašati, če se pridevnik **vzvišen** in prislov **vzvišeno** ne nanašata na visočino neba nad našimi glavami in gresta onstran ontologije. Kakor koli že, Descartes ohranja substancialistično govorico, saj razlaga Božjo čezmernost kot superlativ bivanja. A za nas njegov nepresegljiv prispevek ni v tem. Tukaj nam ne gre za dokaze božjega bivanja, temveč za prekinitev zavesti, ki pa ni potlačenje v nezavedno, temveč je streznitev oziroma prebujenje. Z njim se otrese »dogmatičnega spanja«, ki ga spi vsaka zavest, ki se opira na predmetnost. **Cogitatum** neke **cogitatio**, ki jo ²⁹ že vsebuje **od začetka**, ideja Boga, ki pomenja izrazito nevsebino, presega vsako zmožnost. Ali ni to čista absolucija ³⁰ absolutnega? Mišljena božja »objektivna stvarnost« povzroči, da »formalna stvarnost« mišljenja razpade. To pa mogoče postavi na glavo občo veljavnost in izvornost intencionalnosti, še pred njenim pojavom. Hočemo reči: z idejo Boga se

²⁸ Možnost, ki jo imamo, da zameglimo ali zgrešimo razdelitev resnice na dva časa — na čas **neposrednosti** in čas **refleksivnosti** — zasluži, da jo upoštevamo in da smo previdni. To ne pelje nujno do tega, da prvega podredimo drugemu ali drugega prvemu. Resnica kot **dia-hronija**, kot tisto, kar odklanja sinhronizacijo sinteze, je mogoče značilnost transcendence.

²⁹ Mislimo, da »cogitatio« (mišljenje) »cogitatum« (vsebino mišljenja, tisto, kar mislimo) vedno vsebuje. To pot pa je obratno: vsebina je večja kot mišljenje, ki to vsebino misli. Do te misli prihaja Descartes v svoji Tretji meditaciji. »Preostane torej edinole ideja Boga, pri kateri velja pretehtati, ali je nekaj, kar ni moglo iziti iz mene samega . . . To pa je zares takšno, da bolj ko skrbno premišljam, manj se mi zdi mogoče, da bi moglo iziti iz mene . . . Zakaj, prav narobe, očitno razumem, da je več realnosti v neskončni substanci kakor v končni in da je zatorej pojem pojem neskončnega na neki način pred pojmom končnega, se pravi pojem Boga pred pojmom mene samega« (Meditacije, Ljubljana 1973, 75–76). Levinas vidi v Descartesu svojega najpomembnejšega filozofskega predhodnika (Op. prev.).

³⁰ Ker prihaja »absolutum« od glagola »absolvo« (odvežem), lahko pomeni absolucija dvoje: 1. dopolnitev bistva absolutnega in 2. odveza od njega (Op. prev.).

razleti mišljenje, ki kot zavzemanje, zgostitev in sinteza ne dela drugega, kot da zapira v sedanost, po-sedanja, oži na sedanost ali pusti biti.

Malebranche je znal oceniti, kam to pelje: o Bogu nimamo ideje oziroma Bog je svoja lastna ideja. Tu smo zunaj ravni, kjer lahko preidemo od ideje k biti. Ideja Boga je Bog v meni, toda Bog zavest, ki meri na ideje, že predira, saj je nekaj drugega kot kakršna koli vsebina zavesti. Ta drugačnost seveda ni v tem, da začne izstopati, saj ni bilo nikoli možno, da bi jo bila zavest kdaj obsegala oziroma bi ušla njenemu gospostvu, kot da bi tukaj sploh lahko kdaj kaj **zapopadli**.³¹ In vendar obstaja ideja Boga — ali Bog v nas — kakor da bi to dejstvo, da se nekaj ne da zaobseči, bilo tudi čisto izjemno razmerje, ki ga imam do sebe, kakor da bi razlika med Neskončnim in tistim, ki bi ga moral obsecati in zapopasti, bila ne-in-diferentnost Neskončnega do tega nemogočega obseganja, ne bila nezanimanje misli za Neskončnega: postavitve Neskončnega v mišljenje, vendar čisto drugačna kot tista, ki se strukturira tedaj, ko mišljenje zapopade svojo vsebino. Ta postavitve je kakor neprimerljiva trpnost,³² saj je ni mogoče vzeti nase (verjetno je čuječnost treba videti v tej trpnosti, ki pa je od drugod kot kakršnakoli trpnost). Ali obratno, kakor da bi negacija, ki jo glede na končnost vsebuje Neskončnost, ne pomenila navadne negacije z območja formalizma negativne sodbe, temveč prav **idejo Neskončnega**, se pravi Neskončno v meni. Ali bolj natančno, kakor da bi bil psihizem subjektivnosti isto kot negacija, ki jo glede na končnost izvaja Neskončno, kakor da bi **ne**, s katerim se začenja beseda Neskončno, pomenil hkrati **ne** in **v**, čeprav se nočemo igrati z besedami.³³

11. Tako je z idejo Neskončnega prebita dejanskost cogita,³⁴ in sicer z nečim, česar ni mogoče obseči, kar prestanemo, ne pa mislimo, in kar prenese v drugi polčas zavesti tisto, kar smo v prvem domnevali, da jo vzdržuje: za gotovostjo cogita, ki se sooča s samim seboj v Drugi meditaciji, za »postankom«, ki ga nakažejo njene zadnje vrstice, Tretja meditacija oznanja, da »imam nekako prej v sebi pojem neskončnega kot končnega, se pravi pojem Boga prej kot sebek«. Ideja Neskončnega, **Neskončni v meni** je lahko samo trpnost zavesti. Je to še zavest? Gre za trpnost, ki je ni mogoče izenačiti s sprejemljivostjo. Sprejemljivost je trpnost, ki ob sprejetju zagrabi, ki dobljeni udarec dejavno sprejme nase. Preboj dejanskosti mišljenja z »idejo

³¹ Izraz »compréhension« pomeni najprej (raz)umevanje. Ker pa očitno prihaja od com-prendre (skupaj vzeti, skupaj zagrabiti ali zaobjeti), navaja na misel, da je razumevanje zajemanje in s tem seveda tudi obvladovanje. Podobno velja za nemški glagol »begreifen«. V slovenščini lahko to pomensko bogastvo ohranimo z glagolom »zapopasti«, ki hkrati pomeni zagrabiti, obseči in razumeti (Op. prev.).

³² Pojem »trpnosti onstran vsake trpnosti« je v Levinasovi misli osrednjega pomena. Temeljna misel je naslednja: ker ima človek idejo neskončnega, je lahko zanj končno res samo končno. Zato človek ne oblikuje sam te ideje, saj je osnovni pogoj vsega njegovega mišljenja, vsega njegovega duhovnega življenja. To pa je sedaj smisel Levinasovega pojma »trpnosti onstran vsake trpnosti«, se pravi trpnosti, katere razlog je drugod, kot pri ostalih vsakdanjih trpnostih. Zato tudi večkrat pravi, da je ni mogoče »vzeti nase« (assumer). Misli na to, da nas v življenju marsikaj doleti, marsikaj »utrpiamo«, vendar lahko to spoznamo, uvidimo, da tako mora biti, se v to vdamo in v tem smislu »vzamemo nase«. S tem ko to nekako »posvojimo«, že nismo več samo trpni, temveč se trpnost postopoma spreminja v dejavnost: »usodo« dejavno sprejemamo nase. Levinas pa odločno poudarja, da v primeru razmerja z Neskončnim takega dejavnega jemanja nase ni (Op. prev.).

³³ Območje prikritega rojevanja negacije ni subjektivnost, temveč ideja Neskončnega oziroma — če hočete — v subjektivnosti kot ideji Neskončnega. V tem smislu je tako, kot hoče Descartes, ideja neskončnega »resnična ideja« in ne samo to, kaj pojmujem »z negacijo tega, kar je končno«.

³⁴ Levinas uporablja latinsko besedo »cogito« iz znanega Descartesovega stavka »Cogito, ergo sum« in pomeni isto kot Kantova »transcendentalna apercepcija«: mišljenje, ki domneva, da se lahko »dohiti«, samo sebe razume, utemeljuje in si zadošča. V resnici pa ni tako (Op. prev.).

Boga« je trpnost, ki je bolj trpna kakor vsaka trpnost. Je kakor trpnost neke travme, s katero bi bila ideja Boga položena v nas. »V nas položena ideja« — ali ta slogovna oblika pristoja subjektivnosti cogita? Pristaja zavesti in načinu, kako ima vsebino? Ta način je namreč takšen, da na vsebini vedno pusti znamenja svojega držanja. Ali nima zavest svoj izvor v svoji sedanosti sebi in ali ne dobiva svojih vsebin od same sebe? Ali je lahko kakšna ideja položena v mišljenje in prekliče svoj sokratski plemiški naslov, svoje imanentno rojstvo iz spominjanja, se pravi svoj izvor v sami sedanosti mišljenja, ki jo misli ali pa v ponovni spominski pridobitvi tega mišljenja? V ideji Neskončnega pa se predstavlja neka trpnost, ki je bolj trpna kot vsaka zavesti ustrežna trpnost: presenečenje oziroma sprejemanje nečesa, česar ni mogoče vzeti nase, bolj odprto od vsake odprtosti — budnost, ki nam nakazuje pasivnost tega, kar je ustvarjeno.³⁵ S tem ko je položena v nas nezaobsegeljiva ideja, je porušena tista sedanost sebi, ki je isto kot zavest. Prebita sta pregrada in nadzor, izigrana je obveznost, da je treba vse, kar prihaja od zunaj, sprejeti in posvojiti. To je tedaj ideja, ki pomenja s pomenljivostjo, ki je starejša kot njeno kazanje, ki se v svojem kazanju ne izčrpa in svojega smisla ne dobiva od svojega razkrivanja. S tem prelamlja ujemanje biti s pojavljanjem, v čemer je za zahodno filozofijo smisel oziroma umnost, prelamlja strnjenost; je bolj nekdanja kot mišljenje, ki ga je mogoče spominsko obnoviti in ga predstavljanje zadržuje v svoji sedanosti. Kaj hoče reči ta pomenljivost, ki je starejša od kazanja? Oziroma bolj natančno: kaj lahko pomeni starost kakšnega pomena? Ali lahko v okviru kazanja stopi pomen v kakšen drug čas, kot je zgodovinski sedanjik, ki preteklost in njeno dia-hronijo predstavlja,³⁶ s tem pa ju že izničuje. Kaj naj pomeni ta starost, če ne travmo čuječnosti? — Kakor da bi ideja Neskončnega — Neskončno v nas — budila zavest, ki še ni dovolj prebujena? Kakor da bi ideja Neskončnega v nas predstavljala zahtevo in pomen, in sicer v smislu, da zahteva pomeni ukaz.

IV. Božanska komedija

12. Rekli smo že, da ideje Neskončnega ali Neskončnega v mišljenju ne smemo razlagati v tem smislu, da bi negacijo, ki jo izvaja Neskončni glede na končnega,

³⁵ Ko se Descartes v Tretji meditaciji sprašuje: »kako sem dobil to idejo«, ko se sprašuje o smislu te sprejemljivosti, pravi: »Nisem je namreč zajel iz čutov in nisem je dobil proti pričakovanju, kakor se to ponavadi godi z idejami čutnih stvari, ki se predstavljajo vnanjim organom mojih čutil ali se o njih vsaj zdi, da se predstavljajo.« Pri idejah čutnih stvari vzame razum nase presenečenje, ki ga povzroči izkustvo. Razum izvleče iz čutil jasno in razločno umljivost, zavoljo tega lahko reče, da se o čutnih stvareh »zdi, da se predstavljajo zunanjim organom mojih čutil«. Tako deluje sprejemljivost! O ideji neskončnega pa Descartes nadaljuje: »Pa tudi čisti proizvod ali izmišljotina mojega duha ni, saj ji ne morem ničesar odvzeti in ničesar dodati. Potemtakem mi ne preostane drugega, kot da rečem, da je bila tako kot ideja mene samega rojena in narejena z menoj, ko sem bil ustvarjen.«

³⁶ S tem ko Levinas besedo »re-présenter« (predstavljati) razdeli na »re« (ponovno) in »présenter«, nakazuje, da je predstavljanje hkrati tudi ponovno ponavzočenje in ponovno posedanjenje, saj pridevnik »présent« pomeni hkrati »navzoč« in »sedanji«. Levinasu pa gre za drugačno podobo, takšno kot jo nakazuje tudi njegov priljubljen izraz »dia-hronija«. Če je »hronos« čas, potem pomeni dia-hronija časovno diskontinuiteto, prelom s časovno kontinuiteto, ki je pogoj za možnost spominskega spreminjanja preteklosti v sedanost. Podobno meni Levinas z izrazom »an-arhičnost«. Ne gre za anarhijo v navadnem pomenu, temveč za odsotnost »arhe«: za brez-temeljnost ali brez-izvornost, saj Neskončni ostane za vedno nedosegljiv: ni ga mogoče priklicati nazaj, ponavzočiti in posedanjiti, tako da je pravi zadnji temelj vsega (»arhe«) za vedno odsoten: je drugod (Op. prev.).

razumeli abstraktno in formalno logično. Nasprotno, ideja Neskončnega ali Neskončni v mišljenju je prava oblika negacije končnega in je ni mogoče izpeljati iz ničesar drugega. »Ne«, ki ga vsebuje Neskončno, ni kakršen koli ne: negacija, ki jo izvaja, je subjektivnost subjekta, ki stoji za intencionalnostjo. Razlika med Neskončnim in končnim je ne-indiferentnost Neskončnega do končnega in skrivnost subjektivnosti. Podoba Neskončnega, ki je položena vame in je – če lahko verjamemo Descartesu – sočasna z mojim stvarjenjem,³⁷ bi pomenila, da je dejstvo, da z mišljenjem ne moremo zapopasti Neskončnega, nekako v pozitivnem razmerju s tem mišljenjem, ki je skoraj vrženo iz sedla in več ne ukazuje – oziroma še ne ukazuje – svoji vsebini, še ne hiti proti izenačenju cilja samodejne usmerjenosti zavesti z istim ciljem, danim v biti. To je namreč usoda usmerjenosti, ki je bistvena za zavest, saj se približuje svojemu intencionalnemu cilju in zaklinja sedanost predstavlajočega posedanja. Še bolje: dejstvo, da mišljenje ne more zapopasti Neskončnega, bi ravno povedalo, v čem je bistven položaj – ki ni položaj – mišljenja, saj s tem, da rečemo, da končno bitje ne more zapopasti Neskončnega, ne pravimo samo, da Neskončno ni končno. Zatrjevanje razlike med Neskončnim in končnim ne sme ostati besedna abstrakcija. Upoštevati je treba, da mišljenje ne zapopade Neskončnega in je ravno s tem nezapopadenjem postavljeno kot mišljenje,³⁸ kot postavljena subjektivnost, se pravi postavljena, koliko se sama postavlja. Neskončnemu si zato, da zadeva subjektivnost, ni treba ničesar pridati: sama njegova neskončnost, njegova različnost od končnega je že njegova ne-indiferentnost do končnega. Iz tega sledi, da mišljenje (cogitatio) svoje vsebine (cogitatum), ki ga absolutno prizadene, ne **zapopade**. Neskončno prizadene mišljenje, kolikor ga hkrati opleni in izziva: s tem ko ga »postavlja na njegovo mesto«, ga usposablja. Prebuja ga. To je čuječnost mišljenja, ki pa Neskončnega ne sprejema. Ni zbranost in ni sprejemanje nase, ki sta nujna in zadostujeta za **izkustvo**.³⁹ Ideja Neskončnega ga postavlja pod vprašaj. Ideje Neskončnega tudi ni mogoče vzeti nase, kot je to možno pri ljubezni. Ta se zbudi, kot bi nas zadela konica puščice, vendar pa tako, da se subjekt, ki ga ranjenost najprej zbega, takoj znova znajde v imanenci duševnega stanja. Neskončnost pomenja ravno, preden se razkrije. Smisla ni mogoče skrčiti na razkrivanje in na posedanje sedanosti oziroma na teleologijo,⁴⁰ saj se smisel ne določa z možnostjo ali nezmožnostjo resnice biti, tudi če bi se moral tako ali drugače pomen iz območja tostran⁴¹ – ali vsaj njegova sled – pokazati v ugankah izrekanja.

13. Kakšna je potemtakem intriga smisla, ki je drugačen od tistega, ki je vezan na predstavlajoče posedanje in izkušnje, in se spleta v ideji Neskončnega – v

³⁷ Prim. opombo št. 35.

³⁸ Descartes pravi: ki je **ustvarjeno**.

³⁹ Neskončnega ni mogoče priklicati z nobeno tehniko zbranosti, pa tudi ni ga mogoče dejavno vzeti nase in si ga tako prisvojiti. Trpnosti ni mogoče z ničemer omiliti (Op. prev.).

⁴⁰ Ko Levinas omenja teleologijo, to ni kakšna teorija o zgodovini in njenem cilju, temveč fenomenološka teorija, po kateri je vsako duhovno dejanje usmerjeno k njemu primernemu in zato tudi dosegljivemu predmetu, a tako, da ta usmerjenost že sodoloča ta predmet. Ta »teleologija« pomeni torej podobno kot znani fenomenološki izraz »intencionalnost«. Neskončnega pa po Levinasu ni mogoče doseči, zato želja po njem ni uresničljiva in ni svoj predmet določujoča uperjenost k njemu, pač pa je želja sama dana s tem »nesorazmerjem« do Neskončnega (Op. prev.).

⁴¹ Levinas umešča Neskončnega v območje tostran biti in zavesti. To je prostorska metafora, ki pomeni, da je ne-sorazmerje z Neskončnim absolutno izvorno in je potemtakem »tostran«, se pravi pred ontološko ravnijo, ki jo ima vsa zahodna filozofija s Heideggerjem vred za najbolj izvorno (Op. prev.).

nezaslišanosti v mene **položnega** Neskončnega – v ideji, ki v svoji trpnosti onstran vsake sprejemljivosti ni več ideja? Kakšen je smisel travme prebujenja, kjer Neskončni ne more postati sorazmeren subjektu, ne more z njim stopiti v skupno strukturo in mu ne more biti sočasen v skupni sedanjosti, temveč ga v tem presega? Kako je mogoče misliti transcendenco kot razmerje, če mora izključevati zadnjo in najbolj formalno skupno sedanjost, ki jo razmerje jamči svojim členom?

»Ne«, ki ga vsebuje Neskončni, označuje globino prizadetosti, s katero je zaznamovana subjektivnost, ko je vanjo »položeno« Neskončno. Ne more ga ne zaseči ne zapopasti. To je globina prenašanja, ki ga ne vključuje nobena sposobnost, in ne sloni na nobenem temelju. Tu propade vsak poskus zajetja in popustijo zapahi, ki zapirajo ozadje notranjosti. To je polaganje brez zbranosti, ki sprejema. Svoj prostor opustoši kot uživajoči ogenj, ki je za prostor katastrofa v etimološkem⁴² pomenu besede.⁴³ To je slepeča bleščava, kjer oko vsebuje več kot vsebuje: izžganost kože, ki se onstran tega, po čemer je mogoče seči, dotika in ne dotika nečesa, kjer se ožge. To je trpnost ali prenašanje trpljenja, kjer se prepozna Želja in kjer »več v manj« s svojim največjim, plemenitim in davnim žarom sproža misel, ki misli več, kakor misli.⁴⁴ Ta Želja pa je na drugi ravni, kot so čustvenost in različne vrste uživanja, kjer to, kar si želimo, vnašamo v predmet naše potrebe,⁴⁵ tam pridemo do njega in ga s tem predmetom identificiramo. Tu znova najdemo imanenco predstavljanja in zunanjega sveta. Negacija, ki jo pomeni ne Neskončnega – kar je isto kot drugačnost od biti ali božanska komedija – dolbe željo, ki je ni mogoče potešiti, ki se hrani iz samega svojega naraščanja. Ta želja – ki se oddaljuje od svoje potešitve – se stopnjuje, kolikor se bliža Želenemu. To je Želja onstran potešitve. Svojega cilja ali konca ne identificira kot potreba. To je želja brez konca, onstran biti: **razinteresiranost**,⁴⁶ transcendenca – želja po Dobrem.

Če pa Neskončno v meni pomeni željo po Neskončnem, ali je gotovo, da se v tem **dogaja** transcendenca? Ali ni res, da želja vzpostavlja sočasnost med tistim, ki želi, in tistim, kar si želi (Želenim)? Drugače povedano: ali ni tisti, ki želi, že srečen zavoljo Želenega, kakor da bi se v svojem teženju po Želenem tega že dokopal? Ali ni neza-interesiranost Želje po Neskončnem **zainteresiranost**? Govorili smo o Želji po Dobrem onstran biti, o transcendenci – ne da bi se vprašali, kako se zainteresiranost izključuje iz Želje po Neskončnem, ne da bi pokazali, v čem transenden-

⁴² Katastrophe (gr.) je preokret, prevrat, uničenje, podjarmljenje: v dramii pa dogodek, ki preobrne usodo glavnega junaka, pravita Doklerjev Grško-slovenski slovar in Verbinčev Slovar tujk (Op. prev.).

⁴³ »Zakaj glejte: Gospod zapušča svoje bivališče, gre dol in stopa na višave zemlje. Gore se tope pod njegovimi koraki, razmikajo se doline kakor vosek pred ognjem, kakor voda, razlita čez pobočje« (Mi 1,3–4). »Kar podpira, popusti temu, ki je podprto,« se zamaje in se zruši. To besedilo Svetega pisma, neodvisno od svoje avtoritete in – svoje »retorike«, izpoveduje in izreka to strukturo (ki je – če lahko rečemo – čista raz-struktura).

⁴⁴ Prim. **Totalité et Infini**, Section I, pp. 1–78 in drugod.

⁴⁵ Levinas ostro razlikuje med Željo in potrebami. Potrebe se dajo zadovoljiti, so na ravni imanence in sorazmernosti med seboj in svojim predmetom. Želja pa je želja po nedosegljivem Drugem, večni zev, obljuba, preseganje sebe, teženje, katerega smisel ni v izpolnitvi, temveč v njej sami, se pravi v skrajni in čisti odprtosti (Op. prev.).

⁴⁶ V besedi nezainter-es-iranost, ki se v francoščini glasi »désinter – esse – ment«, Levinas prepozna glagol »esse« (biti). V tem smislu je nato nezainteresiranost tudi izstop iz območja »esse«, se pravi iz območja vsake – tudi Heideggerjeve – ontologije (Op. prev.).

ten Neskončni zasluži ime Dobrega, ko pa se zdi, da njegova transcendenca ne more pomeniti drugega kot brezbržnost.⁴⁷

14. Ljubezen je možna samo s pomočjo ideje Neskončnega – v moči Neskončnega, položenega vame, v moči tistega »več«, ki pustoši in prebuja tisto, kar je »manj«, saj ga odvraca od teleologije, se pravi, da uničuje uro in srečo cilja. Platon sili Aristofana k priznanju, ki se iz ust mojstra Komedije čudno sliši: »Ravno ti, ki prebijajo popolnoma vse življenje skupaj, niso sposobni povedati, kaj si želijo doživeti drug ob drugem.«⁴⁸ Hefaistos pravi, da hočeta ta, »ki sta dva, postati eden.«⁴⁹ S tem ponovno določa ljubezni neki cilj in jo skrči na tožnost po nečem, kar je nekoč bilo. A zakaj zaljubljeni sami ne znajo povedati, kaj si onstran užitka želijo drug od drugega? Končno postavlja Diotima namen ljubezni onstran te enosti, vendar odkrije, da je bedna, pomanjkljiva in sposobna prostastva. Nebeška in prostastka Venera sta sestri. Ljubezni ugaja že samo pričakovanje Ljubljenega, se pravi, da ga že uživa prek predstave, ki polni pričakovanje. Kar izstopa v vsakem erotizmu, je mogoče pornografija, kakor erotizem v vsaki ljubezni. Kolikor izgublja ljubezen v tem uživanju čezmernost Želje, postaja poželjivost v Pascalovem pomenu besede, kjer se uveljavlja in bohota **jaz**. V ljubezni obnavlja **jaz mislim** sedanost in bit, **zainteresiranost** in imanenco.

Ali je možna transcendenca Želenega onstran **zainteresiranosti** in erotizma, v okvirih teh pa je Ljubljeni? Ker je Želja zaznamovana z Neskončnim, se ne more bližati cilju, ki bi ji bil enak: v Želji bližanje oddaljuje in užitek je le večanje lakote. V tem preobratu členov se »dogajata« transcendenca in **nezainteresiranost** Želje. Kako? In kaj nam v transcendeni Neskončnega narekuje besedo Dobro? Da bi bila v Želji po Neskončnem **nezainter-esiranost** možna, da bi Želja onstran biti oziroma transcendenca ne bila potonitev v tako povrnjeno imanenco, je treba, da v Želji Želeni ali Bog ostane ločen; da je kot zeleni – blizu, a različen – Sveti. To je možno samo, če mi Želeni ukazuje, česar si ne želim, če mi ukazuje čisto nezaželenost, drugega. Ta napotitev k drugemu je prebujenje, prebujenje za bližino, ki je odgovornost za bližnjega in ki gre do zamenjave z njim.⁵⁰ Pokazali smo že drugod,⁵¹ da je zamenjava z drugim v središču te odgovornosti in je tako razjedrenje transcendentalnega subjekta, transcendenca dobrote, plemenitost čistega **prenašanja**, sama čista izvoljenost, ljubezen brez Erosa. Transcendenca je etična. Subjektivnost pa, ki na koncu ni »jaz mislim« (kar najprej je), ki ni enost »transcendentalne apercepcije«, je kot odgovornost za D drugega podložnost drugemu. Jaz je od vsake trpnosti bolj trpa

⁴⁷ S tem ko nam Levinas govori o Dobrem onstran biti, se očitno naslanja na Platona. Kot smo že videli, ostaja zainteresiranost na ravni »esse«, na ravni biti. Levinas si ponovno zastavlja klasično dilemo: Če je transcendenca absolutna, tedaj je tako onstran nas, da nam na koncu nič več ne pomeni, torej nas tudi interesirati ne more (to je npr. tudi stališče poznejših novoplatonikov). Če pa nam kaj pomeni, se to pravi, da ni čisto onstran, da ni čista transcendenca, da je že vključena v krog, kjer smo mi središče in kjer se nam glede na nas nekatere stvari zdijo pomembne, imamo jih za vrednote, zato se zanje zanimamo. Mnogi veliki filozofi niso videli drugega izhoda, kakor da so odrekli Bogu čisto transcendenco. Levinas pa tukaj misli najti tako rešitev, ki bo hkrati spoštovala vso transcendenco Neskončnega, hkrati pa mu ohranila ves pomen, ki ga ima za človeka (Op. prev.).

⁴⁸ *Simposion*, 192 c.

⁴⁹ Prav tam, 192 e.

⁵⁰ Levinas uporablja besedo »substitution«, ki spominja celo na krščanski teološki nauk o Kristusu, ki je stopil na mesto ljudi in sprejel nase njihove grehe. Zamenjava ali substitucija v Levinasovem pomenu pomeni skrajno odgovornost za drugega. Ta pojem zamenjave ali substitucije je med najbolj osrednjimi Levinasovimi pojmi, predvsem v njegovih poznejših delih (Op. prev.).

⁵¹ Prim. *Autrement qu'être*, pogl. IV.

trpnost zato, ker je takoj v tožilniku. Je lastnost — ki nikoli ni bila v nominativu — ki jo drugi obtožuje, čeprav je brez krivde. Je talec drugega in se pokorava zapovedi, preden jo je slišala. Je zvesta zaobljubi, ki je nikoli ni naredila, preteklosti, ki nikoli ni bila sedanost. Je čuječnost — ali odprtost samega sebe — ki se popolnoma izpostavlja in je strezljena od vsake ekstaze intencionalnosti. To, kako Neskončno ali Bog usmerja iz jedra svoje želenosti k nezaželeni bližini drugih, smo imenovali z izrazom »onost« kot ne-navaden preobrat zaželenosti Želenega, preobrat najvišje zaželenosti, ko kliče k sebi pravočrtno ravnost Želje. To je preobrat, s katerim Želeni uide Želji. Dobrost Dobrega — Dobrega, ki ne spi in ne dremlje — upogiba izzvano gibanje, da ga odvrne od Dobrega, ga usmeri k drugemu in šele tako k Dobremu. To je neravnost, ki gre više kot ravnost. Želeni, do katerega ni mogoče priti, se ločuje od razmerja z željo, ki jo kliče, in s to ločitvijo ali svetostjo ostaja tretja oseba: On na dnu Tija. On je Dobro v najvišjem, zelo natančen naslednjemu smislu: Ne napolnjuje me z dobrinami, temveč me prisiljuje k dobroti, ki je boljša, kot so dobrine, ki jih lahko prejemo.⁵²

V območju biti pomeni dobrota primanjkljaj, propadanje in neumnost, onstran biti pa je dobrota vzvišenost in visokost. Etika ni moment biti. Dobrota je drugačna in boljša kot bit, je čista možnost onstranstva.⁵³ V tem etičnem preobratu, ko se od Želenega usmerimo k Nezaželenemu — v tem nenavadnem poslanstvu, ki nam ukazuje, da se približamo drugemu, iztrgamo Boga iz objektivnosti, sedanosti in biti. Bog ni ne predmet ne sogovornik. Njegova absolutna oddaljenost, njegova transcendenca se spreminja v mojo — čisto neerotično — odgovornost za drugega. Iz zgornje razčlenitve izhaja, da Bog ni preprosto »prvi drugi« ali »drugi par excellence« ali »absolutno drugi«, ⁵⁴ temveč je drugačen kot drugi, drugače drugačen, drugačen v moči tiste drugačnosti, ki je pred drugačnostjo drugega, pred etično primoranostjo k razmerju do drugega. Je različen od vsakega bližnjika, tako transcendenten, da postaja odsoten⁵⁵ in je možno, da ga več ne ločujemo od zmede golega je.⁵⁶ To je nerazlikovanje, kjer postaja zamenjava z bližnjim vedno bolj nezainteresirana, se pravi plemenita, s tem pa se transcendenca Neskončnega stopnjuje v slavo. To je resnična transcendenca, njena resničnost je dia-hronična, in ker je brez

⁵² Franz Rosenzweig razlaga **odgovor**, ki ga Človek daje Ljubezni, s katero ga ljubi Bog, kot približevanje k bližnjemu (Prim. **Stern der Erlösung**, Teil II, Buch II). Tako prevzema strukturo, ki narekuje neko pridigarstvo temo judovske misli: v hebrejščini se »čopki na vogalih oblačil«, ki naj vernika, ki jih vidi, spomnijo na »vse Gospodove zapovedi« (4 Mz 15,38–40), imenujejo »tsitsith«. Star rabinski komentar **Siphri** povezuje to besedo z glagolom »tsouth«. Ena izmed njegovih oblik pomeni v Visoki pesmi 2,9 »opazovati« ali »gledati«: »Moj ljubljani . . . oprezuje skozi omrežje.« Vernik, ki gleda »čopke«, ki ga opozarjajo na njegove obveznosti, vrača torej pogled Ljubljenemu, katerega opazuje. To bi bilo neposredno razmerje z Bogom oziroma »iz obličja v obličje«.

⁵³ Ne raziskujemo etike, temveč pomen onstranstva in transcendence, najdemo pa ga v etiki. To je **pomen**, saj ima etika strukturo eden-za-d drugega; je pomen onstranstva biti, ker je zunaj vsake namembnosti, v vedno večji odgovornosti — kot nezainteresiranost, kjer se bitje znebi svoje biti.

⁵⁴ V tem se Levinas razlikuje npr. od svojega sonarodnjaka M. Bubra, ki je v svoji dialoški filozofiji — to tukaj Levinas hkrati nadaljuje in prerašča — imenoval Boga »večni Ti« (Op. prev.).

⁵⁵ To je sled preteklosti, ki ni nikoli bila sedanost — a odsotnost, ki še vznemirja.

⁵⁶ »Zmeda golega je« je polemika s Heideggerjem. Levinas mu očita, da njegovo mišljenje biti obtiči pri čisto neobveznem obstajanju, pri golem »es gibt«, ki ga prevaja v francoščino z »il y a«. Seveda pa je med nemškim in francoskim izrazom razlika. Če »es gibt« dobesedno pomeni »ono daje«, francoski »il y a« še tega namigovanja ne kakšno darovanje ali dajanje nima več, temveč pomeni samo zgolj čisto dejanskost, obstajanje brez kakršnega koli drugega razloga, temelja ali namena. Iz tega Levinas sklepa, da je tako bivanje tudi brez moralne obveznosti in s tem tudi pravzaprav brez smisla (Op. prev.).

sinteze, je višja kot resnice, ki so brez nejasnosti. Da ne bi ta izraz: »transcendence«, ki postaja odsotnost«, pomenil, da smo samo razložili neko iz-redno besedo, je bilo treba postaviti to besedo nazaj v pomen, ki ga ima vsaka etična intriga – v božansko komedijo, brez katere bi se ta beseda ne mogla pojaviti. To je komedija v dvomju templja in teatra, kjer pa vam ob pristopu k bližnjemu, se pravi k njegovemu obličju in zapuščenosti, smeh zastane v grlu.

V. Fenomenologija in transcendence

15. Etičen pomen transcendence in Neskončnega onstran biti lahko razvijemo tako, da izhajamo iz bližine bližnjega in moje odgovornosti za drugega.

Zdi se, da smo doslej oblikovali abstrakcijo trpne subjektivnosti. Sprejemljivost končnega spoznavanja je v tem, da združuje razpršenost danosti v hkratnost sedanjosti, v imanenco. Trpnost, »bolj trpna od vsake trpnosti«, je bila v tem, da prenaša – bolj natančno: da je v nepredstavljeni preteklosti, ki ni bila nikoli sedanost, že utrpela – travmo, ki je ni mogoče vzeti nase, zaznamovao z »ne« neskončnega, ki pustoši sedanost in prebujata subjektivnost za bližino drugega. Ne-vsebita, ki lomi vsebujočega oziroma like zavesti, tako **presega** bivanje oziroma »rekanje« spoznatne biti, ki poteka v sedanosti; presega **interesnost** in hkratnost predstavljenega oziroma zgodovinsko obnovljive časovnosti, presega imanenco.

Ta travma – ki je ni mogoče vzeti nase – s katero Neskončni prizadeva sedanost oziroma ta prizadetost sedanosti z Neskončnim – ta prizadetost se zarisuje kot podložnost bližnjemu: to je mišljenje, ki misli več, kot misli – Želja – napotitev k bližnjemu – odgovornost za bližnjega.

Ta abstrakcija pa nam je domača v obliki empiričnega dogajanja obveznosti do drugega, v obliki nemožne brezbriznosti do nesreče in napak bližnjega – nemožne, če nočemo umanjati. Domača nam je kot neogibna odgovornost zanj. To je odgovornost, ki ji ni mogoče določiti meje in ne izmeriti skrajne nujnosti. Ko jo preiščujemo, je docela presenetljiva, saj gre tako daleč, da narekuje odgovornost za svobodo drugega, odgovornost za njegovo odgovornost. Svoboda, ki jo vključuje morebitna zaobljuba ali celo sprejemanje nase kakšne naložene nujnosti, pa ne more postati sedanost, ki bi obsegala možnosti drugega. Svoboda drugega se ne more stopiti z mojo v isto strukturo in se ne more z njo združiti.⁵⁷ Odgovornost za drugega je ravno tisto, kar je onstran zakonitosti in zavezuje onstran pogodbe, prihaja mi iz območja tostran svobode, iz ne-sedanosti, iz območja, ki se ga ni mogoče spominjati. Med menoj in drugim zeva razlika, ki je ne more premostiti nobena enost transcendentalne apercipije. Moja odgovornost za drugega je ravno ne-indiferentnost te diference: bližina drugega. To je razmerje, ki je iz-redno v absolutnem pomenu besede. Ne vzpostavlja urejenega predstavljaljočega posedanja, kjer se vsaka preteklost vrača. Bližina bližnjega ostaja dia-hronični prelom, odpor časa do sinteze hkratnosti.

Človeško biološko bratstvo – če ga po kajnovsko mislimo trezno hladno –, ni zadosten razlog za mojo odgovornost do ločenega bitja; kajnovska trezna hladnost je

⁵⁷ Levinas poudarja, da moralna odgovornost ni prepuščena moji svobodni odločitvi, ne izvira iz svobode, temveč je pred njo: ne morem ne biti odgovoren. To dejstvo, da se za odgovornost ne odločamo, da je v tem smislu pred svobodo ali tostran svobode, imenuje Levinas »tostranstvo svobode« (Op. prev.).

v tem, da mislim odgovornost izhajajoč iz svobode ali kot pogodbo. Odgovornost za drugega izhaja iz območja tostran moje svobode. Ne izhaja iz časa, ki ga sestavljajo sedanjosti začetnega časa ali prevzemanja nase; tudi ne iz sedanjosti, ki so potonile v preteklost in jih je s predstavljanjem mogoče ponovno posedanjiti. Ta odgovornost mi ne da, da bi se konstituiral v »jaz mislim«, postal substancialen kot kamen oziroma kot kamnito srce, v sebi in zase. Gre do zamenjave z drugim, do položaja – oziroma do ne-položaja – talca. Ob tej odgovornosti ni časa: je brez sedanjosti sprejemajoče zbranosti in poglobljanja vase. Zaradi nje zamujam: pred bližnjim se ne pojavljam, temveč bolj prihajam na poziv. Od začetka odgovarjam na pozivnico. Kamenito jedro moje substance je že razjedreno. Odgovornost, ki sem ji izpostavljen v tej trpnosti, pa me ne zagrabi kot nekaj zamenljivega, kajti v tem me ne more nihče zamenjati. Ko me poziva kot kakega obtoženca, ki ne more zavrnil obtožbe, me zavezuje kot nenadomestljivega in edinega, kot izvoljenega. Kolikor se sklicuje na mojo odgovornost, mi prepoveduje vsakega namestnika. Ker sem v odgovornosti nenadomestljiv, se ne morem brez umanjkanja, krivde ali kompleksa umakniti izpred obličja bližnjega; drugemu sem zavezan brez možnosti, da bi od tega odstopil.⁵⁸ Ne morem se odtegniti obličju drugega v njegovi goloti brez pomoči: v njegovi goloti zavrnjenca, katera se kaže skozi razpoke maske osebnosti ali nagubane kože, v njegovi »brezpomočnosti«, ki jo je treba dojeti kot že izklican krik k Bogu, brez glasu in tematizacije. Tukaj gotovo odmeva odmev tišine – »Geläut der Stille«. To je zaplet, ki ga je treba jemati resno: odnos do . . . brez predstave in intencionalnosti, nepotlačen – skrito rojstvo religije v drugem, ki je pred čustvi in glasovi. Je pred »religiozno izkustvom«, ki govori o razodetju z izrazi razkrivanja biti. V okviru moje odgovornosti pa gre tedaj za nenavaden pristop k nenavadnemu motenju biti, tudi če si takoj rečemo: »to ni bilo nič.« »To ni bilo nič« – ni bila bit, temveč drugače kot bit. Moja odgovornost – meni navkljub – je način, kako mi pripada drugi – oziroma me spravlja v neprijeten položaj. Se pravi, da je to način bližine drugega in je zaznavanje in razumevanje tega klica. To je čuječnost. Bližina bližnjega je moja odgovornost zanj: približati se mu se pravi biti varuh svojega brata, biti varuh svojega brata se pravi biti njegov talec. To je neposrednost. Odgovornost ne prihaja od bratstva, pač pa z bratstvom poimenujemo odgovornost za drugega iz območja tostran moje svobode.

16. Ko postavljamo subjektivnost v to odgovornost, se to pravi, da vidimo v njej trpnost, ki ni v svojem použivanju za drugega nikoli dovolj trpna. Sama svetloba tega použivanja sveti in razsvetljuje v moči žara, ne da bi se pepel tega použivanja mogel zjedriti v nekakšen v sebi in zase, ne da bi jaz postavljaj nasproti drugemu kakršen koli lik, ki bi ga varoval ali mu določal mero. To je použivanje pravne daritve. Ko Abraham prosi za Sodomo, pravi: »Sem pepel in prah.«⁵⁹ »Kaj smo?« se še bolj ponižno sprašuje Mojzes.⁶⁰ Kaj pomeni ta poziv, kjer je subjekt razsrediščen in razjedren in nima nobene forme, ki bi si lahko ta poziv prisvojila?⁶¹ Kaj

⁵⁸ To je predanost, ki je močna kot smrt, v nekem smislu pa od smrti močnejša. V okviru **končnosti** predstavlja smrt usodo, ki jo prekinja; nič pa me ne more oprostiti od odgovora, h kateremu sem **trpno** zavezan. Grob ni pribežališče – ni oprostitev. Dolg ostaja.

⁵⁹ 1 Mz 18,27.

⁶⁰ 2 Mz 16,7.

⁶¹ Moralni ukaz nima podlage v nobeni subjektivi transcendentalni formi, temveč zunaj subjekta. Moralnost ni stvar subjektivne naravnosti, prirojene usmerjenosti, temveč posledica posebnega razmerja z Nekom zunaj človeka (Op. prev.).

pomenijo te jedrske metafore drugega kot jaz, iztrganega pojmu Jaza in obveznostim, katerih vsebino je možno pojmovno natančno izmeriti in uravnati. Ravno s tem postane ta jaz izročeni čezmerni odgovornosti, saj se odgovornost veča glede na mero — oziroma čezmernost — s katero smo držali besedo. Veča se v slavo. To je jaz, ki se ga ne določa, pač pa pravi: »Tukaj sem.« »Vsak izmed nas je za vse kriv pred vsemi in za vse, jaz pa še bolj kot drugi,« pravi Dostojevski v **Bratih Karamazovih**. Jaz, ki pravi jaz, ni tisti, v katerem se pojem ali rod posami oziroma individualizira: Jaz, a edini jaz v svojem rodu, ki vam govorim v prvi osebi. Razen če se da zagovarjati, da se z individualizacijo roda oziroma pojma Jaza jaz prebujam in izpostavlja drugim, se pravi da začenjam govoriti. Gre za izpostavljanje, ki ni podobno samozavedanju, vračanju subjekta k samemu sebi, v katerem se jaz potrjuje s samim seboj. To je razmerje, ki ga ima s seboj prebujenost in ki ga lahko opišemo kot srh utelešenja, v katerem dobi **dajanje** smisel — izvorni dativ, ki ga vsebuje razmerje za **drugega**, kjer subjekt postaja srce, dovtornost in roke, ki dajejo. Tako pa je to postavljanje že odstavljeno od svojega kraljestva identičnosti s seboj in substancialnosti, je že v dolgovih, je že »za drugega«, ki gre do zamenjave z drugim in drugači imanenco subjekta v globinah njegove identičnosti: nenadomestljivi subjekt odgovornosti, katera ga poziva, in ki v tem najde novo identičnost. Kolikor me razpadanje subjekta trga iz pojma Jaza, se veča obveznost, in sicer sorazmerno moji pokorščini. Z večanjem svetosti se veča krivda, s približevanjem se veča oddaljenost. Za lastnost ni počitka v zavetju lika ali v zavetju njegovega pojma jaza. Ni »položaja«, tudi če bi šlo za položaj hlapčevanja. To je nenehna zaskrbljenost za zaskrbljenost, skrajnost trpnosti v odgovornosti za odgovornost drugega. Tako ni bližina nikoli dovolj blizu; kot odgovoren postajam vedno bolj izpraznjen samega sebe. To je rast, ki je v svojem izčrpanju neomejena in kjer se subjekt ne samo zaveda tega razdajanja, temveč je tudi njegovo področje, dogajanje in — če lahko rečemo — dobrot. **Slava velike želje!** Kot talec ni subjekt ne izkustvo ne dokaz, temveč pričevanje za Neskončnega, način te slave, pričevanje, pred katerim ni bilo nobenega razkritja.

17. Ta naraščajoči presežek neskončnega, ki smo si ga upali imenovati **slava**, ni kakšna abstraktna vsebina. Njem pomen je v odgovoru na poziv, ki prihaja od obličja bližnjega in kateremu se ni mogoče izogniti. To je nadse se dvigajoča zahteva, ki takoj preseže odgovor. Tisti, ki odgovarja, je zavoljo tega presenečen, in to presenečenje ga prežene iz notranjosti njegovega jaza in »bivanja z dvema platema«, prebudi ga, to pa se pravi, da ga brezpogojno in brez pridržka izpostavlja drugemu. Trpnost takšne izročeni drugemu se ne izčrpa v nobenih takšnih odprtostih, kjer bi nas drugi zato gledal ali sodil kot predmet. Odprtost jaza, ki je izpostavljen drugemu, je v tem, da se njegova notranjost razbije in obrne navzven. Ta obrnjenost navzven⁶² se imenuje iskrenost. A ta preobrat oziroma obrat navzven ne more biti drugega kot odgovornost za druge, kjer zase ne ohranim ničesar. To je takšna odgovornost, da je vse v meni dolg in darovanje in je moja tubit zadnja **tubit**, kjer pridejo upniki do dolžnika. To je takšna odgovornost, da je moj subjektivni položaj — moja subjektivnost, kolikor **gre zame** — že zamenjava z drugimi ali spravno žrtvovanje za druge. To je odgovornost za drugega — za njegovo bedo in svobodo — ki nima izvora v nobeni zaobljubi, nobenem načrtu, v nobenem poprejšnjem razkritju, kjer bi se subjekt postavil v odnos zase, preden bi bil zadolženo bitje. To je skrajna trpnost, ki

⁶² Eden-za-drugega je formalna struktura pomenljivosti, pomenjenje ali umnost pomenljivosti. Tukaj se ne začenja izpostavljanje v kakšni temi, temveč je moja odprtost drugemu — moja iskrenost ali moja verodostojnost.

je v sorazmerju — ki pa je nesorazmerje — s tem, da se predanost drugemu ne zapira vase kot kakšno duševno stanje, temveč je tudi ona vseskozi izročena drugemu.

Ta čezmernost je **rekanje**. Iskrenost ni morebitna lastnost rekanja, temveč je iskrenost — kot izpostavitev brez pridržka — možna šele v rekanju. Rekanje je dajanje znamenja drugemu, vendar pomeni v tem znamenju samo dajanje znamenja. To je rekanje, ki me odpira drugemu, preden kaj izrečemo, preden se to, kar v tej iskrenosti povemo,⁶³ postavi kot španska stena med mene in drugega. To je rekanje brez izrečenega, torej molk. Rekanje brez besed, a ne praznih rok. Če molk govori, to ni zaradi ne vem kakšne notranje skrivnosti ali intencionalne ekstaze, temveč zaradi hiperbolične trpnosti dajanja, ki je pred vsakim hotenjem in vsako tematizacijo. To je rekanje, ki drugemu pričuje o Neskončnem, ki me trga in v rekanju prebujata.

Tako razumljen jezik ni več razkošje, ni več dvojniki mišljenja in biti. Rekanje kot pričevanje je pred vsem, kar povemo. Rekanje pred dejanjem, s katerim nekaj izrečemo in povemo (tudi rekanje povedanega, kolikor je približevanje drugemu odgovornost zanj), je že pričevanje o tej odgovornosti. Rekanje je potemtakem način, kako nekaj pomeni pred vsakim izkustvom. Je čisto pričevanje: resnica mučeništva brez odvisnosti od kakršnega koli razkrivanja, tudi od »religioznega« izkustva. Je pokorščina, ki obstaja, preden slišim ukaz, čisto pričevanje, ki ne pričuje o nobenem prejšnjem izkustvu, temveč o Neskončnem, ki ni dostopen nobeni enosti apercipije, ki se ne pojavlja in ni v sorazmerju s sedanostjo. Sedanost ga ne more zajeti in zapopasti. Ko govori po mojih ustih, me zadeva in zajema. Čisto pričevanje pa obstaja le, kadar gre za pričevanje o Neskončnem. To ni psihološko čudo, temveč je način, kakor **se dogaja** Neskončno, ko pomenja po tistem, kateremu pomeni, in katerega dojamem, ko odgovarjam za drugega, preden sem se k njemu kakor koli zavezal.

Kot da bi bil postavljen pod navpično sonce, ki odstranjuje iz mene vsak temen kotic, vsak ostanek skrivnosti, vsako neodkritost, vsak »kar zadeva mene«, vsako zategovanje ali popuščanje vrvi, koder bi se lahko izmaknil, sem pričevanje o Neskončnem — oziroma njegova sled ali slava, in prekinjam zli molk, ki zakriva Gigoovo skrivnost.⁶⁴ Obrnjenost navzven subjektive notranjosti: preden vidi, je viden. Neskončno ni »pred« meno; jaz ga izražam, vendar prav s tem, da dajem znamenje dajanja znamenja, znamenje bivanja »za drugega« — kjer se razinteresiram: tukaj sem. To je čudoviti akuzativ: tukaj sem pod vašim pogledom, vam na voljo, vaš služabnik. V Božjem imenu. Brez tematizacije. Stavek, kjer se Bog pridružuje besedam, ni »verujem v Boga«. Religiozen govor, ki je pred vsakim religioznim govorom, ni dialog, temveč je »tukaj sem«, ki ga izrečem bližnjemu, kateremu sem izročeni in kjer oznanjam mir, se pravi svojo odgovornost za drugega. »... polagam na ustnice: Mir, mir daljnemu in bližnjemu, govori Gospod...«⁶⁵

⁶³ Med značilne Levinasove fenomenološke razčlenitve sodi tudi njegovo poglobljeno razlikovanje med »dire« (reči ali rekati) in »dit« (kar je izrečeno). »Rekanje« (dire) je dejanje, dogajanje in razmerje odprtosti do drugega, »izrečeno« (dit) pa je vsebina ali tema, ki jo drugemu povemo. Po Levinasu zadnji smisel govorjenja (rekanja) ni v vsebini, ki jo povemo, temveč v rekanju kot odpiranju drugemu (Op. prev.).

⁶⁴ Iz nadaljevanja je razvidno, da namiguje Levinas na Platonovo zgodbo na začetku 2. knjige Države, kjer pripoveduje legendo o pastirju Gigu, ki je po čudnih okoliščinah prišel do prstana, ki ga je naredil nevidnega, če ga je obrnil navznoter, in spet vidnega, če ga je obrnil navzven (prim. Platon, **Država**, Ljubljana 1976, 71–72; 343). Po Levinasu pa se človek ne more nikoli izmakniti svoji odgovornosti, se pravi svoji vidnosti in svoji izpostavljenosti, obrnjenosti navzven (Op. prev.).

⁶⁵ Iz 57,19.

VI. Preroški pomen

18. V zgornjem opisu nismo govorili o transcendentnem pogoju ne vem kakšnega etičnega izkustva. Etika kot zamenjava z drugim – darovanje brez pridržka – razbija enotnost transcendentne apercepcije, ki je pogoj slehernega bitja in vsakega izkustva. Etika kot korenita raz-interesiranost pomeni neverjetno območje, kjer je Neskončno v razmerju s končnim, ne da bi s tem razmerjem zanikalo samo sebe. Nasprotno, samo tu se **dogaja** kot Neskončno in kot prebujenje. V končnem se Neskončno presega, **gre prek** končnega, kolikor mi ukazuje bližnjega, ne da bi se meni izpostavil. To je ukaz, ki se tihotapi vame kot tat, kljub razpetim vrvem zavesti, travma, ki me docela preseneča, saj se je **že** vedno zgodila v neki preteklosti, ki nikoli ni bila sedanost in ostaja takšna, da si je ni mogoče ponovno posedanjiti.

To intrigo Neskončnega, kjer postajam avtor tega, kar slišim, lahko imenujemo **navdihnjenje**. Ta je ravno psihizem duše tostran enotnosti apercepcije. V tem navdihu ali preroštvu sem tolmač tistega, kar oznanjam. »Ko Gospod Bog govori, kdo bi ne prerokoval,«⁶⁶ pravi Amos, ki preroški odgovor primerja s trpnostjo in strahom, ki prevzame človeka, ko sliši rjoveče zveri. To je preroštvo, ki je čisto pričevanje. Je čisto, ker je pred vsakim razkrivanjem: podrejenost ukazu, ki je prej kot njegovo umevanje. Anahronizem, ki je glede na spominski čas, katerega je mogoče ponovno najti, vsaj tako paradoksalen kot napovedovanje prihodnosti. Neskončno prebuja in se dogaja v preroštvu, ki kot transcendenca, ki odklanja vsako objektivacijo in dialog, pomenja v obliki etike. **Pomenja** tako, kot rečemo, da nekdo **dostavlja ukaz: ukazuje**.⁶⁷

19. S tem ko smo v ozadju filozofije, kjer je transcendenca vedno na tem, da jo skrčijo, orisali okvire preroškega pričevanja, nismo stopili na negotova tla religioznega izkustva. Ideja Dobrega onstran biti ni v protislovju z dejstvom, da je subjektivnost tempelj ali teater transcendence in dobiva umljivost transcendence etični pomen. Ta ideja Dobrega jamči za filozofsko dostojanstvo podviga, v katerem ločujemo pomenljivost smisla od razkrivanja in sedanosti biti. Lahko pa se samo vprašamo, ali je bila zahodna filozofija zvesta temu platonizmu. Umljivost je odkrivala v med seboj povezanih členih, kjer je eden pomenil drugega, tako pa se je zanj osvetljevala bit, tematizirana v svoji sedanosti. Pomenjala je – jasnost vidnega. Prava podoba pomenljivosti se piše: eden-za-d drugega.⁶⁸ A pomenljivost postaja vidljivost, imanenca in ontologija, kolikor se členi združujejo v celoto in se njihova zgodovina, da bi se razjasnila, sistematizira.

Na teh straneh smo transcendenco kot etični eden-za-d drugega opredelili v smislu pomenljivosti in umljivosti.⁶⁹ Podoba umljivosti se zarisuje v etičnem eden-za-d drugega. Ta pomenljivost je pred ono, ki jo imajo v sistemu povezani členi. Ali pa

⁶⁶ Am 3,8.

⁶⁷ V tem stavku sta kar dve besedni igri. 1. »Signifier« pomeni hkrati »pomeniti« in »službeno dostaviti ukaz«. Tako je tudi po Levinasu smiselno vezana na moralno obveznost do drugega. 2. »Ordonner« pomeni hkrati »ukazati« in »posvetiti« (ordinirati). V nekaterih drugih tekstih Levinas izrečno opozarja na to povezanost: etična obveznost je hkrati tudi izvolitev in nekakšno posvečenje. Kot pri Kantu se tudi pri Levinasu moralnost in religioznost dotikata (Op. prev.).

⁶⁸ Ne gre za nobeno vzajemnost ali simetričnost. Francoski »l'un-pour-l'autre« v tem primeru ne pomeni »drug-za-d drugega«, temveč »eden-za-d drugega«, ker gre za nesimetrično razmerje: jaz sem odgovoren za drugega ne glede na to, ali mi drugi to vrača ali ne (Op. prev.).

⁶⁹ Zelo značilno je, da ima empirično beseda pomembnost pomen pozornosti, ki jo kdo zasluži.

sploh lahko rečemo, da se pomenljivost, ki je vendar starejša od vsake podobe, zarišuje? Ker smo drugod⁷⁰ pokazali skrito rojevanje sistema in filozofije iz te vzvišene umljivosti, se k temu ne bomo vračali.

Umljivost transcendence ni ontološka. Božje transcendence ni mogoče izreči in ne misliti z izrazi, ki izražajo bit in ki je prvina filozofije, za katero filozofija ne vidi nič drugega kot noč. A razpoka med filozofsko umljivostjo in onstranstvom biti oziroma protislovje, ki bi nastalo, če bi hoteli zapopasti neskončno, ne izključuje Boga iz pomenskosti. Če naj ta ne bo ontološka, je ne smemo skrčiti na gole misli, ki se nanašajo na upadajočo bit, na neobvezne poglede in besedne igre.

V današnjem času — in prav v tem je njegova modernost — bremeni filozofijo domneva, da je ideologija. Ta domneva se ne more sklicevati na filozofijo, kjer se kritični duh ne more zadovoljiti z domnevami, temveč mora pokazati svoje dokaze. Vendar pa črpa ta — neovrgljiva — domneva svojo prepričevalno moč od drugod. Njen začetek je v kriku etičnega upora, v pričevanju odgovornosti, v preroštvu. Trenutek, ko v duhovni zgodovini Zahoda postane filozofija predmet sumničenja, ni kateri koli. Če priznavamo s filozofijo — oziroma filozofsko — da je Stvarnost umna in je samo Umnost stvarna, hkrati pa ne moremo ne utišati ne prikriti krikov tistih, ki že takoj naslednji dan mislijo spremeniti svet, pomeni, da se že gibljemo v območju smisla, ki ga zaobjetje ne more zapopasti, in med razlogi, ki jih »um«⁷¹ ne pozna in ki nimajo v filozofiji svojega začetka. Tako bi torej pričeval smisel o onstranstvu, ki pa ne bi bil **nikogaršnja dežela** ne-smisla, v katerem se kopičijo mnenja. **Ne filozofirati bi se ne pravilo »še filozofirati«** in ne podleči mnenjem. Ta pomen izpričujejo medklici in kriki, še preden se razkrijejo v povedih. To je pomen, ki pomenja novo zapoved, kot sporočen ukaz. Njegovo razodetje v kaki temi je že izpeljanka iz njegove ukazujoče pomenskosti: etični pomen ne pomenja **za** tematizirajočo zavest, temveč sporoča ukaz **subjektivnosti**, ki je v celoti pokorščina in se pokorava, preden razume. To je trpnost, ki je bolj trpna kot spoznanjska sprejemljivost, kot sprejemljivost, ki si vzame nase, kar jo zadene. Potemtakem pomenskost in etičnost nimata podlage v nobeni predhodni strukturi teoretičnega mišljenja ali govornice ali jezika. Govorica ne učinkuje na pomenskost nič bolj kot forma na materijo. To nas spominja na razliko med formo in pomenom, ki se pokaže v formi, in to v moči svojih odnosov z jezikovnim sistemom. To velja, tudi če je **povedano** treba **preklicati**, kar pa je treba, da izgubi svojo jezikovno predrugačenje; tudi če je treba smisel zreducirati, da izgubi »madeže«, ki jih je dobil ob svoji izpostavitvi svetlobi ali svojemu bivanju v senci; tudi če je enotnost govora treba nadomestiti z izmenjavno povedanega in preklicanega ter preklicanega in preklicanega. Tako razpade vse-mogočnost logosa, logosa sistema in sočasnosti. Tako razpade logos v tisto, ki pomeni, in tisto, kar pomeni. Tisto, kar pomeni, pa ni **samo** tisto, ki pomeni.⁷² Tako smo proti vsakemu poskusu, da bi pomešali tisto, ki pomeni, s tistim, kar pomeni. S tem bi namreč pregnali transcendenco iz njenega prvega in zadnjega pribežališča, saj bi v senci filozofije, za katero je smisel isto kot razkrivanje biti in razkrivanje **bivanju** biti, vse mišljenje izročili jeziku kot sistemu znakov.

⁷⁰ Prim. **Autrement qu'etre**, 59 in 195.

⁷¹ Nova besedna igra: v francoščini pomeni »raison« tako kakor v latinščini »ratio« hkrati »razlog« in »um« (Op. prev.).

⁷² Tukaj Levinas očitno nasprotuje strukturalizmu, ki je tisto, kar nekaj pomeni (»signifié« — označeneč, vsebina) reduciriral na tisto, ki pomeni (»signifiant« — označevalec, znak) (Op. prev.).

Transcendenco je pomenskost in pomenskost kot ukaz subjektivnosti je pred vsakim izrekom: čisti eden-za-drugega. Uboga etična subjektivnost, ki ji je odvzeta svoboda! Razen če ni v tem travma razcepitve jaza v avanturi, ki jo doživljamo z Bogom oziroma po Bogu. Dejansko pa je že to dvoumje za transcendenco potrebno. Transcendenco je dolžna, da prekine svoje dokazovanje in kazanje, svojo pojavnost. Potrebno je, da ostaja svoje dokazovanje in kazanje, svojo pojavnost. Potrebno je, da ostaja v območju skrivnostnega dajanja znakov in dia-hronije. V tem ni treba videti le to, da je gotovost krhka, temveč da jo razbija enost transcendentalne apercepcije, kjer imanenca vedno zmaga nad transcendenco.

Prevedel Anton Stres

Valter Dermota

Mariologija 2. vatikanskega koncila in po njem

I. MARIOLOGIJA ZADNJEGA KONCILA

1. Konec ene in začetek druge dobe

Pij XII. je 1. novembra 1950 razglasil versko resnico o Marijinem vnebovzetju. V marijanskem letu 1953/54 so praznovali stoletnico, ko je razglašena verska resnica o Marijinem brezmadežnem spočetju in je doseglo pobožno navdušenje višek, se je končalo dolgo obdobje razpravljanja o štirih Marijinih dogmah, ki je trajalo skoraj dva tisoč let. Toda razvoj je šel še naprej in nakazal nove pomembne naloge in cilje.

Leta 1958 je bil v Lurdu mariološko-marijanski kongres in je sprožil tako imenovano »marijansko vprašanje«. Poleg tesne povezave Marije z Jezusom Kristusom, zlasti kar zadeva posredovanje vseh milosti in sodelovanje pri odrešenjskem delu Jezusa Kristusa in iz tega izhajajočo kristotipično mariologijo, se je pojavila že pričujoča, sedaj pa izrazito poudarjena ekleziotipična smer; ta je poudarjala Marijino članstvo, pričujočnost in delovanje v Cerkvi, ki v zakramentih deli milost in s tem posreduje odrešenje. Tako se je poleg tradicionalne mariologije, ki se povezuje s soterologijo (odrešenjsko delo Jezusa Kristusa), začela oblikovati še mariologija z bolj tesno povezavo s skupnostjo vernikov oziroma Cerkvijo.

V tej dvojnosti mariološkega razmišljanja je papež Janez XXIII. 25. 1. 1959 napovedal vesoljni cerkveni zbor in ga 11. 10. 1962 tudi odprl. Zaradi spremenjenih zgodovinskih okoliščin je namesto centralistično urejene Cerkve želel uvesti kolegialno vodstvo z vsemi škofi na svetu. Katoliško Cerkev je odprl nasproti drugim krščanskim Cerkvam in svetovnim religijam. Čutil se je soodgovornega za mir na svetu in želel dobro celemu človeštvu. Svoje poglede je razjasnil v enciklikah *Mati in učiteljica* (1961) in *Mir na zemlji* (1963) (prim. Salvatore Meo, *Concilio Vaticana-*

no II. v Nuovo dizionario di mariologia, Roma 1965, stran 381). To je v cerkveno dogajanje vneslo popolnoma nove kategorije (načine mišljenja), kar je tudi v mariologiji vodilo ne k revoluciji ali evoluciji, temveč k popolnoma novemu obravnavanju problemov (Gozzelino 40) in zato k novi mariologiji in novemu marijanskemu čiščenju.

2. Predpriprava in priprava (1959 – 1962)

Od 1959. je prišlo na sv. sedež mnogo prošenj za obravnavo marioloških in marijanskih vprašanj na prihodnjem koncilu. Nad 600 jih je prosilo za izrecno obravnavanje blažene device Marije. Ni manjkalo do natančnosti izdelanih pravilnikov in formulacij za slovesno razglasitev novih verskih resnic o Mariji. Kakih 300 prošenj škofov, teoloških fakultet, znanih teologov in redovnih družb je predlagalo slovesno razglasitev Marije posrednice vseh milosti in jasne določbe za Marijino čiščenje. To je bila predpriprava.

V pripravi od novembra 1960 do oktobra 1962 so Marijo vključili najprej med »Posebna vprašanja« in potem v razpravo o Cerkvu in blaženi devici Mariji, kjer so jo obravnavali v odnosu do Jezusa Kristusa in do Cerkve. Toda za besedilo odgovorna komisija je marca 1962 Marijo ločila od razprave o Cerkvu in besedilo poslala koncilskim očetom.

3. Prvo zasedanje koncila od oktobra do decembra 1962

Kardinal Ottaviani je predložil, da bi najprej obravnavali že predloženo besedilo, ga odobrili in na koncu prvega zasedanja koncila 8. 12. 1962. razglasili praznik Marije Brezmadežne. Toda koncilski očetje niso vzeli v pretres listine o Mariji, pač pa so po priporočilu predsedstva obravnavali dokument o Cerkvu in enotnosti Cerkva. Ob koncu zasedanja so škofove povabili, naj pošljejo svoje opombe in povedo, ali naj dokument o Mariji vključijo v dokument o Cerkvu. Toda papež Janez XXIII. je dal dokumentu nov naslov – O blaženi devici Mariji materi Cerkve – ne da bi bil spremenil besedilo, in ga poslal koncilskim očetom.

4. Drugo zasedanje od 29. septembra do 4. decembra 1963

Izoblikovali sta se dve struji: ena je na osnovi najnovejših marioloških raziskovanj in zaradi ekleziološkega razpoloženja na koncilu hotela dokument o Mariji vključiti v dokument o Cerkvu, druga pa je zaradi edinstvenega odnosa do Jezusa Kristusa in s tem najtesneje povezana z njim in Cerkvijo želela posebno listino o Mariji. Dne 29. 10. 1963 so glasovali in od 2193 volilcev so se s 17 glasovi večine izrekli za vključitev dokumenta o Mariji v dokument o Cerkvu. 3. 6. 1963 je Janez XXIII. umrl. Sledil mu je Pavel VI. Ta je predlagal, da bi 1. nauk o Mariji vključili v dokument o Cerkvu, 2. nakazali Marijino prednostno mesto v Cerkvu in 3. natančno določili Marijin odnos do Jezusa Kristusa in do Cerkve. O. Balić, ki je zastopal mnenje samostojnega dokumenta o Mariji, in mons. Philips, ki je zagovarjal mnenje o vključitvi nauka o Mariji v dokument o Cerkvu, sta kot izvedenca po petkratni predelavi besedila marca 1964 končala delo in koncilski očetje so dobili v roke osnutek dokumenta O blaženi devici Mariji v skrivnosti Jezusa Kristusa in Cerkve.

5. Tretje zasedanje od 16. septembra do 21. novembra 1964

Koncilski očetje so o novo oblikovanem dokumentu temeljito razpravljali in 29. 10. 1964. prvič volili. Ker je 521 volilcev od skupno 2091 zahtevalo popravke, sta

mons. Philips in O. Balić listino še štirikrat predelala. Po dveh glasovanjih – odločilno je bilo 20. 11. 1964 – so dokument odobrili z 2134 pozitivnimi glasovi. Papež Pavel VI. je 21. 11. 1964 slovesno objavil konstitucijo o Cerkvi z VIII. poglavjem o Mariji in razglasil Marijo za mater Cerkve. Znašli smo se v položaju, podobnem onemu leta 325 po Niceji in leta 431 po Efezu. Začelo se je novo obdobje.

6. Značilnosti VIII. poglavja konstitucije o Cerkvi (o Mariji)

1. *Izhodiščno stališče 2. vatikanskega cerkvenega zbora*

Navadno označujejo 2. vat. cerkv. zbor kot pastoralen, to pa ne pomeni doktrinalen, temveč poln skrbi za neposredno dušnopastirsko delo odrešenja v našem času. Ta protidoktrinarnost in zanimanje za konkretno življenje v Cerkvi je posledica velikega duhovnega premika, ki ima svoje korenine v sodobni eksperimentalni (evropski) in utilitaristični (ameriški) miselnosti, ki je dobila svoj filozofski izraz v eksistencializmu. Vsako bitje je sestavljeno iz esence ali bistva in eksistence ali biti. Grška in srednjeveška filozofija sta hoteli dognati bistvo in s tem razjasniti, kaj stvari so. Moderna filozofija, ki je podoba duševnega razpoloženja dobe, pa se je osredotočila na bit ali eksistenco in hoče dognati značilnosti biti, v katerih živi in dela posameznik, ki je edini nosilec biti. Ta bit se kaže v počutju in delovanju posameznega človeka. Zato moderna filozofija raziskuje razmere časa in prostora, v katerih se razvija človeška eksistenca. To iskanje je filozofe in z njimi teologe, antropologe in vse, ki se ukvarjajo s človeško usodo, pripeljejo do zanimanja za bistva in do pozornosti za človekov konkreten položaj.

2. vat. koncil je s svojo »pastoralno« usmeritvijo na eksistenco v času in prostoru v najvišji meri interpretiral = razlagal svoj čas in je verjetno največji spomenik sodobne miselnosti.

To je imelo med drugim odločilne posledice tudi za obravnavanje Marije matere Jezusa Kristusa. Koncil ne gleda Marije v njenem bistvu, v njeni izrednosti, njeni posebnosti ali v njenih statičnih lastnostih, temveč v njeni funkciji, nalogi in delovanju. Koncil ne zavrača ali odreka, kar so v preteklih stoletjih rekli ali občudovali v Mariji – vse to je v redu in prav – pač pa svojo pozornost osredotoča na to, kaj Marija danes dela (ne, kar je; o tem so razpravljali že dva tisoč let) in kake naloge opravlja.

Ne gre za prekinitev neke dobe ali nekega dogajanja v obravnavanju Marije, temveč za prenos pozornosti od enega dogajanja na drugo zaradi novih dejavnikov, ki so se pojavili. Naj kot primer povemo naslednje: ko se je v 18. st. začela industrializacija, ljudje niso opustili poljedelstva, saj je bilo do takrat temeljna gospodarska panoga, temveč so le svoje skrbi prenesli na industrijo in njene zakonitosti: ko je Gutenberg iznašel tisk, ljudje niso opustili rokopisa, le glavno skrb pri posredovanju misli so posvetili tisku; ko so pred nekaj desetletji izumili elektronska komunikacijska sredstva radio in televizijo, niso odpravili tiska, pač pa so pozornost posvetili tem novim in mnogo bolj učinkovitim sredstvom obveščanja. Tako Cerkev po 2. vat. cerkv. zboru svoje pozornosti ne posveča toliko Marijinim »bistvenim« in s tem statičnim lastnostim, temveč jo gleda v njenem delovanju. To ni zavračanje prejšnjega, temveč zanimanje za to, kar je danes pomembno.

Ti novi dejavniki, ki prej niso bili tako jasno pričujoči v Cerkvi, so biblični, antropološki, ekumenski in pastoralni vidiki.

2. *Biblični vidik*

Ko so reformatorski in katoliški teologi v 16. st. ugotovili, da Sv. pismo zelo malo pove o Mariji in da s temi podatki ni mogoče oblikovati kake znanosti, so pri tem izhajali iz enakega znanja ali bolje rečeno enakega »nepoznanja« Sv. pisma. Toda protestanti so zaradi svojega stališča sola scriptura ali »Sv. pismo je edini vir razodetja« posvetili vse sile raziskovanju Sv. pisma in v zadnjih stoletjih tudi katoliške znanstvenike spodbudili k bolj zavzetemu študiju Sv. pisma. Na tem področju smo dosegli silen napredek. Na osnovi tako temeljitih spoznanj in zlasti še na osnovi celotnega pogleda na Sv. pismo, ki je mogoče šele po natančnejšem poznanju posameznih delov, sta mnogo bolj razvidna tudi podoba Marije in njen delež pri odrešenjskem delu Jezusa Kristusa.

Danes ne potrebujemo več »de Maria numquam satis, decuit-potuit-ergo fecit« in velike dialektične sposobnosti sicer upoštevanja vrednih teologov, da moremo kaj povedati o Mariji, temveč nam Sv. pismo v luči izročila cerkvenih očetov in Cerkve lahko pove toliko, da si ustvarimo čisto novo podobo matere božje Marije. VIII. poglavje o Cerkvi gradi skoraj izključno na Sv. pismu in cerkvenih očetih in ne potrebuje kakšnih filozofsko-teoloških dedukcij. Sv. pismo in izročilo sta opravila svoje delo.

3. *Antropološki vidik*

Ob naravoslovnih vedah so napredovale tudi vede o človeku (ántropos) ali antropološke vede. Tudi tukaj je v ospredju eksistenčni vidik. Danes niso v središču pozornosti samo splošna pravila in zakonitosti človeškega vedenja, temveč čisto konkretno vedenje določenega človeka (ali kvečjemu določenih človeških tipov) ali njegova osebnost.

Osebnost pa je najprej oseba ali konkretna človeška eksistenca, v kateri se človek svobodno odloča in vede. Danes sta na svetu dva tabora: eden hoče človeku zagotoviti popolno svobodo, drugi pa se zavzema za svobodo v korist določenega političnega sistema (kar seveda ni svoboda).

Tudi v Mariji gledamo danes predvsem njeno svobodno odločitev, in to tudi spričo svojega stvarnika in sodnika Boga. Sicer tudi Bog pričakuje Marijino svobodno odločitev, toda Marija nekako zavlačuje svoj pristanek in s tem kaže, da hoče biti svobodna in ne pod kakršnim koli pritiskom. Ta svobodna odločitev pa ni samo v prevzemu naloge Matere božje, temveč tudi v svobodnem sodelovanju pri odrešenjskem delu Jezusa Kristusa, kar pomeni, da je služenje in sodelovanje prevzela prostovoljno. Ker je Marija ženska, dobiva tudi njena ženskost v luči novih znanstvenih dognanj svoj pomen. V luči teh je Marija tudi podoba sodobne ženske.

4. *Ekumenski vidiki*

Marija sicer ni razlog za razhajanje različnih krščanskih denominacij, se pa ta razhajanja kažejo v nauku in češčenju Marije. Ker je vsem krščanskim denominacijam osnova verovanja Sv. pismo in ker je 2. vat. cerkv. zbor oprl nauk o Mariji izključno na Sv. pismo in pričevanje najstarejšega izročila, je prav nauk o Mariji ena izmed poti, ki morejo voditi k združenju vseh kristjanov v eni Cerkvi.

5. Pastoralni vidik

Namen koncila je bila obnova krščanskega življenja, ki bi bila zgrajena na krščanski verski izkušnji, v kateri ima tudi Marija pomembno vlogo. Na osnovi temeljitega poznanja Marijine vloge in Marijine osebe se v človeku zbudi edinstvena izkušnja občudovanja, ljubezni in želja po posnemanju. Čudovite Marijine slike, prekrasne pesmi, ki opevajo Marijo, brez števila Marijinih svetišč, vse to priča, da je bila v krščanstvu živa ljubezen do Marije in da ta ljubezen živi tudi danes. Na voljo imamo obsežno informacijsko gradivo o Mariji, ki lahko obogati versko izkušnjo in s tem izpopolni krščansko versko doživetje.

6. Misijonski vidik

Vsi ljudje imajo pravico zvedeti resnico o Mariji. Marija je znamenje upanja za sodobni svet. To je zanimivo zlasti za teologijo genitivov: teologija osvoboditve, teologija revolucije, teologija politike, teologija napredka, teologija zemeljskih resničnosti, teologija dela i.p.

Na splošno lahko ocenimo, da je VIII. poglavje O Cerkvi dober kompromis med različnimi, včasih tudi nasprotnimi težnjami. Mariologija prve polovice 20. st. gleda Marijo predysem v sami sebi in njenih prednostih, odlikah in izrednostih. To je ena struja. Na koncilu pa je s 17 glasovi večine zmagala struja, ki postavlja Marijo v odnos do Jezusa Kristusa in Cerkve. Da se izogne nesporazumom, opušča izraz »soodrešiteljica« in rabi »posrednica«, ne da bi obravnaval Marijino posredništvo, ter se približuje naslovom: zagovornica, pomočnica, zatočišče. Odločno pa hoče poudariti: a) da Marijino posredovanje v nobenem primeru ne zmanjšuje posredovanja Jezusa Kristusa in b) Marija posreduje samo po participaciji ali soudeležbi in v tem ni nikdar enaka Jezusu Kristusu. Najraje ima naslov »mati«, ki je najbolj življenjski in izključuje vse nesporazume.

Skrivnost Marije je v tem, da je njeno bivanje v našo korist, da je vse, kar smo mi in še več in bolj kot mi. Marija zavzema prvo mesto za Jezusom Kristusom in je nam najbliže. Marija je z nami v Cerkvi, zato blizu Jezusu Kristusu. Njen sin ji omogoča vsemogočnost priprošnje (Gozzelino 53).

7. Osredotočenje: Marija v odrešenjskem delu Jezusa Kristusa

2. vat. cerkv. zbor o Mariji ni razpravljal zaradi njene osebne svetosti, prednosti, izjemnih posebnosti ali zaradi njenega božjega materinstva, temveč zaradi njene posebne vloge v zgodovini odrešenja. To gledanje na dogajanje odrešenja je novo gledanje neke nove teologije. Obsega pa svobodno božjo odločitev za odrešenje človeka, izbiro 2. osebe presv. Trojice za izvršitev odrešenja, izbiro Cerkve za nadaljevanje odrešenja in pritegnitev Marije po njeni svobodni privolitvi k odrešenjskemu dogajanju. V tem odrešenjskem dogajanju, ki je ena sama velika skrivnost, nastopata dva glavna nosilca: Jezus Kristus kot odrešenik in Cerkev kot nadaljevalka njegovega odrešenjskega dela (Meo, 387).

Koncil gleda Marijo v njenem tesnem odnosu do Jezusa Kristusa odrešenika in do Cerkve kot nadaljevalke odrešenjskega dela. Jezus Kristus in Cerkev sestavljata

isto skrivnost odrešenja in sta oba resnična izvajalca božjega načrta odrešenja. V odnosu do odrešenika Jezusa Kristusa nakazuje koncil Marijino materinstvo in soudeležbo pri odrešenju, njeno pripravljenost božje deklice za osebo in delo Jezusa Kristusa in popolno soglasje s svojim sinom v mišljenju in delovanju. V odnosu Marije do Cerkve vidi koncil v Mariji njenega najodličnejšega člana, s katerim se Cerkev začne, ker jo je Bog poklical, da v Cerkvi izvršuje nenehno materinsko vlogo. Marija je za Cerkev vzor materinskega devišstva, zgled kreposti, apostolske službe in evangelizacije ter začetek in podoba njene eshatološke prihodnosti. Zato jo je Cerkev vedno častila, ljubila, klicala na pomoč in ji izkazovala čast v liturgiji in pobožnosti.

V teh novih pogledih nauka o Mariji se nam kaže Marijina oseba, njeno poslanstvo, prednosti in čiščenje v vsej jasnosti, pomenu, razsežnosti in resničnem smotru. Čeprav to ni nov mariološki znanstveni traktat, je vendar teološko in zgodovinsko natančen pregled nauka o Mariji. Iz tega lahko že nekako slutimo, v kateri smeri se bodo razvijale prihodnje mariološke študije (Meo, 387).

8. Kratka predstavitev vsebine VIII. pog. O Cerkvi, kjer govori o Mariji

Če pomislimo, kako so nekateri koncilski očetje pričakovali, da bo koncil izdal poseben dokument o Mariji materi božji in da od 53 strani obsegajoče konstitucije O Cerkvi VIII. poglavje, ki govori o Mariji, obsega samo osem strani, potem moramo reči: Marija je bila deležna sorazmerno malo pozornosti. Vsekakor pa je tudi res, da je to najgloblje in najtemeljitejše razglabljanje o materi božji Mariji na kakem koncilu.

Poglavje ima naslov: Blažena devica Marija, božja mati, v skrivnosti Kristusa in Cerkve. Razdeljen pa je takole:

1. V uvodu koncil določi, kakšen namen hoče doseči s svojim obravnavanjem; ta je osvetliti nalogo, ki jo Marija izvršuje pri odrešenju, in nakazati dolžnosti odrešenih ljudi do nje.
2. V prvem delu koncil razpravlja o nalogi blažene device pri odrešenju. Tukaj je Marija prikazana v smislu Stare zaveze in evangelijev: angelovo oznanjenje, Marija Jezusova vzgojiteljica v otroški dobi, Marija v javnem delovanju svojega sina in Marija po sinovem vnebovzetju.

Pri vsem tem ne gre za biološko-rodni odnos med materjo in sinom, temveč za Marijino soudeležbo v odrešenjskem dogajanju Stare in Nove zaveze, zlasti Marija kot odrešenikova mati, Marija kot sodelavka Odrešenika in Marija kot služabnica Gospodova.

3. V drugem delu obravnava koncil Marijo v odnosu do Cerkve. Marija je v službi Jezusa Kristusa zaradi odrešenja. Odrešenje pa se ni končalo z odhodom Jezusa Kristusa v nebesa, temveč se nadaljuje in še danes traja v Cerkvi. To Marijino odrešenjsko delo v Cerkvi poteka: a) v materinski funkciji Cerkvi; Marija sodeluje pri rojstvu otrok za Cerkev in nebesa. Toda značilno je, da koncil ni hotel razglasiti Marije niti za posrednico niti za mater Cerkev, čeprav so naslovi v Cerkvi že pričujoči. Edini odrešenik je Jezus Kristus. Marijino sodelovanje ne zmanjšuje Jezusovega odrešenja niti ga ne zakriva, saj vse prihaja edino od Boga. Koncil Marije ne imenuje mater Cerkve, da ne bi kdo mislil, da je Marija rodila

Cerkev; b) Marija je za Cerkev podoba deviškega materinstva; c) Marija je vzor čednosti za Cerkev; je podoba in začetek eshatološke Cerkve.

4. Končno koncil razpravlja o Marijinem češčenju. Najprej o osnovi, naravi in smotru, potem o značilnostih, ki so: ljubezen, češčenje, priprošnja in posnemanje. Razpravo zaključuje s pastoralnimi normami: gojiti je treba predvsem liturgično pobožnost do Matere božje, častiti njene podobe in skrbeti za poglobljeno spoznanje, ki je osnova za večjo ljubezen. Pri tem opozarja pisatelje in pridigarje, naj zajemajo snov iz Sv. pisma in cerkvenih očetov.

9. Kaj se je spremenilo, kaj je drugače in česa je konec?

Iz povedanega vidimo, da se je *spremenila* metoda mariološkega raziskovanja. Že grške marijanske govornike po koncilu v Efezu 431 pa tudi srednjeveške cerkvene pridigarje cistercijskega in dominikanskega pa tudi frančiškanskega reda je v njihovem navdušenju vodila želja, da bi o Mariji povedali čim več lepega in vzvišeneega. Celó sv. Bernard, ki je izrekel »de Maria nunquam satis = O Mariji nikdar ne govorimo zadosti«, je ob vrnitvi iz Rima dejal sobratom, ki so praznovali Marijino vnebovzetje, takrat samo še pobožno prepričanje in ne versko resnico: »Marija ne potrebuje naših laži, s katerimi bi peli njeno slavo« (Söll). V takem ozračju so nastale zlasti litanije, ki jih je morala Cerkev zadrževati v zelo ozkih okvirih, sicer bi se bile razbohotile v stotine vzdevkov o najrazličnejših lastnostih, ki v Sv. pismu nimajo osnove in ki z dostojanstvom Matere božje ne bi imele nič opraviti. V tem razpoloženju je Luter našel Marijino češčenje in ga je na začetku tudi sam sprejel, saj je cvetelo tudi v avguštinskem redu. Potem pa se je zaradi svoje teorije o edinem odrešilnem delu Jezusa Kristusa začel oddaljevati od tega češčenja.

V reformaciji so se tako protestantski kakor katoliški teologi sprijaznili s prepričanjem, da Sv. pismo zelo malo, premalo pove, da bi na tem osnovali vedo o Mariji. Zato so protestanti opustili razmišljanje o Mariji, katoličani pa so uporabili metodo »deciuit – potuit – ergo fecit« in razvili samostojen mariološki traktat. Ta metoda je ob zelo plodovitih pisateljih, ki so razpravljali o Mariji, ob zelo vnetih govornikih, ki so s to metodo prihajali do vedno novih vzdevkov, ter ob občem marijanskem navdušenju resnično privedla do pretiravanj, o katerih govori tudi koncil (C 67). Koncil ni ničesar in nikogar obsodil ali poklical na odgovornost, ker je imel pastoralni namen, pač pa je odločil, da se moramo v vedi o Mariji nujno zgledovati predvsem po Sv. pismu in cerkvenemu izročilu.

Drugačen je tudi pristop k Mariji ali razlog, zakaj o njej govorimo in jo častimo. Marija je pomembna samo zaradi svojega deleža v odrešenjskem delu Jezusa Kristusa in Cerkve, to pa je glavni razlog, da o njej govorimo in častimo njen delež pri odrešenju. Tudi vidiki in naslovi, kot so »brezmadežna, v nebesa vzeta«, ki se zdijo izključno osebni, so bili mogoči samo v povezavi z odrešenjskim delom Jezusa Kristusa. Tudi njeno materinstvo in devištvo sta že delež pri odrešenjskem delu Jezusa Kristusa.

Zato Marije ne gledamo več same na sebi, brez odnosa do Jezusa Kristusa in Cerkve, temveč edinole v povezavi z njima. Vendarle pa je vprašljivo, ali bodo sedaj iz programa teološkega študija črtali mariologijo kot samostojno razpravo o Mariji. Pri študiju ne gre neposredno za teološke razloge, temveč za didaktične postopke in ti lahko zaradi ustrežnejše metode obdelave tvarine Marijo obravnavajo tudi v

samostojni razpravi, seveda v odnosu do Jezusa Kristusa in Cerkve. To pravilo velja tudi za katehezo, saj ni samo navduševanje za ljubezen do Marije in njeno češčenje, temveč tudi vsebinska obrazložitev Marijine odrešenjske vloge.

Tudi svojega lastnega češčenjskega ciklusa, kot bi bili npr. Marijino brezmadežno spočetje, Marijino rojstvo, Marijina poroka ali Marijino vnebovzetje, ni mogoče sprejeti brez povezave z odrešenjskim ciklusom Jezusa Kristusa, ki deli cerkveno leto v božično, velikonočno, binkoštno in navadno dobo. Dogodki iz Marijinega življenja so pomembni samo takrat, kadar so povezani z Jezusovim odrešenjskim delom. Zato slavimo dogodke iz Marijinega življenja ob Jezusovih praznikih, ki so zlasti pomembni za odrešenje.

»O najpametnejši Devici moramo pametno govoriti«, pravi moderni mariološki pisatelj (Söll), zato moramo opustiti vse, kar se ne sklada z njenim dostojanstvom. In dostojanstvo terjata kot prvo, da govorimo samo tisto, kar je res in kakor je res. To se pravi, da pomena stvari niti ne zmanjšujemo niti jih ne povečujemo in pretiravamo. In tega naj bi bilo pri mariologiji in marijanski pobožnosti konec: pretiravanja. Gotovo se bo kak govornik ali navdušen katehet v svoji ljubezni do Marije privoščil izraze, ki jih je mogoče razumeti samo v okoliščinah, v katerih so bile izrečene, vendar je treba tudi pri tem upoštevati pravilno mero in pametno razmerje med dejstvi in prikazovanju teh.

II. MARIOLOGIJA IN MARIJANSKA POBOŽNOST PO 2. VATIKANSKEM CERKVENEM ZBORU

Wolfgang Beinert je 1973 v knjigi *Kako naj danes govorimo o Mariji?* (Wurzburg, Katedralschule), v kateri povzema svoje radijske govore o Mariji, tožil, kako težko je govoriti o Mariji. Stvar je bila že tako kritična, da je protestantovski teolog Karl Barth, ki je redno poslušal katoliške oddaje po radiu, presenečen mislil, da je tudi v katoliški Cerkvi mogoče živeti brez Marije, ker tako malo govorijo o njej.

Toda Beinert je v drugi izdaji iste knjige, ki je v nekaj mesecih pošla, zastavil drugo vprašanje: ali je leta 1974 še mogoče v naslov upravičeno staviti vprašaj, ko je takojšnja razprodaja knjig pokazala, da ljudje hočejo, da se govori o Mariji, in so voljni poslušati, če jim kdo govori. Poleg tega je papež Pavel VI. 2. februarja 1974 izdal apostolsko pismo *Mariialis cultus*, ki je nadaljevanje VIII. pog. O Cerkvi in v katerem v skladu z liturgično konstitucijo podaja navodila za Marijino češčenje. S tem dokumentom sta mariologija in Marijino češčenje zopet pridobila pomen; to med drugim pričata dve enciklopediji o Mariji, *Handbuch der Marienkunde*, Regensburg 1984 in *Nuovo dizionario di mariologia*, Roma 1985 ter cela vrsta priročnikov za mariologijo in marijansko češčenje. Zato lahko govorimo: 1. o mariološki in marijanski krizi od 1965 – 1975, 2. o marijanskem in mariološkem prerodu z *Mariialis cultus* leta 1974 in 3. o položaju mariologije in marijanske pobožnosti po *Mariialis cultus* do danes (Beinert 1974, 7 – 12).

1. Mariološka in marijanska kriza v letih od 1965 1975

1. Težave

Kardinal Suenens pravi: »Po koncilu se je med intelektualci, če ne tudi med verniki, pojavil odpor proti esencialistični, deduktivni in abstraktni mariologiji, ki je bila osnovana na razmišljanjih o Marijinih prednostih zunaj kristološkega okvira, pobožnosti zunaj liturgičnih mejá, proti zasebnim razodetjem brez povezave s Sv. pismom. Koncilsko ekumenska usmeritev je vodila k temu, kar nas druží, in odvrácala od tega, kar nas ločí, in s tem k protimarijanskemu razpoloženju oziroma močni zadržanosti. In kakor pri vsaki reakciji, tudi tu nismo uspeli preprečiti pretiravanj« (Gozzelino, 55).

Gozzelino nadaljuje: »Koncilsko mariologija je pokazala, kako ni mogoče iti naprej, ni pa nakazala poti, po kateri naj bi šli. Odpravili so kvantiteto v prid kvalitete, zavrnili dedukcijsko sklepanje in nakazali zgodovinsko induktivno metodo, izrekli so se proti abstraktnim mariološkim teorijam in priporočili biblično konkretnost. Toda tudi to je bila zopet samo teorija, niso pa nudili konkretnega, kako in kaj, zlasti pa še po novih načelih pisanih knjig. Zato je vsak poskušal sam in zaradi pomanjkanja strokovnosti naredil s tem več škode kot koristi.

S tem da so odpravili samostojno mariologijo in jo vključili v celotno teološko dogajanje, so razglabljanje o Mariji še bolj zapletli. Teologija je namreč sama imela celo vrsto problemov in se ni mogla ukvarjati še z mariološkimi vprašanji. Bila je vsa zaposlena z ustvarjanjem nove, celotne teologije in ni mogla posvečati potrebne pozornosti mariologiji. Nova teologija išče zgodovinsko osnovo, se osredotoča okoli miselnih jeder in daje poseben pomen ortopraksi in hermenevtiki. To so sicer koristni vidiki tudi za mariologijo, vendar niso reševali njenih problemov. Danes vemo, da je poleg argumentativne (dokazovalne) tudi narativna (pripovedovalna, zgodovinska) teologija, ki bi bila primerna za mariologijo, toda takrat je še ni bilo.

Pokoncilsko teološko razmišljanje se ne suče samo okoli tradicionalne osi Bog, Kristus in Cerkev, temveč zlasti okoli resničnosti, ki sestavljajo človekovo zemeljsko bivanje. Tu je mesto za teologijo genetikov in za mariologijo človeških danosti, kot jo danes obravnava teologija magnifikata. Teološko razglabljanje ni usmerjeno samo k jasni izpovedi vere, temveč hoče pripeljati ljudi do »izvrševanja resnice« v določenih okoliščinah zgodovinskega dogajanja. Prav tako ne gre za statično ohranjanje razodetih resnic v depositum fidei = zaklad verovanja, temveč za prilagajanje evangeljskega sporočila okoliščinam življenja. Vsak izmed teh teoloških problemov ima za posledico mariološke vidike, ki jih takoj po koncilu niso mogli reševati strokovni teologi, temveč so jih vzeli v roke praktiki, žal, z nevšečnimi posledicami.

Vsekakor je treba priznati, da je VIII. poglavje O Cerkví primer urejenega, strogega in prizadevnega obravnavanja; je pa kompromis in s tem mnogih ne more zadovoljiti. Glavne pomanjkljivosti so: pomanjkanje natančne opredelitve odnosa Marije do Svetega Duha, zato iz tega izhajajoč videz, da Marija tekmuje s svetim Duhom, zlasti še zato, ker so ji podelili naslove priprošnjica, pomočnica, posredovalka, ki jih Sv. pismo navadno pripisuje Svetemu Duhu. Patriarh Atenagora je dejal: »Brez Svetega Duha je BOG daleč, Kristus ostaja v preteklosti, evangelij je mrtva črka, Cerkev postaja organizacija, avtoriteta oblasti, oznanjevanje, propaganda, bogočastje, spomin in človeško delovanje morala sužnjev.« Lahko bi nadaljevali: brez Svetega Duha Marija ni Marija (Stefano de Fiores, Sveti Duh in Marija

v *Madre di Dio* 5/1986, 5 – 6). Zelo pomanjkljivo je nakazan tudi odnos do Boga Očeta, tako da se zdi, kot da Marija ne bi imela tega odnosa. Ne zadosten je tudi antropološki poudarek Marije, kar se kaže zlasti v vprašanju o krščanski ženski v današnjem času (Gozzelino, 56 – 57).

Tudi dejstvo, da je nova struja zmagala samo s 17 glasovi večine, je jemalo dokumentu učinkovitost in prodornost.

2. *Novi začetki*

Gozzelino meni, da so v smislu novih koncilskih navodil o teološkem razpravljanju nastale tri smeri: a) zgodovinsko odrešenjska, biblično ekumenska, b) unitariščno hermenevtska in c) pnevmatološko antropološka.

a) Zgodovinsko odrešenjska, biblično ekumenska smer gradi mariologijo na strogo zgodovinski metodi: vse trditve morajo izhajati iz virov. Vir je prvo izročilo in Sv. pismo v smislu demitologizacije in ritualizacije božje besede. V tem smislu skušajo prikazati Marijo iz Nazareta, kakor jo kažejo prva poročila, po katerih so zapisani evangeliji. Zanimivi so samo odrešenjski vidiki. Tudi biblične osnove Marijinih prednosti, kot sta brezmadežno spočetje in vnebovzetje, ki ju je katoliška Cerkev avtoritativno razglasila za verski resnici, sta predmet raziskovanja. To povzroča odobravanje protestantov in ekumensko zbližanje. Protestantski katekizem za odrasle pravi: »Ženski element, sprejemljivost, materinstvo in služenje sodijo med najboljše, kar premore krščanstvo. Marija ni samo katoliška, temveč tudi evangeljska = protestantska.« Vendar pa zaradi osnovnega vprašanja oproščanja, ki ga vrši samo Jezus Kristus brez vsakega drugega sodelovanja (Marija), niso napredovali.

b) Unitarni = enotnostni in hermenevtski vidik skuša Marijo vključiti v celostno odrešenjsko dogajanje. Tu nastopi vprašanje, v katerem delu teologije ima mesto mariologija in kam sodi v celotnem krščanskem čiščenju marijanska pobožnost. Eni, med drugimi Stefano de Flores, menijo, da je treba Marijo obravnavati analitično, to je vse elemente vere v odnosu do nje: brezmadežno spočetje pri odrešenju, svetost pri opravičenju, materinstvo pri učlovečenju, devištvo v ekleziologiji, vnebovzetje v eshatologiji. Na osnovi take mariologije bi Marijo čistili ob njenih praznikih in ne bi delali paralelizmov, kot so mesec maj, mesec rožnega venca i.p. Drugi bi nauk o Mariji radi navezali na apostolsko veroizpoved, ki pravi »spočet od Svetega Duha, rojen iz Marije device«. Tako bi mariologijo tesno povezali s celotno teologijo. Tretji bi radi videli mariologijo v enem samem enotnem traktatu brez izolicianizma in vključenem v celoten sistem teologije. S tem bi lahko dosegli enovitost v pobožnosti. Ti vidiki trpijo zaradi dvojnosti polov kristotipične in eklezio-tipične mariologije v prid eklezio-centričnosti, kar se je pokazalo že na začetku 2. vat. koncila. Mnogo je odvisno od politično-socialnih okoliščin: južnoameriške teologije poudarjajo Marijino eksemplarnost = zglednost v smeri političnega delovanja s socialno zavzetostjo, evropske mariologije pa imajo pred očmi krščansko odrešenje v smislu božjega kraljestva ali *razlage = hermenevtike*. *Narativne = pripovedovalne* teologije se opirajo na Sv. pismo, zgodovino odrešenja in zgodovinsko oprijemljivost. Sicer nimajo namena pisati Marijine biografije = življenjepisa, vendar pa pridno zbirajo vse zgodovinske, biblične in teološke podatke z namenom, da bi prikazali čim jasnejšo Marijino podobo. Ortopraksija = pravilno ravnanje – ne skuša Marije častiti, temveč v njej najti vodilo, ključ za razumevanje naše sedanjosti

in prihodnosti. Če jo častijo, pa jo také, da jo posnemajo. To močno poudarja antropološki vidik, ki je bil več ali manj pozabljen ali odrinjen na rob dogajanja. To vodi k interdisciplinarnosti, katere predstavnik je zlasti René Lauretín. Razlage = hermenevtika je navzoča zlasti pri vsebini. Tu gre za verski resnici brezmadežnega spočetja in vnebovzetja, ki dobivata v luči najnovejših antropoloških in eshatoloških dognanj precej drugačen pomen kot tedaj, ko sta bili razglašeni za verski resnici (Gozzelino, 58 – 65).

c) Pnevmatološko antropološka smer. Nemški teolog H. Mühlen govori o nedodelanosti nauka o Svetem Duhu pri obravnavanju Marije. Zdi se, da je Marija prevzela vlogo Svetega Duha, kar bi lahko razbrali iz gesla »po Mariji k Jezusu«, kjer bi morali dodati vsaj »v Svetem Duhu«, kjer ugotavljamo »preskok« od Marije k Jezusu. Pavel VI. pravi v pismu kardinalu Suenensu 1975, da ne gre za »preskok« temveč za molitev, v kateri Marija prosi Svetega Duha, naj izvrši »svoje delo«. Marija je zgled poslušnosti Svetemu Duhu, Svetega Duha je treba vernikom prikazati v pravi luči (prim. Stefano de Fiores, Sveti Duh in Marija v Madre di Dio 5/1986, 8). V letih od 1968 do 1982 so najmanj na osmih kongresih razpravljali o odnosu med Svetim Duhom in Marijo. Po mednarodnem marijanskem kongresu 1975 je bilo objavljenih več kot 10 del s to tematiko. Pentekostalno gibanje, ki se je začelo na univerzi Duquesne v Pittsburgu ZDA, je zasnovano na Mariji, ki je »najdragocenejši dar Svetega Duha«. Od takega obravnavanja ima korist zlasti ekumenizem, ki postavlja Marijo na pravo mesto v odnosu do Svetega Duha (erat templum dei et non deus templi = bil je tempelj boga in ne bog templja). Sveti Duh je Duh Jezusa Kristusa in ne Marije, prihaja od Jezusa Kristusa in se usmerja k Mariji; Jezus Kristus je dajalec Svetega Duha, Marija ga samo sprejema. Marija je v tej luči največji karizmatik in kot taka je najbližje človeku današnjega časa.

Antropološki vidik zadeva marijansko ljudsko pobožnost, mariofanije = Marijina javljanja – in sodobni feminizem. Skromno nazareško dekle, močna žena pod križem svojega sina je bila za milijone moških in za brezštevilne ženske neposredna pobuda za krščansko življenje in trdnost v veri. Ob pogledu na Marijo se jim je odpirala nedoumljiva veličina prihodnosti, v njej pa silna pobožnost ponižanih in zavrženih. V ljudski pobožnosti ni vse čustvo in bivanjska ogroženost, temveč tudi globoka človeška vsebina. Tega z razumom, ki hoče dognati tudi skrivnosti, ni mogoče dojeti, ker gre za skrivnost človeške duše, ki je vedno na poti k Bogu. Teologija brez ljudske pobožnosti je mrtvo telo, pobožnost brez teologije pa telo brez duše. Marijina javljanja so zgodovinsko dejstvo, ki ga ni mogoče ovreči. V bistvu gre za skrb matere, ki hoče svoje otroke obvarovati hudega. Matere store za svoje otroke tudi najbolj nepredvidene stvari. In katera je boljša mati kot Marija? V smislu sodobnega feminizma ali gibanja za popolno uveljavitev pravic ženske nam Marija kaže pravo feminilnost ali skupek značilno človeških moči, ki jih uresničuje ženska, ko se uveljavlja na kulturnem, socialnem, psihološkem in političnem področju. Njene moči se sproščajo ob stiku z moškimi značilnostmi in omogočajo silno učinkovitost. Marija v tej luči ni samo *typus* = podoba *mulieris* = ženske temveč *typus Ecclesiae* = vzor Cerkve (Gozzelino, 66 – 69).

2. O Marijinem češčenju Pavla VI.

Papež Pavel VI. se je zavedal velike praznine, ki je nastala po 2. vat. cerkv. zboru, ko je VIII. poglavje o Cerkvi nakazalo nova načela in smeri, po katerih naj se

razvijata mariologija in marijanska pobožnost, ni pa dal navodil, kako naj se to izvede, kar navsezadnje tudi ni naloga koncila. Toda pri tem je nastajala škoda in zadevo je bilo treba čimprej razčistiti ter zaključiti. To se je zgodilo z *Marialis cultus* dne 2. februarja 1974.

Marialis cultus = O Marijinem češčenju je tako po vsebini kakor po čutenju nadaljevanje konstitucije O Cerkvi v obliki apostolske spodbude. Obenem pa je nadaljnji razvoj koncilskih tem v smislu pokoncilskih mariologij, katerih namen je obnova Marijinega češčenja. Obravnava trinitarno (Odrešenik, Sveti Duh, Marija in Cerkev), ekleziološko in kristološko vsebino Marijinega češčenja z bibličnega, liturgičnega, ekumenskega in antropološkega vidika.

Marialis cultus je končal obdobje negotovosti in iskanja in jasno nakazal, kako si pokoncilska Cerkev predstavlja in želi Marijino češčenje. Vsi so si oddahnili in skušali po svojih močeh udejanjiti naročila.

3. Mariologija in marijanska pobožnost po *Marialis cultus* do danes

1. *Pot k srečanju z Jezusom in negotium saeculorum*

Benediktinski opat Hugo Lang je v veliki knjigi ikon in krščanskega slikarstva z naslovom *Marija nebeška kraljica* (1983) svoje delo postavil pod dvojno geslo: Ker je Marija po vsej pravici pot, ki nas vodi h Kristusu, se ne more nikdar zgoditi, da bi tisti, ki Marijo sreča, ne srečal tudi Kristusa (Pavel VI. Mesec maj 1965), in *Maria negotium omnium saeculorum* = Marija je dogajanje vseh časov (Bernard iz Clairvauxa). Zdi se, da je takó tudi z mariologijo v zadnjih petnajstih letih po *Marialis cultus* in petnajst let pred začetkom tretjega tisočletja odrešenjskega dela Jezusa Kristusa. Na naši poti, zaradi toliko okoliščin temni in zaradi toliko vzrokov naporni, ni lahko priti k Jezusu Kristusu in s tem k odrešenju. Mnogo lažje je najprej srečati Marijo in potem z njo, pod vodstvom Svetega Duha, priti k Jezusu Kristusu. Tako meni papež, ki se je na 2. vat. koncilu tako krčevito pa tudi pametno boril za Marijo in s tem za naše odrešenje. Hugo Lang v svoji knjigi iz leta 1983 konkretno nakazuje, kako naj danes govorimo o Mariji. Toda Marija ni stvar samo 2. vat. koncila in časa, ko se pripravljamo na začetek tretjega tisočletja odrešenja, temveč je *negotium* = zadeva, naloga in delo vseh stoletij. Odrešenje je problem vsega človeštva in se je začelo s prvima človekoma, končalo pa se bo z zadnjim prebivalcem Zemlje. Zato je tudi Marija glavna človekova sodelavka pri odrešenju, stvar vseh stoletij in ima danes nekaj posebnih poudarkov.

2. *Pobožnost in nauk o Mariji papeža Janeza Pavla II.*

Poleg *Marialis cultus* Pavla VI. iz leta 1974 je na celotno dogajanje okoli Marije izredno pospeševalno vplivala najprej osebna pobožnost, od 1987 pa enciklika na mariološkem področju Janeza Pavla II.: najprej *Totus tuus* v njegovem grbu, v katerem je zajeta vsebina njegovega papeževanja, potem čudežna hkratnost atentata, ki bi bil v normalnih okoliščinah smrtonosen, s 13. majem – spominom na Fatimsko mater božjo; njegovi obiski Lurda in Fatime, kjer je nakazal zelo pomembne mari-

janske smernice; njegovo posredovanje pri ljudski pobožnosti v Južni Ameriki na konferenci južnoameriških škofov in končno njegova marijanska enciklika ob marijanskem svetem letu 1987 – 1988 kot pripravo na tritisočletnico odrešenja. Vse to je potrditev tradicionalne marijanske pobožnosti, ki jo je prinesel iz svoje rodne Poljske in jo sedaj kot papež skuša prenesti na vso Cerkev, ki je verne Marijine častilce v njihovi marijanski pobožnosti potrdilo, in one, ki so zaradi pokoncilске negotovosti začeli dvomiti o Mariji, opozorilo, da ima Marija vedno prostor v katoliškem verskem življenju. Tiste pa, ki so do Marije zavzeli odklonilno stališče, pa razlogi marijanske enciklike vabijo k premisleku o primernosti ali neprimernosti, da ne rečemo pravilnosti ali nepravilnosti njihovega stališča. Prav v odnosu sedanjega papeža do Marije se potrjuje resničnost reka: »Besede mičejo, zgledi vlečejo.« Leta 1984 je pisal tržaškemu škofu o tem, kaj je »vidik marijanske duhovnosti«: »To je neposreden in stalen odnos do Marije v molitvi, odprtosti za njen materinski vpliv in prisvojevanje njenih evangeljskih drž, ki se spreminjajo v pot zvestobe Kristusu, poslušnosti Svetemu Duhu in povezave z Očetom in Cerkvijo« (Madre di Dio 6/1986,8).

3. Mariologija danes

René Laurentin je na letnem zasedanju Francoske zveze za marijanske študije 1972 omenil, da so dogmatske razprave o Mariji v zatonu, medtem ko silno narašča marijanska pobožnost. K temu je monfortanec A. Bossard pripomnil, da je bolje govoriti o »marijanskem vidiku katoliške duhovnosti, ker duhovnost, če je krščanska, mora voditi k Jezusu Kristusu«. Kljub temu sicer zelo avtoritativnemu mnenju Laurentina pa sam nekaj let pozneje priznava, da izide o Mariji vsako leto toliko knjig, da jih moramo pisati s šestmestnimi številkami in jih noben mariolog ali bralec spodbudnega marijanskega čtiva ne more prebrati, kaj šele znanstveno presoditi.

Stefano de Fiores, profesor mariologije na Gregorijanski univerzi v Rimu in tamkajšnji teološki fakulteti Marianum, skuša vso to vsakoletno literaturo o Mariji smiselno razporediti in pravi, da pisatelji obdelujejo Marijino odrešenjsko sodelovanje pod kristološkim, ekzeziološkim in antropološkim vidikom. Pri tem se dotikajo zemeljskih resničnosti pri obravnavanju Magnifikata zlasti južnoameriški mariologi, medtem ko skušajo severnoameriški in evropski teologi prikazati Marijo v smislu nove vloge, ki pripada ženski v sodobni Cerkvi (Stefano de Fiores, Mariologia v Nuovo dizionario di mariologia 904 – 914).

4. Marijanska pobožnost

Alberto Rum piše v Madre di Dio 8/1986,8: »Dom Helder Camara, brazilski škof in prerok tretjega sveta, je v kratki pesmici 30. aprila 1971 takole pel: »Povabil sem svoje ljudi, da dopolnijo tvoje litanije, o Marija. Slišati je bilo vzklike, katerim se bodo drugi mogoče čudili, ki jih pa tvoje srce, o mati, z ljubeznijo sprejema. Slišalo se je: Hišica polna vonjav, Pojoč ptiček, Kraljica plesa, Ljubeznivi psiček!« Od tega posrečenega srečanja škofa z njegovimi verniki in Marijo nam plove misel na zgodovinsko pomembne okoliščine cerkvenega zbora v Efezu in 2. vat. cerkv. zbora, ko so se vsa Cerkev, verniki in pastirji, v čustvu otroške vdanosti zbrali okoli

Marije, božje matere in matere vsega človeštva. V Efezu je ljudstvo zmagoslavno pozdravilo koncilске očete, ko so razglasili Marijo za mater božjo. Od takrat se je pobožnost božjega ljudstva vedno bolj širila in rasla (C 6). Podobno se je pred dvajsetimi leti v Rimu zgrnilo pobožno ljudstvo, da bi se zahvalilo koncilskim očetom, ker so Marijo razglasili za mater Cerkve.

Ali je po 2. vat. cerkv. zboru in po koncilu v Efezu vzcvetela marijanska pomlad? Pavel VI. je 21. 11. 1964 ob razglasitvi konstitucije o Cerkvi, kjer je tudi VIII. poglavje O Mariji, dejal: »Želimo, da bi ob razglasitvi konstitucije O Cerkvi, zapečateni z razglasitvijo Marije matere Cerkve v vseh, to je pastirjih in vernikih, raslo večje zaupanje in goreča ljubezen do presvete Device in da se ji izkaže čast, ki ji gre!« Zdi se, da so se te želje Pavla VI. uresničile. Kljub neugodnemu obdobju od 1965 – 1975, ko so predvsem intelektualci, ne pa preprosto ljudstvo, zapuščali Marijo, se danes veliko teh ponovno pridružuje množicam, ki z novim navdušenjem častijo presveto Devico.

Janez Pavel II. je na apostolskem potovanju v Mehiki 1979 povedal o ljudski pobožnosti naslednje: »Ni nujno, da je ljudska pobožnost neopredeljeno čustvo brez vsake znanstvene osnove, kot notranje izražanje religioznosti. Nasprotno! Lahko je resničen izraz duše kakšnega ljudstva, kolikor jo spodbuja milost in je skovana v srečanju evangelizacije in krajevne kulture. Takó gojena in vodena ljudska pobožnost – in če je treba, tudi očiščena in vsak dan izvajana, je resnično pobožnost ubogih in preprostih.« Tudi v nedavnem nagovoru škofom Abruzzov in Molis 24. 4. 1986 je papež priporočil, naj bi evangelizirali ljudsko pobožnost (ne odpravljali), to resnično vrednoto ljudstva, seveda tako, da bodo taka bogastva osvetljena in očiščena vnesena v liturgijo kot prispevek ljudstev k Marijinemu češčenju.

Albert Rum nadaljuje: »Po dvajsetih letih koncila se je uresničila povezava med ljudsko marijansko pobožnostjo elite (škofi, duhovniki, teologi, izobraženci). Pobožnost vernikov do Marije korenini v božji besedi, izbranci-elita pa so začeli umevati, da je ta ljudska pobožnost locus theologicus ali kraj, kjer je Bog na poseben način spoznaven, in ne kraj, ki ga je treba kolonizirati ali vnašati vanj prvine druge kulture, kajti ljudska intuicija je imela dostikrat bolj prav kot teologi. Spoznali so, da so v ljudski marijanski pobožnosti sicer tveganja, toda bogastva in zakladov je toliko, da veliko tveganja odtehtajo. Tudi v zadržanju elite so tveganja; žal, mnogokrat usodnejša kot tveganja v ljudski pobožnosti.«

5. Tri področja sodobne mariologije

Kot danes nihče ne more obvladati celotne literature o Mariji, tako tudi ni mogoče natančno določiti, o kakšni tematiki razpravlja mariologija, in ne naštetih različnih pobožnosti, ki so se pokazale po 2. vat. cerkv. zboru. Omenimo naj le tri, ki še zdaleč niso najpomembnejše, vendar nakazujejo pomembna mesta mariološkega razmišljanja: Marija kot resnična ženska (na temo feminizem v Cerkvi), Marijina navzočnost med nami in teologija magnifikata.

1. *Marija, resnična ženska (na temo feminizem v Cerkvi).*

Laična kultura, ki se ji pridružuje del vernic v katoliški Cerkvi, vidi v Mariji lik pasivne ženske, ki se vedno samo odpoveduje. Toda koncil je Marijo prikazal kot najpopolnejši zgled ustvarjalnega, zvestega in popolnega sodelovanja pri odrešenjskem delu Jezusa Kristusa in Cerkve.

2. vat. cerkv. zbor ni namenil obširnega prostora le Mariji, materi Jezusa Kristusa in Cerkve, temveč tudi vsem ženskam na svetu. Koncil se je začel na dan Marijinega materinstva 11. 10. 1962 in končal 8. 12. 1965, na praznik Marije Brezmadežne, ko je papež Pavel VI. izjavil: »Ali ni najboljše, kar moremo storiti, da dvignemo svoje oči k tej ponižni ženski, naši sestri in obenem naši materi ter nebeški kraljici, in začnemo naše pokoncilsko delo?! Marijina lepota postaja za nas vir navdiha in tolažilno upanje.«

Ob pogledu »na ženo, obdano s soncem«, je 2. vat. cerkv. zbor naslovil poslanično vsem ženskam na svetu, naj v duhu evangelija pomagajo človeštvu, da ne bi podleglo tegobam sedanjega časa. Kritiki R. Ruetherjevi misli: »Obvladujoča Mariologija potrjuje podobo ženske kot počelo pasivnega bitja v odnosu do transcendentne dejavnosti moškega, proslavlja devištvo, ki se pokorava duhu, boji pa se resničnih žensk iz duha in mesa,« odgovarja koncil: »Marija ni bila samo pasivno orodje v božjih rokah, temveč je svobodno in zavestno sodelovala pri odrešenju človeka (C 56).« Isto trdi Marialis cultus: »Kljub popolni predaji božji volji je bila Marija vse kaj drugega kot pasivno vdana v duhu odtujujoče religioznosti.« K temu dodaja Hans Urs von Balthasar: »Marijanska sestavina obvladuje Cerkev, kakor obvladuje ženska v tišini družinsko ognjišče. Toda ženska ni abstraktno načelo, temveč določena oseba in od te osebe prihaja ženska značilnost. Brez Marije je krščanstvo v nevarnosti, da se bo neopazno razsulo. Cerkev postane funkcionalistična, brez duše, vročična tovarna brez odmorov, ostro, povprečno in končno dolgočasno, in ljudje se množično oddaljujejo od take Cerkve.« (Figlia Sion, Rusconi 1972, 130). To je vse kaj drugega kot pasivno počelo brez lastne pobude (prim. Alberto Rum, Marija, resnična ženska, v Madre di Dio 10/1986, 9 – 9).

2. *Marijina navzočnost med nami*

A. Pizzarelli je 1983 v Rimu v dizertaciji z naslovom Marijina pričujočnost v duhovnem življenju najprej podal zgodovinski oris Marijine pričujočnosti in nato navedel razloge tega. O Marijini pričujočnosti govori na Zahodu sv. Ambrož (340 – 397) in o Marijinem obiskanju, ki se spreminja v trajno navzočnost, na Vzhodu sv. Efremski (306 – 378). Najbolj jasno govori o Marijini navzočnosti sv. German Carigrajski (+ 733), ki pravi: »Ti se še sedaj telesno sprehajaš med nami, ti obiskuješ vse, tu bediš nad vsemi, o božja Mati. Telo ni v napoto moči in sili tvojega duha, ki gotovo veje, kjer hoče, saj je duhoven.« Med pomembne predstavnike trditve o Marijini trajni navzočnosti sodi v novejšem času sv. Janez Bosko. Pizzarelli takole utemeljuje Marijino navzočnost: skoraj vsi avtorji trdijo, da je Marija pričujoča v vernikih bodisi zato, ker nas ljubi (čustvena – afektivna navzočnost), bodisi ker deluje v nas kot mati milosti (delovana – operativna navzočnost). Poleg tega je Marija vzeta v nebo s poveljanim telesom, tako kot vstali Kristus. Zato ima Marija popolnoma spremenjeno in od Svetega Duha razsvetljeno telo; to ji omogoča, da ni podvržena pogojem časa in kraja. Ker je postala »duh, ki daje življenje«, je skrivnostno, a resnično pričujoča povsod, tudi zemljepisno vzeto, da izvršuje svojo nalogo kot duhovna mati vernikov svojega Sina. Ta razmišljanja so lahko osnova za osebno srečanje z Marijo. (Stefano de Fiores, Skupaj z nami na duhovni poti, v Madre di Dio 6/1986,9).

Marino Comin pravi, da vsa duhovna gibanja zadnjega časa, npr. Vojaki Brezmadežne sv. Maksimilijana Kolbeja, Legio Mariae, razna fatimska gibanja, Katoliška akcija, Skupnost in osvoboditev, neokatehumenat in različne Karizmatične

obnove gradijo na resnični Marijini navzočnosti (prim. Marino Domin, Združeni z Marijo, materjo Cerkev v Madre di Dio 7/1986,8 – 9).

3. *Teologija magnifikata*

V smislu koncilskega orisa Marije kot ustvarjalne sodelavke pri uresničevanju odrešenjskega načrta njenega sina Jezusa Kristusa mnogi teologi zlasti v Južni Ameriki razumejo besede Marijinega slavospeva kot odgovor na Elizabetin blagoslov (Lk 1,46 – 55): Gospod Bog »je dvignil svojo močno roko, razkropil je vse, ki so napuhnjenih misli. Mogočne je vrgel s prestola in povišal je nizke. Lačne je napolnil z dobroto in bogate odpustil prazne,« in jih v smislu koncilskega orisa Marije kot ustvarjalne sodelavke pri uresničevanju odrešenjskega načrta njenega sina Jezusa Kristusa imajo mnogi, teologi, zlasti južnoameriški škofje, za poziv Marije k neposredni politični akciji. Tako CELAM (Južnoameriška škofovska konferenca) kot papež Janez Pavel II. sta izrekla svoje pomisleke.

Povzetek

Sedaj, ko smo se seznanili z razvojem nauka in češčenja o Mariji v teku stoletij do 2. vat. cerkv. zbora in z VIII. poglavjem konstitucije O Cerkvu ter si ogledali pokoncilski razvoj mariologije in Marijinega češčenja, lahko za katehezo potegnemo naslednje ugotovitve:

1. Nauk o Mariji za katoliško Cerkev sicer ni osrednja vsebina oznanjevanja, sodi pa k razpoznavnim znamenjem njegove pristnosti.

2. Marija je pričujoča v Cerkvu kot sodelavka in soizvrševalka odrešenjskega dela svojega sina Jezusa Kristusa. Ker kateheza ni samo pouk ali seznanjanje o krščanskem nauku, temveč navajanje na njegovo udejstvitev, je treba Marijo prikazovati v njenem delu in izvrševanju odrešenja. Od občudovanja Marijinih prednosti in izjemnih lastnosti je treba preiti k dejavnemu sodelovanju z Marijo pri uresničevanju odrešenjskega načrta presv. Trojice.

3. Veroučence je treba navajati, da bodo kakor Marija pripravljene poslušati božje povabilo za sodelovanje pri odrešenjskem načrtu Jezusa Kristusa, se usposobiti za sprejemanje božjih navodil v molitvi in poslušanju božje besede in se kakor Marija vsemu podrediti.

4. Kakor je Marija dala vse svoje življenje in vse svoje sile na razpolago Jezusu Kristusu v njegovem odrešenjskem delu in Cerkvu, ki nadaljuje odrešenje, tako naj zna mladi kristjan svoje življenje in svoje sile po Marijinem zgledu dati na voljo Jezusu Kristusu in njegovi Cerkvu.

Bernard Goličnik

Poslanstvo in službe v Cerkvi

Prikaz nekaterih novejših svetopisemskih raziskav

Cerkev potuje skozi čas v dialogu s svetom. Zato so njene strukture vedno tudi v določenem pogledu in do določene mere pogojene z okoljem, v katerem živi oziroma je nastala. Zato je razumljivo, da je med današnjim stanjem cerkvene organizacije in začetnim velika razlika, nekateri pravijo celo, da se danes ni ohranila nobena cerkvena služba substancialno takšna, kot je to mogoče razbrati iz Nove zaveze. Temu je botroval razvoj cerkvenih ustanov, saj je že apostolska Cerkev skušala najti in zavarovati svoje mesto in poslanstvo v zgodovini.

Jasno pa je tudi, da je vprašanje cerkvenih služb in cerkvene organizacije na splošno zelo kočljivo in občutljivo ekumensko vprašanje. Zato se ga danes lotevajo mnogi biblicisti, tako katoliški kot nekatoliški. Zanimivo je torej vedeti, do kakšnih ugotovitev prihajajo. V omenjenem prispevku, v katerem se omejujem na anglosaksonsko jezikovno področje, želim pokazati, kako danes številni razlagalci Svetega pisma odgovarjajo na naslednja vprašanja: Kako so v Novi zavezi posamezniki izvrševali naloge današnjega rimskokatoliškega diakona, duhovnika in škofa? Kdo jih je izbiral ali določal? Kdo je bil nadrejen in kdo podrejen? Ali so obstajale še kakšne druge službe? Ali so bile konstitucionalne ali karizmatične? Pri tem ne gre za to, da bi se dokončno odločili za te razlage, pač pa da se seznanimo z nekaterimi stališči, ki imajo nedvomno velike posledice tudi za ekumenski pogovor. Ne smemo pa tudi pozabiti, da stališče tega ali onega razlagalca ne more biti čisto nepogojeno z njegovo konfesionalno pripadnostjo.

1. Kult in duhovništvo

Presenetljiva značilnost prvih krščanskih desetletij je kulturni karakter edinstvenega tipa. Res je, da krščanstvo nikoli ni hotelo biti kaj drugega kot religija. To pa ne pomeni, da ni krščanstvo v nobenem primeru nadaljevanje religioznega rituala Izraela ali pa da nanj ni vplival bogat in mnogovrsten kulturni ceremonial egipčanskih, grško-rimskih in sirskega religij. Nekaterim vplivom se krščanstvo ni moglo izogniti. Zunanji vplivi pa še niso dovoljšen razlog za trditev, da so bile kultne svečanosti

osrednjega pomena v prvotni Cerkvi. V prid temu govori dejstvo, da so ključni kulturni izrazi: »hiereus«, »thusia«, »thusiasterion« komaj kdaj uporabljeni v NZ literaturi, in še ti označujejo to, kar je Jezus storil s svojo smrtjo in vstajenjem, in tako v nobenem primeru ne opisujejo kulturne dejavnosti prvih kristjanov.¹ Karel Shelkle opozarja, da »NZ nikoli ne označi služabnika Cerkve z izrazom »hiereus«.² Vzrok temu lahko tiči v religiozno-sociološki situaciji, kjer sta se pomembnost in prestiž duhovniškega reda (razreda) v tem času zmanjševala. Verjetno pa je to bolj stvar cerkvene zgodovine, ki je določala vsebino in naravo naziva »hiereus« in praksa različnih religij. Šele stoletje pozneje (in to ne brez obotavljanja) je bila grška beseda »hiereus« (latinsko sacerdos) sprejeta v Cerkvi.³

Edina izjema je pismo Hebrejcem. V luči teologije duhovništva pisma Hebrejcem moramo biti previdni, preden rečemo kaj določenega o duhovništvu v NZ. Dejstvo je, da se Jezus (izjema je le pismo Hebrejcem) nikjer ne imenuje z besedo »hiereus«. Prav tako ga noben NZ tekst ne povezuje z levitskim rodом, nasprotno pa poudarjajo, da izhaja iz Davidovega (Judovega) rodu.⁴ Z izjemo zadnje večerje svetopisemski pisatelji ne pripisujejo Jezusu nobenega kulturnega dejanja kot nadomestilo za uradno liturgijo judaizma. Ko NZ pisatelji označujejo Jezusa kot antitezo uradnemu judovskemu duhovništvu, nujno kategorizirajo njegovo službo (čeprav implicitno) nekako duhovništvo. Njegova duhovniška vloga in avtoriteta dosežeta resnično izraznost (polnost) z darovanjsko intervencijo Boga Očeta: Jezus je postal Veliki duhovnik in popolna daritev s svojim vstajenjem (Heb 5,9–10; 6,20; 9,14). Zdi se, da v NZ ni nikogar, ki bi mu bilo kulturno duhovništvo uradno in ekskluzivno zaupano.⁵ To pa je presenetljiva vrzel za judovsko-helenistično kulturo, ki je poznala veliko duhovnikov.⁶

V evangelijskih pripovedih o postavitvi evharistije je enajsterim (ali dvanajsterim) naročeno, naj to delajo v njegov spomin. Kdo je izrekel posvetilne besede poleg apostolov ali pa po njihovi smrti? Bernard Cooke trdi, da »v NZ ni moč zaslediti služabnika, kateremu bi bila zaupana ta naloga«.⁷ Pri tem se sklicuje na Mt 18,20. Nasprotno pa John McKenzie dopušča, da je nekdo imel takšno vlogo, saj je imela vsaka cerkvena občina predsedujočega. Opozarja pa, da ne smemo poznejšega evharističnega duhovništva aplicirati na zgodnja krščanska shajanja pri lomljenju kruha.⁸

¹ B. Cooke, *Cult, Priesthood and Ministry in the New Testament*, v: *Ministry to Word and Sacraments, History and Theology*, Philadelphia 1976, 525, 528.

² K. H. Schalkle, *Ministry and Minister in the New Testament*, v: *Concilium*, maj 1969, 5.

³ K. H. Schalkle, v op. 2 n. d., 5.

⁴ K. Rahner, *Priest*, v: *Encyclopedia of Theology*, London 1977, 1281–85.

⁵ Kulturni obred je vseboval krst, evharistijo in javno (skupno) molitev. Dejansko ne vemo, kdo ni krščeval. Pavel postavlja oznanjevanje evangelija pred krščevanje (1 Kor 1,17) in poudarja, da ni pomembno, kdo krščuje. Tako ne vemo, ali je v apostolski dobi že obstajala praksa, da lahko vsakdo krščuje, niti ne vemo za omejitve (če so sploh bile) glede krščevanja. NZ Torej govori o krščevanju, ne pa tudi o tistih, ki so bili pooblašteni za krščevanje.

⁶ J. McKenzie, *Ministerial Structure in the New Testament*, v: *Concilium*, avgust 1972, 18.

⁷ B. Cooke, v op. 1 n. d., 530.

⁸ J. McKenzie, v op. 6 n. d., 19. Odgovoriti bi bilo treba še na vprašanje, ali je bil kdo pooblaščen za voditelja pri molitvi. V primeru, da je bil, se zastavlja vprašanje, kdo jo je vodil. Model za večino krščanskih občin je bila verjetno sinagoga, ki je imela moč, določene za branje, učenje in vodenje molitve. To niso bili duhovniki niti niso bili za to službo posvečeni. V Pismu Korinčanom je ta služba bolj sad karizme kakor pa uradnega pooblastila (1 Kor 14,14–17).

Če v NZ času ni bilo posameznika, ki bi bil izvršil naloge današnjega rimskokatoliškega duhovnika, škofa, potem moramo predstaviti službo in poslanstvo dvanajsterih apostolov, prerokov in učiteljev ter osvetliti Jezusovo povezanost s temi možmi.

Učenec

Najstarejši naziv za nekoga, ki je bil odbran iz širše skupine, je učenec (grško: *mathetes*). To besedo zasledimo nad 250-krat, in sicer izključno v evangelijih in Apostolskih delih. To pomeni, da je bila ta beseda tesno povezana z Jezusom in zato je malo verjetno, da bi jo lahko razglasili za povstajenjsko tvorbo. Učenec, ki ga očitno ne moremo enačiti z enim izmed dvanajsterih, čeprav so dvanajsteri bili učenci, je odbran. Jerome Quinn pravi, da »je Jezus poklical prve učence, da bi pričevali za njegove besede in dela«. ⁹ Od učenca se je zahtevala posebna oblika 'hoje' za Jezusom, ki je nekatere poklical, druge pa zavrnil.

Za judovske rabine (Jezusove sodobnike) je bilo značilno, da so imeli ob sebi učence, ki so posredovali njihovo učenje. V NZ pa nastane radikalen preobrat. Učenec ne izbere Učitelja. Jezus sam ga pokliče. Enkratnost Jezusovega klica pa se kaže v tem, da so učenci vse zapustili in šli za njim (Mt 1,18). Gunther Bornkamm imenuje takšen klic »Jezusova suverena odločitev«. ¹⁰

Dvanajsteri

Poleg Jezusovih učencev je obstajala posebna skupina izbrancev (Mt 3,13–19). Evangelist Luka jih (v evang. in Apd) imenuje apostoli. Ta naziv zasledimo le dvakrat v preostalih sinoptičnih evangelijih (Mt 6,30; Mr 10,2) in nikoli v Janezovem evangeliju. Evangelist Marko poroča, da sta bili prvi, ki ju je Jezus poklical, dvojice bratov (Mr 1,16–20). Poslani so bili po dva in dva (Mk 6,7). Obstaja tudi skupina treh (Mk 5,37; 9,2; 14,33) in skupina štirih (Mk 13,3) ter domnevna skupinah sedmih (Mk 8,8).

Dvanajsteri so nekakšna paralela dvanajsterim Izraelovim rodovom (Lk 22,30; Mt 19,28). Taylor meni, da ta teksta govorita o »nalogi, ki jo bodo izvrševali v eshatološki skupnosti Sina človekovega«. ¹¹ V širšem pomenu predstavljajo celotno skupnost človeštva z vidika novega Izraela. Izvolitev učenca Matija na mesto Juda (Apd 1,15–26) govori temu v prid. Rengstorf meni, da je bil učenec Matija izbran zaradi Kristusovega naročila. ¹² J. Quinn pa priključitev Marije dvanajsterim razume kot razširitev naloge oznanjevanja in poučevanja tudi na druge. ¹³

Dvanajsteri so bili gonilna moč krščanstva prvega stoletja. Peter je bil nesporno voditelj (Mt 16,17; Mk 23,31; Jn 21,15). Pridržali so si oznanjevanje božje besede (Apd 6,2) in se posvetili molitvi (Apd 6,4).

⁹ J. D. Quinn, *Ministry in the New Testament*, v: *Theological Digest* XX, februar 1972, 101.

¹⁰ G. Bornkamm, *Jesus of Nazareth*, New York 1960, 145.

¹¹ V. Taylor, *The Gospel According to St. Mark*, London 1963, 622.

¹² K. Rengstorf, *The Election of Mathias*, v: *Current Issues in the New Testament Interpretation*, New York 1962, 50.

¹³ J. D. Quinn, v op. 9 n. d., 103.

Med tem ko ostaja zgodovina dvanajsterih po prihodu Svetega Duha nejasna, daje apostol Pavel besedi »apostol« njen pomen. Če lahko vzamemo apostola Pavla za najbolj jasen primer, potem lahko rečemo, da je bila ključna vloga apostola oznanjevanje božje besede, evangelizacija in kateheza. Pavel se nikoli ne prišteva k dvanajsterim. Toda vztrajno se prišteva med apostole, čeprav za najmanjšega med njimi (1 Kor 15,8–10). Zase trdi, da je bil »odbran« (Rim 1,1). To razodeva njegovo trdno prepričanje o njegovi identiteti (Rim 15,16). Pavel tudi razširja naziv »apostol« na druge kristjane, ki jih je Kristus poklical oznanjat evangelij. Za oznanjevanje je potrebna poklicanost od Boga, ni pa jasno, ali je za to potrebno tudi srečanje z Vstalim, analogno Pavlovemu srečanju z Bogom na poti v Damask.

V NZ je gotovo to, da temeljno mesto v Cerkvi zavzema apostol. Spisek karizem (1 Kor 12,28–29 in Ef 2,20) pripisuje apostolom prvenstveno mesto. Tako NZ pričevanje kaže na pomembnost apostola v prvotni Cerkvi. Zelo malo pa pove o naravi in osebah imenovanih apostolov. Predpostavka, da se je naziv »apostol« razvil in ustalil v Pavlovi Cerkvi in bil umetno pripisan dvanajsterim sorazmerno pozno, prezre osrenji pomen prič pri apostolskem delovanju.¹⁴ Raymond Brown piše: »Najmanj, kar lahko človek od te službe pričakuje, je, da je nekaj posebnega.«¹⁵

Razen navzočnosti dvanajsterih pri zadnji večerji in povstajenjskih obedih (lomljenju kruha) ni moč najti v NZ praktično ničesar, kar bi kazalo na posebno vlogo dvanajsterih pri službi božji v prvih desetletjih krščanstva. Podobno velja tudi za tiste, imenovane »apostoloi«. Lahko pa domnevamo, da so tisti, ki so odhajali na apostolska potovanja, tudi krščevali, čeprav Pavel trdi, da to ni njegova prva naloga. Splošni naravnosti Nove zaveze bi sicer ustrezalo, da so apostoli tudi predsedovali evharističnim slavjem, vendar nimamo o tem nedvomnih podatkov, razen mogoče 1 Kor 11,23–26, kjer se Pavel sklicuje na to, kako je Korinčanom izročil, kar je sam prejel, namreč poročilo o zadnji večerji.

Preroki in učitelji

Bernard Cooke ugotavlja, da »so poleg apostolov izvrševali svoje poslanstvo še drugi, obdarovani s preroško karizmo in službo«.¹⁶ Pavel piše, da je Bog dal Cerkvi apostole, preroke, učitelje, potlej moči, darove ozdravljenja, pomaganja, vladanja, različne jezike (1 Kor 12,28–29). Trojna služba, ki jo Pavel jasno razlikuje od drugih karizem in funkcij, pripada apostolstvu in tudi občestvu. NZ jim pripisuje liturgično avtoriteto (Apd 13,3), toda ne vedno (1 Kor 12–14; Rim 12; Ef 4,1–16). Nihče pa nima monopola nad karizmami. Dejansko je Sveti Duh vodil in navdihal skupnost za preroško pričevanje.

Ta triada je bila verjetno sad oblikovanja skupnosti, v katerih je deloval apostol Pavel. Triada apostolov, prerokov in učiteljev je imela prednost pred drugimi darovi in službami v korintski skupnosti. Vodilne karizmatične službe Pavlovih občin (apostolska, preroška in učiteljska) označujejo temelj cerkvene zgradbe (Ef 2,20; 1

¹⁴ B. Cooke, v op. 1 n. d., 531–532.

¹⁵ R. Brown, *Priest and Bishop. Biblical Reflections*, New York 1970, 13.

¹⁶ B. Cooke, v op. 1 n. d., 532.

Kor 12,28; Ef 4,11). Verjetno pa označujejo tudi osnovno funkcijo v prvih misijon-skih kongregacijah. Karizmatični misijonarji, potujoči učitelji, so namreč v skupno-stih ohranjali kerigmo.

Odsotnost empiričnega kriterija za te službe je posebno presenetljiva v primeru karizmatičnega apostolata v primerjavi z opisom tega sedeža v poznejši NZ literatu-ri. Po Pavlu sedež ni bil rezerviran samo za dvanajstere (1 Kor 15,5.7). Tudi se to ni zgodilo po Jezusovem naročilu, kakor to dopušča evangelist Luka in poznejša kon- vencionalna eklezio-logija. Ni bilo potrebno izkustvo (iz prve roke) 'zemeljskega' Jezusa, saj se potem Pavel ne bi bil mogel šteti za apostola. Odsotnost takšnega iz- kustva ni zmanjšala avtoritete apostola Pavla. Bil je normativen pridigar, ustanovi- telj, razsodnik v Cerkvah in predstavnik regulae fidei. Apostolska skupina je bila zares širši krog vse od prvih dni, čeprav širši kot dvanajsteri, toda temeljni, nedeljiv in neponovljiv.

2. Pastoralna pisma

Pastoralna pisma govore o vodstvu in službah Cerkve z zgovernostjo, kakršne v preostalih Pavlovih pismih in drugi NZ literaturi ne zasledimo. Njih zgovernost pa je tudi sporna. V njih cerkvena zgradba (ureditev) sestoji iz »nadzornikov« (ali škofov) in »starešin« (ali prezbiterjev). V Efezu (očitno pa ne na Kreti) so bili tudi diakoni in verjetno tudi diakonise. V Efezu je obstajal tudi red vdov s strogimi pra- vili in določili članstva.¹⁷ Pomen teh nazivov je velik problem NZ izrazoslovja, njih uporaba v Pastoralnih pismih pa še nejasna in zapletena. Ti naslovi (nazivi) niso bili rabljeni z današnjo natančnostjo.

Episcopos

Očitno je bil naziv »episcopos« še vedno v razvoju. Pastoralna pisma ne povedo, kakšna je bila njegova naloga, govore le o tem, kakšne moralne kvalitete bi moral imeti. Naziv »episcopos« in »nadzornik« se v grščini rabita tako v profanem kot v religioznem pomenu. Tako je bil »episcopos« nekdo, ki je »pazil« na cerkev. Našte- te kreposti pa so takšne, kakršne se zahtevajo od vsakega kristjana. Episcopos mora biti »zrgleden kristjan«, spreten pri poučevanju ali »nadzornik« poučevanja. Judov- ski termin zanj je »starešina«. J. Houlden piše, da »uporaba tega naziva izhaja iz judovske sinagoge«.¹⁸

V Pastoralnih pismih se naziv »nadzornik« pokrije z nazivom »starešina« in se verjetno nanaša bolj na status, naziv »episcopos« pa na funkcijo.¹⁹ Povsem mogoče je, da je zboru starešin predsedoval »episcopos«. NZ literatura kaže na to, da je bil naziv »starešina« obče rabljen v različnih cerkvah proti koncu prvega stoletja. Apd jih predstavijo kot služabnike, ki z apostoli načeljujejo jeruzalemski Cerkvi.

¹⁷ Nekateri komentatorji menijo, da so potrebovale več »previdnih« predpisov. Med njimi je bilo več nevsčnosti kakor v drugih skupnostih, zato so bila zanje potrebna mnoga navodila.

¹⁸ J. Houlden, *The Pastoral Epistles. Pelican New Testament Commentaries*, London 1976, 95.

¹⁹M. Carrez, *Institucionalni podatki: cerkvena organizacija*, v: *Uvod v Sveto pismo nove zaveze*, Celje 1982, 466–467.

Presbyteros

Presbyteros – starešina – (naziv dodeljen starejšemu človeku) ali duhovnik, senator, sacerdos. Naziv »starešine« je meril na tiste, ki »dobro vodijo«. To je bila neke vrste vodstvena služba. Houlden piše, da ni gotovo, ali so vsi starešine imeli vodstvene službe in so samo nekateri dobro vodili. Jasno pa je, da vsi niso pridigali in poučevali.²⁰ Morda bi lahko v tem videli povezavo s škofovsko službo (1 Tim 3,2; 4,13). J. Kelly meni, da »so službe identične ali pa se vsaj pokrivajo«. ²¹ Edini argument, ki nasprotuje tej domnevi, je dejstvo, da so naziv »nadzornik« rabili vedno v ednini, naziv »starešine« pa v glavnem v množini. Iz Tim 3,2 razberemo, da so »nadzornik« in »starešine« posvečeni s polaganjem rok (1 Tim 3,22) in morda po kolegiju, ki ima moč posvečevati (1 Tim 4,14). Po vsej verjetnosti pa je obstajala še ena skupina, ki je poleg nadzorovanja tudi pridigala in poučevala (1 Tim 5,17).

V poročilih Ignacija Antiohijskega o Cerkvah v Mali Aziji (l. 110) razberemo, da je imela vsaka Cerkev svojega »monarhičnega« škofa, senat »prezbiterjev« in skupine »diakonov«, podrejenih škofom. Če je tako, kdo potem (glede na to poročilo) predstavlja škofa v Pastoralnih pismih? Če je bil »nadzornik« (1 Tim 3,2; Tit 1,7), nastanejo določeni pomisleki. Prvič, raba ednine v teh tekstih je splošna. Drugič, v teh pismih ni ničesar, kar bi namigovalo na to, da bi en sam krajevni služabnik predstavljal najvišjo avtoriteto in prestiž Ignacijevega škofa. Kelly meni, da je odlo-mek morda interpolacija, ki kaže na poznejšo stopnjo evolucije te službe. Toda takšna trditev je brez tekstnega poročila.²²

Nekateri eksegeti pripisujejo Timoteju in Titu monarhično škofovstvo, opiraje se na to, da sta si v vsem enaka (po službi), razen po imenu. Celostno Ignacijevo poročilo razkriva skrbno definirano, artikulirano hierarhijo, s funkcijo vsakega v odnosu enega do drugega. Ignacij gre dlje od Pastoralnih pisem. Njegova škofovska služba je še bolj karizmatična. Drži pa, da avtor Pastoralnih pisem nima namena podrobno definirati škofa, saj bi se drugače izognili zmedi nazivov, ki so med seboj pomešani (z drugimi cerkvenimi predstavniki in službami).

Da opravičimo distinkcijo med škofom (episcopos) in duhovnikom (presbyteros) v Pastoralnih pismih, moramo upoštevati 1 Tim 3,4–5 (kjer so navedene predpi-sane kvalitete specificirane), da gre vodstveni službi prominentno mesto. Iz tega lahko sklepamo, da je škof oseba, ki ima večje dolžnosti in večjo odgovornost kot prezbiter.

Razlika ne temelji na redu, ampak na službi. Škof je prezbiter, ki zavzema prvo mesto v zboru in vodi molitev ter čiščenje. Zdi se, da je škof (zunanji) nadzornik določenega števila občin. Če je tako, potem lahko zaključimo, da natančni detajli cerkvene organizacije še niso bili izoblikovani (dokončno) in niso povsod identični. Verjetno v času, ko so bila napisana Pastoralna pisma, še ni bila jasno začrtana meja med »episcopos« in »presbyteros«.

Diakon

Biblično ima lahko naziv »diakon« splošen pomen in se nanaša na službo (strež-no) vsake vrste. Povsod v NZ beseda »diakon« pomeni služabnika ali pa uradnega

²⁰ J. Houlden, v op. 18 n. d., 95.

²¹ J. Kelly, *The Pastoral Epistles*, London 1972, 13.

²² J. Kelly, v op. 21 n. d., 14.

služabnika. V Pastoralnih pismih je »diakon« kvalificiran služabnik za posebno (določeno) službo, kakor so nekaj posebnega karakteristike, ki se od njega zahtevajo. Postavitev sedmerih so vedno razumeli kot začetek diakonata. To pa še ne pomeni, da je njihova služba nepretrgoma nadaljevanje Pavlovih mož v pismu Filipljanov ali tega, kar omenja Ignacijevo pismo. Pavel pravi, da sestavljajo hierarhični red v Cerkvi. Od njih pa zahteva osebne kvalitete, ki jim bodo omogočale resnično avtoriteto v službi vere in se zahvaljuje za njihovo krepostno življenje (1 Tim 3,8–12).

Tradicija pripisuje diakonom trojno službo: liturgično, doktrinalno in dobrodelno. Tradicija tudi vztraja, da so diakoni pomočniki škofov v službi Cerkve. Bernard Cooke pa pravi, da »ni mogoče zagotovo trditi, da so diakoni v prvotni krščanski liturgiji delovali kot pomočniki celebranta«. ²³ Vsaka vrsta služenja oznanjevanju evangelija je v NZ pojmovana kot diakonija ali služenje. Pavel se predstavlja kot »diakon Jezusa Kristusa« (1 Tim 4,6; 2 Tim 4,5). Specifičnost službe diakona ni določena. Nasplošno naj diakon aktivno sodeluje pri službi božji. Sodeloval (pomagal) naj bi pri liturgičnih srečanjih in administrativnih zadevah. Diakonat je torej del sprejete strukture v NZ Cerkvi.

V imenu NZ bi bilo težko zanikati vlogo ženske v krščanski občini. Kljub nenaklonjenosti (1 Tim 2,12 in 1 Kor 14,34) bi lahko rekli, da je treba takšno mentaliteto pripisati sociološki pogojenosti tistega časa. Na osnovi 1 Kor 11,5 predpostavljamo, da je lahko ženska molila naglas in prerokovala v krščanski občini.

Sklep

Iz povedanega je razvidno, da Pastoralna pisma predstavljajo cerkveno organizacijo, ki je manj izoblikovana kakor tista v prvem desetletju drugega stoletja. V NZ ne najdemo dovolj podatkov o službah v prvih desetletjih Cerkve, kakor bi sicer želeli. Določena hierarhična organizacija je navzoča: episcopos, presbyteros, diakon. Vendar ne zvemo ničesar o njih odgovornosti in funkcijah. Houlden piše, da »ne obstaja koncept Cerkve, kot okrožen, natančen in skrbno povezan organizem, ampak je nekoliko organizirana struktura, kjer se vsak zaveda svojega mesta in svojih dolžnosti ter predpisanih moralnih kvalitet«. ²⁴

Le malo vemo o tem, kako (in zakaj) je potekala evolucija cerkvene organizacije. Bistvenega pomena je naslednji model: Jezus je ustanovil skupnost, v pomoč so mu bili apostoli in učenci. Pozneje je apostolska Cerkev razvila, izoblikovala konstitucionalno strukturo zaradi različnih potreb številnih cerkvenih občin: nekatere podobne tistim v sinagogah, druge svobodne in karizmatične in spet druge apokaliptične in preroške. Cerkvena avtoriteta je potekala različno. Stimulirale so jo kulturne, teološke in liturgične potrebe. Na to pa so vplivali tudi različni prijemi apostolov.

Cerkvene službe se kažejo v bolj ali manj stalnih sedežih in predvsem v karizmah. Ernest Kasemann govori o »povstajenjskem navdušenju«, ²⁵ ko opisuje prvotne tokove v krščanski teologiji. To »povstajenjsko navdušenje« in pričakovanje Jezusovega drugega prihoda delno razlaga (opravičuje) pomanjkljivo cerkveno organi-

²³ B. Cooke, v op. 1 n. d., 533.

²⁴ J. Houlden, v op. 18 n. d., 27.

²⁵ G. Dix, *The Ministry in the Early Church*, v: *Apostolic Ministry*, London 1957, 13.

zacija. Njena naloga je bila pokoravati se Svetemu Duhu in preizkušati avtentičnost njegovih navdihov. Celo potem, ko je postalo očitno, da so Jezusov drugi prihod napačno razumeli, so vztrajali pri več ali manj karizmatični ureditvi. Tudi apostol Pavel, ki se je začel kmalu zavedati, da karizmam ni mogoče neomejeno zaupati, išče zanje posebna merila oziroma preskusne točke. Ena izmed takih je občestvo in njegova duhovna korist, druga je evangelij in njegovo sporočilo (*1 Kor 12–14*). Predvsem njegovo drugo pismo Korinčanom nam lahko osvetljuje, na kaj se je Pavel skliceval, ko je bilo v kakšni skupnosti treba »napraviti red«. To ni bila zahteva po goli pokorščini, temveč zahteva po bistvenih krščanskih vrednotah, brez katerih tudi krščanstva ni več.

Iz tega danes mnogi sklepajo, da cerkvene službe v prvem začetku niso imele samo namen varovati pred zmotami in neredi, niso bile zgolj »varovalne« niti »defenzivne«, temveč hkrati vedno tudi karizmatične in ustvarjalne. Seveda je to še bolj razumljivo, če upoštevamo, da so takratne razmere narekovale odprto in ne preveč strukturirano cerkveno zgradbo, saj si je ta šele morala ustvariti svojo obliko. Navdušenci, kot Pavel, so širili evangelij po večjezičnih središčih helenističnega sveta, ustanovljene občine pa so imele tudi nalogo, da se kot krščanske pričevalke vcepijo na svojo krajevno religiozno in kulturno podlago.

Če so torej evangelij širili predvsem ljudje »polni Svetega Duha«, je razumljivo, da Nova zaveza ne govori o čisto konstitucionalnih in nekarizmatičnih službah. Karizmatična ni samo služba apostolov in prerokov (*1 Kor 12,7*), temveč je takšna tudi služba »predsedujočih« (*Hebr 13,7.17*). V bistvu so karizmatiki tudi »pastirji«, ki jih omenja pismo Efežanom (*4,14*), kakor tudi škofje in starešine (*Apd 20,17.28*; *Tit 1,5–7*), prezbiterji (*1 Tim 5,17*) in diakoni (*1 Pet 4,11*). Značilno novozavezno je torej prepričanje, da so vse službe in karizme darovi Svetega Duha (*Rim 12,6–8*), odsev božjega posega (*1 Kor 11,28–31*) in Kristusov dar Cerkvi (*Ef 4,11*). Zato je razumljivo, da si takrat niso znali predstavljati, da bi lahko brez njih kdo v polnosti izvrševal cerkveno službo.

Naj še na koncu tega sicer delnega pregleda nekaterih poudarkov sodobnega raziskovanja novozavezne podobe služb v Cerkvi opozorimo, da se moramo ob tem izogibati dvema skrajnostima: 1. trditvi, da ni bilo nikakršne cerkvene ureditve, in 2. trditvi, da je že takrat obstajala samo tista ureditev, o kateri piše pozneje Ignacij Antiohijski. Cerkvena ureditev je obstajala, ni pa še bila uniformirana in ni bila dokončno dograjena. Zato je razumljivo, da se je še razvijala. Mislim pa, da lahko na osnovi povedanega že tudi rečemo, da je prva Cerkev izredno močno temeljila na veri v Vstalega in računala v prvi vrsti na moč in navdih Svetega Duha. Zato je razumljivo, da razlikovanje med »službenim« in »skupnim« duhovništvom ne stopa v ospredje. V ospredju so verniki in v mnogih primerih so bili celo glavni nosilci in pospeševalci vere taki spreobrnjenci, ki bi jim danes rekli laiki. Takrat pa so bili predvsem »bratje«. V tem pa je tudi velika razlika med krščanskim pojmovanjem duhovništva in grškorimskim ali judovskim. Kristjani niso odrekli nobenemu »bratu« duhovniškega dostojanstva, nobeden pa tudi naj ne bi mislil, da nima odgovornosti za občestvo.

Teološka fakulteta v akademskem letu 1986 – 87

Pod vodstvom dekana prof. dr. R. Valenčiča je v letu 1986 – 87 pedagoško in znanstveno delo na teološki fakulteti potekalo v skladu z ustaljenim študijskim redom. Med pomembnejše dogodke, ki jih velja omeniti, pa sodijo naslednje spremembe in dosežki.

Predavatelji in slušatelji

V začetku akademskega leta 1986 – 87 je na Teološki fakulteti v Ljubljani in na njenem oddelku v Mariboru predavalo 38 predavateljev, od teh sta bila 2 redna profesorja, 7 izrednih, 6 docentov, 19 honorarnih predavateljev in 4 asistenti. K temu je treba še dodati 4 predavatelje živih jezikov.

Med letom pa je prišlo do pomembnih sprememb. Izredni profesor dr. Franc Perko je bil imenovan za beograjskega nadškofa, vendar ostaja povezan s fakulteto in ohranja svoje mesto izrednega profesorja. Dr. D. Ocvirk in dr. A. S. Snój sta bila imenovana za docenta, za honorarne predavatelje so bili imenovani dr. B. Dolenc, dr. J. Gril, dr. I. Potočnik, dr. F. Škrabl in dr. J. Urbanič. Za asistente pa so bili na koncu študijskega leta imenovani dr. A. Lah, dr. A. Pirnat in dr. A. Snój.

Na seji plenarnega fakultetnega sveta v Mariboru 30. junija 1987 je bil za novega prodekana v Ljubljani izvoljen docent dr. Jože Krašovec, za prodekana v Mariboru pa je bil ponovno izvoljen izredni prof. dr. Stan-ko Ojnik.

Vpisanih je bilo v tem študijskem letu 182 rednih in izrednih slušateljev v vseh sedmih letnikih fakultete, od tega v prvih šestih letnikih 170 rednih slušateljev in 7 izrednih, v sedmem letniku pa je bilo vpisanih 5 slušateljev, ki delajo študij tretje stopnje (priprava na magisterij). Po škofijah in ustanovah so slušatelji tega letnika razporejeni takole: ljubljanska nadškofija 47, mariborska škofija 35, koprška 22, salezijanci 20, frančiškani 11, kapucini 6, lazaristi 4, minoriti 3, jezuiti 2, Marijine sestre 1, uršulinke 1, notredamke 1, šolske sestre 1. Laikov je 22, iz drugih škofij so 4, frančiškana iz Bosne sta 2. Po letnikih pa so slušatelji razporejeni takole: I. – 33, II. – 38, III. – 28, IV. – 38, V. – 14, VI. – 26, VII. – 5. Na oddelku v Mariboru je bil v tem študijskem letu samo šesti letnik, v njem je bilo vpisanih 12 slušateljev.

Tomaževa proslava

Proslava zavetnika Teološke fakultete sv. Tomaža Akvinskega je bila to leto izjemoma v Mariboru, in sicer v četrtek 5. marca 1987. Z njo je bila namreč združena tudi ena izmed slovesnosti ob odprtju nove škofijske teološke knjižnice in velike avle, ki je bila za mariborsko mesto že močno potrebna. Škofijska teološka knjižnica je last mariborske škofije, namenjena pa je predvsem teološki fakulteti. Knjižnica je bila blagoslovljena 29. marca 1987, ob Tomaževi proslavi 5. marca pa se je te velike pridobitve v novi avli veselila pred-

vsem sama fakulteta. Slovesno bogoslužje v mariborski stolnici je bilo ob 10. uri in ga je vodil veliki kancler fakultete ljubljanski nadškof dr. Alojzij Šuštar, temu pa je ob 11. uri sledila v novi škofijski avli akademija, ki jo je skupaj s pevci in zborovodjem prof. J. Troštom tokrat pripravil slavnostni predavatelj dr. D. Ocvirk. Govoril je o mestu kristjanov v javnosti, pa je njegovo zelo aktualno predavanje naletelo na različne odmeve. Objavljeno je v Bogoslovnem vestniku 47 (1987), 105 – 113.

Med proslavo so bili razglašeni za diplomirane teologe slušatelji, ki so od zadnje podelitve diplom pred letom dni izpolnili vse potrebne pogoje. To so predvsem slušatelji, ki so absolvirali fakultetni študij v juniju 1986. Večina je od njih ta dan tudi osebno prejela diplome. Iz ljubljanske škofije so to naslednji duhovniki: Anton Bidovec, Dušan Kožuh, Bojan Likar, Franci Petrič, Peter Zakrajšek. Mariborski škofiji pripada Stanko Krajnc, koprski Silvester Čibej in Primož Krečič, Tamas Velencei pa je iz zrenjaninske škofije. Diplomirali sta tudi sestri notredamki Štefka Bizjak in Martina Radež. Frančiškanskemu redu pripadajo Jurij Dolenc, Anton Gorjup in Peter Jakopec, salezijanec pa Franc Brečko, Herman Gregorič in Ciril Ogorevc.

Tomaževe nagrade so dobili: Anton Jamnik za diplomsko nalogo Eksistenca na meji med ne-bitjem in bitjo samo. Stanislav Koštric za diplomsko nalogo Luteranski nauk o Cerkvi, Janez Novak za diplomsko nalogo Evangelizacija v današnjem času, Janez Potočnik za diplomsko nalogo Laiški apostolat mladih in Borut Zemljič za diplomsko nalogo Razvezani in drugoporočeni.

Magisterij in diplomske naloge

V tem akademskem letu je postal magister teologije Aleš p. Stanislav Capuder O. Carth. iz Pletelij. Magistrsko delo je napisal pod vodstvom prof. dr. Franceta Perka in mu dal naslov Logos – srce dialoga. Zelo uspešno ga je zagovarjal 29. septembra 1986.

V tem študijskem letu so dokončali diplomske naloge in jih uspešno zagovarjali naslednji slušatelji (v oklepaju je naveden mentor): Vladimir Bizant, Razlika med ljud-

mi in duhovno življenje (prof. dr. France Oražem); Anton Drašček, Poslušanje in oznanjevanje: dve razsežnosti vere (docent dr. Drago Ocvirk); Anton Gnidovec, Središčnost razodetja pri Romanu Guardiniju (prof. dr. Anton Strle); Jože Kern, Moralna in religiozna transcendenca pri V. Franklu (prof. dr. Anton Stres); Janez Kobal, Organskost in pomembnost dela Henrija de Lubaca (prof. dr. Anton Strle); Marija Krajnc, Župnija v sodobnem svetu (hon. pred. dr. Vinko Potočnik); Franc Maršič, Salezijanski misijonar na Kitajskem Jožef Geder (hab. docent dr. France M. Dolinar); Rok Metličar, Smrt – setev za življenje (hon. pred. p. dr. Vinko Škafar); Janez Mirtek, Sporočilo naših starih adventnih in božičnih pesmi (docent dr. Alojzij S. Snoj); Ervin Mozetič, Droga – smisel ali nesmisel? (hon. pred. dr. Vinko Potočnik); Miran Plohl, Ponovno javljanje starih oblik religioznega (hon. pred. p. dr. Vinko Škafar); Jože Poličar, Krščanske prvine v delu Aleksandra Solženicina, predvsem v romanu Prvi krog (prof. dr. Franc Perko); Janez Šavs, Ateizem in krščanstvo (prof. dr. Anton Strle); Jožef Zabret, Ljudska vernost in doba sekularizacije (prof. dr. Marijan Smolik).

Simpoziji, tečaji, predavanja

Teološka fakulteta v Ljubljani je od 22. do 26. septembra 1986 priredila v Stični VII. medfakultetni ekumenski simpozij, ki je bil tokrat posvečen Skrivnosti Cerkve in službam v Cerkvi. Glavna predavanja so imeli: dr. Atanasije Jevtič iz Beograda (Biblično in zgodnjekrščansko pojmovanje Cerkve in služb v Cerkvi), dr. Mato Zovkič iz Sarajeva (Katoliški nauk o skrivnosti Cerkve, o službah in cerkveni ureditvi), dr. Dimitrije Kalezić iz Beograda (Pravoslavni nauk o skrivnosti Cerkve, o službah in cerkveni ureditvi), Ludvik Jošar iz Bodoncev (Skrivnost Cerkve in službe v cerkvenih skupnostih, ki so izšle iz reformacije) in dr. Stanko Janežič iz Maribora (Problematika služb v ekumenskem dialogu). Kofeferate so imeli dr. Tomislav Ivančič iz Zagreba (Skrivnost odrešenja in skrivnost Cerkve), dr. Franc Perko iz Ljubljane (Zgodovinski razvoj primata), dr. Amfilohije Radović iz Vršca (Vprašanje apostolskega nasledstva), dr. Bonaventura Duda iz

Zagreba (Ekklesia – koinonia), dr. Irencej Bulović iz Beograda (Skrivnost evharistije in službe v Cerkvi), dr. Anton Stres iz Ljubljane (Marksistično in krščansko pojmovanje skupnosti) in dr. Jerko Fučak iz Zagreba (Laiške službe v Cerkvi). Uredniku in tajniku simpozija se še ni posrečilo zbrati vseh predavanj za objavo.

Običajni teološki tečaj, ki ga pripravlja fakulteta predvsem za duhovnike in svoje druge nekdanje slušatelje v tednu po veliki noči, je bil letos v sredo 22. in četrtek 23. aprila hkrati v Ljubljani in Mariboru. Ker je jesenska redna sinoda škofov posvečena vprašanju laikov v Cerkvi, je bil tudi teološki tečaj posvečen temu. Tečaj je bil interdisciplinaren, sodelovali so predavatelji biblične, dogmatične, zgodovinske, pravne in oznanjevalne katedre, koreferate pa so imeli tudi trije laiki. Tako se je zvrstilo osem referatov in koreferatov, ki so vsi razen enega objavljeni v Bogoslovnem vestniku 47 (1987), 213 – 261.

Od drugod sta v tem študijskem letu prišla predavat v Ljubljano dva predavatelja. 10. decembra 1986 je predaval v okviru ustaljenih izmenjav med Regensburgom in Ljubljano dr. Mihael Eckert iz Regensburga in sicer o verski filozofiji Friedricha Schleiermacherja. 26. marca je bil gost fakultete v Ljubljani in nato oddelka v Mariboru dr. Mathias Delcores z Ecole pratique des Hautes études v Parizu. Predaval je o praznikih v kumranskem Tempeljskem zvitku, njegovo predavanje prinaša ta številka Bogoslovnega vestnika.

V drugem semestru je bil na študijskem bivanju v Londonu docent dr. Janez Juhant. Na krajšem študijskem bivanju v Regensburgu je bil od 1. do 7. julija 1987 docent dr. Alojzij S. Snoj. 11. julija 1987 pa je v Regensburgu predaval prof. dr. Marijan Smolik. Naslov predavanja: Luteranske cerkvene pesmi za evangeličanske skupnosti v Sloveniji: delo reformatorja Primoža Trubarja (1508 – 1586).

Inštitut za zgodovino Cerkve

Od julija 1986 do julija 1987 je Inštitut opravil naslednje delo: 1. V decembru 1986 je izdal drugi zvezek Redovništva na Slovenskem, ki je posvečen zgodovini Mariborskih,

šolskih sester. 2. V maju 1987 je izšla deveta številka zbornika Acta Ecclesiastica Sloveniae, v njej je dr. Jože Mlinarič obdelal vizitacije sekavske škofije za ozemlje današnje mariborske škofije od druge polovice 17. do druge polovice 18. stoletja. 3. Pripravil je natis dela splošne zgodovine Cerkve. 4. Skupaj z Bogoslovno akademijo v Rimu je pripravil znanstveni simpozij o nadškofu in kardinalu Jakobu Missiji, ki je bil nato sredi septembra 1987 v Rimu, z znanstvenim inštitutom Slovenske matice pa je pripravljaval dvodnevni simpozij o vlogi slovenskega duhovnika v slovenski kulturni zgodovini v 19. stoletju, ki bi moral biti decembra 1987 v Ljubljani. 5. Inštitut prav tako sodeluje z L'istituto per la storia sociale e religiosa v Gorici pri kritični izdaji vizitacijskih zapisnikov goriškega nadškofa Attemsa in pri pripravah na znanstveni simpozij o njem, ki bi naj bil v Gorici oktobra 1988. Inštitut sodeluje z Arhivom Slovenije, SAZU in znanstvenim inštitutom filozofske fakultete pri raziskovanju gradiva o Slovencih v Vatikanškem arhivu. 6. Voditelj inštituta je predstavil njegovo delo tudi na televizijski oddaji konec decembra 1986.

Pripravljalni letnik in tečaj

V študijskem letu 1986 – 1987 je prvič zaživel **pripravljalni letnik** teološke fakultete, namenjen tistim kandidatom za študij na fakulteti, ki nimajo popolne, štiriletne srednje šole. Pripravljalni letnik je bil v Slomškovem semenišču v Mariboru, njegov moderator pa je bil dr. Jožef Urbanič. V njem je bilo v tem študijskem letu 5 gojencev, ki so vsi uspešno zaključili študijsko delo in si s tem pridobili pravico do vpisa na teološko fakulteto. Urnik je obsegal 20 ur pouka tedensko, predmeti pa so bili naslednji: slovenski jezik, nemški jezik, latinski jezik, zgodovina, osnove filozofije in osnove krščanstva.

Na pobudo nekaterih klasičnih filologov, s soglasjem velikega kanclerja in z vednostjo profesorskega zbora se je na Teološki fakulteti v Ljubljani začel v akademskem letu 1986 – 87 **latinski krožek**. Poučeval je Miran Špelič, diplomirani latinist, ki je bil hkrati tudi študent fakultete. Krožek je začelo obi-

skovati 12, uspešno pa ga je končalo 9 udeležencev.

Teološko-pastoralni tečaj poteka v vseh treh slovenskih škofijah tako, da ga vodi s. Karmen Ocepek iz Ljubljane za ljubljansko nadškofijo in koprsko škofijo, dr. Vinko Potočnik pa iz Maribora za mariborsko škofijo. Za prvi dve škofiji je bil ta tečaj v Ljubljani, Kranju, Novem mestu, Kopru in Novi Gorici, obiskovalo pa ga je skupaj 179 slušateljev (ljubljska nadškofija 138, koprška škofija 41). V mariborski škofiji pa je ta tečaj obiskovalo 108 slušateljev v Celju, Murski

Soboti, Mariboru in v Ravnah na Koroškem. Letos so bile podeljene prve diplome, tako da bodo lahko slušatelji, ki so jih prejeli, uspešno pomagali pri katehezi in drugih oblikah pastoralnega dela.

Orglarski tečaj poteka prav tako v Ljubljani in Mariboru pod okriljem Teološke fakultete. V Ljubljani ga je v tem študijskem letu do konca obiskovalo 150 slušateljev, v Mariboru pa 120. V Ljubljani ga vodi prof. Jože Trošt, v Mariboru pa prof. Marijan Potočnik. Pripravnice nanj so tudi po drugih mestih mariborske škofije.

Anton Stres

Ocene in predstavitve

Herwig Büchele, **Christlicher Glaube und politische Vernunft. Für eine Neukonzeption der katholischen Soziallehre.** Europaverlag, Wien-Zürich, Patmos-Verlag, Düsseldorf 1987, 254 str.

H. Büchele je profesor za socialno etiko na teološki fakulteti v Innsbrucku in sodelavec Katoliške socialne akademije na Dunaju. S to svojo zadnjo knjigo bo gotovo zbudil veliko zanimanja, saj resnično na novo in živo, hkrati pa utemeljeno obravnava katoliško socialno misel v sodobnih razmerah.

Najprej omenja vzroke zelo slabe odmevnosti katoliškega družbenega nauka. Ugotavlja, da je ta nauk bogat in pomemben, v praksi pa ga katoličani skoraj ne poznajo in ne upoštevajo. Najprej se sprašuje, če ta nauk spremembe pospešuje ali jih zavira ali deluje, da se ohranjajo ali spreminjajo družbene strukture. Ob tem prihaja do ugotovitve, da nauk sam po sebi meri na spreminjanje družbenih in političnih struktur, vendar ga večina katoličanov – od škofov pa do raznih teoretikov – razlaga v smislu konzervativizma, naj ostaja stanje, kot je. Lahko bi rekli, da katoličani v tem pogledu bojkotirajo nauk papežev. Avtor navaja nekaj značilnih mnenj.

V drugem delu raziskuje vzroke glede tega stanja. Najprej opozarja na pomanjkljivost odločilnih tekstov: mogoče jih je zelo različno razlagati, to pa zato, ker razlagalci ne navajajo svojih temeljnih prizadevanj, svoje ideološke naravnosti. Drugi vzrok so nejasne, abstraktne in neobvezne izjave učiteljstva. Ostajajo pri splošnih pojmih pravičnosti, solidarnosti, človekovega dostojanstva in človekovih pravic. Pri tem pa ostajajo določene zadeve prepuščene razlagalčevi presoji. Govorom bi tudi morala slediti dejanja, ustrezati bi jim morali ravnanje in življenje cerkvenih ljudi, medtem pa dajejo ti vtis »dvojnega morale«. Prav tako ni bilo nikoli poskrbljeno, da bi bili nakazali, kakšne naloge bi bilo treba izpolniti. Tretja vrsta vzrokov izvira iz pomanjkanja pravega evangelijskega navdiha, ki bi nas spodbujal k tveganju. Ka-

toliški družbeni nauk je zasnovan bolj na filozofiji kot na Svetem pismu. »Evangelij je sicer podlaga katoliškega družbenega nauka, njegovo dokazovanje pa se omejuje skoraj izključno na filozofsko in naravnopravno utemeljevanje. Iz tega postaja najstvo družbenih načel abstraktna norma« (35). Krščanstvo je postalo »meščanska religija«, ki se boji sporov in zaostritev. Zato je po avtorjevem mnenju strah pred konflikti četrti vzrok, da je krščanski družbeni nauk neučinkovit in neuspešen. S tem pa seveda noče zagovarjati nobene načelne bojevitosti. Vse delo zelo močno poudarja, da sta človeška komunikacija in komunikativno delovanje, se pravi sodelovanje, »osnovno dogajanje, v katerem se predvsem dopolnjuje človekova subjektivizacija« (39). V takem delovanju postaja človek res subjekt. V medčloveških razmerjih vedno nastopajo soočanja in spori. Rešitev ni v tem, da se tem konfliktom izogibamo, temveč da jih znamo prav prenašati. Samo tako lahko nastaja svobodna družba, zato avtor razlikuje »pozitivne« in »negativne« konflikte (40). Negativni ne vodijo k novemu in boljšemu življenju, temveč v propad, pozitivni pa so ustvarjalni. Pozitivne je seveda treba prenašati »nenasilno« (39). »Konflikti pa so seveda samó takrat oblika ustvarjalne ljubezni, če služijo v odtujenosti še skritemu življenju, njegovemu porajanju, rasti in zrelosti kot orodje žive edinosti« (41). »V teoriji in praksi katoliškega družbenega nauka doslej še niso veliko videli, kakšen pomen ima za človekovo posebljanje in za bolj pravična družbena razmerja produktivno prenašanje konfliktov« (42). Peti vzrok za sedanjo neodmevnost in neučinkovitost katoliškega družbenega nauka pa je zanemarjanje družbene analize. In vendar je ta nujna, če je seveda več kot golo opisovanje, ker je mogoče samo z njo osvetliti, kaj se dogaja in kaj nastaja pod površinskim videzom. Za to pa je treba tudi premagovati ideološke predsodke, ki marsikomu prihajajo prav. »Skupine prebivalstva in tudi posamezniki navadno niti ne vedo točno, kaj sami delajo, še manj pa, kaj delajo drugim oziroma jim pomagajo storiti. Ta

odpor do pojasnitve je še posebej močan pri ljudeh, ki imajo moč in oblast» (44/45). Take analize so nujen osnovni pogoj za spremembo razmer. Ni mogoče samo oznanjevati abstraktne norme, temveč je treba analitično osvetljevati dejansko stanje in kazati, da je slabše, kot se zdi; ima pa tudi nastavke za spremembo. »Krščansko oznanjevanje družbenih norm mora torej biti povezano z analizo in kritiko družbe...« (45). Šesti vzrok je zanemarjanje sredstev. Krščanski družbeni nauk govori preveč o ciljih, premalo pa se posveča vprašanju primernih sredstev. In vendar so sredstva, ki jih uporablja kakšna družbena skupina, vsaj tako odločilna kot cilji, ki jih hoče uresničiti. »Če hočemo oceniti kakovost kakšne politične stranke, nam izkustvo kaže, da je pomembneje biti pozoren na sredstva, ki jih uporablja, kot na cilje, ki si jih postavlja in so formulirani v programu« (49). »Zato Cerkev ne bo izpolnila svojega poslanstva, če bo samo oznanjala končne zahteve, kot so: etika ima prednost pred ekonomijo, potrebujemo gospodarski red, ki bo spoštoval okolje in kjer je človek postavljen v središče, razorožitev pa je prva zapoved današnjega človeštva« (49). Seveda je vprašanje sredstev tudi zelo kočljivo, kajti treba se je izogibati dveh skrajnosti: da ne bi govorili samo o ciljih in s tem neprizadeto glede določenih nalog in da ne bi zapadali v klerikalizem, ko bi dajali natančna navodila glede reševanja določenih nalog. Sedmi vzrok je nesorazmerno poudarjanje zasebnega življenja in podcenjevanje moralne odgovornosti za javno in družbeno življenje. Cerkev je izredno stroga v zadevah spolnosti in zelo popustljiva v vprašanih vojne in miru. Ker je Cerkev sama izvajala oblast in moč, se je seveda bala, da ne bi škodila sebi, ko bi zahtevala večjo moralno doslednost pri izvajanju oblasti in nenehno izboljševanje objektivnih in družbenih struktur življenja. Ta razlika med besedami in dejanji v ravnanju cerkvenega vodstva je zadnji, osmi vzrok, ki ga Büchele navaja v svoji analizi neučinkovitosti katoliškega družbenega nauka. Tu še posebno opozarja na cerkveno strategijo »manjšega zla«: sedanji družbeni red v svetu je slab, a Cerkev nima druge taktike kot krpanje in popravljanje tega v sebi slabo zastavljenega reda, namesto da bi odločno krenili po poti boljšega življenja. Kristjani

po avtorjevem mnenju samo izbirajo manjše zlo. Zato mnogi pojmujejo vero kot drugorazreden življenjski okras, ki nima kaj povedati in nič opraviti s sedanjimi velikimi gospodarskimi in političnimi vprašanji.

Drugemu delu, v katerem razčlenjuje avtor vzroke, zakaj je neuspešno katoliško oznanjevanje družbenih načel, sledi tretji in v njem podaja svoje poglede na novo zamisel in uveljavljanje krščanskega družbenega nauka. Büchele vidi pri izvajanju krščanskega družbenega nauka predvsem dva nova vidika: 1. oblikovanje »kontrastnih občestev« in 2. oblikovanje tako imenovane »komponirajoče etike«. Krščanska občestva bi morala biti kontrastna, kristjani bi se morali razlikovati od sveta. V praksi krščanskem svetu je nastajala kontrastna družba, kajti govor na gori je namenjen Cerkvi v celoti, ne posameznikom. Če danes tega ne moremo več pričakovati od celotne Cerkve, je treba vsaj omogočati in pospeševati nastajanje manjših občestev v Cerkvi, ki se bodo odlikovala po radikalnosti evangelija. Celotna Cerkev bi se morala prepustiti vplivu teh občestev in nato graditi svoj družbeni nauk tudi na njihovem izkustvu in primeru. Tako bi nastajalo tudi tisto značilno krščansko delovanje, ki ga Büchele imenuje »komponirajoče delovanje« in ki ga razlikuje od navadne »evolucije«, kjer se človek prepusti, da ga nese tok dogodkov in mu narekuje naslednje dejanje notranja dinamika sredstev, ki jih uporablja. Razlikuje pa se tudi od »revolucije«, kjer opravičujejo nasilnost in etično nesprejemljivost sredstev z vzvišenostjo cilja, ki naj bi ga dosegli z revolucijo. Vendar sta evolucija in revolucija dosedaj zašli v slepo ulico. Obe slonita na ideji nujnosti in samodejnosti, na ideji avtomatičnosti in mehanizma. V enem in drugem primeru tudi podcenjujejo vlogo človeka kot svobodne in odgovorne osebe, ki se mora posebej izjaviti v svojem delovanju in odločanju. Zato je treba izoblikovati drugačno delovanje, ki bo nekakšna srednja pot med evolucijo in revolucijo, to pa imenuje avtor »komponirajoče delovanje«, svojo etiko pa »komponirajočo etiko«. »Tretja pot – kontrastna družba in komponirajoča etika – je... edina realistična. To je pot družbenega nauka, ki resno upošteva svobodo in zgodovinskost človeka kot možnost za skupno svobodo« (129).

Glede na to, da je pojem »komponirajoče etike« eden najpomembnejših, beseda sama pa ne pove dovolj o njem, ga je treba takoj osvetliti. Avtor jo tudi takole opredeljuje: »Komponirajoča etika se začenja pri svobodi delujočega človeka in ima pot ter sredstva za prav tako pomembna kot cilj« (228). »Od drugih naukov o delovanju se komponirajoča etika ne razlikuje samo po tem, da jemlje resno vprašanja o zvezi med cilji in sredstvi, se pravi zahtevo, da mora — kljub razliki med sredstvom in ciljem — vseskozi odločati o vrsti sredstev — cilj, h kateremu težimo. Razlikuje pa se tudi po tem: z vsem komponiranjem taktov, ki si slede, vnaša čisto drugače oblikovan, neinstrumentalen dej inspiracije, se pravi, da vnaša v posamezne takte, v dejanje, ravno tudi v politično navzočnost, 'dokončane melodije', ki je ni mogoče pojmovati kot cilj« (181). Izraz »komponirajoča etika« je torej metaforičen in si svojo podobo sposoja pri glasbenem ustvarjanju: melodija, ki je navzoča pri nastajanju vsakega takta, se sama nikoli ne spremeni v vsebino enega takta. Ni je nikjer, vendar je začetek in konec vsega. Tako je tudi z »božjim kraljestvom«. Nobeno človeško dejanje ga ne uresničuje, vendar mora oživljati vsako posamezno dejanje. Nikoli ne postane dosegljiv in uresničljiv cilj, in vendar je pravi cilj in duša vsega. To pa končno tudi pomeni, da se v političnem in družbenem delovanju kristjan ne more nikoli prepustiti notranji logiki in lastni dinamiki sredstev, ki jih uporablja.

Od navadne evolucije se komponirajoče delovanje razlikuje po tem, da a) obsega utopični horizont (kraljestvo svobode, miru, veselja, resniče in pravičnosti); b) je brez (delujočega) programa v nadrobnosti; c) postavlja težišče na naslednjo stopnjo razvoja, ne pa na sedanjo; č) obvladuje notranjo logiko in dinamiko sistema, namesto da bi mu samo sledila. Od revolucije pa se razlikuje po tem, da se postavlja v sredo sedanje stvarnosti, medtem ko se začenja revolucija pri točki 0, zato skuša svoj model uresničiti in izpeljati z nasiljem. »Sprejemam sedanje razmere, ne da bi se z njimi sprijaznil« (87). Ni odveč še enkrat poudariti, da komponirajoča etika izhaja iz prepričanja, da je osebno zrel človek sposoben spremeniti svet, da je v ljudeh bistveno teženje po pravičnosti in svobodi in da je treba na tej navzočnosti božjega kraljestva

v svetu (»med nami«) graditi naprej. »Odločilna prednost komponirajoče etike je, da z akcijo krepí subjekt« (87). »Metoda komponirajoče etike se začenja veliko bolj pri dejanskem stanju in prizadetosti partnerjev, predvsem pa pri njihovih bolj ali manj razvitih ali bolj ali manj potlačenih sposobnostih za samostojno sooblikovanje lastnega in družbenega življenja. To je žarišče komponirajoče etike na začetku in na koncu vsakega odseka poti« (88). »Z izbiro 'komponirajoče etike' je dano napadalno ravnanje, ki ni več omejeno na stopicanje na mestu v dinamiki, ki jo narekujejo vladajoče sile. Presega politiko 'manjšega zla', ki pušča sedanja središča moči nedotaknjena. Sprejema že obstoječe razmere, vendar se z njimi ne zadovoljuje. Možne so inovacije, ne da bi nasilno uveljavljala utopične rešitve. Na novo vpeljane in spremenjene stare prvine so vkomponirane v novo pot, ki jo navdihuje 'utopični horizont'« (113). Avtor pa se ne zadovoljuje samo s takim načelnim opisovanjem, temveč podaja tudi dva primera, na katerih na drobno ponazarja, kako bi lahko s takim »komponirajočim« delovanjem bistveno spremenili našo družbo. To sta razorožitev in televizijska reklama. Podaja pa tudi primer že uporabljene metode »komponirajoče etike«, in sicer naj bi to bilo pismo ameriških škofov o razorožitvi. Ta razprava o cerkvenih kontrastnih skupinah in o »komponirajoči etiki« zavzema ves tretji del knjige.

Četrty del knjige podaja »temeljne poteze etike, vezane na hojo za Kristusom«. Tu razčlenjuje tri stopnje povezovanja Jezusovega osebnega nauka in življenja ter politične prakse. Pri tem postavlja na prvo mesto Jezusovo osebno dramo, se pravi njegov spopad s političnimi in družbenimi močmi. »Za Jezusovo etiko, ki hoče posredovati kristjano smernice za celotno izpolnitev življenja — pri tem politika ni izvzeta — je ravno Jezusovo ravnanje v vseh obdobjih njegovega življenja in usode temeljnega pomena« (134). To osebno dramo ima za najpomembnejšo, v njej je treba tudi razumeti drugo stopnjo: Jezusov govor na gori, ki ga opredeljujejo kot »Magno Charto božjega kraljestva, ki je prišlo v Jezusu Kristusu« (169). Tretja stopnja pa je uresničenje teh Jezusovih zahtev v današnjem času. Ta konkretizacija pa spet ni nič drugega kot že omenjeno oblikovanje

»kontrastnih« skupin, splošno cerkveno delovanje in vplivanje po načelih »komponirajoče« etike, končno pa še skupinsko ali občestveno iskanje pravih odločitev ob določenih zadevah družbenega in političnega življenja. Na splošno lahko o tem, četrtem delu, rečemo, da je njegova rdeča nit izrazito personalistično gledanje na človeka, katerega kliče Bog po Jezusu Kristusu in v Svetem Duhu k odgovornemu zavzemanju za to, da bi gospodarske, kulturne, družbene in politične razmere omogočale osebno rast vsakega človeka v njegovi odgovornosti. To zavzemanje se tudi konfliktov ne sme bati ali se jih celo izogibati. Ne sme se vzdrževati kritike, pripravljeno mora biti na neuspeh, znati mora, da dejavno prenaša križ, ga jemlje nase z ljubeznijo, ne pa, da je pasiven ali celo beži pred njim. Vodilna misel te duhovnosti, ki jo razvija v tem oddelku, je zastonjskost božje ljubezni in sprejemanje daru bivanja in odrešenja, ki je vse kaj drugega kot sodobna zahteva po učinkovitem izvrševanju in napornem, a uspešnem prizadevanju. V Jezusovi osebni drami od javnega nastopanja naprej do vnebohoda, binkošti in ustanovitve Cerkev vidi avtor značilne življenjske okoliščine, ki lahko odločilno osvetljujejo današnje zahteve in smeri kristjanovega družbenega in političnega delovanja. Seveda se tudi zaveda, kaj Jezus je in kaj ni. »Jezus ni bil noben politični agitator, noben revolucionar, ki bi bil rušil vladajoči red, da bi izsilil novega. Njegovo sporočilo o božjem kraljestvu ni noben družbenopolitičen akcijski program. Prav tako Jezus ni izdelal nobenega 'proti'-programa, nobene nove družbene morale kot miselni ali delovanski sistem in ni zasnoval osnov novega družbenega reda. Družbenopolitična razsežnost Jezusovega hotenja pa raste iz njegovega radikalno novega umevanja Boga in človeka, kot to oznanja v govoru na gori: absolutna solidarnost Boga s človekom človeka osvobaja in ga usposablja za delovanje, ki spreminja svet« (169). Ko pa avtor razčlenjuje govor na gori, ga ne pojmuje kot »ideal« ali kot »zakon«, temveč kot »provokacijo« ali »izziv«, kjer postaja jasno, kako je treba premagovati »dialektiko smrti med egoističnim svobodnjaštvom (gospodstvo) in sprevrženo servilnostjo (hlapčevanje)« (170). V tej zvezi zelo dobro nakazuje, kje so meje med nekrščanskim klerikalizmom in krščansko

zavzetostjo za svet: »Bilo bi tudi nekrščansko, če bi zahtevo govora na gori ločili od njegovega izvora in jo politično instrumentalizirali: če izberemo ta sredstva, bi nastal zaželen učinek. Takšna praksa bi uničila jedro krščanske nepogojenosti, bogočloveškosti krščanskega bivanja in bi se končala v fundamentalističnem samoizvajanju spoliti-zirane vere; ta bi zaradi tega tudi ne imela več nobene moči, da bi uresničila tisto, kar je nameravala« (170/171). »Zahteva Jezusa Kristusa ne daje nobenih neposrednih akcijskih navodil (= materialnih načel) za politično delovanje, temveč hoče 'oblikovati' družbene procese« (173). To se pravi, da nam Jezus ne daje natančnih navodil in ne določa neposrednih ciljev, pač pa nam naroča, kako naj se vedemo v najrazličnejših dogajanjih, s tem pa jih bomo takoj tudi preoblikovali in preusmerjali. Krščanstvo potemtakem nikakor ni brez zelo zahtevnih in določenih norm. Če norm ne bi bilo, bi bilo vse poljubno in ljudje bi se pokoravali najmočnejšemu; ideal bi bil gospodstvo. Zgolj abstraktni, od zgoraj vsiljeni normi bi se ljudje samo slepo pokoravali in bi vodila v drugo skrajnost — hlapčevanje. Med tema dvema skrajnostma (gospodovanjem, hlapčevanjem) obstaja tretja pot: enakovredna komunikacija vseh in njihova skupna soudeležba pri oblikovanju ciljev in njihovem uresničevanju. Za krščansko delovanje pa morajo biti v tem pogledu značilna svoboda, zastonjskost in nepogojenost; kristjan mora ravnati tako, kot da dela iz notranje nuje, iz navdiha Duha in želje hoditi za Jezusom, ne pa zaradi dobrih ali slabih posledic tega ali onega dejanja. Na prvo mesto ne sme biti postavljen »boj proti«, »beg pred« ali »negacija negativnega«, temveč prizadevanje za dobrim, hotenje »pozitivnega«, zavzemanje za dobro. »Vera pravi: k celovitemu miru ne prideš z negacijo negativnega. Do miru ne prideš, če misliš v naslednji obliki: 'ker/zato', 'če/tedaj'. Ker so razmere takšne, moram narediti splav; če je otrok splavljen, tedaj lahko začne žena znova živeti novo življenje. Do miru prideš samo, če sprejmeš pomanjkljivost v moči zastonjske ljubezni: ne zato, da bi pomanjkljivost kot pomanjkljivost **ovekovečili**, temveč da bi jo z ljubeznijo spremenili, da bi jo z ljubeznijo določili za izvor ljubezni, za skrivnost, iz katere je mogoče veliko izkusiti, sprejeti in

dojeti. Kajti On je navzoč v najmanjšem« (178). Ta del knjige je verjetno duhovno najbogatejši, saj se pri avtorju neločljivo prepletajo najlepše duhovne misli z razčlenjevanjem družbenih in političnih vprašanj najširših razsežnosti.

Zadnji, peti del je posvečen spoznavnim osnovam krščanskega družbenega nauka, se pravi razmerju med vero (teologijo družbe) in razumom (filozofijo družbe). Tukaj avtor – vsaj v prvih treh poglavjih – ne podaja kaj bistveno novega, temveč samo poudarja klasično teološko stališče o hkratni povezanosti in različnosti naravnega in nadnaravnega reda, narave in milosti, razuma in vere. Za izhodišče jemlje znano tradicionalno načelo, ki ga pa po svoje malo preoblikuje: »milost predpostavlja in dopolnjuje naravo«. To pomeni, da se kristjan pri političnem in družbenem delovanju ne more opirati samo na vero, temveč tudi na razum in vsa spoznanja o družbi, ki jih tako pridobi na podlagi znanosti. »Razmerje med vero in razumom samo takrat pravilno pojmuje, če ga razumemo kot razmerje, kjer drug drugemu služita, se drug od drugega uči in se popravlja« (207). Zato je narobe, »če naravni razum izključimo in vse izpeljemo iz verskih načel ali če razum vero zracionalizira« (212). Vendar pa avtor ne meni, da sta vera in razum vsaksebi. »Vera, razumski pogled in praktično izkustvo se na podlagi tega metodičnega izhodišča ne dajo drug od drugega osamiti, temveč se veliko prej med seboj pogojujejo« (198). Tako tudi vera in znanost nista dve tuji in neodvisni človekovi sposobnosti, temveč je treba vedeti, da je relativna samostojnost razuma del vere, da vera hoče osvoboditi tudi razum in ga spodbuja, naj v vsej polnosti prevzame vlogo, ki mu gre. Kar velja za razum na področju izkustvenih znanosti, velja tudi za področje družbene etike in političnega delovanja. »Cerkev nima nobene pravice razbremeniti znanstvenika v njegovi neprenosljivi odgovornosti pred Bogom in njegovo vestjo; ima pa dolžnost predočiti mu njegovo odgovornost« (205). Tako ima tudi na področju družbenega življenja Cerkev dolžnost, da opozarja na moralne obveznosti vseh, ki na tem področju delujejo. »Ker svetna področja niso izvzeta iz etičnega reda, ni mogoče učitelstvu Cerkve odreči pravico, da zavzame stališče do vprašanj po-

litične etike, do etičnih predpostavk in ciljev, ki si jih ta področja postavljajo. Učitelstvo ni prav nič pristojno, da bi sodilo o tehnični učinkovitosti kakega računalnika, mora pa nasprotovati, če je računalnik postavljen za to, da shranjuje podatke, ki bi pomagali avtoritativnemu ali totalitarnemu pri izvrševanju oblasti« (205). Zato je jasno, da »evangelij ne more postati državni zakon« (206), iz tega pa ne sledi, da kristjani nimajo pri oblikovanju državnih zakonov nobene pravice nastopiti kot kristjani. Če klerikalizem enačuje vero in politiko in ju liberalizem ločuje ter drži vsaksebi, je treba sedaj najti med njima dialektiko, ki bo zmogla človeku primerno vključiti tudi evangelij v oblikovanje našega sveta.

Če ostajajo prva tri poglavja zadnjega, petega dela bolj na ravni splošnih in že znanih teoloških načel o razmerju med razumom in vero, liberalizmom in klerikalizmom, vernostjo in svetnostjo, se zadnji dve poglavji ubadeta z bolj neposrednimi in določnimi vprašanji, predvsem o tem, kaj je značilno za krščansko družbenopolitično delovanje. »Temeljno merilo, na podlagi katerega lahko krščanski veri ustrezno ocenjujemo razmerje med vero in političnim razumom, je Jezus Kristus: kot pot (metoda), resnica (teorija) in življenje (praksa): zastonjska ljubezen« (212). Iz tega pa sledijo štiri kriteriji, po katerih se morajo ravnati tudi kristjani, ki delujejo na družbenem in političnem področju: nenasilje, notranje premagovanje sheme prijatelj-sovražnik, svoboda javnosti in prednostna odločitev za uboge. Vendar tudi vse to še ni značilno krščansko. To je zastonjska ljubezen, ki lahko ostaja tudi anonimna, ker je zastonjska. V njej se človek popolnoma razlasti, tako da noče niti svojega krščanstva »obešati na velik zvon« in se imeti za boljšega in višjega. Tako so tudi ta, zadnja poglavja zelo duhovna. Tudi tukaj se avtor vrača k značilnim vprašanjem o odnosu med krščanstvom in svetnostjo, milostjo in naravo. Rešitev vidi v nauku o Jezusu Kristusu, ki je prišel med svoje, a ga ti niso sprejeli, zato je šel na križ. Avtor pa tudi vseskozi poudarja, da nobena politična odločitev ali ureditev ne more dokončno uresničiti krščanstva. V tej zvezi podaja zelo poduhovljeno in zanimivo razlago znane Rahnerjeve trditve o »anonimnem krščanstvu«, ki ji

mnogi tudi odločno oporekajo. »Prava krščanska anonimnost ni niti v že skoraj od vedno dani človeški krščanskosti, ki bi jo bilo samo treba privedi na svetlo, tudi ne v skritem krščanstvu v svetovnih religijah, temveč je križ brezimne ljubezni, ki sveti in se razdaja, ne da bi jo tema doumela . . . Prapodoba 'anonimnega kristjana' je Kristus kot Bog v svoji križani anonimnosti, v tisti brezimnosti, ki izhaja iz skrivnosti ljubezni, ki ne vztraja pri svojem imenu kot pri kakšnem plenu, temveč umira v svobodni pokorščini. Anonimnost ni brezbriznost, temveč se ima zahvaliti zase pozitivni danosti ustvarjalne božje svobode« (221).

Zadnje poglavje pa je posvečeno temu, kakšne obveznosti imajo besede, ki jih govori Cerkev. Avtor najprej opozarja na omejeno obveznost, ki pripada cerkvenemu družbenemu nauku in ki izhaja iz splošnih omejenosti, značilnih za zgodovinsko pogojeno in zato omejeno cerkveno-krščansko življenje in spoznanje. Povrh pa se to obrača k drugim osebno svobodnim in odgovornim ljudem in jim govori o resnicah ter vrednotah, katerih polnega smisla in resničnosti ne bomo nikoli dojeli, dokler potujemo v veri in ne v gledanju. Nato pride na vrsto obravnavanje avtoritete v Cerkvi, namen in neogibna potrebnost učiteljske in pastirske službe, s tem v zvezi pa tudi, kdaj se sme kdo v svojem mnenju o družbenopolitičnih vprašanjih razhajati s stališči »uradne« Cerkve. V teh pogledih mora vladati strpen in dinamičen pluralizem, avtor pa se naslanja na koncil, ki opozarja, da je mogoče na tem področju iskreno in pošteno po vesti zastopati različna mnenja (prim. CS 43,3). Zato mora imeti v Cerkvi vsak njen član pravico – da pove svoje mnenje, nihče pa si ne sme prisvajati pravice, da bi postavljaj edine »prave« družbenopolitične zahteve iz svojega stališča in glede na posebnosti svojega stanu in interesov ali bi celo domišljavo enačil sebe s celotno Cerkvijo (prim. 224).

Lahko rečemo, da je Büchelejevo delo pomemben prispevek k oživljanju krščanskega družbenega nauka. Čeprav bi si glede nekaterih osnovnih pojmov – kot je npr. »komponirajoča etika« lahko želeli več jasnosti glede njene izvornosti in specifičnosti, je treba priznati, da avtor odkriva tudi evropskemu kristjanu nove možnosti za učinkovito, ino-

vacijsko in izrazito krščansko družbeno in politično delovanje. Ob sedanjem zatonu razvpitih ideologij, ki so nastale v 19. stoletju, je to še posebno pomembno. Krščanski družbeni nauk, kot ga predstavlja Büchele, pa ni nikakršna ideologija, ker ni zaprt in zaključen sistem, temveč veliko bolj sprotno, občestveno, tvegano, odgovorno in samokritično iskanje in ustvarjanje družbenih, ekonomskih, kulturnih in političnih razmer za življenje v svobodi, pravičnosti in miru. Ta krščanski družbeni nauk tudi ni osnovan na filozofskih pogledih na človeško naravo ali naravno pravo, temveč je neposredno povezan s krščansko dogmatiko in duhovnostjo. Globoka evangelijska duhovnost je še posebnost odlika tega pomembnega dela.

Anton Stres

Franz-Xaver Kaufmann – Johann Baptist Metz, **Zukunftsfähigkeit. Suchbewegungen im Christentum**, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1987, 166 str.

Knjiga je nastala na podlagi tečaja, ki ga je založba Herder organizirala ob štiridesetletnici svoje revije Herder-Korrespondenz in mu dala naslov Prihodnost krščanstva – življenje in verovanje v 'pokrščanskem' času. Predavatelja na tem srečanju sta bila avtorja, ki sta nato svoje predelane prispevke objavila v knjigi.

Prvi prispevek sociologa F.–X. Kaufmanna ima naslov Cerkev za jutrišnje družbo. Najprej ugotavlja utrujenost, letargijo in zasebnost, v katero je zapadlo katolištvo po letih koncilskega navdušenja. Vendar pa to ni značilno samo za čas po koncilu, saj vseh zadnjih dvesto let Cerkev le še obrambno reagira na izzive, ki prihajajo od zunaj. Zato zahteva »ofenzivnost«. Opozarja, da je v prejšnji zgodovini religija spodbujala kulturno in družbeno življenje. Med drugim pravi celo to: »Katoliško družbeno gibanje je v večini evropskih držav znatno prispevalo k stabilizaciji družbenega modela med liberalizmom in socializmom. Ravno iz sociološkega vidika lahko rečemo, da prihajajo nauki Jezusa Kristusa samo zato še danes do nas, ker so oblikovali družbene sklope, v katerih so se podajali naprej, in so se ti družbeni

sklopi izkazali za zgodovinsko uspešne« (17/18). Zatem pa opisuje sodobni propad mita o napredku, o njem meni, da ni nič drugega kot razsvetljenski nadomestek religije. »V nadaljevanju razsvetljenstva je verovanje v napredek postalo enakovredno krščanski veri, ki se je izgubljala v umnost. To verovanje pa smo v 20. stoletju, ko je začela izginjati gotovost glede prihodnosti, spregledali kot mit« (23).

Sodobne verske razmere pa Kaufmann osvetljuje s sociološko znanim dejstvom, vedno večjo diferenciacijo in drobljenjem družbe ter njenih področij. Posledica tega pa je vedno večja nesposobnost, da bi doživljali celovitost in celostno smiselnost bivanja. »Modernizacija poteka kot strukturalna in funkcionalna diferenciacija družbe« (25). »Vedno bolj izgubljam iluzijo, da bomo lahko dojemali svet kot celoto« (26). Še več. Sedaj je za modernega človeka družba postala tista neopredeljiva, velika skrivnost, ki vodi vse. »Za moderno zavest je 'družba' postala zadnja enota, od katere je vse odvisno, v resnici pa gre tudi tukaj za golo šifro – ravno tako kot pri besedi 'Bog' – saj kaže na nekaj, kar se končno ne da zapopasti« (27).

Zato se danes razkriva kot čista utopija in sanja razsvetljensko upanje, da bo lahko človek vse spoznal in obvladal. Ostaja le vtis, da je vse minljivo. Zadnjo besedo dobivata spreminjanje in minevanje. »Ne več Stvarnikova previdnost in dobrota, ne bit bivajočega ne cilj zgodovine ne dajejo možnosti, da bi doumevali svet kot enoto. Če pa je še kaj vsemu skupnega, potem je to gibanje, spremenljivost« (30).

Cerkveno in versko življenje poteka v tem splošnem družbenem ozračju. Zanimivo je opažanje, da se je Cerkev subjektivizirala tako kot ljudstva: z absolutnim monarhizmom. Tudi sodobna Cerkev prihaja do tega, da poudarja zavest o sebi, svoji posebni vlogi in svojem poslanstvu v svetu v okviru svoje institucionalizirane strukture, ki je podobna absolutnemu monarhizmu. Medtem ko so ljudstva ta svoj politični in družbeni model že opustila, pa Cerkev še vztraja pri njem.

Posledica tega je, da se tudi Cerkev vključuje v sodobno diferenciacijo in delitev dela. Kot je v sodobni družbi vse razdeljeno in diferencirano (gospodarstvo v podjetjih, uprava v birokraciji, kultura v svojih kultur-

nih ustanovah, izvajanje oblasti in kontrole v državnih ustanovah), se tudi Cerkev vedno bolj osredotoča na svojo posebnost: religiozno življenje. In tako kot je na posvetnem področju delitev dela povezana s povečano produktivnostjo, hoče svojo storilnost povečati tudi Cerkev. Vedno več je različnih podvigov, organizacij, srečanj, tečajev, svetov in komisij. Stranski učinki na posvetnem področju niso koristni: gospodarstvo povzroča ekološko krizo, država se sprevrča v birokracijo, znanost pa grozi z atomskim uničenjem in genetskim inženiringom. Tako postaja tudi Cerkev vedno bolj področje birokratskega upravljanja in gospodovanja. Ker pa je sodobni človek zelo zadržan do modernih veleorganizacij, je sodobni razvoj cerkvene birokracije zelo vprašljiv. Če je bil poprej vernik podložnik v Cerkvi, postaja sedaj porabnik njenih služb in ponudb. Človek pripada Cerkvi kot kakšni drugi organizaciji: s pridržki. Do svoje vloge je zadržan, krščanska vera zavoljo tega ne zagradi več celega človeka.

To je najbolj usodno na področju verske vzgoje, na področju, kjer prenašajo krščanstvo na nove rodove. Družina in religija se ločita, ker prepuščajo starši versko vzgojo za to specializirani ustanovi – Cerkvi. Ta pa tega ne more zadovoljivo opravljati. »Vendar pa organizirane oblike verskega uvajanja nikakor niso posebno primerne, da bi izvajale etično in religiozno vzgojo...« (43). Ta vzgoja mora biti namreč povezana s celostno in celotno osebno rastjo, s človekovo identifikacijo in socializacijo. Tega pa Cerkev ne more dati, to se dogaja v družini, zato je družina pravi prostor verske vzgoje.

Skrb jutrišnje Cerkve potemtakem ni glede večje prilagoditve svetu, temveč vprašanje kritičnega odmika in svojskosti krščanskega življenja v nasprotju z družbenim okoljem. »Zahteva, ki se postavlja 'Cerkvi za jutrišnjo družbo', ni tako zelo v prilagajanju oziroma v golem posodobljenem razlaganju verovanja, kot so to vprašanje še do nedavnega formulirali. V skladu s krščanskim razodetjem, ki hoče presepati čas, gre veliko prej ravno za to, da **prebijemo** miselno obzorje modernosti in pojasnimo. Te ne bodo nikoli mogle izpolniti človekovega upanja, čeprav priznavamo družbene možnosti napredka« (53).

Z vprašanjem, kaj bo s prihodnostjo krščanstva na zahodu, se ukvarja tudi druga Kaufmannova razprava. Ker govori o prihodnosti, noče biti znanstvena, temveč ostaja zgolj preroška. O prihodnosti lahko govorimo »zgolj preroško« (56).

Avtor najprej ponovno poudarja, kako velik vpliv je imelo krščanstvo pri oblikovanju zahodnega sveta. Uravnovešene razlike med religioznim in svetnim ter med posameznikom in družbo, brez katere si ne moremo predstavljati zahodnega sveta, izhaja iz krščanstva, tudi če so vsi veliki premiki morali potekati proti volji cerkvene oblasti. Zastavlja pa se tudi vprašanje, koliko je tudi krščanstvo odgovorno za nevarnosti, krize in razčlovečenje, ki ga danes povzročata ista krščanska civilizacija v svetu. Seveda ima krščanstvo še razsežnosti, ki jih doslej ni razvilo: je svetovna, ne pa zahodna religija, zato se mu ne bi bilo treba identificirati z zahodnim svetom. Pač pa je po Kaufmannovem mnenju prihodnost krščanstva v svetu odvisna od tega, kakšen prispevek bo lahko dajalo k »normativnim in motivacijskim osnovam nastajajočega svetovnega reda« (69).

Kar zadeva zahodni svet je avtor zelo kritičen do tega, kar se dogaja v njegovem okviru. Najprej ugotavlja njegov »oportunizem« (75), kot imenuje pomanjkanje prave moralnosti in odgovornosti ter preračunano igranje pravnega reda, ki iz tega izhaja. To namreč pomeni, da je moralna stabilizacijska podlaga sodobne družbe bistveno načeta. K temu je treba dodati še vprašanje neposrednega družbenega okolja, kjer propadajo vmesne strukture in občestva (krajevne skupnosti, sorodstvo). Vse to slabi trajnejše medčloveške odnose: moderni človek je razpet med dva skrajna pola: med družbo v najširšem, celo svetovnem merilu in samim seboj kot posameznikom. »Zdi se, da je ljudem vedno težje stopati v trajnejša družbena razmerja, čeprav so za posameznikovo izkušanje smisla bistveno pomembnejša kot univerzalistične usmerjenosti naše kulture« (81).

Z vsem tem je ogroženo tudi krščanstvo in Kaufmann ponavlja nekatere ugotovitve iz prvega prispevka v tej knjigi. Predvsem se ustavlja pri povečanem »pocerkvenjenju religijek«; posledica tega je, da se druga okolja, predvsem družinsko, več ne zanimajo za versko vzgojo. Uradna Cerkev in vedno starejši

duhovniki pa ne morejo enakovredno nadomestiti staršev: ne morejo biti vedno takšni, da bi se mladi lahko po njih zgledovali, da bi jim lahko bili vzorniki in modeli, da bi lahko bili mladim simpatični in vredni občudovanja. To je Kaufmannova osrednja misel, ki ji velja prisluhniti: »Kar sedaj zadeva prenašanje krščanstva na nove rodove, to predpostavlja kot prenašanje vrednot trdna simpatetična družbena razmerja, v katerih si je možno privzeti vrednote z identifikacijskimi procesi. Pridobitev religioznih in etičnih usmeritev predpostavlja zglede bodisi na osnovi daljše zaupljivosti bodisi spontane simpatije in občudovanja. Kar človeka notranje oblikuje, lahko posredujemo samo v okviru simpatetičnih Bubrovih 'dialoških' družbenih razmerij. Ker razpadajo družbene življenjske oblike, pa postajajo vedno težji trajni simpatetični in identifikacijski procesi in tudi s tega vidika so Cerkev in kristjani prizadeti tako kot vsi drugi« (84). Vendar imajo kristjani to prednost, da so za ta vprašanja modernosti lahko bolj dovzetni in se jih bolj živo zavedajo. Iz tega prihaja Kaufmann na koncu do treh sklepov. 1. Kristjani se morajo več ukvarjati z vsebino svoje vere kot z institucionalnimi in organizacijskimi vprašanji. 2. Ni dovolj, če kristjani samo kritizirajo sodobno družbo. »Verovnost prihodnjega krščanstva bo odvisna od tega, če bo uspelo razviti nove družbene oblike izrečno krščanskega življenja« (87). Tukaj misli na najrazličnejša gibanja, kot so temeljna občestva, ognjiščarji in drugi. 3. Kristjani bi morali zgledno reševati nekatera družbena vprašanja, kot so recimo bolnice, da bi ne bile samo podjetja medicinskih aparatov, pač pa hiše, kjer bi se ljudje lahko pripravljali na človeka vredno umiranje ipd. Z drugimi besedami, prihodnost ni odvisna od prilagajanja sodobnemu svetu, temveč od prav razumljenega nasprotnega navodila apostola Pavla: »Ne prilagajajte se temu svetu« (Rim 12,2).

Drugi del knjige je sestavljen iz prispevkov znanega teologa J. B. Metzja. Najprej govori o pojavu kulturno raznolike svetovne Cerkve, take Cerkve, ki bo imela več kulturnih središč. Ob koncu tisočletja bo 70 % katoličanov živelo v deželah tako imenovanega tretjega sveta. Zato lahko že danes rečemo, da se zgodovina Cerkve deli na 3 obdobja: 1. kratko judovsko-krščansko s

temeljno identifikacijo krščanstva; 2. dolgo obdobje krščanstva v okviru enotne zahodne kulture, ki je zrasla na spojitvi judovsko-krščanske in pogansko-helenistične miselnosti z vsemi pretresi, ki jih je v začetku pomenil prehod od judovstva v helenizem; 3. obdobje svetovne, kulturno pluralne Cerkve, v katero prehajamo ravno s koncilom in po njem; zadnji koncil je zadnji zahodni koncil, ker se je že začela uresničevati svetovna, kulturno pluralna Cerkev.

Seveda podaja ta prehod nove naloge in povzročča težave. Primer za to so sedanje težave z latinskoameriškimi Cerkvami, ko središče Cerkve vztraja pri kulturnem monocentrizmu zahodne Cerkve in ga enači s pristnostjo krščanstva samega.

Zato je treba najprej opredeliti razmerje med zahodnim krščanstvom in novimi oblikami krščanstva. Kot je za Cerkev judovsko-krščanska Cerkev bistvenega pomena za njeno prvo identifikacijo, je po Metzovem mnenju tudi obdobje zahodnega krščanstva »bistven in trajen del izvorne zgodovine« (101) drugih možnih Cerkva. Zato je treba najti pravo, srednjo pot med antievropizmom in evrocentrizmom. Ostaja neka »resnica Zahoda«, ki je »sestavljena« iz dveh resnic, judovske in grško-rimske, a ti je treba še opredeliti, da bi ju lahko ohranili. Dalje je naša zahodna zgodovina tudi zgodovina krivde, ki je ne smemo zamolčati in si jo prikrivati. Naučiti se moramo gledati nase tudi z očmi naših žrtev. Končno pa pomeni vstop novih cerkva, novih kultur in novih načinov življenja možnost in ponudbo korenite preнове za vso Cerkev, to pa je spričo velikih nevarnosti, ki obstajajo na Zahodu, tudi podlaga za veliko upanje. S pomočjo novih kulturnih sredin se lahko zahodni kristjani znova učimo bolj pristno hoditi za ubogim, brezdomskim, nenasilnim in mističnim Jezusom, naučimo se lahko novih oblik cerkvenega življenja (temeljne skupnosti) in nove povezanosti med odrešenjem in osvobojenjem. Nove Cerkve tretjega sveta lahko spodbujajo zahodno krščanstvo k trojnemu: 1. k bolj neposrednemu in zahtevnemu branju Svetega pisma; 2. k novemu uveljavljanju hoje za Kristusom; 3. k oblikovanju novega modela Cerkve, kjer naj na mesto meščanskega modela stopi bazično-občestveni. Na koncu razprave je še dodatek, posve-

čen kočljivemu vprašanju takega prenašanja zahodnega krščanstva, ki ne bo prenašanje zahodne kulture. Čistega krščanstva sploh ni: vsako je že inkulturirano, tudi zahodno. Vendar bi zahodno krščanstvo lahko vodilo k svetovni in večkulturni Cerkvi, če bo ostalo zvesto prednostni odločitvi za uboge in prednostni odločitvi za drugega kot drugega. Te lastnosti, ki jih je odkrilo zahodno krščanstvo, ga usposablja, da razvija svetovno Cerkev brez kakršnega koli nasilja nad drugimi, nezahodnimi kulturami.

Druga daljša Metzova razprava ima naslov: Kje je Bog, kje je tedaj človek? Gre za aluzijo na znano blazneževno vprašanje iz Nietzschejevega Veselega sporočila: kje je Bog? Na to odgovarja Metz z novim vprašanjem: Če ni več Boga, kje je tedaj človek? Najprej opozarja, da iskanje novega, večkulturnega krščanstva ni beg pred brezizhodnostjo Zahoda, ker bo iskanje novega svetovnega in kulturno pluralističnega krščanstva nekaj bolečega, kajti »kultura, ki si je krščanstvo ne more strgati s telesa, je zahodnoevropska, vase pa je sprejela judovskopalestinska in grško-helenistična izročila« (128). Pač pa se zastavlja še vprašanje: bodo spričo vedno večje svetovne razširjenosti zahodnega načina mišljenja in življenja še obstajale druge kulture? Končno pa Metz ponavlja zelo znano stališče, da je na Zahodu s smrtjo Boga umrl tudi človek, sedaj pa ima krščanstvo tudi nalogo reševati človeka v vsem tistem, kar je zanj bistveno človeško: beseda, trpljenje, občestveno spominjanje in pripovedovanje preteklosti, kamor sodi tudi pripoved o Jezusu Kristusu.

Tretji in zadnji Metzov sestavek obravnava novo podobo cerkvenega občestva, to pa obsega vprašanje, ali bomo vztrajali pri golem samoobrambnem ohranjanju dosedanjega ali pa bomo tvegali »ofenzivo« v novo ustvarjalnost. Najprej ugotavlja, da je hotel zadnji koncil uveljaviti cerkveno občestvo, kjer bodo člani subjekti, ne pa objekti ravnanja. »Vernikov več ne nagovarja kot objekte, temveč predvsem kot subjekte, ne samo kot naslovljence, temveč predvsem kot nosilce vere in spomina na Boga« (150), čeprav vemo, da obstajajo danes teženja, da bi smer upočasnili in se vrnili k predkoncilski, skrbniško nadzorovani in usmerjeni Cerkvi, se pravi skupnosti nedoraslih in nezrelih čla-

nov. Sicer pa ta Metzov prispevek ne prinaša bistveno novih pogledov. Cerkevno občestvo opredeljuje kot »ob evharistiji združeno skupnost, ki se Jezusa spominja v nedeljivi hoji za njim in si to pripoveduje« (155). Metz velikokrat govori o potrebi »pripovedovanja«. To je uperjeno proti abstraktni dogmatski teoriji, zgrajeni na grški metafiziki, ne pa na »pripovedi« o osvobajajočih dogodkih iz zgodovine odrešenja. Krščanstvo pa ni teorija, ni ideologija, temveč hoja za Jezusom, za katero je spomin manj bistven in ustvarjalen. Tako krščanstvo bi moralo biti hkrati mistično in politično. Na koncu avtor razlikuje tri vrste krščanskih skupnosti. Prvi dve sodita v preteklost in sedanost, tretja pa v prihodnost. Prva je vaška cerkvena skupnost s svojo ljudsko pobožnostjo, druga je mestna in meščanska, buržoazna Cerkev kot servisna ustanova religioznih porabnikov, tretja bo pa cerkveno občestvo, ki se zbira ob evharistiji in je ustvarjalno, družbeno ter politično angažirano, to svojo politično razsežnost pa črpa iz svoje »mistike«, iz spomina na Jezusa Kristusa in »pripovedovanja« tega dogodka. To bi tudi bilo občestvo subjektov, ne pa skrbniško nadzorovana skupina. Jasno pa je tudi, da bi zahtevalo drugačno vodstvo, kot so sedanji duhovniški nameščenci.

Vsekakor je zbirka Kaufmannovih in Metzovih razmišljanj o prihodnosti krščanstva in še bolj o njegovi sposobnosti za odpiranje novih možnosti koristna spodbuda vsem, ki jim je ta prihodnost pri srcu in ki se tudi hočejo zanjo zavzemati.

Anton Stres

Nikola Skledar, Um i religija. Uvod u teorije religije, Veselin Masleša — Narodni list, Sarajevo — Zadar 1986, 142 str.

Proti poenostavljajočim teorijam, ki so skušale v preteklem stoletju religijski pojav razložiti z eno ali drugo enostransko razlago, se je v znanstvenih krogih danes že uveljavilo prepričanje, da je religija silno zamotan in kompleksen pojav, ki ga zato ni mogoče reducirati na eno samo njegovo plat. Še več. Za religijo je bistveno razmerje, ki ga religiozni ljudje vzpostavljajo s stvarnostjo, ki je po

svoji definiciji onstran tega sveta, ki torej ni in ne more biti pojav med pojavi. Tu se sedaj postavlja odločilno vprašanje: ali je religija zgolj »antropogen« pojav, ki v celoti izhaja samo iz človeka in je njeno razmerje z Neskončnim stvar človekove želje ter subjektivne projekcije, ali pa je to razmerje tudi »objektivno«, se pravi dejansko in je to dejanskost treba upoštevati, ko ga razlagamo, opisujemo in razčlenjujemo? To nas pripelje do novega vprašanja: kdo lahko odloči, kako je z dejanskostjo in »objektivnostjo« tega razmerja?

Isto vprašanje lahko zastavimo drugače: ker je religija kompleksen pojav, jo je mogoče obravnavati z različnih vidikov, z različnimi metodami; katera od njih je takšna, da si upravičeno zastavlja vprašanje o transcendentni stvarnosti, s katero hoče biti religiozni človek v razmerju? O tem odloča torej najprej metodologija.

O religiji lahko govorimo od zunaj ali od znotraj. Od zunaj govorijo o njej znanosti, kot so zgodovina, psihologija in sociologija, torej tako imenovane »hermenevtične znanosti«, ki imajo opraviti s človekom, ki je enkratno in svobodno bitje, hkrati pa tudi podrejeno družbenim in psihološkim »zakonitostim«, ki nujno vplivajo tudi na njegovo religiozno življenje. O njej govori tudi filozofija, tako imenovana filozofija religije. Ta pa se lahko loteva vprašanja o dejanskosti religioznega razmerja, ker se po svoji metodologiji od začetka naprej ukvarja z večnimi vprašanji počela, cilja in smisla bivanja v celoti. Končno govori o religiji tudi teologija, ki ni drugega kot religioznost v teoretični in racionalni obliki. Ta je edina, ki govori o religiji od znotraj, in ne od zunaj, kot zgoraj omenjeni miselni napor.

Nikola Skledar nas v svojem delu, ki mu je dal naslov Um in religija, vodi v svet najpomembnejših teorij o religiji. Od omenjenih načinov obravnavanja religijskega pojava je izbral sociologijo, filozofijo in teologijo. Izpustil je torej zgodovino, o kateri pravilno sodi, da z njo ni mogoče priti do odgovora na vprašanje, kaj religija je. Prav tako se ne ukvarja s psihološkimi in psihoanalitičnimi teorijami o nastanku religije, ker področje psihologije ni njegovo področje (prim. 13). Pri obravnavanju teh panog teorije religije pa je v ospredje postavil metodološka vpraša-

nja, za katera vemo, da imajo pri epistemološkem vprašanju o dosegu in veljavnosti znatnosti odločilno vlogo.

Sociologiji je N. Skledar posvetil polovico knjige, od socioloških teorij religije pa je izbral tri najpomembnejše, Durkheimovo, Marxovo in Webrovo. Vsako od teh treh je najprej prikazal v njenih najbolj bistvenih značilnostih, hkrati pa tudi kritično ocenil. Še prej pa obravnava splošne značilnosti sociologije religije, kjer se še posebej trudi, da bi razkril funkcionalistične poglede na religijo in jih zavrnil. V tem pogledu je posebej značilno, da se je ustavil pri našem rojaku Th. Luckmannu in njegovi teoriji o religiji kot »transcendiranju človeške biološke situacije s pomočjo splošnega sistema človeških, posebno etičnih pomenov oziroma z razumevanjem 'zadnjega' smisla v družbi«. Skledar umestno ugotavlja – kot že nekateri drugi pred njim – da gre za prefinjeno funkcionalistično teorijo, tako da je smisel religije v neki funkciji ali človeški koristnosti, namreč v osmišljanju življenja. To pa pomeni, da razume Luckmann »religijsko transcendenco antropološko in sociološko, ne pa metafizično in nadsvetno, kar pa je za religijo konstitutivno in brez česar religija ni več religija« (19). Proti Luckmannu Skledar sprejema tisto pojmovanje sociologije religije, po katerem je njena naloga samo raziskati vezi, ki povezujejo celoto religioznega pojava in življenja s svetnimi in družbenimi pogoji njene obstojanja. Pri tem poudarja, da »sociološka opredelitev religije in ukvarjanje z njo ne more iti onstran meje tistega, kar se da zajeti z znanstveno metodo« (21), kar torej pomeni, da se sociologija religije ne more opredeljevati do čisto teoloških in filozofskih vprašanj o zadnjih temeljih bivanja. Iz tega nato sledi, da je vsaka sociološka opredelitev religije, ki postavlja pod vprašaj nadnaravno ali transcendentni svet ali ga iz svojega pojmovanja religije že vnaprej izključuje in izhaja iz domneve, da je religija samo človeška tvorba, tudi metodološko zgrešena. Prav tako so zunaj dosega sociologije izrazito individualna religiozna doživetja. Zato N. Skledar kritično obravnava tri sociološke modele v pojmovanju religije (simbolnega, eklektičnega in kibernetičnega), ki imajo po njegovem skupno predvsem to, da napravijo iz določene funkcije, ki jo religija kot izrazito kom-

pleksen pojav resnično ima, njen izvor. Zato avtor zagovarja klasično (G. Mensching, J. Wach) sociološko opredeljevanje religije, ki upošteva njene štiri bistvene prvine: vera v nadnaravno stvarnost, obredi in druga verska dejanja, simbolika religioznega predstavljanja nadnaravnega in končno občestvenost, ki zahteva posebno organiziranost in ljudi, ki so zanjo odgovorni.

Tem splošnim načelom sledi podrobnejša analiza treh najbolj znanih sociologij religije: Marxove, Durkheimove in Webrove. Te predstavitve so sorazmerno razčlenjene, hkrati pa kritične. Kar zadeva Marxa, ga N. Skledar prikazuje kot teoretika možnosti, ki ostajajo človeku odprte in jih zato lahko uresniči. »Družbena znanost mora potemtakem vključevati tudi odnos do prihodnosti kot bistvene človeške dimenzije, ki usmerja in osmišlja sedanost in preteklost, ne pa jo zapirati v status quo trenutka, ki ga raziskuje, se pravi, samo v sedanost in preteklost. S tem se vključuje v kritiko obstoječega, še nehumanega in odtujenega...« (27). V tej zvezi mislim, da postavlja Marx več kot samo odprto prihodnost: Marx tudi določa, čeprav le v grobih okvirih, kakšna bo nujno ta prihodnost. Pri svojem kritičnem prikazu Marxove sociologije religije pa N. Skledar najprej ugotavlja, da je Marx spregledal eksistencialno-psihološki vidik religioznega življenja, ki se naslanja na neobvladljivost bivanja. Bivanja ni mogoče docela racionalizirati in družbeno obvladati. Zatem se ustavlja še ob tisti diskriminaciji religije, po kateri je religija vedno in nujno samo odtujitev, medtem ko bi filozofija, morala ali znanost lahko postale neodtujene. Končno pa mu očita določeno »sociologistično monokavzalnost«, zavoljo katere Marx vidi samo družbo in njene zakone, ne povezuje jih pa s splošnimi antropološkimi danostmi, v luči katerih dobiva religija še druge pomene in vloge, ki jih Marx ne vidi (potreba po transcendiranju, celovitosti, smislu itd.). Preden avtor preide k Durkheimu, se na kratko ustavlja še pri Engelsu (tega prikazuje v luči Fetscherjeve misli o Engelsu – oblikovalcu posebnega proletarskega svetovnega nazora) in Leninu.

Podobno kot Marxa predstavlja Skledar tudi Durkheima: najprej podaja splošne, predvsem metodološke značilnosti in izhodi-

šča Durkheimovega »sociologizma«; ta vidi v družbi nekakšno objektivno stvarnost svoje vrste, ki izvaja nad posamezniki določeno moralno prisilo in obstajajo zunaj njih. Družbena dejstva niso samo vsota dejanj posameznikov, temveč več kot to. V tem smislu obstaja družba nad posamezniki, zato Durkheim tudi religijo razlaga v zvezi s tem sociologističnim pojmovanjem družbe. Nasplošno vidi Skledar v Durkheimovi sociološki teoriji dve »splošni značilnosti«: pozitivizem, ki se ne meni za subjektivno plat članov družbe; sociologizem, ki prisoja tako imenovanim družbenim dejstvom »neke vrste kolektivno substanco«. »Družba je avtonomno področje stvarnosti, ki se obnaša po svojih lastnih zakonih in na katero nedružbeni dejavniki nimajo vpliva« (46). S tem je tudi nakazano, v katero smer gre Skledarjeva kritika Durkheimove sociologije in še posebno njegove sociologije religije. Ta se usmerja najprej na Durkheimov pozitivizem, ki ne priznava religioznemu človeku njegovih subjektivnih razlogov, zavoljo katerih sega po religioznih odgovorih in v čemer odseva dejstvo, da vsega, kar je pristno človeško, ni mogoče zreducirati na dejstva, ki se dajo razumeti in obvladati pozitivistično. Poleg pozitivizma očita Skledar Durkheimu funkcionalizem: religija je v službi družbe, kjer najrazličneje podpira njene interese in jim daje vrhovno utemeljenost. Ta funkcionalizem je v najtesnejši zvezi s sociologizmom: če je družba neke vrste vrhunska stvarnost s svojimi lastnimi zakonitostmi in cilji, je jasno, da je vsak človeški pojav tej vrhunski stvarnosti podrejen in v njeni službi. Funkcija religije in s tem njen smisel ni nič drugega kot krepitev družbene harmonije, notranje trdnosti ali strnjivosti in podpiranje socializacije posameznika. Proti vsemu temu Skledar navaja več razlogov. Eni so čisto metodološki: Durkheimovi nazori presegajo meje znanosti in so v bistvu filozofski. Drugi so vsebinski, kjer se še posebej rad ustavlja ob dejstvu, da ima religija velikokrat tudi disfunkcionalno vlogo, ko ruši družbeno soglasje. Enako poudarja, da je posameznik več kot samo člen v družbeni množici: »Nasprotno je osebnost veliko bolj kompleksna in bogata, dejavna, avtohtona in svobodna, kot pa je v Durkheimovem funkcionalističnem (in sociologističnem pojmovanju)« (56).

Tretji sociolog, ki ga predstavlja N. Skledar, je Max Weber. V primerjavi z Marxom in Durkheimom uživa več avtorjeve simpatije; to je seveda razumljivo, saj je tudi metodološko veliko bolj dosleden kot prva dva. Webrovo sociologijo predstavlja Skledar kot sintezo »idealistične« teorije o bistveni razliki med naravnimi pojavi in zgodovinskimi ali družbenimi dogodki, za katerimi stojijo svobodne in odgovorne enkratne človeške osebnosti, in »materialistično« Marxovo teorijo o ekonomskih vplivih na družbeno dogajanje. Ko gre torej za znanstveno obravnavanje ljudi v njihovem zgodovinskem življenju, ni mogoče pričakovati enake izčrpanosti, natančnosti in apodiktčnosti kot v naravoslovju. Še več, v naravoslovju imata odločilno vlogo iskanje in določanje vzrokov kakega pojava, medtem ko gre pri vedah o človeku za »odkrivanje smisla in pomena družbenih, kulturnih pojavov« (59). Človeško delovanje vodijo zato tudi nameni in cilji, ki jih je treba prav tako upoštevati kot vse drugo, zato je med naravoslovjem in vedami o človeku velikanska razlika, ki jo mora upoštevati tudi metodologija. Pozitivizem je v antropoloških vedah nevzdržen. Zato je na tem področju bolj sprejemljivo govoriti o nekakih splošnih težnjah, ne pa o »zakonih« v naravoslovnem pomenu. Posebno pozornost posveča Skledar tudi znanemu Webrovemu pojmu »idealnega tipa«, ki je sociološki nadomestek za razlago s pomočjo »zakonov«. Družbenega življenja ne vodijo zakoni, temveč notranja doslednost in logika določene družbene strukture, ki sicer ni nikoli udejanjena v vsej svoji popolnosti in doslednosti, kateri pa se vendar bolj ali manj približuje. Ko pa govori Skledar o Webrovem pojmovanju religije, poudarja njegovo pomanjkanje smisla za teološko samorazumevanje religije, vendar mu tega ne očita, pač pa mu očita dejstvo, ki je sicer s prejšnjim povezano, da postavlja v ospredje človekove praktične in racionalne interese, ne upošteva pa, da ima človek tudi psihološke, etične in metafizične »potrebe«, ki so za nastanek religije veliko bolj pomembni. V bistvu se tudi Weber nagiba k funkcionalističnemu pojmovanju religije, vendar ne v smislu kakega sociologizma, temveč bolj podobno kakemu Freudu: s pomočjo religije človek osmišlja nesmiselna življenjska dejstva in dobiva upanje na nadomestno odškodnino za

trpljenje. Sicer pa v teh pogledih Weber ni izviren. Veliko pomembnejši je njegov prispevek k uveljavljanju spoznanja o relativni samostojnosti idejnih tokov v zgodovini. Dejansko gre Weberu zasluga, da je ovrgel ekonomistično razlago družbenih pojavov, ki jo je vpeljal Marx, in dokazal, da imajo tudi idejni in kulturni tokovi vpliv na družbeno življenje in celo na ekonomijo. Zato je razumljivo, da nam Skledar dokaj natančno predstavlja Webrovo delo Protestantska etika in duh kapitalizma, ki je v tem pogledu najpomembnejše. S tem Weber seveda ne nadomešča ekonomizma s kulturizmom, saj tudi kulturnih vplivov ne absolutizira, pač pa samo opozarja na njihovo sorazmerno samostojnost, ki je Marx ni priznaval. V tej zvezi mislim, da na koncu Skledar Marxa preveč približa Weberu. Ekonomistična enostranost ni samo lastnost »Marxovih dogmatskih naslednikov«, temveč Marxa samega: Engelsova trditev o ekonomski »zadnji instanci« ni nič drugega kot brezupen poskus rešiti odločujočo vlogo ekonomskih družbenih dejavnikov.

Drugi del Skledarjeve knjige je posvečen pomembnejšim filozofskim in teološkim teorijam o religiji. Če se najprej ustavimo ob filozofiji, lahko omenimo Skledarjevo razvrstitev filozofskih teorij o religiji, in sicer v 4 vrste.

1. Racionalistične so tiste filozofije, ki poudarjajo vlogo razuma v religiji; sem sodijo po avtorjevem mnenju najprej Platon, Aristotel in Hegel. Kar zadeva zadnjega, pojmuje njegov idealizem kot objektivni, panlogističen in panteističen. Te tri oznake pa so vprašljive. V to skupino pa sodijo tudi tiste racionalistične filozofije, ki na podlagi istega sklicevanja na razum pridejo do nasprotne ugotovitve, do ateizma. V tej zvezi se avtor ustavlja pri P. d'Holbachu in L. Feuerbachu.

2. Drugo skupino filozofij predstavljajo nasprotno usmerjene, iracionalistične filozofske teorije o religiji. Tu obravnava Plotina, F. Schleiermacherja. M. de Unamuna in S. Kierkegarda.

3. V tretjo skupino tako imenovanih kompromisnih teorij, ki hočejo združiti racionalno in aracionalno razsežnost verovanja, sodijo po Skledarju najprej Klement Aleksandrijski, Origenes, Abelard in Johan-

nes Scotus Eriugena. Ti še vedno dajajo določeno prednost razumu. Avgustin, Anselm in Tomaž Akvinski pa postavljajo nad razum razodetje oziroma cerkveno opredeljene dogme. Vsem tem teoretikom postavlja Skledar vprašanje: ali lahko um razloži nadracionalno in metalogično bistvo dogme ali skrivnost razodetja?

4. Tako pride na vrsto četrta skupina teoretikov, ki jim avtor pripisuje »agnostičen odnos do transcendentnega bitja«, kamor poleg starih skeptikov uvršča predvsem Kanta: »Mislec, ki je najbolj kleno izrazil agnostično pojmovanje in meje uma v odnosu do transcendentnega, je vsekakor I. Kant« (99). Nato podaja znano Kantovo kritiko dokazov za božje bivanje in prav tako znano stališče o nemožnosti teoretičnega uma priti do kakršne koli naravne teologije. Sklep je tudi pomemben: »To strnjeno tipološko podajanje filozofskega razmišljanja (theoria) o religiji bomo končali tako, da bomo spomnili na našo izhodiščno trditev, da se zdi agnostično pojmovanje njenega konstitutivnega momenta – transcendentnega bitja, ki ga ima za antinomijo spekulativnega uma in ga umešča v bistveno praktično (doživljajsko) območje, tu pa dopušča afirmativno ali negativno razmerje do njega, kot najbolj ustrezen razumski, teoretski pristop« (102). Zato ni čudno, če še na kratko podaja klasične Tomaževe »dokaze« za božje bivanje in jih ocenjuje za nezadostne: »Končnega neproblematičnega teoretičnega dokaza ni« (103). Najmanj, kar je temu treba pripomniti, je, da ostaja v tem delu knjige veliko stvari nedorečenih, predvsem pa to zadnje stališče, ki ga sam imenuje »agnostično«, ki pa ostane zato tudi dokaj nejasno in neopredeljeno. Zdi se namreč, da avtorjev »agnosticizem« ni natanko tisto, kar ta izraz navadno pomeni. Če pa res misli, da sta ateistična in teistična odločitev racionalno popolnoma enako (ne)utemeljeni, je treba reči, da je to nevzdržno. Pravzaprav pa to ne misli, agnosticizem pomeni po njegovem samo to, da so bistvena metafizična vprašanja o počelu, smislu in koncu bivanja trajno odprta in odgovori nezaključeni (prim. 132).

Končno pa se avtor posveča še teološkemu obravnavanju religije, se pravi religioznemu samoumevanju, racionalizaciji, ali bolje, teoretizaciji religioznega življenja, ki ga izvaja ta religioznost sama. Pri tem se omeju-

je na »nekatero novejšo tokovo v krščanski teološki in marksistični misli v smeri njenega dialoga«, kot pove že sam naslov tega poglavja. Zato v njem ni kakšne celovitejšje in bolj izčrpne predstavitve teološke religiologije, temveč se pravzaprav omejuje samo na tiste, danes že polpretekle teološke poskuse, ki so se še posebej izkazali v svojem prizadevanju za dialog s sodobno miselnostjo, predvsem marksistično. To seveda ne velja za prvo skupino, ki jo avtor obravnava: za protestantsko liberalno in dialektično teologijo. Čeprav sta liberalna in dialektična teologija po svoji temeljni usmerjenosti bistveno različni in si celo izrečno nasprotujeta, ju avtor obravnava skupaj, dejansko pa se bolj obširno ustavlja samo pri Bultmannu in pri njegovi subjektivaciji religije, se pravi pri njegovem poskusu, da bi v vsakem »objektivističnem« verskem izreku odkrili eksistencialni, bivanjski in subjektivni smisel. Pri tem mora ugotoviti, da s samo Bultmannovo demitologizacijo še ni mogoče združiti marksizma in krščanstva. Tukaj bi lahko tudi postavili vprašanje: ali ni tudi krščanstvo nekaj več kot tisto, kar od njega ostane pri Bultmannu. Za Bultmannom pride na vrsto K. Rahner, vendar, žal, predvsem samo kot sogovornik marksistov, kot avtor predavanja Krščanstvo kot religija absolutne prihodnosti. Končno se ustavlja še pri Holandskem katekizmu, toda tu je predvsem pozoren na njegovo predstavitev marksizma in ga popravlja. Zadnjih deset strani tega poglavja pa je posvečenih »odprtemu marksizmu, religiji in dialogu«. Tu govori predvsem o italijanskih marksistih in njihovem razmerju do religije (Gramsci, Togliatti, Berlinguer in Radice), ter o Francozu R. Garaudyju. Tudi tu je – tako kot pri navedenih teologih – seveda malo vprašljiva reprezentančnost teh predstavnikov marksizma. V vseh teh krščanskih in marksističnih poskusih ga zanimajo predvsem tisti pogledi, ki so nedogmatski in ki priznavajo določeno samostojnost ter človeško pristnost nasprotnemu nazoru. Ko gre za teologe, ga zanima predvsem tisto, kar bi po koncilsko lahko rekli »relativna avtonomija tostranstva«, ko gre za marksizem, se veseli vseh priznanj krščanstvu pristne človeške vsebine.

Sklepno razmišljanje ima naslov: Odnos in možnosti sociologije religije, filozofije religije in teologije glede na religijo in transcen-

dentno bitje. Kakih novih trditev ta sklep ne prinaša, pač pa povzema celotno delo. Najprej izredno močno poudarja, da znanstven pristop ni edini, zato se znanstvenik ne more zapreti samo vanj in imeti vsa druga možna področja stvarnosti, ki pa znanstveno niso obvladljiva, za nična. Prav tako močno poudarja, da tudi znanost sloni na nedokazanih predpostavkah. Sociologiji pa pripisuje značilnost »humanistične in kritične znanosti«, zavoljo česar je lahko do religije tudi kritična in lahko postavlja »o tem lastne vrednostne sodbe« (133). Mislim, da je to (Goldmannovo in marksistično) stališče vprašljivo oziroma se taka sociologija nujno spreminja v filozofijo. Ko obravnava filozofsko obravnavanje religije, postavlja za izhodišče dejstvo, da človek kot bistveno prigodno in končno bitje, ki ni svoj izvor in konec, lahko ta izvor in cilj identificira kot Boga ali kot nič. Zadnja odločitev je ateistična, o njej pa avtor pravi: »Ateizem je tako ena možnost, eden izbor človeškega življenja, ta pa izhaja iz izvorne človekove prometejske težnje, da postane sam bog, da z negacijo božanstva sebi zajamči svobodo in neoviranost duha in ustvarjalnosti« (134). Prvi del te trditve povzema tisto ocenjevanje ateizma, po katerem je ta človeško pretiravanje in samonapihovanje, drugi pa kaže na njegovo neobveznost: zavoljo svobode ni treba odklanjati Boga. V tej zvezi je treba reči, da vsak ateizem ni takšen. Končno pa poudarja kot posebno pomembno trditev, da je noben pristop religijskega pojava ne izčrpa, da ni noben brez predpostavk in da se zato noben ne more zapirati vase (139).

Skledarjevo delo dobi pravi pomen, če ga postavimo v kulturni okvir, v katerem je nastalo in izšlo. Nekatera vprašanja omenja zelo na hitro, nekaterih, ki so danes zelo pereča, ne obravnava (Freudova teorija o religiji, Heideggerjeva poznejša filozofija, ki obravnava vso teologijo kot »onto-teologijo«, možnost nekakšnega transcendentalno-antropološkega dokaza za božje bivanje v duhu Rahnerjevega »transcendentalnega izkustva«, kot ga opisuje v Grundkurs des Glaubens itd.). Iz dela pa se jasno vidi osnovni cilj in ta je v bistvu dosežen: pokazati v okolju, kjer še prevladujejo dogmatske marksistične redukcije religije na človeško družbeno odtujitev, da je to stališče metodološko zgrešeno in zato neznanstveno.

Anton Stres

Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen. Theologische Berichte XIV. Benzinger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln 1985, 212 str.

V zbirki *Theologische Berichte*, ki jo izdajata teološka visoka šola iz Chura in teološka fakulteta iz Luzerna v Švici, je izšel kot njen 14. zvezek zbornik razprav s področja katoliškega socialnega nauka. Zbornik je posvečen ljubljanskemu nadškofu Alojziju Šuštarju za njegov 65. rojstni dan (14. novembra 1985), in sicer »v znamenje hvaležnosti ter nenehne kolegialne povezanosti« zavoljo njegovih nekdanjih dejavnosti v Švici. Tu je bil najprej profesor moralne teologije v Churu in sodeloval pri ustanavljanju zbirke *Theologische Berichte*, nato pa kot škofov vikar v Churu in kot koordinator švicarske sinode kazal posebno zanimanje za družbenoetična vprašanja. Tako piše v posvetilu.

Zbornik vsebuje pet razprav. Prvo in najobsežnejšo je napisal Hubert Frankemölle in ji dal naslov *Družbena etika v Novi zavezi* – novejše raziskovalne smeri, odprta vprašanja in hermenevtične pripombe. V uvodnih poglavjih govori najprej o prispevku, ki ga lahko daje Sveto pismo sodobni krščanski družbenoetični teoriji, saj ni v njem posebej izdelanega družbenoetičnega nazora in ga je zato treba nekako izluščiti; tudi ni spodbujevalnih nagovorov ter nekaterih določenih praktičnih navodil.

Pri tem avtor nenehno poudarja velik pomen tako imenovane družbenozgodovinske metode in razčlenitve svetopisemskih besedil. Ta družbenozgodovinska metoda je podobna marksistični »materialistični« metodi in se nanjo tudi izrecno sklicuje. Gre za upoštevanje določenih družbenih, gospodarskih, političnih in organizacijskih okoliščin, ki so nujno botrovale posameznim svetopisemskim tekstom. Tako po mnenju družbenozgodovinskih razlagalcev ni vseeno, ali je kakšno besedilo nastalo v mestu ali na deželi, v Judeji ali v helenističnem okolju, v karizmatični ali institucionalizirani skupnosti, med revnimi, potujočimi pridigarji, ki so »vse zapustili« in so zato lahko terjali popolno odpoved imetju, družbeni zavarovanosti in racionalnemu izkoriščanju zemeljskih dobrin, ali pa je to bilo v okviru kake skup-

nosti, ki so jo sestavljali ljudje srednjega stanu in ki so ostali vezani na določen življenjski slog in njegove zahteve. Avtor poudarja, da je družbenozgodovinska analiza samo nadaljevanje že sprejete zgodovinske kritike evangeljskih tekstov, tako da je ne absolutizira, temveč jo hoče samo uveljaviti kot nujno dopolnilo k drugim raziskovanjem zgodovinskih okoliščin pri nastanku sedanjih svetopisemskih tekstov.

Vendar pa je ta razprava v glavnem bolj metodološka. Veliko obravnava razne metodologije in avtorje različnih smeri, tako da je pozornost posvečena predvsem metodologiji in primerjanju raznih razčlenitev (eksistenencialne, redakcijske, tekstnokritične, oblikovnokritične), manj pa podaja določene in vsebinske dosežke teh razčlenitev. Eno izmed redkih določenih izvajanj se nanaša na poudarjanje razlike med tistimi Jezusovimi učenci, ki so bili revni popotniki in zato tudi etično radikalni v svojih zahtevah po popolni nevezanosti in celo brezbriznosti do imetja in družbene zavarovanosti, in drugimi njegovimi »simpatizerji«, ki so ostali na svojih domovih in v svojih vsakdanjih sredinah, zato pa tudi niso mogli biti tako radikalni v nekaterih etičnih zahtevah. Kaj vse to pomeni in kako daleč je ta radikalizem obvezen tudi za vse druge Jezusove učence, pa je za te družbenozgodovinske razlagalce Svetega pisma še odprto vprašanje. Le eno je jasno: življenjski slog sledi iz religioznega sporočila, ne pa obratno (prim. 59). Poglavitno prelomnico vidi avtor v prehodu v helenski sredozemski in mestni svet. Tu naj bi se bil sedaj začetni družbenoetični radikalizem, značilen za sinoptike, umaknil tako imenovanemu »patriarhalizmu ljubezni« (*»Liebepatriarhalismus«*). Tako imenujejo nekateri razlagalci določeno konformistično praksičansko etiko, ki je sprejemala tedanje razlike med bogatimi in revnimi, svobodnimi in sužnji in jih je hotela samo omiliti s svojo zapovedjo ljubezni in bratske solidarnosti. A tudi tu ostaja odprto vprašanje, koliko je ta družbenoetični model pomenljiv za nas tudi danes, čeprav je nedvomno prav to odločilno pripomoglo, da je krščanstvo postalo državno priznana vera.

Družbenozgodovinskim razčlenitvam se zastavlja naslednje pomembno vprašanje: koliko so v naših, bistveno drugačnih druž-

benih razmerah še obvezna navodila, ki so jih narekemale takratne okoliščine? To avtorja pripelje do znanega vprašanja o avtonomnosti krščanske etike, končno pa do vprašanja, kako iz Svetega pisma črpati smernice za sedanje življenje. Pri tem zadnjem vprašanju zagovarja mnenje, da je treba biti ustvarjalen, povezan s skupnostjo verujočih in sprejemati razne navdihe, kot so jih tudi svetopisemske skupnosti dobivale iz svojega okolja ali izročila, a so jih vedno tudi preoblikovala v luči svoje vere v novo smiselno celoto. Predvsem pa je to oblikovanje za naš čas odvisno od tega, koliko je bralec ali poslušalec zavzet za božjo besedo, tako da je sprejemnik božje besede odločen sodejnik pri tem oblikovanju. Verska praksa ni samo izpeljanka iz verske teorije, temveč jo tudi sodloča. Kot že rečeno, razprava je predvsem metodološka, nakazuje najrazličnejše smeri in prikazuje številna načelna ter metodična stališča, ne podaja pa vsebine svetopisemske družbene etike, pač pa na koncu ugotavlja, da je tudi ni mogoče podati v obliki sklenjenega in nadčasovnega sklopa načel in navdila.

Druga razprava je kratka in zgodovinska, njen avtor je Albert Gasser, obravnava pa onstransko usmerjeno pobožnost in družbeno angažiranost v 19. stoletju, in sicer ob švicarskem kapucinskem patru Teodoziju Florentiniju (1808–1865), ki je ustanovil posebno družbo redovnic za nego bolnikov, se močno zanimal za vzgojo delavske mladine, hkrati pa ni nič manj zavzeto gojil pobožnost in mistično ljubezen do Boga. Na tem in drugih primerih dokazuje, da je abstraktno postavljati nasproti ljubezen do Boga in ljubezen do bližnjega. Mnogi cerkveni očetje in veliki mistiki so bili hkrati tudi izjemno zavzeti za blagor bližnjega. »Zgodovina duhovnosti in mistikov potrjuje naslednje: čimbolj je kdo predan Bogu brez pridržkov, tembolj svoboden je in s tem sposoben, da se žrtvuje za druge. Radikalna bližina Boga postavlja sočloveka na najbližje mesto« (103).

Tretjo razpravo je prispeval moralist Franz Furger. Razpravlja o krščanski etiki v njenem razponu med posameznikom, občestvom in družbo. Najprej razlikuje tri ravni moralnih vprašanj: raven posameznika, raven občestvenih medčloveških razmerij, ki ostajajo v okviru neposrednih osebnih stikov

in odnosov, in končno raven družbenega in političnega življenja. »Na tej ravni se moralna odgovornost ne nanaša več neposredno na ljudi, temveč zadeva družbene strukture« (116). Nato podaja kratke zgodovinske prikaze, kako so v dosedanji moralki obravnavali posamezna značilna vprašanja na vsaki teh treh ravni, na koncu pa podaja zahtevo po taki izhodiščni antropologiji, ki bi omogočala skladno in bolj povezano obravnavanje vprašanj na vsaki izmed teh treh ravni. Takšno človekovo podobo vidi v svetopisemskem pojmovanju človeka. Glede ravni posameznikovega osebnega odločanja opozarja na Adama in njegovo dialoško razmerje do Boga, nato pa tudi osebno poklicanost vsakega človeka, ki izključuje, da bi se posameznik kakor koli utapljal v množici. Ker pa ima osebna poklicanost takoj tudi medčloveško razsežnost, smo že s tem na drugi ravni medčloveških razmerij. Vsakdo mora spoštovati pravice drugega tako, kakor zahteva spoštovanje lastnih pravic. Po drugi plati pa prav razumljena ljubezen do bližnjega ne pomeni, da se mora človek »izničiti«, saj lahko kaj takega »samo škoduje resnični medčloveškosti« (132). Ljubezen do sebe in ljubezen do bližnjega se dopolnjujeta, ne pa izključujeta. To seveda ne izključuje popolne predanosti v službi bližnjega, hkrati pa ne gre tega enačiti z zapostavljanjem ali »izničanjem« sebe. Veliko težje je svetopisemsko utemeljiti družbenopolitično razsežnost življenja in etične odgovornosti, saj tedaj, ko je nastajalo Sveto pismo, še ni bilo družbenopolitične zavesti v današnjem pomenu. Pač pa se je zgodnja krščanska skupnost zelo živo zavedala svoje zgodovinske vloge in odgovornosti za usodo vsega človeštva. S tem pa je tudi družbenopolitična raven moralne odgovornosti dovolj jasno nakazana. Svojo razpravo končuje Furger z metodološkim premislekom, češ da je človeška resničnost tako raznovrstna, da je ni mogoče zreducirati na eno samo načelo ali en sam vidik. Moralni premisleki morajo ostati takšni, da bodo upoštevali vso raznolikost življenjskih ravni in en vidik dopolnjevali z drugim.

Četrti prispevek je napisal Werner Kroh in mu dal značilen naslov: Katoliški družbeni nauk na razpotju. V resnici gre za tri razpotja. Na razpotju je vsa naša družba, kjer se zastavlja vprašanje, ali bomo živeli še naprej

tako kot doslej, čeprav vemo, da nas to pelje v pogubo. Pri tem ozaveščanju, da je nujen preobrat, ima tudi Cerkev pomembno vlogo. Na razpotju je tudi Cerkev, saj mora svojo družbeno vlogo bolj tesno povezovati s svojo neposredno moralno in religiozno vsebino, tako da ne bo nihče več mogel kot doslej ločevati svoje osebne (zasebne) vernosti od svojega družbenega delovanja in odnosa, ki ga ima do zapostavljenih v najrazličnejših pomenih te besede. Pri tem so posebej pomembne avtorjeve pripombe glede nekakšne družbenopolitične odmevnosti krščanskega verovanja v vstajenje od mrtvih. V njem vidi spodbudo k vsesplošni solidarnosti in pravičnosti. »Obča solidarnost in pravičnost obstajata šele takrat, kadar obstaja prihodnost tudi za tiste, ki trpijo po krivici, ki so zatirani in jih zgodovina pozablja« (153). Tretje razpotje pa je razpotje teologije. Tu se avtor zavzema za novo pojmovanje razmerja med verskim znanjem in ravnanjem. Ravnanje ni samo posledica vere, temveč je njen bistveni, sestavni del. Zato sta verska teorija (teologija) in določeno družbenopolitično zavzemanje veliko bolj tesno povezana, kakor se je tega zavedala dosedanja teologija. Avtor se zavzema za »prednost prakse« (159), se pravi za tako pojmovanje teologije, ki se v prvi vrsti naslanja na določeno evangeljsko spreminjevalno družbeno prakso in je z njo najtesneje povezana. Krščanska etika ne more biti etika reda, temveč spreminjanja, in sicer zaradi krščanskega »eshatološkega pridržka«. S tem naj bi krščanstvo dobilo novo družbeno vlogo in mesto, pomagalo naj bi tudi reševati krščanstvo. Jasno je, da je ta razprava pod močnim vplivom Metzove politične teologije in južnoameriške teologije osvoboditve.

Zadnji prispevek je posvečen vprašanju okolja. Napisal ga je Hans Halter in mu dal naslov: Teologija, Cerkev in vprašanje okolja. Prispevek teologije k ekološki etiki. Gre za zelo poučen pregled teoloških in moralnih vprašanj, ki se nam zastavljajo ob sedanji krizi okolja in našega preživetja. Napisan je pod vplivom očitkov na račun krščanstva, češ da je zaradi svojega antropocentrizma, demitologizacije narave in linearnega pojmovanja časa pospeševalo tisti brezobzirni odnos do narave, ki nas je pripeljal do sedanje krize. Če so torej nekdaj očitali veri, da je zavirala razvoj, ji sedaj nekateri moderni

ekologi oponašajo, da ga je pospeševala; po krščanskem pojmovanju je namreč človek dobil naročilo, naj si podvrže zemljo in ji gospoduje, to pa je odločilno prispevalo k tisti miselnosti, ki je na koncu pripeljala do tega, da je sedaj ogrožena ne samo narava, temveč tudi nadaljnji človekov obstoj. Nato avtor razčlenjuje najrazličnejše ekološke teologije in njihova izhodišča. Ta so lahko dvojna: teologija stvarjenja in teologija odrešenja, ki zajema tudi zunanjo naravo. Avtor je zelo kritičen do nekaterih pretiranih ekološko-teoloških poskusov, predvsem tistih, ki hočejo sedaj iz krščanstva narediti nov kozmocentrizem. Med osrednje nerešene zadeve uvršča vprašanje, kakšno samostojno vrednost ima narava brez človeka, opozarja na nesprejemljivost tistih teoloških poskusov, ki vodijo v nekakšno ponovno podrejanje človeka zunanji naravi in pripisujejo njenim zakonom samostojno etično avtoriteto. Izhoda ne vidi v odklanjanju antropocentrizma, temveč v njegovem pravilnem pojmovanju. Če je človeku naročeno, naj gospoduje zemlji, mu je s tem dana tudi odgovornost za svet in njegovo prihodnost. Rešitev je torej v poglobljenem pojmovanju svetopisemske misli o gospodovanju nad svetom, ne pa v kritiki ali celo zavračanju te misli. Ta poglobitev pa mora potekati tako, da bo poglobljala odgovornost za svet in prihodnje rodove. Vsekakor je zanj poglobljena teologija stvarjenja in stvarstva najpomembnejše teološko izhodišče za ekološko teologijo. Drugo izhodišče je kristološko, v pomenu, ki ga ima Kristus kot prvorojenec vsega stvarstva in njegov odrešenik. Ker je v tem pogledu veliko poskusov v različne smeri, se dotika vseh vidnejših. Pomembno je tudi, v čem vidimo vir sedanje nesreče: ali je za to že kriva svetopisemska naloga, naj si človek podvrže stvarstvo, ali je nasprotno za to odgovoren greh, ki je spridil izvrševanje te naloge? Poleg čisto dogmatičnih virov ekološke etike podaja tudi stališča raznih Cerkev, ki so se začela izredno hitro zanimati za ekološko vprašanje. Končno pa se sprašuje, kakšno vlogo ima lahko pri reševanju tega vprašanja krščanstvo. Vidi jo predvsem v spodbudah, ki jih lahko daje samo vera, da se moreta spreobrniti in predrugačiti življenjski slog naših sodobnikov, saj se brez tega ne bo bistveno izboljšalo naše razmerje do narave. Zagovarja namreč

tako pojmovanje morale, ki sodi, da krščanski prispevek k moralni ni toliko v kakšnih posebnih vsebinah ali nalogah, temveč bolj v celotnem religioznem kontekstu in zadnjem osmišljanju etičnih ukazov. Zato tudi poudarja potrebo po poznavanju ekoloških vprašanj, tega pa nam ne more dati samo Sveto pismo, temveč ga lahko dobimo od ljudi, za to strokovno usposobljenih. Sveto pismo pa nam lahko pomaga predvsem k zadnji utemeljitvi vrednostnega in moralnega spreobrnjenja, brez katerega ne bo rešitve, a ga je najteže doseči. Poudarja tudi pomen ustreznih etičnih odgovorov na določena vprašanja (npr. glede atomske energije) ter svari pred novimi lažnimi upi in možnostjo, da bi ideologizirali ekološka vprašanja. Vsekakor je ta razprava med najbolj jasnimi, poučnimi in vsestransko kritičnimi, kar jih vsebuje ta zbornik.

Na koncu je treba reči: zbornik, posvečen sedanjemu stanju katoliškega in krščanskega družbenega nauka, seznanja bralca predvsem z nalogami in odprtimi vprašanji, ki se na tem področju zastavljajo krščanskemu mislecu. Podaja resnično zanimive pregledne novjše literature in najbolj vidnih zadevnih stališč ter opozarja na slepe ulice ali nezadovoljive rešitve. Zato ne prinaša novih vsebinskih spoznanj, pač pa odkriva področja in različne poti, ki so na njih že izhrojene. Vsakemu, ki bi se rad lotil teh izredno perečih in zanimivih zadev, daje zbornik nepogrešljivo informacijo o tem, kako se ta vprašanja zastavljajo danes in v katere smeri je treba iskati odgovore.

Anton Stres

Concilium 1986, 207

Concilium 207 je predzadnja številka iz letnika 1986 in je posvečena vprašanju ubogih v sedanjem svetu. Seveda ne gre za klasično obravnavanje revnih in ubogih, temveč za sodobno vprašanje tretjega sveta Afrike, Azije in predvsem Južne Amerike. Ker so papeži, predvsem Janez Pavel II., pogosto poudarjali, da je »prednostna odločitev za uboge« značilnost pokoncilske Cerkve, obravnava ta številka revije *Concilium* sodob-

no vprašanje nerazvitosti in izkoriščanja revnih predelov tretjega sveta in vidi v tem dejstvu poseben »izziv bogatim deželam«, kot se glasi podnaslov te številke.

Uvodnik sta napisala L. Boff in V. Elizondo. Po njunem mnenju vključuje »prednostna odločitev za uboge« za Cerkev in teologijo šest stvari: 1. na uboge je treba gledati z očmi ubogih; 2. treba se je solidarizirati z njihovo stvarjo; 3. treba se je povezati z njihovim bojem in s prizadevanji, ki so različna od dežele do dežele in od celine do celine; 4. treba je zaživeti, kot živijo ubogi, se pravi drugače kot v sodobni porabniški družbi; 5. treba je odkriti mehanizme, ki povzročajo revščino; 6. tudi teologija se mora posvečati vprašanju ubogih in razkrivati oblike v luči božjega načrta zgodovine odrešenja.

Prva razprava je posvečena nastanku bogastva bogatih. Napisal jo je J. de Santa Ana in opisuje, kako je prišlo do današnje akumulacije kapitala v rokah sedanjih bogatašev. Pri tem še posebej opozarja na obdobje kolonializma in na sedanji mednarodni ekonomski in finančni red, katerega temelje so položili predstavniki kapitalističnih držav leta 1944 na sestanku v Bretton Woods. Ta red omogoča mednarodno gospodarsko poenotenost, omogoča tudi znane večnacionalne družbe, končna posledica vsega tega pa je, da je blago, ki ga lahko prodajajo revni, vedno cenejše (surovine), s tem pa postajajo bogati še bolj bogati in revni vedno bolj revni, kajti presežno vrednost vseh gospodarstev si prillaščajo sedanji lastniki narodnega in mednarodnega kapitala. Na koncu avtor še pojasnjuje nastanek sedanje velike mednarodne zadolžitve, katere posledica je v tem, da mnoge dežele v razvoju proizvajajo sicer veliko več, kot so v preteklosti, vendar pa so zaradi dolžniških obveznosti vedno bolj revne, ljudstvo pa živi v lakoti in nima najnujnejšega, medtem ko odplačevanje dolgov prinaša nove velike dobičke lastnikom kapitala.

Drugi članek je napisal ameriški jezuit John Kavanaugh. Piše o ameriškem malikovanju bogastva, ki ima tri obraze: uživanje v posesti in porabi, v spolnosti in gospodovanju. Daje zelo določne podatke o tem, kako Američani po božje častijo bogastvo, seks in gospodovanje. Ti njihovi maliki pa jim gospodujejo in njihovi oboževalci se sami spreminjajo vanje. Hkrati pa to ozračje dela veli-

ko nasilje nad evangeljskim sporočilom in mu postavlja meje: Američani se imajo za kristjane, vendar je Kristus ukrojen po njihovi meri.

Tretji članek je izpod peresa španskega benediktinca Juana Alfara, ki pa trenutno živi in dela v Ameriki. Govori o starozavezni teologiji ubogih, ki jih Bog ščiti in osvobaja. Na dolgo razčlenjuje teološko misel izhoda iz Egipta, kar je razumljivo, saj je to priljubljena tema teologije osvoboditve. »Nekateri latinoameriški bibličisti, povezani s teologijo osvoboditve, govorijo, da je izhod iz Egipta tipičen primer ali paradigma prilike o zatiranju. Četudi opozarjajo pred preveč preprostim in fundamentalističnim razlaganjem tega besedila in njegovega povezovanja s sedanjim položajem, pogosto prav to delajo« (39–40). Seveda pa avtor vztraja pri trditvi, da je poročilo o izhodu iz »hiše sužnosti« temeljnega pomena za starozavezno zavest o tem, da Bog varuje in odrešuje uboge in zatirane. Hkrati pa tudi poudarja, da zunanja osvoboditev ni dovolj, kajti nekdanji zatiranci lahko hitro postanejo sami zatiralci. Zato je izhod iz Egipta najtesneje povezan s sklenitvijo Zaveze, ki bi morala zagotavljati notranjo svobodo, to pa se seveda ni zgodilo. Nato podaja zelo zanimivo razlago desetih egiptovskih nadlog, deli jih v tri skupine in vidi v njih upodobitev treh razsežnosti zatiranja in konflikta: teološke, političnega in družbenoekonomskega. »To so bistveno sestavni deli celostnega spopada za osvoboditev. Vsak vidik boja za svobodo vključuje teološke, politične in gospodarske stvarnosti« (44). Končno pa podaja teologijo zaveze, ki je po njegovem sestavni del osvobojenja in ki bi morala zagotavljati, da v izvoljenem ljudstvu ne bi bilo ubogih in izkoriščanih. Popolna osvoboditev potemtakem nujno vsebuje moralno razsežnost: pravičnost in služenje soljudem.

Znani francoski protestantski teolog Georges Casalis je prispeval razpravo o Jezusovem odnosu do bogatih in ubogih. Na dolgo razčlenjuje Markovo pripoved o bogatem človeku, ki je hotel iti za Jezusom, pa mu je končno njegovo bogastvo to preprečilo. Tudi takrat, kadar Jezus nastopa proti bogatinom, je to iz ljubezni do njih: tudi tega bogataša, ki ga ima Casalis za starejšega človeka, ima Jezus rad. »Ima rad bogataša, kot Bog vedno

ljubi, kot ima rad Ozej svojo nezvesto in prostituirano ženo, kot ima Bog rad celo svoje sovražnike . . .« (54). Bilo bi pa seveda novo farizejstvo, če bi se nad bogatašem in sveto-pisemskimi farizeji sedaj mi farizejsko pohujševali in zahvaljevali, da nismo takšni, kot so bili farizeji. To Kierkegaardovo opozorilo velja po avtorjevem mnenju za nas vse. Končno pa Casalis razširi pojme bogatih in ubogih na konformizem in nekonformizem. Uboštva je veliko vrst, v bistvu pa je uboštvo bistvena nenavezanost na karkoli, tudi na svoja dobra dela ne (farizejstvo). Ta nenavezanost vodi v popolno razpoložljivost in pripravljenost, torej v nekonformizem, medtem ko se med seboj podpirata posest in vezanost. Na koncu pa avtor opozarja, da je tudi to osvobojenje dar milosti, ne pa nova oblika legalizma: »klic je milost, odgovor je svoboda«: biti ubog ni zahteva, to nam je podarjeno, kajti pri ljudeh je to nemogoče.

Poučna je razprava, ki jo je napisal nemški teolog Rainer Kampling o revnih in bogatih v stari Cerkvi pred Konstantinom in po njem. Avtor ugotavlja, da cerkveni očetje nihajo med dvema stališčema: zahtevo po odpovedi bogastvu in popolnem uboštvu in zahtevo po uporabi bogastva v dobre name-ne. V 2. stoletju zagovarjata prvo avtor Hermesovega pastirja in Tertulijan, drugo pa Klement Aleksandrijski, ki živi v enem najbogatejših mest cesarstva. Sicer pa tisti krščanski pisci, ki so bogatim posebno nenaklonjeni, opozarjajo, kako so bogataši v mirnem času bolj malomarni, med preganjanji pa manj stanovitni. Ciprijan je primer škofa, ki je znal skrbeti za uboge. Avtor opisuje razmere v predkonstantinski Cerkvi, ki je znala organizirati dovolj učinkovito pomoč najrevnejšim in je bil tudi to razlog, da ji je Konstantin dal svobodo. Odločilno vlogo pri tej organizaciji je imel škof. »Cerkev se je izkazala za sposobno, da je vzpostavila aparat, ki je bil sposoben funkcionirati pod škofovim vodstvom in dajati učinkovito pomoč. K temu pa je bilo končno tudi nakazano, kako je možno spraviti družbena nasprotja. Na splošno se je Cerkvi posrečilo, da je brez večjih sporov združevala revne in bogate, tako da je bogate spodbujala k solidarnosti in družbeni uporabi njihovega premoženja. Družbenega stanja ni napadala, pač pa je blažila njegove negativne učinke na najbolj

šibke člane – vsaj znotraj Cerkve. Glede na prihodnjo moč Cerkve v konstantinskem cesarstvu lahko rečemo, da ji je njeno delovanje v prid ubogim gotovo zagotovilo veliko zaupanja, saj so jo imeli za tisto, ki ščiti ljudi, na katere ni nihče pozoren. Kajti po teoriji ubogi v Cerkvi niso bili samo navadni predmet kakršne koli dobrotnosti, temveč so stali ob bogatih kot enakopravni subjekti, ki so sprejemali od bogatih to, do česar so imeli pravico kot do božjega daru« (69). Že v času pred svobodo pa pozna Cerkev ponekod tudi že nekakšne razredne boje. Ko gre za imenovanje rimskega škofa, hoče dvakrat višja krščanska družba enega, nižji slogi pa drugega kandidata.

Ko dobi Cerkev svobodo, se razmere začno tudi spreminjati. Najprej postane iz že omenjenega razloga Cerkev sama bogata, dobi velika posestva, s katerimi tudi učinkovito pomaga tistim, ki jih država ne pozna. Država sama priznava Cerkvi njeno vlogo in škofoje nosijo časten naslov »očeta ubogih«. Cerkev pa postaja tudi sama – vsaj ponekod – izredno bogata, kar ima nujno za posledico, da je tudi sama vedno bolj na strani bogatih. Pojavljajo se tudi kritiki te Cerkve, ki opozarjajo – proti razlogom Klementa Aleksandrijskega – da je bogastvo zlo in ga ni mogoče opravičevati s koristjo, ki ga imajo od njega ubogi. »Ukini bogastvo in ne boš več našel ubogih.« Vendar je Cerkev take skrajne kritike že začela obsojati. Pač pa je še vedno močno skrbela za uboge in organizirala pomoč. Ambrož, Bazilij Veliki in Janez Krizostom so znani kritiki skopuštv in začenjajo ustanavljati ustanove zanje. V njihovih nastopih je zelo jasna zavest, da ta svet ni takšen, kot bi moral biti. Ugotoviti moramo, da bogati kristjani niso bili sposobni spremeniti sveta, da od bogatih kristjanov prvega sveta tega tudi danes ne kaže pričakovati, dovolj pesimistično zaključuje Kamping.

David Flood je ameriški frančiškanski zgodovinar, ki živi sedaj v Nemčiji in je napisal razpravo *Evangeljsko uboštvo in ubogi*, v kateri najprej podaja ozadje raznih gibanj za evangeljsko uboštvo (slediti gol golemu Jezusu) v 12. in 13. stoletju, predvsem valdenzov in njim podobnim »oglavničarjem« iz južne Francije (capuchonnes), pa pojav spokornikov, nato pa vlogo uboštva v prvi Frančiško-

vi skupnosti. Proti ustaljenemu prepričanju dokazuje, da prvi Frančiškovi bratje sprva niso mislili biti posebej ubogi. »Uboštvo nima nikakršne formalne vloge v začetnih frančiškanskih zaobljubah« (79). »V praktičnem življenju niso bili Frančišek in njegovi bratje nikoli ubogi« (79). Od drugih in pravih asiških ubožcev se Frančiškovi bratje razlikujejo po tem, da imajo smiselno, priznано, upoštevano in urejeno življenje, imeli so svoje delo na polju, v delavnicah in v zavetiščih za gobave in uboge, imeli so najpotrebnejše za življenje, kar sta jim nudila bratsko občestvo in beračenje. Avtor dokazuje, da se je teorija o uboštvu pojavila šele takrat, ko so jih someščani izgnali iz Assisija. Njihovo kulturno okolje je dalo razlago frančiškanskega načina življenja, po katerem je to življenje ubogo. Okolje je naredilo iz njih ubožce, ker je v uboštvu videlo krščanski ideal. »Ko so frančiškani postajali čedalje bolj ugledni kot spoštovanja vredni možje in ženske, so morali glasniki družbe in lastniki priznati njihovo upravičenost. To so storili zelo hitro, in sicer v okviru svojih izrazov. Imeli so za to primerna civilizacijska sredstva. Frančišek je bil popoln ubožec, frančiškani so ponovno uvedli življenje prvotne Cerkve. Bili so zgled krščanske kreposti. Izobraženi ljudje tistega časa so hoteli takšne vrste razlago, nikoli niso pojmovali frančiškanskega gibanja tako, kot je prvotno gibanje pojmovalo samo sebe. Uporabljali so idejo »apostolskega življenja« (vita apostolica), da so iz tega gibanja naredili sestavni del svojega sveta, kot delajo to danes zgodovinarji« (80–81). V nadaljevanju pa avtor opozarja na napetosti, ki so jih povzročali tako valdenzi kot frančiškani, saj so postavljali pod vprašaj trdno strukturirano in urejeno srednjeveško družbo: frančiškani so ostali, ker so se dali nekako vključiti v svoj svet, valdenzi in druga podobna gibanja so bili obsojeni in so propadli. Na okncu pa avtor opozarja na to, da so pristaši takratnih gibanj uboštva »bili vesela novica za zapostavljane in uboge svojega časa . . . Dokler so gibanja za uboštvo še naprej oporekala temeljnim ustaljenim navadam svojega časa, so bratje in sestre še naprej predstavljali veselo novico za slabotne in potrebne« (84).

M. Clevenot iz Francije piše o znanih jezuitskih redukcijah v Paragvaju v 17. stoletju. Najprej podaja znane zgodovinske podatke o zgodovinskih razmerah, nasprotjih med španskimi in portugalskimi osvajalci, nečloveškem ravnanju z domačini, njihovem zaslužnjevanju, odporu misijonarjev do ravnanja konkvistadorjev in nastanku znanih jezuitskih redukcij. Nato na kratko podaja nekaj značilnosti življenja v redukcijah: velika uniformiranost, stroga disciplina, evropocentrizem, zavoljo katerega je bilo evropsko izenačeno s človeškim. Nato podaja dve načeli, ki sta vodili jezuite pri organizaciji redukcij: 1. vzgoja Indijancev, kot da še niso zreli ljudje, temveč nezreli otroci; 2. ta vzgoja pomeni evropeizacijo Indijancev. »Proti zlorabam kolonizacije zahtevajo za domačine pravico do življenja, do svobode, do lastnine. Imeli so za dolžnost, da »dvignejo« Gvaranije do tega ideala, ki je bil zanje nepresegljiv, biti dober kristjan, torej pravi Španec« (89). Na koncu podaja avtor še okoliščine in zgodovinske ter politične razloge, zaradi katerih je ta edinstven poskus v zgodovini propadel, prikaz pa zaključuje z ugotovitvijo, da je šlo za tipičen primer evropocentrizma, ki je z vpeljevanjem evropskega modela razkrojil poprejšnjega. To je »posledica določenega zahodnega pogleda na um in vero, ki je prehitro imenoval popolnoma naključne danosti kot 'obče'« (92). Vendar pa so prav zaradi tega paragvajski Gvaraniji ohranili svoj jezik, saj so jim misijonarji sestavili slovnico in slovar, jezik pa je temeljno oblikovalno sredstvo samosvoje osebnosti.

Naloga Norberta Greinacherja iz Tübingena je bila, da opiše teologijo osvoboditve v Prvem svetu. Seveda pa je to zelo vprašljivo, kajti teologija osvoboditve je nastala v čisto določenih južnoameriških deželah, je torej »kontekstualna« teologija, ki je ni mogoče čisto preprosto presajati v druge dele sveta, čeprav so reveži – okrog 10 % prebivalstva – tudi v najbolj značilnih deželah prvega sveta. To ne pomeni, da so lahko teologije v različnih delih sveta popolnoma različne med seboj, vendar pa tudi pravice do razlik ne moremo zanikati, poudarja avtor. Pač pa je prvemu svetu potrebna svojevrstna »politična in preroška teologija«, ki bi primerno uveljavila v tem delu sveta za krščanstvo

nujno »prednostno odločitev za uboge«. Naloga take »politične in preroške teologije« bi po Greinacherju bile naslednje: 1. samokritično ocenjevanje krščanske preteklosti, ko so kristjani v sedanjem svetu povzročali in še povzročajo mednarodno izkoriščanje (v preteklosti kolonializem, sedaj neokolonializem, ki se izraža v sedanji zadolžitvi); 2. kritika modernega porabništva in vseh oblik prikritega nasilja, ki ga to porabništvo izvaja med našimi sodobniki; 3. kritika raznih ideologizacij, tudi tiste o nujni neenakosti in neizbežnosti revščine; 4. kritika odtujitve, katere žrtve so bogataši (in torej ne samo reveži); 5. zahteva po bolj preprostem življenju; 6. razkrivanje in kritika kapitalističnega in liberalističnega izkoriščanja revnih; 7. odkrivanje revnih v samih deželah kapitalizma; 8. kritika tiste »pomoči nerazvitem«, ki je pravzaprav njihovo prikrito izkoriščanje, prav tako pa kritika pomoči, ki dejansko pomaga vladajočim razredom v teh deželah, ne pa revnemu prebivalstvu; 9. razkrivanje dejstva, da smo v prvem (in drugem) svetu tudi zato bogati, ker so drugod revni; 10. spodbujanje najrazličnejših oblik solidarnosti na ravni neformalnih skupin, posameznikov, župnij in temeljnih skupnosti; 11. kritika svetovnega gospodarskega reda, predvsem pa oboroževanja, ki je v bistvu eden glavnih krivcev za pomanjkanje gospodarske in finančne pomoči deželam v razvoju: razmerje med vsotami, ki gredo za oboroževanje, in tistimi, ki so namenjene financiranju dežel v razvoju, je katastrofalno in škandalozno, zato lahko rečemo, da gre tudi sodobno oboroževanje na račun ubogih in da s samo proizvodnjo orožja in njegovim kopičenjem ubijamo z lakoto milijone ljudi. »Vojna z lakoto med bogatimi deželami Severa in revnimi deželami Juga zahteva vsako leto okrog 80 milijonov mrtvih, se pravi veliko več, kot jih je druga svetovna vojna zahtevala v več kot petih letih« (104). Na podlagi vsega tega je popolnoma utemeljen avtorjev sklep: »Z drugimi besedami, ker se toliko oborožujemo, je treba, da ljudje stradajo, da milijoni umirajo od lakote. Za vsako kristjanko in vsakega kristjana je to nesprijemljivo. Politična in preroška teologija morata nenehno opozarjati na te nesprijemljive razmere in po zgledu Jezusa iz Nazareta storiti vse, kar je v njeni moči – tudi z osebnim an-

gažiranjem – da bi nastale spremembe« (106).

O novem pojmovanju misijonov piše Argentinec Enrique Dussel, ki živi in deluje v Mehiki. Osrednjo misel njegovega sestavka izraža že podnaslov: Ko začnejo evangelizirani ubožci sami evangelizirati . . . Že v preteklosti se je dogajalo, da je obdobju sredobežnega misijonarjenja sledilo obdobje sredotežnega misijonarjenja: iz Judeje med pogane in nato od poganov nazaj v Judejo, iz Rima na Irsko, z Irske nazaj v Evropo. Kot gredo valovi na obalo in se vračajo v morje, tako je tudi pričakovati, da bo dosedanjemu sredobežnemu misijonarjenju, ko so šli misijonarji iz bogatih in razvitih dežel v tretji svet, sledilo obdobje, ko bo ta ubogi evangelizirani tretji svet lahko evangeliziral razvitega prvega. Evangelizirani reveži tretjega sveta bodo imeli marsikaj pristno krščanskega dati in nuditi zasičenemu in porabniškemu prvemu svetu. Tako je Dusselov članek tudi kritika določenega misijonarskega evropocentrizma. Na mesto enosmernega dajanja in poučevanja iz središča na obrobje mora stopiti vsestranska solidarnost vseh Cerkev in medsebojno bogatenje. Sedanje sredobežno oznanjevanje iz enega središča navzven ne more večno trajati, čeprav bi ga določeni krogi v središču radi ohranili in tako vladali celoti, predvsem pa obrobju. Predvsem pa ne more trajati zato, ker se na obrobju, se pravi v današnjem tretjem svetu, poraja nova oblika krščanstva, ki odkriva mnoge pristne evangeljske vrednote, ki jih je pomeščanjeno krščanstvo prvega sveta pozabilo.

Samuel Ryan je indijski jezuit, prispeval je razpravo o tem, kako ubogi »vdirajo« v teologijo, se pravi, kako njihova navzočnost vpliva in mora vplivati tudi na teološko razmišljanje, kajti dejstvo, da je večina današnjega sveta uboga in je v sodobnem gospodarskem sistemu celo obsojena na propad in smrt, nujno vpliva na teološko razmišljanje. Zato najprej razčlenjuje kapitalizem kot tisto sodobno gospodarsko in družbeno strukturo, znotraj katere se dogaja sodobno tlačenje in izkoriščanje ljudi, znotraj nje pa se tudi sproža gibanje za osvobojenje. Kapitalizem določa danes svetovno dogajanje: »Bogati Zahod določa cilje, drugi sledijo temu vzoru in govorijo o tem, kako bi ga dohiteli« (121). Nato opisuje znane posledice sodobnega sve-

tovnega stanja: lakoto, oboroževanje, revni in izkoriščani v tretjem svetu, pa tudi v samih bogatih deželah, diktatura, mučenje in zatiranje vsake vrste, ki se še posebej izraža v sodobni zadolžitvi in njenih katastrofalnih posledicah za nadaljnji razvoj zadolženih dežel. Na osnovi tega vidi avtor tri teološke živice: 1. Bog je Bog življenja in veselja. »Ubogi se upirajo in nočejo sprejeti revščine in smrti. S svojim odporom zatrjujejo druge in bolj globoke resničnosti, kot pa je smrt. Teologija je dolžna pridružiti se temu odporu in od znotraj spoštljivo raziskati globok pomen vekovitih bojov zatiranih ljudi proti smrti in za življenje. V jedru boja se razvija pogled na prihodnost, sanja nekakšne utopije. Naloga teologije je, da pojasni to sanjo in pomaga iti naprej proti njeni uresničitvi« (125). 2. Bog je Bog prave človeškosti, življenjske kakovosti, zato je s kapitalističnim hlastanjem po bogastvu razčlovečen tudi kapitalist in ne samo revež. »Verno razmišljanje mora bolj kot doslej graditi na svetopi-semški kritiki bogastva in moči, na Jezusovem razmerju do bogastva, predvsem pa na tem, kar je kapitalizem naredil ljudstvu in mu še naprej dela« (127). Tukaj avtor še posebej opozarja tudi na škodo, ki jo povzroča kapitalizem tudi krščanstvu; 3. Kapitalizem je ateizem in poganstvo, kapitalizem je malikovanje bogastva in imetja; zavoljo tega se mora teologija angažirati za pravo teološko resnico, kar je toliko bolj nujno, ker se danes kapitalistični veljaki predstavljajo za branitelje vere in krščanske civilizacije. »V takih razmerah pomeni izreči besedo o Bogu isto kot obtožiti sistem in zavrniti njegove bogove. Teologija mora paradoksalno začeti z ateizmom. S prvimi kristjani vztrajamo pri tem, da cesar ni bog, kakor tudi ni bog denar, kapitalizem in nobena politična ureditev. Najprej zavračamo bogove multinacionalk in generalov, ki zatirajo in ubijajo. Kot so zavračali preroki, zavračamo tudi mi vsako bogočastje, ki ni povezano s pravičnostjo in boji za dostojanstvo in pravice najmanjših med nami« (129–130). Končno ugotavlja, da mora takšna teologija računati tudi z mučeništvom in nanj pripravljati.

O katoliški vzgoji in njenem izzivu piše drug indijski jezuit, Walter Fernandez. Najprej opisuje družbeno podobo dežel tretjega sveta, predvsem Indije, kjer ugotavlja izrazi-

to piramidalno strukturo z zelo številnim a revnim prebivalstvom na dnu in maloštevilnim, pa bogatim na vrhu, kjer ima 5 % ljudi v rokah 50 % bogastva. To odseva tudi v strukturi izobrazbe: vrhunski sloji imajo na voljo vso izobrazbo, tako se z njo tudi družbeno stanje podaljšuje in obnavlja. Izobrazba in vzgoja sta torej v službi višjih slojev in ohranjata njihov privilegirani položaj. Avtor nato ocenjuje tudi katoliško šolstvo, kjer ugotavlja, da je Cerkev mislila, da bo s svojimi šolami, kamor imajo dostop predvsem višji sloji, razširila krščanstvo med nje, pa se to ni zgodilo, temveč je samo s svoje strani podpirala bogate, revnim pa ni nudila izobrazbe. Bogati sloji s pridom izkoriščajo katoliško šolstvo, ne da bi se tudi spreobračali h krščanstvu. Cerkev je mislila, da bo tako zavarovala svoje interese, ker bo dobro zapisana pri jutrišnjih oblastnikih in vladnih funkcionarjih ter vplivnih ljudeh. To se je nekoliko sicer uresničilo, evangelizaciji pa to dejansko ni služilo. Iz tega torej sledi, da bi bilo veliko bolj v smislu krščanstva in njegovega pojmovanja, če bi se Cerkev posvetila tistim slojem, ki jih bogati odrivajo, jim pomagala k družbenemu dvigu in omogočila dostop do izobrazbe ter vsega drugega, kar izobrazba nato omogoča. To je torej sedanji izziv Cerkvi, ki ga ta ne sme prezreti. »Katoliška vzgoja v tretjem svetu ne more postati veljavna drugače kot tako, da postane sredstvo za osvobajanje večine, ki nima oblasti. Kot smo že omenili, ustreza sedanja vzgoja sistemu vrednot in kulturi manjšine, ki ima oblast. Norme, ki izhajajo iz tega sistema vrednot, so vsiljene večini brez oblasti, ta pa je nesposobna, da bi ustrezala tem normam... Prednost je treba dati posplošenju osnovne izobrazbe, ne pa univerzitetni in višji izobrazbi« (138–139).

Zadnji sestavek je napisal ameriški prezbiterijanec Richard Couch, ki deluje v Argentini in drugih deželah Latinske Amerike. Obravnava splošno ozračje odnosov med kristjani razvitih dežel in deželami tretjega sveta. Avtor je v začetku zelo pesimističen glede možnosti, da bi ljudje razvitih dežel zadosti razvili svoj čut za uboge in tako bistveno spremenili njihove razmere. Gre za vprašanje, koliko lahko računamo na moralno zavest ljudi in na moč krščanske vere, da bi učinkovito vplivala na spremembo čutenja

prebivalcev prvega sveta. Zgodovina nam namreč ne more vlivati kakšnega posebnega upanja. Evropski in severnoameriški kristjani so dosedaj nezaslišano ropali, osvajali in izkoriščali druge. Nato avtor govori o potrebi, da bi najprej v naših oblikah krščanskega življenja in molitve začeli priznavati svoje skupinske grehe, da bi se začeli zavedati nasilja in napuha, ki prevladujeta v našem odnosu do ljudstev in dežel iz drugih kultur in slabše razvitih področij. Opozarja, da so vzhodna verstva v tem pogledu veliko bolj miroljubna, kot je bilo krščanstvo. Nadalje se je treba zavedati, da vsako zavzemanje na tem področju prej ali slej pripelje v politiko, da torej tukaj ni mogoče biti politično nevtralen, meni avtor. Poudarja, da bi bila potrebna veliko boljša obveščenost med kristjani različnih dežel in razmer. Bilo bi potrebno boljše in bolj vsestransko poznanje, ki nam ga lahko dajo samo ljudje, ki živijo tam, odkoder prihajajo informacije. Končno pa govori o tem, kako bi lahko po naših župnijah spreminjali splošno čutenje in ta ožja okolja odpirali splošnim in vesoljnim vprašanjem ubogih v svetu. »Krščanska družina je resnično edinstvena organizacija s svetovno razsežnostjo... Za njeno lastno zdravje in za zdravje sveta je osrednjega pomena, da se ta družina v vsakem svojem delu začne zavedati sveta in celote krščanske družine in jima odpirati, da postane razumna in resnična v svojih besedah« (148). Rečemo lahko, da je branje tega zvezka Conciliuma, posvečenega ubogim na svetu, koristno za vsakega, ki se zaveda, da je kristjanom naložena velika odgovornost za usodo našega sveta, posebej pa še za tiste, ki so na njem najbolj zapostavljeni in tlačeni.

Anton Stres

NAVAJANJE V BOGOSLOVNEM VESTNIKU

V strokovni literaturi je danes mogoče najti zelo različno citiranje. Zato se tudi pisci razprav v Bogoslovnem vestniku zgledujejo zdaj po enih, zdaj po drugih. Da bi poenotili navajanje uporabljene literature, se je uredništvo Bogoslovnega vestnika odločilo izbrati nekakšno srednjo pot in tako sedaj objavlja pravila.

1. Ime in priimek avtorjev pišemo v navadni pisavi in ne verzalkah. Ime označimo samo z začetnico, priimek pa izpišemo. To naredimo tudi takrat, ko isto delo navajamo večkrat.

2. Naslov dela ali članka izpišemo poudarjeno. Enako velja tudi za podnaslov, če obstaja. To je namreč danes najbolj razširjeno.

3. Navedemo založbo, kraj in letnico izdaje, ki jo uporabljamo, ne pa letnico Copyrighta. V tem primeru ni treba navajati številke izdaje.

4. Če gre za članek v reviji ali zborniku, izpišemo enako poudarjeno naslov članka in naslov revije ali zbornika. Naslova takih člankov ne dajemo v narekovaj, kot je ponekod navada. Izdajatelja zbornika ne navajamo, pač pa pred naslovom revije ali zbornika vstavimo predlog »v« in dvopičje.

5. Če domnevamo, da je kakšna revija ali drugo delo zelo znano, lahko uporabljamo krajšavo (npr. *BV*, *LThK*, *Doc. Cath.*). Pri vsakem navajanju revije navedemo letnik, letnico damo v oklepaj in dodamo številko strani.

6. Če večkrat navedemo isto delo, vedno izpišemo začetnico imena in ves priimek, nato pa dodamo kratico n. d. (navedeno delo) in številko strani.

7. Če navajamo več del istega avtorja, moramo pri ponovnem navajanju enega izmed že navedenih del navesti tudi naslov.

Primeri:

¹ A. Trstenjak, **Krščanstvo in kultura**, Dom prosvete, Tinje 1975, 82.

² E. Coreth, **Was ist der Mensch? Grundzüge einer philosophischen Anthropologie**, Tyrolia, Innsbruck-Wien-München 1976, 139-179.

³ A. Trstenjak, **Oris sodobne psihologije I**, Obzorja, Maribor 1972, 54.

⁴ G. de Stexhe, **Entre le piège et l'abîme: l'ambiguïté du discours de l'amour**, v: **Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/Théologie**, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1985, 447.

⁵ M. Smolik, **Naše versko življenje in slovstvo pred dvesto leti**, v: *BV* 43 (1983), 360.

⁶ G. de Stexhe, n. d., 449.

⁷ A. Trstenjak, **Krščanstvo in kultura**, 117.

Uredništvo *BV* prosi, da bi se vsi, ki želijo objavljati v tej reviji svoje prispevke, držali zgoraj navedenega načina navajanja.

Uredništvo *BV*

Bogoslovni vestnik 47 (1987)

RAZPRAVE – REFERATI

Benedik Metod	
Laiki – soudeleženci pri odrešenjskem poslanstvu Cerkve skozi čas	221
Delcor Mathias	
Obhajanje spomina v Kumranu: historizacija praznikov	305
Dolenc Bogdan	
Teologija laikata 2. vatikanskega cerkvenega zbora	231
Krašovec Jože	
Antitetična zgradba Deborine pesmi (Sod 5)	3
Problem božje pravičnosti v Pridigarjevi knjigi	115
Ocvirk Drago	
Kristjani v javnosti	105
Oražem France	
Delovanje Svetega Duha v zakramentih	89
Potočnik Vinko	
Dvojna vloga laikov – v Cerkvi in v družbi	241
Pirš Andrej	
Duhovna podoba svetniškega škofa Baraga	205
Ramovš Jože	
Župnija prihodnosti kot občestvo skupin	127
Strle Anton	
Vprašanje neumrljivosti duše in teze o »vstajenju v smrti«	19
Žena v luči razodetja in teologije	313
Štrukelj Anton	
Institucija in avtoriteta v Cerkvi	43
KOREFERATI	
Nežič Julka	
Laiške pastoralne službe v Cerkvi (na Slovenskem)	255
Peterle Lojze	
Vloga laikov v slovenskem prostoru	259
Snoj Alojz	
Naloga laikov v novem ZCP	251

PREVODI

Biser Eugen

Kakšni prihodnosti gre Cerkev naproti? 161

Calvez Jean-Yves

Kritizirana in sprejeta »teologija osvoboditve« 171

Levinas Emmanuel

Bog in filozofija 331

PREGLEDI

Bajzek Jože

Temeljne krščanske skupnosti v Latinski Ameriki 57

Dermota Valter

Marijino češčenje do zadnjega koncila 263

Mariologija 2. vatikanskega koncila in po njem 353

Goličnik Bernard

Poslanstvo in službe v Cerkvi 369

Novak Vilko

Dopolnilo k bibliografiji Matije Slaviča 67

Strle Anton

H. U. von Balthasar o upanju glede zveličanja vseh ljudi
in o miru v teologiji 145

POROČILA

Teološka fakulteta v akademskem letu 1985 – 86 (A. Stres) 183

Teološka fakulteta v akademskem letu 1986 – 87 (A. Stres) 377

OCENE IN PREDSTAVITVE

Bücheler Herwig, Christlicher Glaube und politische Vernunft (A. Stres) 381

Genn Felix, Trinität und Amt nach Augustinus (A. Strle) 69

Godennir Jean, Jésus, l'Unique. Introduction à la théologie de H. U. von Balthasar
(A. Strle) 72

Jarczyk Gwendoline – Labarrière Pierre-Jean, Hegeliana (A. Stres) 187

Kaufmann Franz-Xaver – Metz Johann Baptist, Zukunftsfähigkeit.
Suchbewegungen in Christentum (A. Stres) 386

Les évêques de Belgique, Livre de la foi (A. S. Snoj) 293

Maier Eugen, Einigung der Welt in Gott. Das Katholische bei
Henri de Lubac (A. Strle) 75

<i>Skledar Nikola, Um i religija. Uvod u teorije religije</i> (A. Stres)	390
<i>Vernant Jean-Pierre, Začetki grške misli</i> (A. Stres)	291
Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen (Theologische Berichte XIV) (A. Stres)	395
Theologische Realenzyklopädie (TRE) (M. Smolik)	190
Anthropos 2 (1986), 1, 2 (A. Pirš)	194, 299
Concilium 1986, 204 – 205 (J. Janžekovič)	87, 199
Concilium 1986, 206 – 207 (A. Stres)	302, 398
Forum katholische Theologie 2 (1986) 1 – 4 (A. Pirš)	78, 80, 301
Internationale katholische Zeitschrift (Communio)	
15 (1986) 4 – 5, 6 (A. Pirš)	82, 85
16 (1987) 1 – 2 (A. Pirš)	197, 298

VSEBINA

(Table of Contents)

RAZPRAVE (Articles)

Mathias Delcor

- Obhajanje spomina v Kumranu: historizacija praznikov 305
*Remembrance Celebration in Qumran:
Historization of Feasts*

Anton Strle

- Žena v luči razodetja in teologije 313
Woman in the Light of Revelation and Theology

PREVODI (Translations)

Emmanuel Levinas

- Bog in filozofija 331

PREGLEDI (Surveys)

Valter Dermota

- Mariologija 2. vatikanskega koncila in po njem 353

Bernard Goličnik

- Poslanstvo in službe v Cerkvi 369

POROČILA (Reports)

- Teološka fakulteta v akademskem letu 1986 – 87
(A. Stres) 377

OCENE IN PREDSTAVITVE (Book Reviews)

- H. Büchele, *Christlicher Glaube und politische Vernunft*
(A. Stres) 381
F. – X. Kaufmann – J. B. Metz, *Zukunftsfähigkeit.*
Suchbewegungen in Christentum (A. Stres) 386
N. Skledar, *Um i religija. Uvod u teorije religije*
(A. Stres) 390
Katholische Soziallehre in neuen Zusammenhängen
(*Theologische Berichte XIV*). (A. Stres) 395
Concilium 1986, 207 (A. Stres) 398

